



Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft

ZmM

Heft 1-2
90. Jahrgang
2006

Hans Waldenfels SJ
Editorial → 3

Mariano Delgado
Christliche Mystik – Exemplarisch dargestellt → 5

Johann Maier
Jüdische Mystik → 28

Christoph Elsas
Rumis Mystik → 49

Manfred Hutter
Mystik im Buddhismus → 65

Anand Amaladass SJ
Die Mystische Dimension des Hinduismus → 77

Simon Peng-Keller
Präsenzschau in Versunkenheit und Ekstase –
Carl Albrechts Phänomenologie der Mystik → 88

Franz Gmainer-Pranzl
»Partitur des Unermesslichen« – Der »Polylog
der Religionen« als fundamental-theologische
Herausforderung → 101

Kleine Beiträge und Berichte

Patrizia Conforti
Das Institut für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft in Fribourg → 122

Mariano Delgado
Islam in Europa → 130

David Neuhold
Recht auf Mission contra Religionsfreiheit? → 131

Examensmeldungen → 134
Buchbesprechungen → 139

EOS Verlag

GKI 85

20

zmr

**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

Bénézet Bujo

Fribourg

Christoph Elsas

Marburg

Joachim Piepke SVD

St. Augustin

Günter Riße

Vallendar/Köln

Michael Sievernich SJ

Mainz/Frankfurt

Hans Waldenfels SJ

Bonn/Düsseldorf

Redaktionssekretariat

David Neuhold

*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

Fon ++41/+26-300 74 03

Fax ++41/+26-300 96 62

eMail

mariano.delgado@unifr.ch

internet

www.unifr.ch/zmr

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (= zmr) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF).

Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten.

Ladenpreise

€ 42,00 je Jahrgang

€ 33,60 für Studenten

€ 12,00 je Einzelheft

€ 9,60 für Studenten

jeweils zuzüglich Porto

im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen

Empfänger

›Internationales Institut

für missionswissen-

schaftliche Forschungen

Postbank Köln

Blz 370 100 50

KtoNr 81061-505

oder

Stadtsparkasse Bonn

Blz 380 500 00

KtoNr 25 002 874

Der Verkaufspreis ist für Mitglieder des IIMF durch Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF

Postfach 1162

65 531 Limburg

Vereinsregister

Das IIMF ist in das Vereins-

register des Amtsgerichts

zu Münster/Westf.

unter Aktenzeichen

V.R.Nr. 1672 eingetragen.

© Verlag

EOS Verlag

Erzabtei St.Ottilien

D-86 941 St.Ottilien

Fon 08 193- 712 61

Fax 08 193- 68 44

eMail

mail@eos-verlag.de

Internet

www.eos-verlag.de

Gestaltung

Grafik Design

Sievernich & Rose

Köln / Asbach

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs.2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Inhalt

Heft 1-2 **Zeitschrift für**
90. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2006 **Religionswissenschaft**

- Hans Waldenfels SJ**
3 Editorial
- Mariano Delgado**
5 Christliche Mystik –
Exemplarisch dargestellt anhand der
Kirchenlehrerin Teresa von Ávila und des
Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz
- Johann Maier**
28 Jüdische Mystik
- Christoph Elsas**
49 Rumis Mystik –
ein für friedliche Religionskontakte
interessanter Ausschnitt
einer Phänomenologie des Islam
- Manfred Hutter**
65 Mystik im Buddhismus
- Anand Amaladass SJ**
77 Die Mystische Dimension des Hinduismus
- Simon Peng-Keller**
88 Präsenzschau in Versunkenheit und Ekstase –
Carl Albrechts Phänomenologie der Mystik
- Franz Gmainer-Pranzl**
101 »Partitur des Unermesslichen« –
Der »Polylog der Religionen«
als fundamentaltheologische
Herausforderung
-

Kleine Beiträge und Berichte

Patrizia Conforti

- 122 Das Institut für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft in Fribourg

Mariano Delgado

- 130 Islam in Europa
Erstes Internationales Religionsforum
Universität Freiburg Schweiz

David Neuhold

- 131 Recht auf Mission contra Religionsfreiheit?
Das christliche Europa auf dem Prüfstand

Anselm Moons OFM

- 133 In memoriam Arnulf Pierre Camps OFM

134 Examensmeldungen

139 Buchbesprechungen

160 Anschriften

der Mitarbeiter und der Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

160 Vorschau

auf das nächste Heft

GKI 85

Die Bedeutung der Mystik

V ielfach selbst in den einschlägigen Kreisen zu wenig bemerkt, ändern sich im Bereich der Religion die Akzentsetzungen. Gefragt ist im Augenblick nicht der höchste Grad spekulativer Kunst, sondern der Zugang zu den Grundlagen menschlichen Lebens. Reflexionen, gerade auch theologische, gründen aber in Erfahrungen. Folglich fragen Menschen weniger nach Gottesvorstellungen, -begriffen und -bildern, sondern nach der Realität, die hinter allen Vorstellungen, Begriffen und Bildern steckt. Wer sich als Christ auf den konkreten Dialog der Religionen einlässt, merkt sehr bald, wie er an Grenzen stößt. Das betrifft nicht nur das positive Wissen. Viele Nichtchristen wollen vielmehr von uns wissen, was wir von dem erfahren haben, den wir »Gott« nennen. Unser Vakuum im Erfahrungswissen um Gott ist entsprechend unsere Bedrängnis und unser Kummer.

Es fällt auf, dass in vielen Buchhandlungen, die eine religiöse Abteilung haben, diese von Esoterik, Spiritualität und Mystik besetzt ist. In dem Maße, in dem all das aus der christlichen Theologie ausgezogen oder doch zumindest in hohem Maße marginalisiert ist, haben diese Begriffe vielfach ihren christlichen Bezug verloren, wird folglich nicht mehr nach dem Christentum gefragt. Esoterik als Kehre zum Innen ist dem durchschnittlichen Christen nach wie vor suspekt. Spiritualität hat es zwar immer auch mit dem Heiligen Geist zu tun, doch weht nicht der Geist, wo er will, also auch jenseits der vom Christentum abgesteckten Grenzen? Was bedeutet »Geist« in den vielen Religionen der Welt? Und gar Mystik – ist sie nicht etwas, das einer privilegierten Schicht vorbehalten und im Grunde gar gefährlich ist? Gewiss gibt es sie auch im Christentum, doch ist sie da nicht Sache von religiösen Genies, und kommt man nicht auch ganz gut ohne sie aus? Auch wenn von Mystik gesprochen wird, richtet sich der Blick oft genug in Richtung anderer Religionen.

Immer noch viel zitiert wird das Wort Karl Rahners, dass der Fromme von morgen ein Mystiker sei, ein Mensch, der etwas erfahren hat. Hier geht es nicht um Ausgrenzung, sondern einfach um das, was heute in christlicher Theologie »Gotteserfahrung« heißt. Damit sollten eigentlich Türen aufgehen. Denn der Ruf nach letzten Erfahrungen wie auch die Botschaft, dass Menschen solche Erfahrungen gemacht haben und offensichtlich machen können, verbindet die Frommen quer durch die vielen Religionsgemeinschaften der Welt. Er appelliert zugleich an den wirklich religiösen Menschen, sich auf seine gelebte Religiosität zu besinnen und nach seiner persönlichen Beziehung zu Gott zu fragen. Gewiss ist diese zunächst und vor allem die ganz persönliche Angelegenheit eines jeden Menschen. Dennoch fühlt sich jeder Mensch, der wirklich mit Gott in Berührung gekommen ist, gedrängt, von dem, was ihn wirklich erfüllt, anderen mitzuteilen. Die englische Sprache spricht von *sharing*, – einem Vollzug, der sich in unserer Sprache kaum adäquat ausdrücken lässt. *Sharing* ist immer zugleich Hören und Reden, Schweigen und Reden in gemeinsamer, wechselseitiger Wahrnehmung, in Anteilnahme und Anteilgabe. Freilich erwächst selbst aus dem glücklichsten Miteinander, wo es sich zu einem bewussten Gegenüber und Gegeneinander entwickelt, nicht selten neues Unverständnis und Streit. Das Verhältnis der verschiedenen Religionen bezeugt das in der Geschichte immer neu, wo es sich mehr zu einem Gegeneinander als zu einem Miteinander auswächst.

Bis heute kommt es dahin, dass die einen, wenn sie »Mystik« hören, sich sehr schnell einig zu sein scheinen, andere dafür misstrauisch werden. In diesem Heft wird der Versuch unternommen, von verschiedenen Religionen her das Phänomen der Mystik anzugehen. Dabei gibt es kein abschließendes Urteil. Wohl zeigt sich, dass man gut daran tut, nicht alles in einen Topf zu schütten und Unterscheidungen in den verschiedenen Erscheinungsformen dessen, was wir Mystik nennen, nicht voreilig zur Seite zu schieben. Sicher lassen sich Spuren auf dem Weg ins unendliche Geheimnis in und hinter allen Dingen der Welt entdecken. Es lassen sich auch gemeinsame Wegetappen ausmachen. Vielleicht wächst gar die Ahnung, dass Ende und Ziel nicht von uns bestimmt und gesetzt werden, sondern dass sich am Ende der, den wir Christen »Gott« nennen, liebend erschließt und mitteilt, uns aus uns selbst zu sich hin an sich reißt und befreit.

In diesem Zusammenhang wird es darauf ankommen, dass wir einen neuen Sinn für die Sprache entwickeln, in der Menschen sich mitteilen. Es ist nicht dasselbe, *über* etwas zu sprechen oder bemüht zu sein, das stammelnd zum Ausdruck zu bringen, was sich in uns Ausdruck zu schaffen sucht. Dass diese Sprache oft genug die Herrschaftssprache einer Religion verfehlt, lernen wir gleichfalls aus der Geschichte der Religionen, des Christentums genauso wie etwa des Islam. Zu unterscheiden ist auch zwischen denen, die der menschlichen Sprache in diesem Bereich jede Fähigkeit absprechen, und denen, die doch soviel Vertrauen in die Sprachfähigkeit des Menschen haben, dass in der Sprache die Wahrheit nicht schlechthin verfehlt wird. Wir leben in einer Zeit, in der die negative Theologie neue Kraft gewinnt. Christen werden angesichts ihrer Überzeugung, dass Gott sich in Jesus Christus auf einzigartige und einmalige Weise ein Gesicht gegeben hat, immer beides zusammen halten, ignatianisch gesagt: das Gottsuchen und das Gottfinden in allen Dingen.

Es bleibt dabei: Wir müssen in einer so zerrissenen Welt nach dem suchen, was uns zusammenhält und zusammenführt. Wir müssen prüfen, was Menschen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen und Richtungen zu diesem Thema zu sagen haben. Wir müssen sie und uns fragen, woher wir unsere Überzeugungen gewinnen. Dabei hilft uns nicht Buchwissen allein weiter, sondern das im Leben gewonnene Wissen. Es ist denn auch nicht zu übersehen, dass die heutige Autoritätskrise es nicht unwesentlich damit zu tun hat, dass Menschen, die Autorität beanspruchen oder meinen sie beanspruchen zu können, keine *lebmeister* sind, wie Meister Eckhart sie genannt hat. Autorität haben und gewinnen diejenigen, die aus innerlich oft schmerzlich gewachsenen Erfahrungen, auf andere Menschen zugehen, nicht gewalttätig, sondern in Liebe und Sympathie.

Hans Waldenfels SJ

Christliche Mystik – (1) Exemplarisch dargestellt anhand der Kirchenlehrerin Teresa von Ávila und des Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz

von Mariano Delgado

1 Weiter und enger Mystikbegriff

Die Bestimmung dessen, was unter Mystik zu verstehen ist, gleicht der Quadratur des Kreises. Die einschlägige Literatur ist voll von Bemerkungen dieser Art: Mystik gibt es nur in der jeweiligen konkreten Ausformung einer Person und einer Religion oder Weltanschauung.¹ Im Hinblick auf die christliche Mystik, um die es uns hier geht, findet man eine Vielfalt von weiten und engen Definitionen, deren gemeinsames Merkmal die »Begegnung« oder »Vereinigung« mit einem transzendenten personalen Du ist. Denn die Braut- oder Vermählungsmystik gilt als Paradigma christlicher Mystik.

Eine ganz weite – und in der paradoxen Sprache der Dichtung doch sehr aussagekräftige – Definition (christlicher) Mystik bietet uns z. B. die chilenische Nobelpreisträgerin für Literatur Gabriela Mistral in der Erzählung »Die Harfe Gottes«:

»Der David den »ersten Musiker« nannte, hat wie er eine Harfe: seine Harfe ist gewaltig. Ihre Saiten sind die Därme der Menschen. Keinen Augenblick der Stille kennt diese Harfe, keine Ruhe die Hand des glutvollen Harfenschlägers. Von Sonne zur Sonne läßt Gott auf seine Geschöpfe Melodien herabströmen. [...] Und niemals schweigt die Harfe, und niemals ruht die Hand des Spielers, noch die Himmel, die lauschen.

Der Mann, der im Schweiß seines Angesichts den Acker aufreißt, weiß nicht, daß der Herr, den er manchmal leugnet, sein Gedärm schlägt. Die Mutter, die das Kind zur Welt bringt, weiß auch nicht, daß ihr Schrei das Blau des Himmels zerreißt, und in diesem Augenblicke ihre Saite blutend wird. Nur der Mystiker wußte es: kaum hörte er diese Harfe, da riß er seine Wunden auf, um mehr zu geben, um bis in alle Ewigkeit in den himmlischen Gefilden zu singen.«²

Der Mystiker wird hier als ein bewusster Hörer der himmlischen Musik (des Wortes in der klassischen Sprache der Theologie) beschrieben, der immer wieder bereit ist, sich mit

1 »Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form.« So Alois M. Haas, Gershom Scholem zitierend: Alois M. HAAS, Was ist Mystik?, in: DERS., *Gottleiden – Gottlieben*. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter,

Frankfurt am Main 1989, 26; Vgl. auch Josef SUDBRACK, *Mystik – was ist das?*, in: Paulus GORDAN (Hg.), *Der Christ der Zukunft – ein Mystiker*, Graz u. a. 1992, 23-46.

2 Gabriela MISTRAL, *Spürst Du meine Zärtlichkeit?*, Zürich 1981, 58-59.

seinem menschlichen Gesang in die göttliche Melodie einzuklingen – ein schönes Bild für die Vereinigungserfahrung, um die es in der christlichen Mystik geht!

Die Ratlosigkeit angesichts einer Mystikdefinition ist eher das Problem der Mystikforscher als der Mystiker selbst. Diese wissen, was sie erfahren haben, und sind bemüht, das Erfahrene, so erhaben es auch gewesen sein mag, als die allgemeinchristliche Bestimmung des Menschen in der Nachfolge Christi zu erschließen: als der innere »Weg des Menschen zu seiner Vollendung in Gott«.³

Bekanntlich sind die Substantive Mystik und Mystiker Wortschöpfungen aus dem 17. Jahrhundert, das zugleich als Beginn der Mystikforschung gelten kann. Die Mystiker avant la lettre sprachen bis dahin eher von mystischer Theologie in der Tradition des Areopagiten oder von Kontemplation im Sinne der *cognitio Dei experimentalis* bzw. des eingegossenen liebenden »Erkennen Gottes«. So definiert Johannes vom Kreuz⁴ »mystische Theologie« in Anlehnung an Dionysius Areopagita als – selbst für das Erkenntnisvermögen, das sie aufnimmt (vgl. 2 S 8,6) – »geheime Wissenschaft von Gott, die von den spirituellen Menschen Kontemplation genannt wird; sie ist eine sehr köstliche Wissenschaft, denn sie ist eine Liebeswissenschaft« (CB 27,5); die dunkle Selbstmitteilung Gottes als ein »finsterer Lichtstrahl« ruft ein »eingegossenes liebendes Erkennen Gottes« (2 N 18,5)⁵ und ein paradoxes »Wissen im Nicht-Wissen« bzw. ein »Verstehen im Nicht-Verstehen« (CB 39,12) hervor. Erst mit der Mystikforschung entsteht das Bedürfnis nach einer Definition des Phänomens zwecks Abgrenzung des zu erforschenden Gegenstandes. Bedeutende Mystikforscher haben immer wieder »heuristische« Mystikdefinitionen gewagt – und zugleich auf die Vielfalt des Phänomens aufmerksam gemacht.

Alois M. Haas kennzeichnet Mystik im allgemeinsten Sinn als jene religiöse Erfahrungsebene, »in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser Erfahrung in irgendeinem noch näher zu bezeichnenden Sinn abzeichnet«.⁶ Haas subsumiert unter Mystik sowohl die – letztlich unaussprechliche und für Außenstehende daher auch unzugängliche – Erfahrung selbst als auch das Kommunikationsgeschehen. Anschließend vermerkt er aber, dass die Frage »Was ist Mystik?« sich nur im Blick auf die unendlich vielfältigen Formen des Phänomens in der Geschichte sowie unter Einbeziehung der verschiedenen Interpretationen desselben beantworten lässt.⁷

Bernard McGinn definiert christliche Mystik bzw. das mystische Element im Christentum als »unmittelbare, bzw. direkte Gegenwart Gottes«, und zwar »als Vorbereitung auf sie,

3 Reinhard KÖRNER, *Mystik – Quell der Vernunft*. Die Ratio auf dem Weg der Vereinigung mit Gott bei Johannes vom Kreuz (Erfurter Studien zur Theologie 60), Leipzig 1990, 5.

4 Die Werke des JOHANNES VOM KREUZ werden nach folgenden Abkürzungen zitiert: CA (Cántico espiritual; Geistlicher Gesang, 1. Fassung), CB (Cántico espiritual; Geistlicher Gesang, 2. Fassung), D (Dichos de luz y amor; Worte von Licht und Liebe), Ep (Epistolario; Briefe); LA (Llama de amor viva; Liebesflamme, 1. Fassung), LB (Llama de amor viva; Liebesflamme, 2. Fassung), N (Noche oscura; Dunkle Nacht), P (Poesías; Gedichte), S (Subida del Monte Carmelo; Aufstieg auf den Berg Karmel). Für den Originaltext Vgl. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, ed. José

Vicente RODRÍGUEZ / Federico RUIZ SALVADOR, Madrid 1993. Für die deutsche Version Vgl. JOHANNES VOM KREUZ, *Gesammelte Werke*. Vollständige Neuübertragung, hg. und übersetzt von Ulrich DOBHAN / Elisabeth HENSE / Elisabeth PEETERS, Freiburg 1995ff. Werke wie CB oder LA, die darin noch nicht ediert wurden, werden entweder vom Verfasser selbst übersetzt oder folgen dieser Ausgabe: JOHANNES VOM KREUZ, *Gesammelte Werke*, übersetzt von ALOYSIUS AB IMMACULATA CONCEPTIONE und AMBROSIUS A S. THERESIA, 5 Bde, München 1924–1929. Die Gedichte des Johannes vom Kreuz werden in der eigenen Übertragung des Vf. zitiert. Eine Auswahl der deutschsprachigen Sekundärliteratur bis 1990 ist im folgenden Werk

zugänglich: Ulrich DOBHAN / Reinhard KÖRNER (Hg.), *Johannes vom Kreuz – Lehrer des »Neuen Denkens«*. Sanjuanistik im deutschen Sprachraum, Würzburg 1991. Empfehlenswerte deutschsprachige Literatur, die nach 1991 erschienen ist, ist erfasst im ersten Band der oben zitierten vollständigen Neuübertragung, 19f. Zu Johannes vom Kreuz vgl.: *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, ed. Juan Luis ASTIGARRAGA / Agustí BORRELL / F. Javier MARTÍN DE LUCAS, Roma 1990. Unter den sonstigen Sekundärliteratur vgl. besonders: KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3); DERS., Johannes vom Kreuz – ein Wegbereiter in die Zukunft, in: GORDAN, *Christ* (wie Anm. 1), 11–22; Fernando URBINA, *Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit*. Johannes vom

als Bewusstsein von ihr und als Reaktion auf sie.«⁸ Diese weite Definition wird der engen im Sinne Haas' entgegengesetzt; denn bei einer Definition der christlichen Mystik als »die Erfahrung einer Art Einigung mit Gott [...], die auf Verschmelzung oder Identität von Göttlichem und Menschlichem beruht, wobei das individuelle Personsein verloren geht«, gäbe es derart so wenige Mystiker in der Geschichte des Christentums, »daß man sich fragt, warum Christen das Wort ›mystisch‹ so oft verwendeten (vom späten zweiten Jahrhundert an) und schließlich im 17. Jahrhundert den Ausdruck ›Mystik‹ prägten.«⁹ Mit Johannes vom Kreuz und Meister Eckhart neigt McGinn dazu, den oben genannten Epiphänomenen der »unmittelbaren Gegenwart Gottes« wenig Beachtung zu schenken.

Auch Hans Urs von Balthasar hat sich um eine Wesensbestimmung der christlichen Mystik verdient gemacht. Im Bewusstsein dessen, »daß eine vollkommene Entflechtung von gottsuchender nichtchristlicher und von gottgeschenkter christlicher Mystik *nicht gelingt* noch gelingen kann«,¹⁰ stellt Balthasar einen weiten und einen engen Begriff »christlicher Mystik« in der Tradition und der Mystikforschung fest: »Manche [...] möchten zentral die ›normale‹ Entfaltung des christlichen Lebens im Heiligen Geist so benannt wissen, wobei dann die außerordentlichen charismatischen Phänomene entweder zu Epiphänomenen einer gewissen Periode der Entfaltung oder zu solchen, die auch ganz fehlen können oder auf der höchsten Stufe überwunden werden müssen, degradiert werden. Andere [...] ziehen im Gegenteil einen dicken Trennungsstrich zwischen dem normalen Glaubensleben auch des lebendigen Christen und jenen außergewöhnlichen Erfahrungen, die für sie erst mystisch genannt zu werden verdienen. So kann zum Beispiel ein Streit darüber entbrennen, ob Augustinus ein Mystiker war oder nicht; er durfte nach der ersten Definition unbedenklich so genannt werden, nach der zweiten vermutlich nicht.«¹¹

2 Kriterien christlicher Mystik

Es gibt auch einige Kriterien, die uns helfen könnten, zwischen echter und falscher christlicher Mystik zu unterscheiden. Balthasar hat im oben zitierten Beitrag einige zusammengefasst,¹² die hier unter Bezug auf Johannes vom Kreuz ergänzt werden sollen:

– Gott ist Anfang und Ende der mystischen Erfahrung, Auslöser und Vollender, denn er sucht immer schon den Menschen und wirbt um dessen Liebe: »Wenn die Menschenseele

Kreuz und sein Denken, Salzburg 1986; Federico RUIZ SALVADOR (Ed.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid 1990; *Actas del congreso internacional Sanjuanista*. Ávila, 23-28 de Septiembre de 1991, 3 Vols., Valladolid 1991; Ulrich DOBHAN / Reinhard KÖRNER, *Johannes vom Kreuz*. Die Biographie, Freiburg 1992; Reinhard KÖRNER, *Johannes vom Kreuz* (Meister des Weges 1), Freiburg i.Br. 1993; Mathias BEHRENS, *Analogie und Mystik*. Ein philosophisch-theologisches Gespräch mit dem heiligen Johannes vom Kreuz (Münchener theologische Studien 2, Systematische Abteilung 57), St. Ottilien 2000.

⁵ Anderswo nennt er das Wesen der mystischen Erfahrung »eine gesamttheilige liebende Einsicht«

(noticia amorosa general), 2 S 14,2 u. 12 u. ö. Vgl. dazu KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3), 5-10.

⁶ HAAS, *Mystik?* (wie Anm. 1), 24. Haas weiß, dass solche Einheitserfahrungen selten und heute schwieriger sind als früher: »Sie haben Voraussetzungen, die dem konsumorientierten Menschen heute äußerst schwer fallen. Es darf und kann nicht nur daran liegen, dass die Menschen sich der Mediation widmen. Das ist gewiss eine wichtige Forderung. Aber es bleibt zu bedenken, dass auch Meditation in einem sehr selbstischen Sinne getätigt werden kann. Wichtiger ist die Chance einer Gelassenheit, die auch als Voraussetzung einer weltweit ausgleichenden Gerechtigkeit (ein Schlüsselwort der MystikerInnen) sowohl im materiellen wie

geistigen zu gelten hat.« DERS., *Mystik im Kontext*, München 2004, 498f.

⁷ Vgl. HAAS, *Mystik?* (wie Anm. 1), 42.

⁸ Bernard MCGINN, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: Ursprünge, Freiburg 1994, 16. Eine Übersicht über die verschiedenen interdisziplinären Mystikansätze und -theorien (theologische, philosophische, psychologische, anthropologische, religionsvergleichende und philologische) findet sich ebd., 383-481.

⁹ Ebd., 15.

¹⁰ Hans Urs von BALTHASAR, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: DERS., *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie 4), Einsiedeln 1974, 320.

¹¹ Ebd., 318f.

Gott sucht, so sucht sie ihr Geliebter noch viel dringlicher« (LB 3,28); man erinnere sich auch der oben zitierten Erzählung Gabriela Mistral: »Und niemals schweigt die Harfe, und niemals ruht die Hand des Spielers, noch die Himmel, die lauschen«.

– Ziel der Begegnung zwischen Gott und Mensch ist die Vergöttlichung des Menschen bzw. seine »Christusförmigkeit«: »Ich lebe, doch nicht mehr ich, Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Neuerdings hat Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* betont, dass die Vereinigung des Menschen mit Gott »nicht Verschmelzen, Untergehen im namenlosen Ozean des Göttlichen« ist, »sondern Einheit ist, die Liebe schafft, in der beide – Gott und der Mensch – sie selbst bleiben und doch ganz eins werden.«¹³

– Der Weg zu dieser Vereinigung ist das Wagnis des Glaubens und der Nachfolge Christi, wozu die Erfahrung der Dunkelheit und des Kreuzes untrennbar gehört.

– Zeichen echter christlicher Mystik ist die praktizierte, nicht bloß geglaubte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe; denn gerade der Mystiker weiß mit Johannes vom Kreuz, daß wir am Abend (des Tages, des Lebens, der Welt) in der Liebe geprüft werden sollen (D 59) – nicht über den Grad unserer mystischen Erfahrung.

– Schließlich gehört dazu auch die »missionarische« Tätigkeit und das Bemühen um Reform und Aufbau der Kirche im Sinne der im Neuen Testament gegebenen Maßstäbe, damit auch diese – und nicht nur der einzelne Mystiker – als Braut Christi immer »christusförmiger« werde. Die Vision des Franz von Assisi 1206 in der zerfallenen Kirche von San Damiano, als Christus zu ihm vom Kreuz herab sprach: »Baue meine Kirche wieder auf, die ganz zerfällt«, drückt das ekklesiologische Anliegen der Mystiker treffend aus.

3 Christliche Mystik nach Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz¹⁴

Anhand der Kirchenlehrerin Teresa von Ávila OCD (1515–1582)¹⁵ und des Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz OCD (1542–1591), die im 16. Jahrhundert das grandiose »Sólo Dios basta« (Allein Gott genügt)¹⁶ proklamierten und die einzigen von Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* ausdrücklich genannten Mystiker¹⁷

¹² Vgl. ebd., 320–324.

¹³ Enzyklika DEUS CARITAS EST von Papst Benedikt XVI. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn 2005, Nr. 10 (S. 18). Selten ist die christliche »unio mystica« so treffend beschrieben worden. Vgl. dazu: Mariano DELGADO, »Der Blick auf die durchbohrte Seite Jesu«: Zur neuen Enzyklika, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 174 (2006) 86, 88–90.

¹⁴ Vgl. dazu Mariano DELGADO, »Richte deine Augen allein auf ihn«. Mystik und Kirchenkritik bei Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz, in: DERS. / Gotthard FUCHS (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker*. Prophetie aus Gotteserfahrung, Bd. 2: Frühe Neuzeit (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 3), Freiburg Schweiz/Stuttgart 2004, 183–206.

¹⁵ Die Werke Teresas werden nach folgenden Abkürzungen zitiert: CE (Camino de Perfección, códice de El Escorial; Weg der Vollkommenheit, Kodex von El Escorial), CV (Camino de Perfección, códice de Valladolid; Weg der Vollkommenheit, Kodex von Valladolid), F (Libro de las Fundaciones; Das Buch der Klosterstiftungen), M (Las Moradas/Castillo interior; Die Seelenburg/Die innere Burg), P (Poesías; Gedichte), Ve (Vejamen; Satirische Kritik). Für den Originaltext Vgl. SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, ed. EFRAÍN DE LA MADRE DE DIOS / Otger STEGGINK, Madrid 1997. Für die deutsche Version vgl.: TERESA VON AVILA, *Gesammelte Werke*. Vollständige Neuübertragung, hg., übers. und eingeleit. von Ulrich DOBHAN / Elisabeth PEETERS, bisher zwei Bände erschienen: Bd. 1: *Das*

Buch meines Lebens, Freiburg 2004; Bd. 2: *Weg der Vollkommenheit* (Kodex von El Escorial), Freiburg 2003; *Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu*, hg. ALOYSIUS AB IMMACULATA CONCEPTIONE, 6 Bde., München 1933ff; TERESA VON AVILA, *Seelen-Burg oder Die sieben inneren Wohnungen der Seele*. Mit einer Einführung von Christian FELDMANN, Freiburg 1999. Zu Teresa von Ávila vgl. *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, 2 Vols., ed. Juan Luis ASTIGARRAGA, Roma 2000. Unter der sonstigen Sekundärliteratur vgl. besonders: *Congreso Internacional Teresiano*, 4–7 octubre 1982, eds. Teófanos EGIDO MARTÍNEZ / Victor GARCÍA DE LA CONCHA / Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Salamanca 1983; Ulrich DOBHAN, *Gott, Mensch, Welt in der Sicht*

sind, soll nun das Proprium christlicher Mystik exemplarisch näher gezeigt werden. Denn bei ihnen erscheint deutlich *der Weg zu Gott schlechthin*, »der die für alle normative Gott-erfahrung enthält«. ¹⁸

Teresa von Ávila selbst nannte ihre Epoche »*tiempos recios*« (schweren Zeiten) (V 33,5). ¹⁹ Es ist die Epoche, in der sich jene professionellen Identitäten herausbilden, die die religiös-kulturelle Tiefengeschichte Europas bis in die Gegenwart hinein prägen werden; in der man zwischen dem protestantischen und dem katholischen Christsein wählen muss, keine Zeit für Kompromisse und Mittelwege also – jedenfalls nicht in Spanien nach der geistigen Wende von 1558-1560 (Inquisitionsprozesse und Autodafés gegen die Kryptoprottestanten in Valladolid und Sevilla, Verhaftung des spanischen Primas und Erzbischofs von Toledo Bartolomé Carranza OP, Index verbotener Bücher des Großinquisitors Fernando Valdés, Konfiskation und Verbrennung einiger geistlicher Bücher und Teilübersetzungen der Bibel in der Volkssprache, aber auch von Werken des Erasmus und seiner Schüler, verschiedene Begleitmaßnahmen durch Philipp II., um Spanien von manchen Tendenzen aus dem reformatorischen Europa frei zu halten). Teresa, der Anfang der sechziger Jahre zu ihrem großen Bedauern einige geistliche Bücher auf Spanisch konfisziert wurden, die ihr Erholung verschafften, fühlt sich in der Unmittelbarkeit der mystischen Erfahrung von Jesus Christus selbst getröstet: »Da sagte der Herr zu mir: ›Sei nicht betrübt, denn ich werde dir ein lebendiges Buch geben« (V 26,5). Nach der Alumbrados-Krise und dem Carranza-Prozess herrschte seitens der scholastischen Theologen und der Inquisition ein starkes Misstrauen gegenüber der geistlichen Literatur in den Volkssprachen im Allgemeinen und der mystischen Erfahrung im Besonderen vor. Dies hält freilich Teresa und Johannes nicht davon ab, sich – allein dem unter den Bedingungen der Endlichkeit immer auch dunklen Licht des Glaubens vertrauend – auf den Weg zum verborgenen Gott zu machen und von ihren Erfahrungen in der Volkssprache zu berichten, um anderen Gottsuchenden zu helfen. Sie wagen die mystagogische Versprachlichung – und das heißt immer auch »Interpretation« mit der Vernunft – ihrer Erfahrungen wohl wissend, »daß weder menschliches Wissen ausreicht, um es zu verstehen, noch Erfahrung, um es sagen zu können« (S Prol. 1) bzw. dass alles, »was gesagt werden mag, hinter dem, was es dort gibt, um so vieles zurückbleibt, wie das Gemalte hinter dem Lebendigen« (LB Prol. 1) ²⁰. Die vielen Wiederholungen von Gedanken und Zitaten in den Prosakomentaren des Johannes vom Kreuz sind ein

Terasas von Avila, Frankfurt am Main u. a. 1978; *Teresa von Avila*, hg., eingel. und übers. v. Ulrich DOBHAN, Olten/Freiburg i. Br. 1979; Jutta BURGGRAF, *Teresa von Avila*. Humanität und Glaubensleben, Paderborn 1996; Waltraud HERBSTTRITH, *Teresa von Avila*. Lebensweg und Botschaft, München u. a. 1993; *La recepción de los místicos*. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz (Ávila, 20 - 26 de septiembre de 1996), ed. Salvador ROS GARCÍA, Salamanca 1997; Britta SOUVIGNIER, *Die Würde des Leibes*. Heil und Heilung bei Teresa von Avila (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 30), Köln 2001; Michael STRUCKEN, *Trinität aus Erfahrung*. Ansätze zu einer trinitarischen Ontologie in der Mystik von Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, Bonn 2001.

16 Diese drei Worte stellen den Schlussvers eines kleinen Gedichtes dar (Vgl. P 30 in: SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, wie Anm. 15, 667), das als Merktzettel in den Büchern Teresas gefunden und Jahrhunderte lang ihr zugeschrieben wurde. Heute wird – nicht zuletzt aufgrund der lyrischen und theologischen Qualität – vermutet, dass es aus der Hand Johannes' entstammt und ein Geschenk oder ein seelsorgerischer Rat von diesem an Teresa war. Wie es denn auch sei, ist darin sicherlich die gemeinsame Devise der spanischen Mystiker sowie ihre bleibende prophetische Kraft zu sehen.

17 *Apostolisches Schreiben Novo millennio ineunte* Seiner Heiligkeit PAPST JOHANNES PAUL II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss

des Großen Jubiläums des Jahres 2000, 6. Januar 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150), Bonn 2001, Nr. 33, S. 32.

18 Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit*. Eine theologische Ästhetik. Band 2: Fächer der Stile, Teil 2: Laikale Stile, Einsiedeln 1962, 528.

19 Näheres dazu in: Mariano DELGADO, *Mystik in harten Zeiten*. Zum historischen Kontext der Mystik von Teresa de Ávila und Juan de la Cruz, in: ZKG 111 (2000) 56-69.

20 Die Unaussprechlichkeit der mystischen Erfahrung wird immer wieder betont: CA Prolog 1; CA 29/30,9; CA 38,4; CB 20/21,15; CB 39,6; 2 S 26,1; 2 N 17,15.

deutliches Zeichen vom Ringen des Mystikers um die Versprachlichung des letztlich Unaussprechlichen, das am ehesten in der metaphorischen Sprache der Poesie ausgedrückt werden kann. Hans Urs von Balthasar geht nicht ganz fehl, wenn er meint, Johannes vom Kreuz ist »als Dichter mehr Kirchenlehrer denn als Prosaist«.²¹

Für Teresa und Johannes ist christliche Mystik Vermählungs- oder Vereinigungsmystik, die nur danach trachtet, Gottes Willen zu tun; und sie ist auch eine christozentrische Mystik. Als Johannes seine Kommentare schrieb, war Teresas Werk bereits abgeschlossen. Sie zeigen eine grundsätzliche Übereinstimmung,²² aber auch unterschiedliche Akzente – nicht nur aufgrund des Geschlechtes, sondern vor allem wegen des je verschiedenen theologischen Hintergrunds.

3.1 Dein Wille geschehe

Die Mystik Teresas und Johannes' reduziert sich auf die Frage, wie der Mensch von der wesenhaften Gotteinung, an der er – gleich ob er es weiß oder nicht, ob er tugendhaft lebt oder ein großer Sünder ist – als Mensch durch den freien Schöpfungsakt Gottes teilhat, zu jener Vereinigung und Umgestaltung in Gott durch die Liebe gelangen kann, die nicht immer besteht, sondern nur dann vorhanden ist, wenn der Mensch in Liebe bewusst »Gottes Willen« tut. Johannes vom Kreuz betont, »daß ein Mensch entsprechend seinem geringen oder großen Fassungsvermögen zur Gotteinung« gelangen kann, »so doch nicht alle in demselben Grad, weil das so ist, wie der Herr es jedem geben will« (2 S 5,10), d. h. »jedem auf seine Weise« (2 S 21,2), denn Gott passt sich jedem Menschen an. Eine seiner schönsten Beschreibungen Gottes lautet: »Gott ist wie die Quelle, aus der sich jeder soviel schöpft, wie sein Gefäß faßt« (2 S 21,2).

Johannes hegt ein radikales Misstrauen gegen einen Verstand, ein Gedächtnis und einen Willen, die zunächst nicht gottförmig sind und der radikalen Entleerung bedürfen, damit sie durch Glauben, Hoffnung und Liebe gottähnlich werden können. Es genüge hier darauf hinzuweisen, wie sich dieser Transformationsprozess im Willensbereich vollzieht: »Wenn sich also die Seele so vollständig dessen entäußert, was dem göttlichen Willen entgegen und nicht mit ihm gleichförmig ist, dann ist sie durch die Liebe in Gott umgestaltet [...] Nichts mehr darf in ihr Platz haben, was nicht mit dem Willen Gottes übereinstimmt. Nur so vollzieht sich die Umgestaltung in Gott« (2 S 5,3).

Nichts, absolut nichts außer nach dem Willen Gottes zu trachten (1 S 13,12) – ist die radikale Devise des Johannes vom Kreuz: »Um dahin zu kommen, alles zu besitzen, wolle in nichts etwas besitzen« (1 S 13,11). Seine Behauptung, allein im Nichts lasse sich das Ganze erfassen, hat an grundstürzender Radikalität nicht seinesgleichen. Ähnliche Prozesse der Nichtswerdung spielen sich im Bereich des Verstandes und des Gedächtnisses auf dem Weg zur mystischen Vereinigung ab. In einer Zeichnung, mit der Johannes den mystischen Aufstieg auf den Berg Karmel, auf dem »nur die Ehre und die Herrlichkeit Gottes wohnen«, veranschaulichen möchte, hat er den schmalen, direkten Pfad zur mystischen Vereinigung, den »Weg der Vollkommenheit«, mit diesen Worten beschrieben: »nichts, nichts, nichts, nichts, nichts, nichts – und selbst auf dem Gipfel des Berges nichts«.²³

21 Vgl. BALTHASAR, *Herrlichkeit* (wie Anm. 18), 531.

22 Vgl. BURGGRAF, *Teresa* (wie Anm. 15), 263–270. Teresas Hauptwerk, *Seelenburg*, ist z. B. unter dem Einfluss der Gespräche mit Johannes

vom Kreuz entstanden, weshalb es in der Forschung auch als »Buch von zwei Händen« bezeichnet wird, vgl. ebd., 250.

23 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas* (wie Anm. 4), 137.

24 Vgl. KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3), 146.

Dieser mystische Nihilismus ist von dem philosophischen radikal verschieden, denn die Nichtswerdung dient der Gottförmigkeit, der Vereinigung mit dem Willen Gottes, der für uns »alles« geworden ist, damit wir als verwandelte Menschen wie Gott handeln. Aber aufgrund seines radikalen, minutiösen Verdachts gegen alles, was im menschlichen Verstand, Gedächtnis und Willen der Gotteinung im Wege steht, zeigt sich uns Johannes vom Kreuz viel eher als Marx, Nietzsche oder Freud als ein »Meister des Verdachts«. Wer den Sinn des Lebens in der Vaterunser-Bitte »Dein Wille geschehe« sieht, aber auch wer rein anthropologisch-philosophisch die Selbsterkenntnis vorantreiben möchte, wird an den geistigen Sezierübungen des *doctor mysticus* nicht vorbei kommen können. Das ist der Grund, warum sich Philosophen und Psychologen so intensiv mit seinem Werk befassen.

Auch Teresa weiß um die mystische Dialektik des Nichts und des Alles, obwohl diese Worte in ihrem Wortschatz keine besondere Rolle spielen. Sie hat sie selber erfahren und in der Begegnung mit Menschen auf dem Weg der Vollkommenheit wahrgenommen. Von einem Ordensmann sagt sie, er habe in seiner Geistesfreiheit das vollkommene Glück erreicht, das man auf Erden erwarten kann, »denn da er nichts wünschte, besaß er alles« (F 5,7). Sie selbst pflegt, sich erfrischender und unbefangener als Johannes darüber zu äußern. Sie hatte Gott vor allem als »guten Freund«, als »guten Jesus« erfahren, der ihre ganze Sehnsucht stillte; sie wusste, dass Gott auf dem Weg der Gotteinung nichts Unmögliches verlangt, schon gar nicht einen asketischen Hindernislauf, sondern nur die Lauterkeit des Herzens und die Ergebung in seinen Willen. Sich immer nur auf Gott im Gebet konzentrieren zu wollen, schreibt sie mit fraulicher Weisheit, führe eher dazu, dass wir erst recht von tausend anderen Gedanken abgelenkt werden. (Inneres) Beten beschreibt sie als »Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir wissen, daß er uns liebt« (V 8,5).

Beiden ist gemeinsam, dass sie in der Vaterunser-Bitte »Dein Wille geschehe« alles ausgedrückt finden, worum es in der christlichen Mystik geht. Immer wenn wir uns bewusst in diese Vaterunser-Bitte ergeben, vollzieht sich die Umgestaltung in Gott durch Liebe. Und dennoch verstünden wir ihre Schriften falsch, wenn wir daraus eine dionysische »Willensmystik« oder »Liebesmystik« im Gegensatz zur »Erkenntnismystik« herausläsen, mit der Verstand und Vernunft also »nichts oder nur sekundär« zu tun hätten.²⁴ Denn bei Teresa – besonders aber bei Johannes – werden kontemplatives Leben und rationales Denken bewusst verknüpft.

Johannes betont an einer Stelle eindrucklich, dass das Vaterunser als Gebet eines Christen genügt, denn in diesen sieben Bitten sind »all unsere spirituellen und zeitlichen Bedürfnisse« enthalten (3 S 44,4). Teresa setzt auch hier eigene Akzente. In den schweren Zeiten, in denen sie lebte, wachten männliche Orthodoxiewächter eifrig darüber, dass die frommen Frauen nicht inneres Beten praktizieren, denn man wisse so letztlich nicht, was sie beten; sie sollten sich vielmehr auf Vaterunser und Avemaria beschränken, wie gute Alltagschristen. Teresa lässt sich nicht verbittern, sondern geht mit Humor in die Offensive. Statt sterile Diskussionen mit denjenigen zu führen, die weder den Wert des inneren Betens noch den Sinn der Kontemplation verstehen, lehrt sie ihre Töchter, wie man mündliches Gebet und innere Kontemplation vereinen kann. In der Tat genügen dann Vaterunser und Avemaria; damit ihre Töchter aber das Vaterunser richtig verstehen und beim mündlichen Gebet jede einzelne Bitte mit innerem Beten oder Kontemplation begleiten können, erklärt sie ihnen jede einzelne Bitte ausführlich. Ihre Auslegung des Vaterunsers ist ein gelungenes Beispiel mystagogischer Theologie aus der Hand einer theologisch ungebildeten, aber mystisch erfahrenen Frau. Besondere Aufmerksamkeit schenkt sie darin der Bitte »Dein Wille geschehe« in Wort und Tat. Im Hauptwerk *Seelenburg* besingt sie die Freude, die sich ein-

stellt, wenn wir Gottes Willen in uns (wozu auch das Leiden mit Gott gehört) geschehen lassen und die Seele nichts anderes weiß noch will, als dass Gott mit ihr tue, was ihm beliebt (vgl. 5 M 2,12.14).

Teresa bevorzugt das innere, kontemplative Beten des Vaterunsers für die mystische Einigung, betont aber, dass sie es immer mit dem mündlichen Gebet verbinden möchte (vgl. CE 37,3) und die Gotteinigung uns auch bei diesem geschenkt werden kann: »Ich kenne eine Schwester, die nie zu etwas anderem als mündlichem Gebet fähig war, aber während sie sich daran festhielt, wurde ihr alles zuteil [...]. Sie war schon alt und hatte ihr Leben gut und fromm verbracht [...]. Als ich sie fragte, was sie denn betete, erkannte ich an dem, was sie mir erzählte, daß der Herr sie, gestützt auf das *Vaterunser*, zum Gebet der Gotteinigung erhoht. Ich lobte den Herrn also und beneidete sie um ihr mündliches Gebet« (CE 52,4; CV 30,7).

Bei beiden Mystikern führt die Vereinigungserfahrung zu einem »Gott finden in allen Dingen«, ja, zum Bewusstsein, dass die Gotteinigung in den Niederungen und Banalitäten des Alltags möglich und notwendig ist. Besonders eindrucksvoll wird dies von Teresa beschrieben: »Wenn der Gehorsam euch zur Übernahme äußerer Beschäftigungen bestimmt, so bedenket, daß der Herr auch in der Küche inmitten der Töpfe euch nahe ist und euch sowohl innerlich als äußerlich beisteht [...]. Ich sage also, daß der Mangel an Zurückgezogenheit euch keineswegs hindernd in den Weg tritt, um euch auf den Besitz dieser wahren Vereinigung vorzubereiten, ich meine jene Vereinigung, in der mein Wille eins wird mit dem Willen Gottes. Das ist die Vereinigung, die ich verlange und in allen sehen möchte, und nicht jenes überaus wonnevolle Versunkensein, dem wohl auch der Name ›Vereinigung‹ beigelegt wird« (F 5,7.12.13).

Zur Beschreibung der Art und Weise, wie sie die Vereinigung mit Gott erfahren haben, verwenden beide ähnliche Bilder. Johannes spricht von einer »Liebesflamme«, »die berührt und doch nicht peinigt« (CB 39).²⁵ Teresa nennt Gott im Zustand der Vereinigung »brennender Herd«, der mit seinem Liebesfeuer zwar das Gefühl der Seele »berührt, aber doch nicht hinreicht, sie zu verzehren«. Dies scheint ihr »noch der beste Vergleich zu sein, den ich hier gebrauchen kann« (6 M 2,5).

3.2 »Richte Deine Augen allein auf ihn« – oder »christliche« Mystik als christozentrische Mystik

Während Teresa zumeist von Jesus oder Seiner Majestät spricht, redet Johannes eher vom Christus. Gewiss, Teresas Jesus ist in seiner Menschheit greifbarer. Sie hat mit ihm einen vertraulichen Umgang, wie das in den Gebetstraditionen Israels der Fall ist: bei Abraham, Jakob, Mose, Hiob, David... und dem guten Milchmann Tevje aus »Anatevka«. Teresas Jesus ist ein Gott, der mit sich reden lässt. Ein bekanntes Beispiel möge hier genügen. Als die Schwestern von unklugen und unerfahrenen Beichtvätern verwirrt werden, betet sie: »Ich vertraue, mein Herr, auf diese deine Dienerinnen, die [...] nichts anderes wollen und beabsichtigen, als dir Freude zu machen [...]. Denn Du, mein Schöpfer, bist nicht undankbar [...]. Du, Herr meiner Seele, dir hat vor den Frauen nicht gegraut, als du durch diese

²⁵ Vgl. Mariano DELGADO, Dasein für Gott. Johannes vom Kreuz' »Vierzig Lieder zwischen der Braut und dem Bräutigam« – neu übersetzt, in: *Christ in der Gegenwart* 49 (1997) 181-182.

²⁶ BALTHASAR, *Herrlichkeit* (wie Anm. 18), 524.

²⁷ Vgl. u. a. D 101; Ep 24; 2 S 7,7.

²⁸ P 8 nach SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas* (wie Anm. 15).

Welt zogst, im Gegenteil, du hast sie immer mit großem Mitgefühl bevorzugt und hast bei ihnen genauso viel Liebe und mehr Glauben gefunden als bei den Männern« (CE 4,1).

Es wäre dennoch ganz falsch einen christologischen Gegensatz zwischen Teresa und Johannes zu konstruieren. Für beide ist Jesus bzw. Christus der von der Kirche verkündigte, gekreuzigte und auferstandene Herr. Ihr Ordensname ist Programm: Teresa von Jesus und Johannes vom Kreuz. Ihre mystische Erfahrung befreit sie von allen Bildern außer dem einen: dem Bild der gekreuzigten Liebe, das sie für das einzig gültige Bild Gottes in der Welt halten.

Dem Kreuzesgeschehen hat Johannes ein Bild in Handformat gewidmet. Dieses, welches die Bewunderung und Nachahmung Salvador Dalís auf sich zog, wird verständlich, »wenn man den Leib nicht (wie sonst bei jeder Kreuzesdarstellung) vertikal hängend sich vorstellt, sondern mit Kreuzesbalken horizontal liegen sieht und den Leib an Händen und Füßen davon weghängend, in die Finsternis der Gottesnacht, der Welt und der Hölle hinein.«²⁶ Keine Frage: Die Mystik des Johannes vom Kreuz ist eine christozentrische Mystik. Es gilt die Dialektik der vielen verschiedenen Wege, auf denen Gott die Menschen guten Willens immer und überall zu sich führt, und des einen besonderen inkarnierten und endgültigen Weges, den Er uns mit seinem Sohn bietet, zu beachten. »Richte deine Augen allein auf ihn«, lässt Johannes Gott-Vater in einem eindrucksvollen Text sagen, »denn er ist meine ganze Rede und Antwort, er ist meine ganze Vision und Offenbarung« (2 S 22,5).

Christus, den wir nicht ohne das Kreuz suchen sollen,²⁷ wird als das letzte Wort des Vaters bezeichnet, in dem gemäß Kol 2,3 »alle Schätze von Gottes Weisheit und Wissen verborgen« sind, weshalb es vermessen sei, von Gott noch ein weiteres Offenbarungswort zu erwarten (2 S 22,7,6); vielmehr sollte man sich darum bemühen, die in Christus tief verborgenen Schätze zu entdecken. Die ganze Kirche muss – dies ist ein zentraler kirchenkritischer Aspekt – insgesamt lernen, auf den Gekreuzigten zu schauen und auf Christus als letztes Wort des Vaters zu hören, denn es ist noch vieles in ihm zu entdecken: »So gibt es viel, was in Christus zu vertiefen ist, denn er ist wie ein überreiches Bergwerk mit vielen Gängen voll von Schätzen; niemals findet man für sie einen Schluß- und Endpunkt, mag man sich noch so sehr in sie vertiefen, im Gegenteil, in jedem Gang findet man neue Adern mit neuen Reichtümern.« (CA 36,3; vgl. CB 37,4) So verborgen sind in Christus die Schätze von Gottes Weisheit und Wissen, »daß für die heiligen Gelehrten und heiligen Menschen das Allermeiste noch zu sagen und zu verstehen aussteht, wie viele Geheimnisse und Wunder sie auch aufgedeckt oder in diesem Leben verstanden haben« (ebd.). Johannes hält schließlich fest, »daß Christus von denen, die sich für seine Freunde halten, sehr wenig gekannt wird« (2 S 7,12). Er denkt dabei nicht zuletzt an die Theologen und Kirchenführer, die es besser wissen müssten, oft aber eher um ihre Eitelkeit als um die Freundschaft mit Gott besorgt sind.

Ähnlich verhält es sich mit Teresa. Auch sie hat in ihren Gedichten das Kreuz gepriesen:

»Im Kreuz ist Leben,
und auch Trost,
es allein ist der Weg
himmelwärts.«²⁸

Im *Weg der Vollkommenheit* spricht sie vom Kreuzesbanner, das die Schwestern – gleich dem Fahnenträger in den Schlachten – nicht aus den Händen lassen dürfen: »Sie mögen also acht geben, was sie tun! Wenn der Fahnenträger das Banner aus den Händen lässt, dann muß die Schlacht verloren werden« (CV 18,5). Einem Beichtvater adeliger Herkunft gibt sie den Rat: »So mögen sich Euer Gnaden, gnädiger Herr, also keinen anderen Weg wünschen,

selbst wenn Ihr auf dem Gipfel der Kontemplation wäret; auf diesem geht Ihr sicher. Dieser unser Herr ist es, durch den uns alle Wohltaten zukommen (vgl. Hebr 2,10; 2 Petr 1,4). Er wird Euch unterweisen. Wenn Ihr sein Leben anschaut, ist er das beste Beispiel« (V 22,7).

Und in der siebten Wohnung der *Seelenburg*, wo alles nur noch um Jesus kreist, heißt es: »Erhebet eure Augen zu dem Gekreuzigten, und alles wird euch leicht werden« (7 M 4,8(9)).

Eindrucksvoll belegen Teresa und Johannes, dass christliche Mystik im Kern »Passionsandacht, eucharistische Erfahrung, meditatio passionis et mortis Christi«²⁹ ist. Gerade deshalb ist christliche Mystik von der asiatischen Mystik doch grundverschieden: »Gegenüber den asiatischen Wegansagen trägt das christliche Wegziel einen Namen, der sich selbst in der Zerschlagenheit noch mit dem Bild eines Antlitzes verbindet: Jesus. Das Wegziel aber besteht in der weitmöglichsten Identifizierung mit seinem Weg: Nachfolge Jesu.«³⁰

4 Besondere Aspekte der Mystik Teresas und Johannes'

4.1 Maria und Martha – oder Kontemplation und Aktion, Gottes- und Nächstenliebe

In der Art und Weise, wie Teresa und Johannes hier die Akzente setzen, reagieren sie auf bestimmte Gefahren, die sie in ihrer Umgebung beobachten.

Teresa, an die Schwestern denkend, sieht eher die Gefahr der kontemplativen Abhebung von der realen Welt. Daher betont sie immer wieder, besonders im vierten Kapitel der siebten Wohnung der *Seelenburg*, deren Lesung sie als »sehr nützlich« bezeichnet, dass Martha und Maria, Werke und Beschauung, als zwei untrennbare Aspekte im Leben einer guten Karmelitin immer »zusammen gehen« sollen (V 17,4; V 22,9; CV 17,5 und 6; CV 31,5; CE 23,2; CE 27,5; 7 M 1,10; 7 M 4,12 u. a.).³¹ Teresa gibt sogar Martha den Vorzug – nicht zuletzt vermutlich auf Rat ihrer Beichtväter, die Ordensfrauen als ungebildetes »Kirchenvolk« betrachteten, aber auch weil sie um die besondere Versuchung der kontemplativen Frauen wusste. Auf den Einwand, »daß der Herr gesagt hat, Maria habe den besten Teil erwählt« (Lk 10,42), antwortet Teresa ohne Verlegenheit: »Maria hatte damals das Amt der Martha schon erfüllt und dem Herrn dadurch gedient, daß sie ihm die Füße wusch und diese mit ihren Haupthaaren abtrocknete« (7 M 4,12).

Dem entspricht die Penetranz, mit der Teresa die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe betont und dabei den Akzent auf die Nächstenliebe »um Gottes willen« setzt: »Dahin, meine Töchter, zielt das innerliche Gebet und dazu führt auch die mystische Vermählung,

²⁹ Jürgen MOLTMANN, Die Wendung zur Christmystik bei Teresa von Avila oder: Teresa von Avila und Martin Luther, in: Waltraud HERBSTRITH, *Gott allein*. Teresa von Avila heute, Freiburg 1982, 184-208, 188.

³⁰ Hans WALDENFELS, »Gott als Wohnung«. Überlegungen zur Lebensmitte der Teresa von Jesus und zum Wegangebot Asiens, in: HERBSTRITH, *Gott allein* (wie Anm. 29), 253-274, 272.

³¹ In seinem inquisitorischen Gutachten zum Katechismuskommentar Carranzas (1558) hatte Melchor Cano

nicht nur betont, dass Maria und Martha zusammen gehen sollten, sondern auch das einfache Kirchenvolk vor der Kontemplation gewarnt. Vgl. Fermín CABALLERO, *Conquenses ilustres*, vol. II: Melchor Cano, Madrid 1871, 536-615, 575f; die lateinische Version des Gutachtens findet sich in: José SANZ Y SANZ, *Melchor Cano*. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y sus escritos, Madrid 1959, 481-538. Das Gutachten wurde auch von Canos Mitbruder und alter ego Domingo de Cuevas unterzeichnet.

³² Seine kontemplativen Empfehlungen hat er in einem kleinen Text mit dem Titel »Die Eigenschaften des einsamen Vogels« gebündelt, in dem es unter Bezug auf Ps 102,8 »Ich liege wach, und ich klage wie ein einsamer Vogel auf dem Dach« heißt: »Der einsame Vogel hat fünf Eigenschaften: Die *erste*, daß er zum höchsten Punkt fliegt; die *zweite*, daß er keine Gesellschaft erträgt, auch wenn sie von seiner Art ist; die *dritte*, daß er den Schnabel in den Wind hält; die *vierte*, daß er keine bestimmte Farbe hat; die *fünfte*, daß er lieblich singt. Diese Eigenschaften muß auch der

daß aus ihr unaufhörlich Werke, (vollkommene) Werke hervorgehen« (7 M 4,6). Anderswo sieht sie – gut biblisch – in der Liebe zum Nächsten das sicherste Zeichen für »die Liebe zu Seiner Majestät und die Liebe zum Nächsten [...]. Denn ob wir Gott lieben, können wir nicht wissen [...]; ob wir aber den Nächsten lieben, dies können wir wissen« (5 M 3,8,9). Teresa geht es letztlich darum, einen gewissen Spiritualismus im reformierten Karmel zu vermeiden. Daher betont sie, dass der Fortschritt der Seele allein »im vielen Lieben« besteht (F 5,2): »Sehe ich Seelen [...], die beim Gebet so in sich gekehrt sind, daß sie scheinbar weder sich rühren noch zu denken wagen, damit ihnen ja kein Brosamchen der Andacht und Wonne verlorengelange, so erkenne ich daraus, wie wenig sie den Weg verstehen, auf dem man zur Vereinigung gelangt; sie sind der Meinung, am Genuß wonnevoller Andacht sei alles gelegen. O nein, meine Schwestern, nein, Werke will der Herr haben! Wenn du darum siehst, daß du einer Kranken irgendeine Linderung verschaffen kannst, so laß ohne Bedenken ab von deiner Andacht, um ihr diese Linderung zu bringen. Zeige ihr dein Mitleid, nimm teil an ihren Schmerzen! [...] Dies ist wahre Vereinigung mit [...] (Gottes) Willen« (5 M 3,12; vgl. 5 M 3,9 und CV 41,9).

Kurz vor ihrem Tod erlaubt sie sich gar eine humorvolle Kritik an der allzu starken Betonung der Kontemplation durch Johannes. Sie hatte einige vertraute Männer gebeten, ihr ihre Gedanken über die Worte »Such dich in mir« schriftlich mitzuteilen, woraufhin Johannes ihr offenbar einen (heute leider verschollenen) Exkurs über den hohen Wert der Kontemplation geschickt hat. Teresa kommentiert ihn so:

»Dieser Pater gibt in seiner Antwort einen vortrefflichen Unterricht für jene, die die in der Gesellschaft Jesu üblichen Exerzitien machen wollen, aber er sagt nichts, was zu unserem Gegenstande gehört.

Es wäre übel mit uns bestellt, wenn wir erst dann Gott suchen könnten, nachdem wir der Welt schon abgestorben sind. Magdalena, die Samariterin und das kananäische Weib waren es noch nicht, als sie ihn fanden. Er erklärt auch weitläufig, wie die Seele durch die Vereinigung eins mit Gott wird; allein wenn dies schon geschehen und diese Gnade schon verliehen ist, so wird ihr Gott wohl nicht mehr sagen, daß sie ihn suchen solle, da sie ihn ja schon gefunden hat.

Gott bewahre uns vor Leuten, deren Geist so hoch schwebt, daß sie alles zur vollkommene Beschauung machen wollen, sei es, was es wolle. Übrigens danken wir dem Pater Johannes dafür, daß er uns etwas so vortrefflich erklärt hat, worum wir ihn gar nicht gefragt haben. Denn es ist gut, immer von Gott zu reden; denn aus dem, woran wir am wenigsten denken, ziehen wir Gewinn« (Ve 6.7).

Der hier so humorvoll gescholtene Johannes spricht von Maria und Martha in seinem Werk ein einziges Mal und nimmt dabei mit Lk 10,42 Partei für Maria (vgl. CB 29,1). Denn ihm geht es eher um eine Betonung der Kontemplation als kritisches Korrektiv zum Aktivismus der Seelsorger seiner Zeit (auch der eigenen Mitbrüder): »Diejenigen, die sehr aktiv sind und die Welt mit ihren Werken und Predigten durchmessen wollen, mögen hier bedenken, daß sie der Kirche von größerem Nutzen wären und Gott mehr gefallen würden – vom guten Beispiel zu schweigen, das sie damit geben würden –, wenn sie zumindest die Hälfte ihrer aktiven Zeit für das Verweilen bei Gott im Gebet benutzten [...]. Gewiß, sie würden dann und mit weniger Mühe mit einem einzigen Werk mehr als mit tausend erreichen, da sie es mit ihrem Gebet verdienten und im Gebet geistliche Kräfte bekommen hätten. Andernfalls ist alles ein lautes Hammern das kaum etwas nützt, manchmal sogar gar nichts und oftmals Schaden anrichtet. Gott bewahre, daß das Salz schal wird (Mt 5,13); denn auch wenn es äußerlich noch wie Salz aussieht, wird es nichts nutzen. Man weiß ja, daß man gute Werke nur mit Gottes Hilfe bewirken kann« (CB 29,3).³²

Johannes wollte damit nichts anderes sagen, als etwa ein Hans Urs von Balthasar im Schatten des Aktivismus unserer Zeit: »Wer nicht zuerst auf Gott hören will, hat der Welt nichts zu sagen. Er wird sich, wie so mancher Priester und Laie heute, bis zur Bewußtlosigkeit und Erschöpfung ›um vieles kümmern‹ und dabei das Eine Notwendige versäumen; ja er wird sich manches vorlügen, um dieses Versäumnis zu vergessen oder zu rechtfertigen.«³³

Johannes ist manchmal vorgehalten worden, der Nächste spiele in seiner Mystik keine nennenswerte Rolle. Er spricht in der Tat wenig über das Doppelgebot der Liebe und wo er das tut, bleibt er in der johanneischen Diktion: »Wer seinen Nächsten nicht liebt, verabscheut Gott« (D 178) oder »die Liebe zu Gott wächst dann um so mehr, je mehr diese Liebe (zum Nächsten) wächst, und je mehr die zu Gott wächst, desto mehr auch die zum Nächsten« (3 S 23,1). Er spricht wenig über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, weil diese für ihn eine Selbstverständlichkeit war, wie sein Lebensbeispiel belegt. Gerade als Mystiker wusste er: »nur Lieben heißt von nun an die Aufgabe« (CB 28), denn am Abend werden wir »in der Liebe geprüft« (D 59). Darin kommt ein Gerichtsbewusstsein zum Ausdruck, das auch Teresa mit Verweis auf Mt 25,40 teilt (vgl. F 5,2).

3.2 Kritik der inkompetenten Beichtväter oder Seelenführer

Gott ist für Teresa und Johannes der erste und wichtigste Seelenführer. Daher sollten wir lernen, Gottes Anruf zu unterscheiden, seine Gnade zu erkennen und uns von ihm selbst tragen zu lassen. Es geht darum, dass wir den einem jeden von uns angemessenen Weg zu Gott erkennen (S, Prolog 4 und 7) und Gottes Gnadenhandeln nicht im Wege stehen. Denn Gott selbst formt unaufhörlich das Innere des Menschen zu seinem Bild und Gleichnis um und teilt ihm so seine Mentalität und Weisheit mit: »Gott steht über den Menschenseelen wie die Sonne, um sich ihnen mitzuteilen« (LB 3,47). Gott »führt jeden auf unterschiedlichen Wegen, so daß man kaum einen Geist findet, der in der Eigenart, die er hat, auch nur halbwegs mit der Eigenart eines anderen übereinstimmt« (LB 3,59). Die Seele solle lernen, sich von Gott führen zu lassen und nicht von sich selber oder den anderen zwei Blinden (dem Seelenführer und den Vermögen der Seele: vgl. LB 3,67). Teresa betont, dass es »viele Wege« gibt, »so wie es im Himmel viele Wohnungen gibt (Joh 14,2)« (V 13,13).

Das Betrachten Gottes als des ersten und wichtigsten Seelenführers ist bei Johannes verbunden mit einer äußerst scharfen Kritik der inkompetenten Beichtväter und Seelenführer seiner Zeit, die mit ihrem Dilettantismus bei den nach Gott dürstenden Menschen mehr

kontemplative Mensch haben. Er muß über die vergänglichen Dinge hinausgehen, indem er ihnen nicht mehr Beachtung schenkt, als gäbe es sie nicht; er muß ein so großer Freund des Alleinseins und des Schweigens sein, daß er die Gesellschaft eines anderen Geschöpfes nicht erträgt; er muß den ›Schnabel‹ in das Wehen des Heiligen Geistes halten, indem er dessen Eingebungen entspricht,

damit er sich durch solches Tun seiner Gesellschaft würdiger erweist; auch darf er keine bestimmte Farbe haben, indem er sich auf keine bestimmte Sache festlegt, außer auf das, was Gottes Wille ist; und er muß lieblich singen in der Kontemplation und Liebe seines Bräutigams« (D 120; Vgl. auch CA 13,24; CB 15,24). Vgl. dazu Mariano DELGADO, »... wie ein einsamer Vogel auf dem Dach« (Ps 101/102,8). Zur Bildersprache des Johannes vom Kreuz, in: Andreas HÖLSCHER / Rainer KAMPLING (Hg.), *Religiöse Sprache und ihre Bilder. Von der Bibel bis zur modernen Lyrik*, Berlin 1998, 200-224.

³³ Hans Urs von BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 21965, 83.

Schaden als Nutzen anrichten. Die Seelenführer mögen beachten und bedenken, »daß der Haupthandelnde und Führer und Beweger der Seelen bei diesem Unternehmen nicht sie sind, sondern der Heilige Geist, der die Sorge für sie nicht aufgibt, während sie nur Werkzeuge sind, um sie durch den Glauben und das Gesetz Gottes an der Vollkommenheit auszurichten, entsprechend dem Geist, den Gott einem jeden immer mehr gibt« (LB 3,46).

Johannes macht den Seelenführern den größten Vorwurf, den man gegen sie erheben kann: dass sie schlechte Mystagogen sind, kaum über Gotteserfahrung verfügen, nicht selten Verhinderer statt Förderer von geistlichen Berufungen sind und über die Menschen tyrannisch herrschen wollen, statt die Arbeit Gottes als des geheimen Mystagogen klug und diskret zu begleiten (vgl. LB 3,59). Die inkompetenten Beichtväter vergleicht er mit den »Bauleuten von Babel« (S Prol. 4) und den schlechten Hirten Ezechiels und des Evangeliums. Schrecklich sind die Bibelzitate, die er gegen sie anführt: »Ihr habt die Milch meiner Herde getrunken und euch mit seiner Wolle bedeckt, aber meine Herde habt ihr nicht geweidet. Ich werde [...] meine Herde aus eurer Hand zurückfordern« (Ez 34,3.10; LB 3,60). Oder: »Weh euch, die ihr den Schlüssel zur Weisheit weggenommen habt; ihr tretet weder selbst ein, noch laßt ihr die anderen eintreten!« (Lk 11,52; LB 3,62).

Aus ihrer jahrelangen Leidensgeschichte unter den Fehlurteilen und der Strenge mancher Beichtväter, von der sie ausführlich berichtet – »Ich fürchtete schon, daß es keinen mehr geben würde, bei dem ich noch beichten könnte, weil sich alle von mir abwendeten. Ich konnte nur noch weinen« (V 28,14) –, entwickelt Teresa eine Schule des klugen Umgangs mit ihnen, in der sie ihre Schwestern unterrichtet. Diese werden zwar angemahnt, den Theologen der Kirche zu vertrauen, auch wenn ihnen die mystische Weisheit fehle; zugleich aber betont Teresa mit Nachdruck, man müsse bei der Beichte den Rat jener Theologen suchen, die »gebildet, erfahren und Gottesdiener sind« (6 M 3,11); wenn der Beichtvater nicht »eine sehr geistliche Person« ist, so soll er zumindest »sehr gebildet« sein (6 M 8,8.9; CE 8,4); denn es gebe auch »halbgebildete Theologen« (5 M 1,8.10), die der Seele mit schlechten Rat schlägen großen Schaden zufügen können, wie sie selbst bitter erfahren habe, als sie »keine mit so guten Studien« zur Verfügung hatte, »wie ich mir gewünscht hätte« (V 5,3; vgl. auch V 26,4). Ähnlich wie Johannes, aber mit der feinen Ironie, die ihr eigen ist, hält sie Bilanz über die schlechten Beichtväter als Hindernis auf dem Weg zu Gott: »In dieser Beziehung habe ich eine sehr reiche Erfahrung. Ich habe sie auch bezüglich einiger fürchtensamer Halbgelehrten, und diese Erfahrung ist mir sehr teuer zu stehen gekommen. Wenigstens halte ich dafür, daß einer die Türe zum Empfange dieser außerordentlichen Gnaden stets verschlossen hält, der nicht glaubt, daß Gott noch größere vollbringen kann, und nicht für wahr hält, daß er in seiner Güte seine Geschöpfe mit solchen Gunstbezeugungen begnadigt hat und jetzt noch begnadigt« (5 M 1,7(8)).

Trost erfuhr Teresa immer wieder vom Herrn selbst, dem wahren Seelenführer: »Als ich eines Tages so ganz am Boden zerstört war, da mir schien, daß mir der Beichtvater nicht glaubte, sagte der Herr, ich solle mich nicht abtun, denn bald würde dieser Schmerz ein Ende haben« (V 33,8).

Beichtvätern, die nicht so viel Klugheit besitzen, »daß sie schweigen können« (F 8,9), soll man über Visionen, Prophezeiungen und Gnadenerfahrungen lieber nichts sagen, »denn wir leben in einer Welt, in der es nötig ist, sich vorzustellen, was man über uns denken kann, damit unsere Worte Wirkung erzielen« (F 8,7). Auch sollen die Schwestern mehrere Beichtväter haben, um nicht vom Rat eines einzelnen abhängig zu sein: »denn es gibt unterschiedliche Wege, auf denen Gott führt, und ein Beichtvater kennt sie nicht unbedingt alle« (CE 8,5; CV 5,5). Ganz besonders schätzte sie die Gabe der Jesuiten zur Unterscheidung der Geister (vgl. V 23,9; V 23,17 u. a.).

3.3 Kritik der Suche nach außergewöhnlichen Phänomenen

Es ist zu Recht angemerkt worden, dass Teresa den außergewöhnlichen Phänomenen nicht so völlig ablehnend gegenübersteht wie Johannes vom Kreuz.³⁴ Aber auch sie warnt schließlich davor. Spürbar ist bei beiden das Bemühen, die mystische Erfahrung nicht über den Glauben der Kirche zu stellen. Nicht zuletzt weil sie von ihren Beichtvätern dazu aufgefordert wurde, berichtet Teresa ausführlich von ihren Visionen, Ekstasen und Entrückungen. Zugleich betont sie, dass diese »nicht die Hauptsache sind, um Gott zu dienen« (6 M 3,2). Man solle sie nicht wünschen und erbitten (vgl. 6 M 9,14-15). Wo sie dennoch auftreten, rät sie zur großen Vorsicht bei deren Interpretation, besonders wenn es sich um »Melancholiker« handelt.

Visionen, Ekstasen und Entrückungen hält Johannes vom Kreuz für sekundäre, ja unwichtige und gefährliche Epiphänomene, mit denen wir nie vorsichtig genug umgehen können. Bekanntlich maß Meister Eckhart, ein anderer wahrhaft großer Mystiker und Mystik-Lehrer der westlichen Tradition, diesen Phänomenen ebenso wenig Bedeutung bei. Johannes kritisiert das Zur-Schau-Stellen von außergewöhnlichen mystischen Phänomenen scharf als vom Teufel angeleitete Akte von »Einbildung und Hochmut«, von »Eitelkeit und Arroganz« (2 N 2,3); er widmet ganze Kapitel der klugen theologischen Hermeneutik der Unterscheidung der Geister bei den übernatürlichen Wahrnehmungen (vgl. 2 S 10-32 und 3 S 1-14)³⁵ und folgert daraus: »Deshalb muß der lautere, vorsichtige, einfache und demütige Mensch mit ebenso großer Kraft und Sorgfalt den Offenbarungen und anderen Visionen widerstehen und entsagen wie den ganz gefährlichen Versuchungen« (2 S 27,6).

Alle Visionen und Offenbarungen, die man haben mag, sind nicht so viel Wert »wie der geringste Akt der Demut« (3 S 9,4). Mit Verwunderung registriert Johannes, was in seiner Zeit geschieht: »daß jeder beliebige Mensch, der für vier Groschen Betrachtung besitzt, so manche inneren Ansprachen, die er verspürt, wenn er ein bißchen gesammelt ist, das alles gleich als von Gott kommend tauf, und in der Annahme, daß das so ist, heißt es dann: ›Gott sagte mir‹, ›Gott antwortete mir‹; [...] sie denken, daß es etwas Großartiges sei und Gott gesprochen habe, wo es doch kaum mehr war als nichts, oder gar nichts, ja weniger als nichts. Denn das, was nicht Demut, Liebe, innerliches Absterben und heilige Einfachheit und Schweigen usw. hervorbringt, was kann denn das schon sein?« (2 S 29,4-5).

Diese und ähnliche Äußerungen über die spirituelle Landschaft ihrer Zeit stehen bei Teresa und Johannes im Dienste der Unterscheidung der Geister: Echte christliche Mystik führt immer zum Ernst der Nachfolge Jesu und muss daher vom »Schwelgen in religiösen Gefühlen«³⁶ unterschieden werden, das bei den Alumbrados üblich war. Besonders Teresa ist sich dieser Gefahr immer wieder bewusst (vgl. u. a. V 23,2).

34 Vgl. BURGGRAB, *Teresa* (wie Anm. 15), 353, Anm. 205, Vgl. ebd., 338-366; Vgl. auch Klaus RASCHEN, *Krankheit und Ekstase – dargestellt am Leben der Teresa von Avila*. Beitrag zu einer Zeiter-scheinung. Eine pastoralmedizinische Studie, Stuttgart 1992; Doriane FASOLI / Rosa ROSSI, *Le estasi laiche di Teresa d'Avila*. Psicoanalisi, misticismo e altre esperienze culturali a confronto, Roma 1998. Zu Johannes vom Kreuz vgl. u. a. Kart DEURINGER,

Die Beurteilung außergewöhnlicher mystischer Phänomene beim hl. Johannes vom Kreuz, in: DOBMAN / KÖRNER, *Johannes vom Kreuz* (wie Anm. 5), 147-158.

35 Vgl. KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3), 125-135.

36 Rogelio GARCÍA MATEO, Die Christuserfahrung Teresas von Avila und die Christologie, in: HERBSTTRITH, *Gott allein* (wie Anm. 29), 158-183, 161.

37 Vgl. KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3), 112.

3.4 Explizite Kritik der Auswüchse bei der Volksfrömmigkeit und implizite Kritik des Mystikverlustes bei der Auslegung der Hl. Schrift

Teresa ist in ihrer Kritik mancher Auswüchse der Volksfrömmigkeit eher zurückhaltend. Gleichwohl hält sie in ihrem Lebensbericht fest, dass sie – außer der Messe und der von der Kirche gut approbierten Gebete – niemals eine Freundin von Frömmigkeitsübungen gewesen ist, »wie sie manche Menschen, besonders Frauen abhalten, mit Zeremonien, die ich nie leiden konnte, die bei ihnen aber andächtige Gefühle auslösten; später stellte sich dann heraus, daß sie nicht in Ordnung, sondern abergläubisch waren« (V 6,6). Wiederum ist hier die Abgrenzung zu den Alumbrados zu spüren, die in jenen »schweren Zeiten« von der Inquisition streng verfolgt wurden. Anderswo kritisiert Teresa diejenigen, die »Freundinnen von vielem Reden und dem schnellen Dahersagen vieler mündlicher Gebete« sind (CE 53,8). Die Schwestern ermahnt sie dringend, es anders zu tun. Statt das Vaterunser oft und schnell herunterzuleiern, sollten sie lieber von Zeit zu Zeit eine einzelne Vaterunser-Bitte bewusst beten. Sie sollen sehr darauf achten, »weil es ganz, ganz wichtig ist« (CE 53,9).

Was die Kritik an den kirchlichen Missständen ihrer Zeit betrifft, ist Johannes naturgemäß viel schärfer als Teresa. Als gut ausgebildeter Theologe konnte er treffsicherer den Finger in die Wunde legen. Daher kritisiert er schonungslos die Auswüchse der Volksfrömmigkeit, etwa beim Bilderkult (3 S 35-37), bei den Wallfahrten, der Beicht- und Gebetspraxis (3 S 38-44). Er spricht von »unkluger Frömmigkeit«, die viele Personen praktizieren: »So sollen bei der Messe so und so viele Kerzen da sein, nicht mehr und nicht weniger, oder es soll sie ein Priester in dieser oder jener Form lesen, und es soll zu dieser bestimmten Tagesstunde und nicht früher oder später sein; und es soll nach einem bestimmten Tag und nicht früher sein; und die Gebete und Stationen sollen so und so viele und von dieser Art und zu einem bestimmten Zeitpunkt sein, mit diesen und jenen Zeremonien, und nicht früher oder später oder anders; und es soll die Person, die sie verrichtet, diese Anteile und jene Eigenschaften haben. Und sie meinen, daß sich nichts tut, sobald auch nur etwas von dem fehlt, was sie sich vorgestellt haben, und noch tausenderlei weitere Dinge, die angeboten und üblich sind« (3 S 43,2).

Besonders kühn ist seine Kritik des Bilderkultes, der gerade nach Trient einen großen Aufschwung erlebte. Er hält zunächst fest, das entsprechende Trienter Dekret im Blick, dass die Kirche den Bilderkult aus zweierlei Gründen gutgeheißen hat, »nämlich um in ihnen die Heiligen zu verehren und durch sie das Empfinden zu ihnen zu bewegen und die Andacht zu ihnen zu wecken« (3 S 35,3). Anschließend kritisiert Johannes den »verderblichen Gebrauch, den in diesen unseren Zeiten manche Leute davon machen« (3 S 35,4). Seine Kritik des Bilderkultes gipfelt in diesem gesunden theologischen Urteil: »Viel gäbe es über den Unverstand zu sagen, den viele Leute hinsichtlich der Bilder haben, denn ihre Torheit geht so weit, daß manche mehr Vertrauen zu den einen Bildern als zu den anderen haben, in der Meinung, Gott höre sie mehr durch das eine als durch das andere, obwohl beide das gleiche darstellen, wie zwei Bilder von Christus oder zwei von unserer Lieben Frau [...]. Wenn Hingabe und Glaube da sind, genügt jedes Bild, doch wenn der nicht da ist, wird keines genügen« (3 S 36,1,3).

Schließlich wäre die mystisch-kontemplative Relecture der Bibel durch Teresa und vor allem durch den »Theologen« Johannes, dessen Schriften mit Bibelzitatens durchsät sind, vielleicht auch als Kritik an einer akademischen Exegese zu verstehen,³⁷ die den leuchtenden Schatz (vgl. 2 Petr 1,19) der biblischen Gotteserfahrung nicht immer konsequent aushebt. Heute ist die Bibelwissenschaft oft voller nüchterner religionswissenschaftlicher,

pragmatisierender »Neubegier« für das in der Bibel Nebensächliche und läuft Gefahr – in Anlehnung an Nietzsches Kritik an der historizistischen Geschichtswissenschaft seiner Zeit gesagt –, aus dem Christentum ein Gestirn ohne Atmosphäre im Firmament der Religionen zu machen.³⁸

5 Besonderer Akzent bei Teresa – Frauenblick auf die Männerkirche

Längst bevor Teresa – als erste Frau in der Kirchengeschichte – 1970 zur Kirchenlehrerin erhoben wurde, haben ihr akademische Theologen Lehrautorität zuerkannt. Viele Theologen und Kirchenführer ihrer Zeit suchten bei ihr Rat und waren stolz, sich ihre »Söhne« nennen zu dürfen. Der Dominikaner Domingo Báñez, einer ihrer Beichtväter und Theologieprofessor zu Salamanca, empfiehlt Teresas Lebensbericht mit diesen lobenden Worten: »Denn ihre große Erfahrung, ihr Unterscheidungsvermögen und ihre Demut, insofern sie bei ihren theologischen Beichtvätern immer Licht und theologische Unterweisung gesucht hat, lassen es ihr gelingen, so über Gebeterfahrungen zu sprechen, wie es manchmal mangels Erfahrung nicht einmal den sehr Gebildeten gelingt.«³⁹

Der Augustiner Luis de León, ein weiterer Professor zu Salamanca, der selbst zu den Mystikern gezählt wird, wurde zum Herausgeber der Erstausgabe ihrer Werke (1588). Sein Widmungsschreiben ist ein rhetorisches Kunststück über die Lehrautorität einer Frau in der Männerkirche.⁴⁰ Er schickt zunächst den kirchlichen – und gesellschaftlichen – Konsens seiner Zeit voraus, es sei sonst nicht Sache einer Frau zu lehren, »sondern belehrt zu werden, wie der Apostel Paulus schreibt.«⁴¹ Dann wird es als »etwas ganz Neues und Unerhörtes« hervorgehoben, dass gerade eine schwache Frau »so weise und geschickt« die Ordensreform vorangetrieben und dabei die Herzen aller gewonnen hat. Dass Gott in diesen schweren Zeiten keinen tapferen Mann von großer Gelehrsamkeit in den Kampf sandte, »sondern eine arme und verzelte Frau«,⁴² wird als List Gottes zur besonderen Demütigung und Beschämung des Teufels gedeutet. Anschließend bescheinigt Luis de León Teresas Werke höchste Lehrautorität: »Ich halte für sicher, daß an vielen Stellen der Heilige Geist aus ihr spricht, der ihr Hand und Feder führte.«⁴³ Ganz besonders schätzt der Exeget Luis

38 Vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Zeitgemäße Betrachtungen*, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: DERS., *Sämtliche Werke* (Kritische Studienausgabe 1), hg. v. Giorgio COLLI / Mazzino MONTINARI, München 1980, 298.

39 Gutachten von P. Domingo Báñez im Autograph der Vida, in: V, 624f.

40 Eine deutsche Version des Widmungsschreibens findet sich in: Erika LORENZ, *Teresa von Avila*. Licht und Schatten, Schaffhausen 1982, 140–151.

41 Ebd., 141. In seinem Werk »La perfecta casada« (Lob der perfekten Ehefrau) hatte Luis de León den Frauen empfohlen, sie sollten nicht viel reden und einen friedlichen und sanften Charakter haben, und sie sollten sich auch nicht auf den

Straßen herumtreiben oder viele Besuche unternehmen, sondern zu Hause bleiben. LUIS DE LEÓN, *La perfecta casada*, in: *Escritores del siglo xvi, Tomo segundo: Obras del Maestro Fray Luis de León*. Precédeles su vida, escrita por D. Gregorio MAYANS Y SISCAR y un extracto del proceso instruído contra el autor desde el año 1571 al 1576 (Biblioteca de Autores Españoles 37), Madrid 1925, 239–241 (§ XVI und XVII).

42 LORENZ, *Teresa von Avila* (wie Anm. 40), 142.

43 Ebd., 145.

44 Ebd., 150.

45 Ebd., 141.

46 Vgl. BURGGRAF, *Teresa* (wie Anm. 15), 433–436.

47 Sor Juana Inés DE LA CRUZ, *Die Antwort an Schwester Philothea*, Frankfurt a. M. 1991, 10–11. Vgl. dazu

Hildegard WUSTMANS, *Auf der Suche nach einer eigenen Sprache – Die Mystik Sor Juana Inés de la Cruz*, in: DELGADO / FUCHS, *Kirchenkritik* (wie Anm. 14), 307–324.

48 Vgl. dazu Mariano DELGADO, *Wie Leuchter und Leuchte – Verstand / Vernunft und Glaube nach Johannes vom Kreuz*, in: DERS. / Guido VERGAUWEN (Hg.), *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie*. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart (Ökumenische Beihefte 44), Freiburg Schweiz 2003, 85–103.

49 Vgl. KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3), 147. Zu Dionysius und Juan de la Cruz Vgl. Ysabel DE ANDÍA, *San Juan de la Cruz y la »Teología mística« de »San Dionisio«*, in: *Actas 3* (wie Anm. 4), 97–125.

50 KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3), 21.

de León – wohlwissend, dass dies bei den kirchlichen Lesern der Hauptpunkt sein dürfte – Teresas Skepsis gegenüber den inneren Offenbarungen sowie deren Lehre, dass wir uns nicht von ihnen leiten lassen sollen, »sondern unser Leben ausrichten nach der Lehre der Kirche und nach dem, was Gott in der Heiligen Schrift offenbart hat.«⁴⁴

Luis de León hatte durchaus Recht, als er Teresa nicht nur Lehrautorität bescheinigt, sondern auch, »daß sie dabei so weise und geschickt verfuhr.«⁴⁵ Teresas Bedauern, sie könne als einfache, schwache Frau nichts tun (vgl. F 2,4), die Frauen seien im Allgemeinen ganz schwach (vgl. CV, Prolog 3; 4 M 3,11 u. a.) und ungebildet (vgl. CV 28,10), sind kluge Schutzbehauptungen hinter denen sich das Bewusstsein versteckt, dass sie und ihre Schwestern wie »starke Männer« (CV 7,8) zu handeln haben.

Gewiss, Teresa war keine profeministische Theologin und kann daher von der heutigen feministischen Theologie nicht vereinnahmt werden.⁴⁶ Aber welche kluge, streitbare Theologin wäre aus ihr geworden, hätte sie damals studieren dürfen! Davon gibt dieser Vorwurf an die Theologen ihrer Zeit eine kleine Kostprobe: »Was ist denn los, ihr Christen? Versteht ihr euch selbst noch? Ich würde am liebsten laut aufschreien und – obwohl ich nur die bin, die ich bin – mit denen disputieren, die behaupten, daß inneres Beten nicht erforderlich sei« (CE 37,2).

Erst ein Jahrhundert später wird sich eine Ordensfrau mit exegetischem Sachverstand trauen, mit den Männern über das Pauluswort zu streiten, dass die Frauen nicht lehren dürfen. Sor Juana Inés de la Cruz hebt dabei ausdrücklich das Lehrbeispiel Teresas hervor: »[...] ich wünschte, diese Interpreten und Exegeten des heiligen Paulus würden mir erklären, wie sie dies verstehen: ›Lasset die Frauen schweigen in der Gemeinde‹ [1 Kor 14,34]. Entweder verstehen sie darunter konkret Kanzel und Pult oder allgemein die Kirche als Gesamtheit der Gläubigen. Wenn sie das erstere meinen [...] – warum tadeln sie dann diejenigen, die privat Studien betreiben? Wenn sie das Verbot des Apostels im übertragenen Sinne verstehen, daß es den Frauen nämlich nicht einmal erlaubt ist, privat zu schreiben oder zu studieren – wieso hat dann die Kirche einer Gertrude, einer Theresa, einer Brigida, der Klosterfrau von Agreda und vielen anderen erlaubt zu schreiben?«⁴⁷

Aber Teresas Hauptanliegen ist nicht der Disput mit den akademischen Theologen, sondern die Rettung ihrer Ordensreform in »schweren Zeiten«. Daher bringt sie lieber ihren Schwestern bei, wie sie durch kluges Verhalten inneres Beten praktizieren oder dem negativen Einfluss inkompetenter oder halbgebildeter Beichtväter entkommen können. Dabei äußert sie auch – »weise und geschickt« – Kritik an den Männern in der Kirche ihrer Zeit. So etwa wenn sie das positive – die Frauen bevorzugende – Verhalten des Herrn von dem der Richter dieser Welt abhebt, »für die, da sie Söhne Adams und schließlich lauter Männer sind, es keine Tugend einer Frau gibt, die sie nicht für verdächtig halten« (CE 4,1; vgl. auch CV 3,7).

6 Besonderer Akzent bei Johannes:

Einheit von Glaube und Vernunft bei der mystischen Erfahrung⁴⁸

Anders als in der Scholastik geht es in der mystischen Theologie nicht primär darum, die göttlichen Wahrheiten mit Hilfe der Vernunft zu verstehen, sondern eher darum, sie durch die Liebe zu erkennen und zugleich zu »verkosten« (CA Prol. 3). Aber anders als bei Dionysius sind Erkenntnis- und Liebesmystik bei Johannes vom Kreuz keine Gegensätze,⁴⁹ denn seine mystische Erfahrung steht nicht jenseits der Vernunft, sondern ist »ein Weg der Vernunft«, in dem die menschliche Erkenntniskraft »zur Vollendung findet«⁵⁰.

Wir finden bei ihm eine – für die christliche Mystik seitdem paradigmatische – Synthese zwischen der mystischen Theologie des Areopagiten und der scholastischen Theologie des Thomas von Aquin.

Mit Reinhard Körner ist darauf hinzuweisen, dass Johannes vom Kreuz die Begriffe Vernunft (*razón/ratio*) und Verstand (*entendimiento/intellectus*) im thomasischen Sinne vielfach als Synonym für das Erkenntnisvermögen oder *vis cognoscitiva* des Geistes als ganzes gebraucht.⁵¹ In diesem Sinne sollen sie auch hier – der Einfachheit zur Liebe – verwendet werden. Und mit Karol Wojtyła, der 1948 in Rom (*Angelicum*) mit einer Arbeit über den Glauben nach Johannes vom Kreuz zum Doktor der Theologie promoviert wurde und seitdem in seinem Denken, vor allem in seiner Anthropologie eine große Affinität zum *doctor mysticus* erkennen ließ,⁵² ist festzuhalten, »dass die ganze Lehre des Johannes vom Kreuz über das reinigende Wirken des Glaubens, über die Vorbereitung des Verstandes für die Gottesschau und über die Erfahrung der Unbegreiflichkeit Gottes sich bereits im Keim in den Werken des hl. Thomas von Aquin findet.«⁵³ Johannes vom Kreuz geht es dabei eher um den Glaubensvollzug (*fides qua*) im Zusammenhang mit der mystischen Erfahrung als um die Glaubensinhalte (*fides quae*).

Den Mystiker interessiert nicht so sehr die Angewiesenheit des Glaubens auf den Verstand, wenn wir die Natur des Glaubens erörtern oder über seine Vernünftigkeit Rechenschaft ablegen wollen. Vielmehr beschäftigt ihn die Frage, welches das nächstliegende Mittel zur Gott-einung durch Verähnlichung aus Liebe ist. Seine Antwort lautet: allein der Glaube, während der Verstand höchstens ein entferntes Mittel ist. Die Stoßrichtung des Mystikers zielt also nicht primär auf ein *fides quaerens intellectum*, sondern auf ein *intellectus quaerens fidem*.

Die Begründung, warum nicht der Verstand, sondern allein der Glaube das nächstliegende Mittel zur Gotteinung durch Verähnlichung aus Liebe ist, liegt für Johannes vom Kreuz in der Eigenart des Verstandes und des Glaubens. Der Verstand kann das nicht sein, erstens weil er für das Erkennen auf die Sinne angewiesen ist, zweitens weil er nur durch Ähnlichkeit erkennen kann, und drittens weil es zwischen dem Menschen (und seinem Verstand) und Gott keine Ähnlichkeit gibt. Besonders Letzteres ist wichtig.

Wie seine Zeitgenossen Teresa und Ignatius von Loyola geht Johannes vom Kreuz vom *Deus semper maior* aus, d. h. von einem großen Abstand zwischen der »Majestät« des Schöpfers und den Geschöpfen, den der Mensch allein unmöglich überbrücken kann. Auch wenn alle Geschöpfe – und zwar manche mehr, manche weniger, entsprechend ihrem gewichtigeren oder weniger gewichtigen Sein – »eine gewisse Beziehung zu Gott und Spuren Gottes aufweisen [...], so gibt es doch zwischen Gott und ihnen keine Wesensverwandtschaft oder wesenhafte Ähnlichkeit, vielmehr ist der Abstand, den es zwischen seinem göttlichen Sein und ihrem Sein gibt, unendlich. Und deshalb ist es unmöglich, daß das Erkenntnisvermögen mittels der Geschöpfe – seien sie es nun himmlische oder irdische – Gott erreichen kann, insofern es keine entsprechende Ähnlichkeit gibt [...]. Also können alle Geschöpfe dem Erkenntnisvermögen nicht als angemessenes Mittel dienen, um Gott zu erreichen« (2 S 8,3). Im Kerker des Leibes hat das Erkenntnisvermögen »weder Ausstattung noch Fassungskraft, um von Gott klare Einsicht zu empfangen« (2 S 8,4). Das Erkenntnis-

51 Vgl. ebd., 11-13, auch 68-72.

52 Es wäre durchaus sehr lohnend, die großen Lehrenzyklen Johannes Paul II. unter dieser Perspektive zu untersuchen. Dass die sanjuanistische Sicht des Verhältnisses von Verstand/Vernunft und Glauben in der Enzyklika *Fides et ratio* so gut wie

keine Rolle spielt, wäre m. E. ein deutliches Zeichen dafür, dass wesentliche Teile der Enzyklika nicht vom Papst selbst geschrieben wurden.

53 Karol WOJTYŁA, *La fe según San Juan de la Cruz*, Madrid 1997, 282.

54 Vgl. u. a. *Summa theologiae* I q. 1, a. 7, 1 und ad 1.

55 KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 3), 79.

vermögen vermag höchstens – und hier folgt Johannes vom Kreuz streng der Gotteslehre des Thomas von Aquin⁵⁴ – aus den Wirkungen Gottes in der Natur- und Gnadenordnung zu entnehmen, »dass« es Gott gibt, nicht aber »wer« oder »was« er ist.

Unter allen Dingen, die geschaffen sind und in das Erkenntnisvermögen fallen können, findet der Mystiker also keine Treppe, »auf der es zu diesem erhabenen Herrn gelangen kann«, ja, sich des Erkenntnisvermögens als nächstliegendes Mittel zur Gotteinung bedienen, hieße, sich »vielen Irrwegen und Täuschungen« auszusetzen (2 S 8,7). Da Gott für das Erkenntnisvermögen »unbegreifbar und unzugänglich« ist, »so muß sich das Erkenntnisvermögen eher von sich selbst und seinem Begreifen entfernen, um sich im Glauben wandelnd Gott zu nähern, glaubend und nicht verstehend« (LB 3,48) – was Paulus mit der Gefangenname allen Denkens, »so daß es Christus gehorcht« (2 Kor 10,5), auch intendierte.

Allein der Glaube – als ein Habitus des Menschen, »der sicher und dunkel ist« (2 S 3,1) – ist das nächstliegende Mittel für die Gotteinung durch Verähnlichung aus Liebe, weil es zwischen ihm und Gott große Ähnlichkeit gibt. Sicher ist er, weil er aufgrund der Ähnlichkeit weiß, wie Gott ist und uns so am besten zu ihm führen kann: »Denn die Ähnlichkeit, die es zwischen ihm und Gott gibt, ist so groß, daß es da keinen anderen Unterschied gibt als den zwischen dem Schauen Gottes oder dem Glauben an Gott. Denn so wie Gott unendlich ist, so stellt er ihn uns vor; und so wie er dreifaltig und einzig ist, stellt er ihn uns dreifaltig und einzig vor; und so wie Gott für unser Erkenntnisvermögen Finsternis ist, so macht er unser Erkenntnisvermögen auch blind und lichtlos. Und so offenbart sich Gott dem Menschen nur durch dieses Mittel in göttlichem Licht, das alle Erkenntnis übersteigt. Und deshalb ist der Mensch um so mehr eins mit Gott, je mehr Glauben er hat« (2 S 9,1). In diesem Sinne ist der Glaube für Johannes vom Kreuz eine »kristallklare Quelle« (CA 11; CB 12) für die Gotteserkenntnis und die übernatürliche Gotteinung.

Der Glaube ist aber auch »dunkel«, nicht nur weil es »in der streitenden Kirche« – also unter den Bedingungen der Endlichkeit – »noch Nacht ist« (2 S 3,5), sondern weil er von Dingen berichtet, »die wir weder in sich noch in ihnen ähnlichen Formen gesehen oder vernommen haben« (2 S 3,3), die also weder durch die äußeren noch durch die inneren Sinne vorher erfahren werden konnten.

Und der Glaube ist für Johannes vom Kreuz schließlich »wunderbar« (2 S 3,5; 4,6), weil er – wie die dunkle und düstere Wolke bei der Wüstenwanderung der Kinder Israels – »dem Menschen, der im Dunkeln weilt, Licht gibt« (2 S 3,6).

Wenn Johannes vom Kreuz dem spirituellen Menschen empfiehlt, im Hinblick auf die Gotteinung der Treppe des dunklen Glaubens zu folgen und alle Einsichten des Erkenntnisvermögens zurückzustellen, um »in liebender Achtsamkeit mit beruhigtem Verstand bei Gott zu verweilen« (2 S 15,5), so ist damit keine fideistische Leugnung der natürlichen Theologie gemeint, deren Möglichkeiten und Grenzen der scholastisch ausgebildete Mystiker gut kannte. Vielmehr will er betonen, dass die Selbstmitteilung Gottes, die in der mystischen Erfahrung dem schauenden Verstand (dem *intellectus possibilis* der Philosophen) in den Blick kommt, »auf rationale Weise nicht »gewonnen« werden kann«⁵⁵ und das Erkenntnisvermögen daher auf den Glauben angewiesen ist: wie der Blinde auf den Blindenführer (vgl. 2 S 4,3) oder wie der Leuchter auf die Leuchte (vgl. 2 S 16,15). Diese letzte Metapher, in der die Johannes vom Kreuz so teure Dunkelheit-Licht-Symbolik zur Sprache kommt, verdient es, näher betrachtet zu werden.

Als der *doctor mysticus* 2 Petr 1,19 (»Wir haben ein noch zuverlässigeres Zeugnis als diese Taborvision, nämlich die Reden und Worte der Propheten, die von Christus Zeugnis geben. Ihr tut gut daran, euch auf sie zu stützen wie auf eine Leuchte, die am dunklen Ort Licht gibt«) kommentiert, hält er fest: »In diesem Vergleich werden wir, falls wir ihn betrachten

wollen, die Lehre finden, die wir gerade darlegen; denn indem man sagt, daß wir auf den Glauben, von dem die Propheten sprachen, schauen sollen, *wie auf eine Leuchte, die Licht gibt am dunklen Ort*, wird gesagt, daß wir mit gegenüber allen anderen Lichtern verschlossenen Augen im Dunkeln verbleiben sollen, und daß in dieser Finsternis nur der Glaube, der ebenfalls dunkel ist, Licht ist, auf das wir uns stützen sollen. Denn wenn wir uns auf die anderen hellen Lichter deutlicher Gewährwerbungen stützen wollen, dann verpassen wir es, uns auf jenes dunkle, das der Glaube ist, zu stützen, und er unterläßt es, an dem vom heiligen Petrus genannten Ort Licht zu geben. Dieser Ort, der hier das Erkenntnisvermögen meint, das der Leuchter ist, auf dem sich diese Glaubensleuchte festmacht, muß dunkel bleiben, bis für ihn im anderen Leben *der Tag der klaren Gottschau anbricht und damit der Tag der Gleichgestaltung und Einung mit Gott, zu dem der Mensch unterwegs ist*« (2 S 16,15).

1 Die Metapher von Leuchter und Leuchte bedeutet zunächst, dass Erkenntnisvermögen und Glaube zusammengehören, wobei in der Apophtie der mystischen Erfahrung das zurückgestellte menschliche Wissen nicht verloren geht, sondern – nach Art des auch für die Mystik geltenden scholastischen Axioms *gratia non destruit naturam, sed perficit eam* – vervollkommen wird:⁵⁶ »Und das soll nicht so verstanden werden, daß die Seele beim Verbleiben in diesem Nicht-Wissen das durch die anderen Wissenschaften bisher erworbene Wissen verliert; vielmehr wird dieses Wissen durch den vollkommeneren Habitus des eingegossenen übernatürlichen Wissens vervollkommenet [...]. Bei dieser Einung mit der göttlichen Weisheit verschmelzen diese [menschlichen] Habitus mit der erhabeneren Weisheit der anderen Wissenschaften, so wie beim Verschmelzen eines kleinen Lichtes mit einem großen, das große sich durchsetzt und leuchtet, das kleine aber nicht verloren geht, sondern vervollkommenet wird, obwohl es nicht das hauptsächlich leuchtende ist« (CB 26,16).

Durch die Öffnung des Erkenntnisvermögens gegenüber dem »Dunkel des Nichtwissens« bzw. gegenüber dem, was »sich zeigt« und doch unaussprechlich bleibt,⁵⁷ ruft die

56 Vgl. ebd., 150-152, 159.

57 Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt 1979, 6.522; Vgl. dazu Hans WALDENFELS, *Mystik – Mitte aller Religionen?*, in: DERS., *Auf den Spuren von Gottes Wort* (Theologische Versuche III), Bonn 2004, 58-84.

58 Vgl. Jean BARUZI, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid 1991, 246 (französische Originalausgabe: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924).

59 Jeder Gedanke wird Gott geschuldet. Predigt des Papstes beim Wortgottesdienst zu Ehren des hl. Johannes vom Kreuz in Segovia am 4. November 1982, in: *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner apostolischen Reise nach Spanien* (VAS 41), Bonn 1982, 91.

60 Der hermeneutische Zusammenhang zwischen Erfahrung und Erfahrungstradition (Erfahrung-mit-Erfahrungen), weil Erfahrungen immer auch vor dem Hintergrund bestimmter Denk- und Handlungsmodelle »interpretierte« Erfahrungen sind, ist in der nachkonziliaren Theologie

von Edward Schillebeeckx am konsequentesten herausgearbeitet worden. Vgl. Edward SCHILLEBEECKX, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie (QD 78), Freiburg 1979, 13-28;

DERS., *Christus und die Christen*. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg 1977, 24-71; DERS., *Erfahrung und Glaube*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 25, Freiburg 1980, 73-116.

61 Vgl. BARUZI, *San Juan de la Cruz* (wie Anm. 58), 246.

62 Vgl. Edith STEIN, *Kreuzeswissenschaft*. Studie über Johannes vom Kreuz, neu bearbeitet und eingeleitet von Ulrich Dobhan OCD (Edith Stein Gesamtausgabe 18), Freiburg 2003.

63 Johannes vom Kreuz hält viel vom klugen Gebrauch der Vernunft im Sinne der natürlichen Vernunft wie der *recta ratio*. Dem Gottsuchenden empfiehlt er: »Bau auf deine Vernunft, um auf dem Weg zu Gott das zu tun, was sie dir sagt, und es wird dir bei deinem Umgang mit deinem Gott mehr nützen als alle Werke, die du ohne sie zu beachten tust, und als alle geistliche Köstlichkeiten, die du

beanspruchst.« (D 43). »Glücklich, wer das, was ihm schmeckt und ihn anzieht, auf die Seite gestellt hat, und die Dinge auf ihre Vernünftigkeit und Gerechtigkeit hin betrachtet, bevor er sie tut.« (D 44). »Wer mit Vernunft ans Werk geht, ist wie einer, der Kerniges ißt; wer von dem bewegt wird, was seinem Willen schmeckt, ist wie einer, der schlechtes Obst ißt.« (D 45).

64 »Der echte Mystiker ist immer und zu allen Zeiten ein scharfsichtiger Kritiker der Kirche. Seine Hinweise kommen nicht von »links« und nicht von »rechts« und weder von »oben« noch von »unten«, sondern aus der Mitte des Glaubens und der Tiefe der Liebe. Und sie sind überaus in Klugheit gepackt. Denn sie kommen aus eben einem Menschenherzen, in dem das »Mystische« und das »Rationale« existentiell zur Einheit geworden sind.« KÖRNER, *Mystik* (wie Anm. 5), 112. Vgl. dazu Mariano DELGADO / Gotthard FUCHS, *Die Kirchenkritik der Mystiker*. Prophetie aus Gottese Erfahrung, 3 Bde. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 2, 3 und 4), Freiburg Schweiz / Stuttgart 2004-2005.

mystische Erfahrung ein neues, geläutertes Erkennen hervor. Der Mystiker berichtet davon mit folgenden Worten: »Mein Erkenntnisvermögen trat aus sich heraus und wurde aus einem menschlich-natürlichen zu einem göttlichen; denn da es sich Gott durch diesen Läuterungsprozeß einte, versteht es nun nicht mehr dank der eigenen Lebenskraft und des eigenen natürlichen Lichtes, sondern dank der göttlichen Weisheit, mit der es geeint wurde« (2 N 4,2).

2 Die Metapher von Leuchter und Leuchte steht auch für das, was Jean Baruzi eine »Reinigung des Denkens«⁵⁸ durch die mystische Erfahrung genannt hat. In vielen Kapiteln erklärt Johannes vom Kreuz mit allerlei Details die Behinderung und den Schaden, die das Erkenntnisvermögen beim Empfang aller Gewährwendungen und Wahrnehmungen auf diesem Glaubensweg zuteil werden können, und wie der Mensch mit ihnen umgehen muss, damit sie ihm mehr Nutzen als Schaden bringen, »sowohl, was diejenigen betrifft, die Teil des Sinnesbereichs sind, als auch diejenigen, die dem Geistbereich angehören« (2 S 9,5). Darin ist sein Ruf als Meister der Introspektion (Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis gehören seit Augustinus in der Mystik zusammen), ja als »Meister des Verdachts« – um einen Ausdruck Paul Ricœurs über Marx, Freud und Nietzsche zu verwenden, der auch auf Johannes vom Kreuz passen würde – gegen die Irrwege des Verstandes im Hinblick auf die übernatürliche Gotteinung begründet. Johannes vom Kreuz war kein Philosoph und kein Psychologe; und dennoch versetzen seine Analysen »den Philosophen, den Theologen und sogar den Psychologen in Staunen«⁵⁹ – wie ein Blick auf die Sekundärliteratur lehrt. Aufgrund dieser »Reinigung des Denkens« könnte er neben Descartes als Begründer der Moderne gelten. Am Ende steht freilich nicht ein *cogito, ergo sum*, sondern ein *credo, spero et amo, ergo possum experimentare Deum* im Seelengrund.

3 Zudem bedeutet die Metapher von Leuchter und Leuchte, dass auch der Glaube auf das Erkenntnisvermögen angewiesen ist, etwa um die Geister zu unterscheiden, das Erfahrene zu erwägen und zu beurteilen (vgl. 2 S 16,2) und es so überhaupt zur Sprache bringen zu können. Nur diese Interpretationsarbeit, die rationale Verarbeitung der mystischen Erfahrung vor dem Hintergrund der eigenen Glaubens- und Erfahrungstradition,⁶⁰ macht aus ihr eine christliche Erfahrung. Die sanjuanistische Mystik hat zweifelsohne in Form und Inhalt viele Berührungspunkte mit der Mystik der Weltreligionen.⁶¹ Dass Johannes vom Kreuz aber darin Gott als den dreifaltigen oder als den um des Menschen willen fleischgewordenen Gott erfährt, und seine Mystik eine *Kreuzeswissenschaft*⁶² angemessen genannt werden kann, hängt wohl damit zusammen, dass er den Raum mystischer Erfahrung nicht voraussetzungslos, sondern als ein »Hörer des Wortes« betritt. Das Erfahrene interpretiert Johannes vom Kreuz auch nicht voraussetzungslos, sondern mit einem Erkenntnisvermögen, das dem gesunden Menschenverstand und der christlichen Glaubenslogik entspricht. Daher betont er mit Nachdruck, wir dürfen von den übernatürlichen Dingen nur das annehmen, »was der Vernunft und dem Gesetz des Evangeliums sehr entsprechend ist, selbst wenn man sie uns gewollt oder ungewollt vorträge. Dann aber dürfen wir es annehmen, nicht weil es Offenbarung ist, sondern weil es vernünftig ist, ganz abgesehen vom Wortsinn der Offenbarung« (2 S 21,4).

4 Schließlich führt das Zusammenspiel von Leuchter und Leuchte, von Erkenntnisvermögen und Glauben, in der mystischen Erfahrung zu einem vernünftigen, klugen Christsein, dem »die natürliche Vernunft, das Gesetz und die Lehre des Evangeliums« als Richtschnur »völlig ausreichen« (2 S 21,4).⁶³ Aus diesem Grund kritisiert Johannes vom Kreuz – treffend wie freimütig zugleich – die unvernünftigen Formen im Christsein seiner Zeit, auf die wir bereits oben verwiesen haben. Eine Kritik, die – nicht zuletzt weil sie aus dem schauenden Herzen der Kirche kommt⁶⁴ – sehr ernst zu nehmen ist.

6 Zur missionarischen Grunddimension christlicher Mystik

Menschen ohne Gebetsleben nennt Teresa »lahme Seelen« (»almas tullidas«: 1 M 1,6,8). Christliche Mystik nach Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz heißt, den Zustand einer »lahmen Seele« zu überwinden und sich auf den Weg zu Gott zu machen, der uns zuerst geliebt hat und stets um uns wirbt.⁶⁵ Beide ermahnen uns, unsere Augen auf den Mittelpunkt zu richten, »auf das Gemach oder den Palast, in dem der König wohnt« (1 M 2,8), damit wir dort die Kraft für die Mystik des Alltags, für die Nächstenliebe als Gottesliebe, gewinnen können. Mit ihrem reformerischen Werk ermahnen uns beide, die missionarische Grunddimension des Christentums ernst zu nehmen. Es ist daher kein Wunder, dass Johannes Paul II. sie als Leitbilder für das 21. Jahrhundert hingestellt hat, von denen wir lernen könnten, wie christliche Gemeinden »echte ›Schulen‹ des Gebets werden, wo die Begegnung mit Christus nicht nur im Flehen um Hilfe Ausdruck findet, sondern auch in Danksagung, Lob, Anbetung, Betrachtung, Zuhören, Leidenschaft der Gefühle bis hin zu einer richtigen ›Liebschaft‹ des Herzens.«⁶⁶ Die Mystiker zeigen uns, wie wir angesichts des verbreiteten Bedürfnisses nach Spiritualität aus den eigenen Quellen trinken könnten.

Gewiss, heute würden wir im binnenkirchlichen Kontext wegen der konfessionellen Verschiedenheit kaum mit Teresa sagen: »Die Welt steht in Flammen! Sie wollen über Christus von neuem das Urteil sprechen [...], denn sie erheben tausend Anklagen gegen ihn und wollen seine Kirche zu Boden stürzen [...]. Nein, meine Schwestern, nein, es gibt keine Zeit, um mit Gott über Geschäfte von wenig Bedeutung zu verhandeln« (CE 1,5; vgl. CV 1,5). Aber die Konsequenz, mit der christliche Mystiker in der jeweiligen Zeit den Ernst der Nachfolge leben, zeigt uns letztlich, dass die Welt für Christen irgendwie immer »in Flammen« steht, dass immer also Zeit des Zeugnisses und der Aussaat ist.

Zusammenfassung

Der Beitrag geht zunächst auf die in der Forschung geläufigen Definitionen von Mystik ein und versucht dann, das Proprium christlicher Mystik darzustellen. Dies geschieht anhand der mystischen Erfahrung der Kirchenlehrerin Teresa von Ávila OCD (1515-1582) und des Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz OCD (1542-1591), die im 16. Jahrhundert das grandiose »Sólo Dios basta« (Allein Gott genügt) proklamierten und die einzigen von Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* ausdrücklich genannten Mystiker sind. Das Proprium ihrer Mystik wird in der Vereinigung mit dem Willen Gottes, auch in den Niederungen des Alltags, und in der Ausrichtung auf die Worte und Taten Jesu Christi gesehen. Schließlich werden einige Aspekte näher dargestellt, die folgende Felder betreffen: die Einheit von Kontemplation und Aktion, Gottes und Nächstenliebe, die Kritik der inkompetenten Beichtväter oder Seelenführer, die Geringschätzung der Suche nach außergewöhnlichen Phänomenen, die Kritik der Auswüchse bei der Volksfrömmigkeit und des Verlustes des Mystischen bei der Auslegung der Hl. Schrift, den Frauenblick Teresas auf die Männerkirche und die von Johannes vom Kreuz verteidigte Einheit von Glaube und Vernunft bei der mystischen Erfahrung. Eine kurze Überlegung über die missionarische Grunddimension christlicher Mystik schließt den Beitrag ab.

⁶⁵ Vgl. LB 3,28 bei Johannes vom Kreuz und 3 M 2,13 bei Teresa.

⁶⁶ Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* (wie Anm. 17), Nr. 33, S. 32.

Summary

This contribution first treats the definitions of mysticism commonly found in the research, and then it attempts to present the proprium of Christian mysticism. This is done in the light of the mystical experience of the two Doctors of the Church Teresa of Avila, OCD (1515-1582) and John of the Cross, OCD (1542-1591) who proclaimed the magnificent «Sólo Dios basta» (God alone is enough) in the 16th century and are the only mystics explicitly named by Pope John Paul II in his apostolic letter *Novo millennio ineunte*. The proprium of their mysticism is seen in one's union with the will of God, also in the humdrum of daily life, and in one's orientation to the words and deeds of Jesus Christ. Finally several aspects concerning the following areas are presented in more detail: the unity of contemplation and action, love of God and love of neighbor, criticism of incompetent confessors or spiritual advisers, disdain for the pursuit of unusual phenomena, criticism of the excesses in popular piety and of the loss of the mystical in the interpretation of Scripture, Teresa's female view of the male church, and the unity of faith and reason in mystical experience as defended by John of the Cross. A brief reflection on the basic missionary dimension of Christian mysticism brings the article to a close.

Sumario

El artículo presenta primero las definiciones de «mística» que se encuentran en la literatura especializada, esbozando a continuación lo específico de la mística cristiana según la experiencia mística de los doctores de la Iglesia Teresa de Ávila OCD (1515-1582) y Juan de la Cruz OCD (1542-1591), que en el lejano siglo XVI proclamaron el grandioso lema del «Sólo Dios basta» y son además los únicos místicos nombrados explícitamente por el papa Juan Pablo II en su carta apostólica *Novo millennio ineunte*. Lo específico de su mística se encuentra en la unión con la voluntad de Dios, también en las banalidades de la vida diaria, y en la orientación radical a los dichos y hechos de Jesucristo. Finalmente, el artículo presenta algunos aspectos referentes a los siguientes campos: la unidad de contemplación y acción, del amor a Dios y al prójimo, la crítica de los confesores y directores espirituales incompetentes, el papel secundario de los fenómenos extraordinarios, la crítica de los abusos en la piedad popular y de la pérdida del sentido místico en la interpretación de las Sagradas Escrituras, la perspectiva femenina de Teresa y la unidad de razón y fe que postula Juan. El artículo concluye con una pequeña reflexión sobre la dimensión misionera de la mística cristiana.

Jüdische Mystik

von Johann Maier

1 Judentum, Mystik, jüdische Mystik

Das Judentum ist eine vergleichsweise alte Religion, hat aber seit der Spätantike trotz allen Wandlungen bis zur Aufklärung eine konstante Grundstruktur der religiösen Traditionen und Vorstellungen bewahren können.¹ Der Begriff »Mystik« stammt nicht aus diesem Erbe, auch nicht aus dem jüdischen Sprachgebrauch. Das Wort wurde erst als Fremdwort in den modernen hebräischen Sprachschatz aufgenommen, nachdem es – abgesehen vom innerchristlichen religiösen Sprachgebrauch – religionswissenschaftlich im Blick auf christliche, islamische sowie fernöstliche Sachverhalte verwendet worden war und so auch in die »Wissenschaft des Judentums« Eingang gefunden hatte. Und zwar, als man auf der Suche nach Entsprechungen zur christlichen und islamischen Mystik damit bestimmte religiöse Strömungen in der jüdischen Religion ebenfalls als »Mystik« zu betrachten begann und in der Folge eine Reihe von Richtungen bzw. Tendenzen sogar als spezifisch »jüdische Mystik« definierte.² Dabei variiert bei den einzelnen Autoren nicht nur der Begriffsinhalt von »Mystik«, es kommen auch unterschiedliche Auffassungen des Jüdischen zum Zug. Angesichts der langen Geschichte der jüdischen Religion konnten eben die Definitionen des »Mystischen« und des »Jüdischen« nicht für Phänomene aller Perioden auf gleiche Weise zutreffen. Daher herrscht eine Tendenz vor, den Inhalt des Begriffes »Mystik« eher weit zu fassen, was jedoch nicht gerade zur Klärung der Sachverhalte beiträgt, es sei denn, man spricht einfach von verschiedenen Arten jüdischer Mystik.³

Um die Wende vom 19. zum 20. Jh. wurde dem Geist der Zeit entsprechend auch im Judentum nach dem ureigenen »Wesen« der eigenen »völkischen« Gruppe gefragt. Das »Arteigene« sollte aufgezeigt werden, um das »Fremde« abgrenzen zu können. Einen Ansatzpunkt für eine solche Abgrenzung fand man in einer alten Gegenüberstellung. Im Mittelalter wurde von manchen Autoren die Philosophie und mit ihr mehr oder minder die gesamte profane Bildung als Fremdgut eingestuft. Unter Philosophie verstand man dabei aber in

1 Johann MAIER, *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlin 1972 (Freiburg i. B. 1992).

2 Armand ABÉCASSIS / Georges NATAF (eds.), *Encyclopédie de la mystique juive*, Paris 1977; ferner s. Joseph DAN / Frank TALMAGE (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge/Mass. 1982; Joseph DAN, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Seattle 1986; DERS., *'Al ha-q' dūšāh*, Jerusalem 1997; DERS., *Jewish Mysticism*, Northvale N. J./Jerusalem, Bd. I: Late Antiquity, 1998; Bd. II: The Middle Ages, 1998; Bd. III: The Modern Period, 1999; Bd. IV: General characteristics and comparative studies, 1999; J. H. LAENEN, *Jewish Mysticism*, Louisville 2001.

3 Vgl. z. B. Joseph DAN, *Three Types of Ancient Jewish Mysticism*, Cincinnati 1984.

4 Zur Diskussion in einem weiteren Rahmen vgl. Jean-Pierre ROTHCHILD, *En quels sens l'histoire de la philosophie juive reconnaît l'existence d'une »mystique philosophique« dans le moyen âge occidental?*, in: Paul B. FENTON / Roland GOETSCHEL (ed.), *Expérience et écriture mystiques*, Leiden 2000, 113-129.

5 S. A. HORODETZKY, *Jah'dūt ha-sekāl w' jah'dūt šāl rāgāš* (»Das Judentum der Vernunft und Judentum des Gefühls«), Bd. I-II, Tel Aviv 1946/7. Darüber s. Johann MAIER, *Intellektualismus und Mystik als Faktoren jüdischer Selbstdefinition*, in: *Kairos* 27 (1985) 229-240.

6 Siehe darüber für den christlichen Bereich Otto LANGER, *Christliche Mystik im Mittelalter*. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konfliktes, Darmstadt 2004.

7 David R. BLUMENTHAL, *Maimonides: Prayer, Worship, and Mysticism*, in: Roland GOETSCHEL (ed.), *Prière, mystique et judaïsme* (Colloque de Strassbourg 1984), Paris 1987, 89-106.

erster Linie die aristotelische Philosophie und deren averroistische Ausläufer. Die platonischen bzw. neuplatonischen Traditionen hingegen wurden – wie auch im Christentum und im Islam – als unproblematisch empfunden, weshalb das neuplatonische Welt- und Menschenbild unangefochten die Religiosität aller drei monotheistischen Religionen, und dabei insbesondere der »mystischen« Bewegungen in ihnen, bestimmen konnte. Auch in der jüdischen Mystik wurden daher auf dieser Basis ohne polemische Redaktionen philosophische und profanwissenschaftliche Bildungstraditionen aufgegriffen und für eigene Anliegen adaptiert.⁴ Sogar noch in der modernen Forschung hat man den postulierten Gegensatz zwischen Philosophie und Mystik gelegentlich verabsolutiert, als Gegensatz zwischen rationalen und irrationalen Tendenzen, und die ganze jüdische Geistesgeschichte im Sinne der Spannung zwischen einem »Judentum des Verstandes« und einem »Judentum des Gefühls« gedeutet.⁵ Dergleichen spielte zwar in der Tat eine Rolle, deckt sich aber nicht ohne weiteres mit der Spannung zwischen Philosophie und Mystik und lässt sich auch nicht immer auf zwei Fronten verteilen, denn rationale und irrationale Tendenzen gingen manchmal durchaus Hand in Hand.⁶ Und zwar als gleichzeitig wahrgenommene Alternativen zur Zeit des Humanismus bzw. der Spätrenaissance und dann neuerlich zur Zeit der Aufklärung, und in unserem hoch technisierten Zeitalter haben esoterisch-mystische Tendenzen eine wahre Hochsaison. Die Widersprüchlichkeit solcher Tendenzen erklärt sich aus der Suche nach neuen Orientierungsmöglichkeiten nach dem Zusammenbruch eines über Jahrhunderte verfestigten Menschen- und Weltbildes. Im 16. Jh. war es der wieder entdeckte Platonismus, der eine neue Welterklärung zu versprechen schien. In diesem Rahmen kam es auch zu einer neuen Sicht der Natur, zur Suche nach ihren verborgenen Kräften, zu einer experimentierfreudigen Neugier, die sowohl zu wissenschaftlich-technischen Erkenntnissen wie zu magischen Praktiken führen konnte. Die Grenzen zwischen Naturwissenschaften und Magie waren fließend und gebildete Kreise interessierten sich brennend für geheimnisumwitterte Traditionen und Praktiken. In dieser Zeit hat auch die jüdische Mystik in Form der Spätkabbalah den Ruf einer hauptsächlich magischen Disziplin erhalten und die so genannte »praktische Kabbalah« wurde derart populär, dass Nichtjuden unter Kabbalah eigentlich nur mehr Magie verstanden.

Die Behauptung, »Philosophie« sei im Gegensatz zur »Weisheit Israels« etwas Fremdes und für die Religion Schädliches, war im Mittelalter eine polemische Unterstellung, die in der Folge lang anhaltende Vorurteile nach sich gezogen hat und noch heute virulent ist. Tatsächlich war es vielmehr so, dass die Religiosität eines aristotelisch und somit intellektualistisch orientierten Juden der eines (neu)platonisch orientierten Mystikers emotional keineswegs nachstehen musste. Die Überzeugung, das gottbestimmte Ziel des Menschen sei mit dem erworbenen Intellekt und durch die sittliche Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit zu erreichen, konnte eine ebenso intensive Religiosität gewährleisten, wie es die neuplatonische Seelenlehre vermochte.⁷ Doch hatte der Neuplatonismus den Vorteil, nicht als fremde Philosophie zu gelten, da seine Grundzüge schon von der späten Antike her in popularisierter Form unschwellig integriert waren und somit nicht für eine geistige Eliteschicht allein kennzeichnend waren. Und die Vorstellung einer präexistenten, zeitweilig inkorporierten, und dann wieder an ihren Ursprung zurückkehrenden unsterblichen Seele war für breitere Kreise religiös auf jeden Fall griffiger als die sehr elitär klingende Lehre von einem potentiellen und gegebenenfalls erworbenen Intellekt.

Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert sahen einige jüdische Autoren in der Mystik die Alternative zur vorherrschenden rationalistischen Selbstdarstellung des Judentums. Dieser Rationalismus war von der Aufklärung her im Westjudentum fest etabliert und wurde von einem optimistischen, technischen wie moralischen Fortschrittsglauben bestimmt. Alle von

der Aufklärung ausgehenden Spielarten des modernen Judentums, Reformjudentum, konservatives Judentum und selbst Neoorthodoxie, gaben sich betont rationalistisch und setzten sich so vom Christentum als einer dogmatisch gebundenen und dem Irrationalen und letztlich auch noch dem Paganen verhafteten Religion demonstrativ ab. Eben darum erhob man für das Judentum auch den Anspruch, eine Weltreligion zu sein, nämlich die effektivste Repräsentation der allgemeinschlichen, ethisch akzentuierten Vernunftreligion, des »ethischen Monotheismus«, im Gegensatz zu einem höchstens »physischen Monotheismus« unter Nichtjuden. Dieser »ethische Monotheismus« sollte durch das Judentum solange in angemessener Absonderung bewahrt werden, bis auch die Nichtjuden entsprechende Fortschritte erzielt haben. Für diese Auffassung der »Wahrheit des Judentums« berief man sich auf die »sittliche Botschaft der Propheten« und stellte das »prophetische Judentum« dem »talmudischen Judentum« der Tradition gegenüber. Diese rationalistische Ausrichtung nahm der praktischen jüdischen Frömmigkeit die traditionelle, v.a. kabbalistisch-mystisch bestimmte Motivschicht, womit der Sinn der religiösen Praxis in Frage gestellt erschien und eine Entwicklung einsetzte, die weithin jener des Kulturprotestantismus im Christentum entsprach. Religiöse Vorstellungen irrationaler Art wie Kabbalah und Chasidismus galten demgemäß als verpönt und wurden in der Regel auf den Einfluss christlichen Aberglaubens zurückgeführt. Einer der prominentesten Vertreter dieser mystikfeindlichen Linie war der konservativ-jüdische Historiker Heinrich Graetz, der mit seiner für das jüdische Geschichtsbewusstsein maßgeblich gewordenen *Geschichte der Juden* diese negative Wertung aller irrationalen Facetten der jüdischen Religion auf Jahrzehnte zementiert hat.⁸ Daher hat auch die im frühen 19. Jh. aufgekommene »Wissenschaft des Judentums« diese Seite der jüdischen Religionsgeschichte recht stiefmütterlich behandelt. All dies hat schließlich Widerspruch hervorgerufen, denn der Preis, den man dafür zahlte, eine weitreichende Sinnentleerung der jüdischen Religionspraxis, begünstigte eine ansteigende Tendenz zu religiöser Gleichgültigkeit und letzten Endes auch zum Abfall vom Judentum überhaupt. Im Reformjudentum suchte man diese Entwicklung durch die Preisgabe eines großen Teils der unverständlich gewordenen rituellen Praktiken aufzuhalten, denn die Orthodoxie bot mit ihrer ziemlich formalistischen und emotional unbefriedigenden Frömmigkeitspraxis Angriffspunkte, die »aufgeklärte« Juden wie Christen und schließlich insbesondere Antisemiten wahrnahmen, um das Judentum überhaupt zu verunglimpfen. Folglich ergab sich das Bedürfnis nach einer neuen inhaltlichen Sinnggebung der Praxis. In der Neo-Orthodoxie des Westjudentums bemühte man sich – manchmal recht pathetisch – um eine gleichermaßen symbolistische wie rationale Sinnggebung der traditionellen Vorstellungen und Praktiken, doch wie im Reformjudentum mit Hervorhebung ethischer Aspekte. Zur selben Zeit hatten auch in der Umwelt von der Romantik aus schon Gegenbewegungen zum Rationalismus eingesetzt, und in diesem Rahmen erwachte auch ein gewisses Interesse an jüdischen »mystischen« Traditionen. Publikationen mit derartigen Tendenzen haben dann auch die Anfänge der Erforschung der jüdischen Mystik mitbestimmt.

8 Jonathan M. ELUKIN, *A New Essenism: Heinrich Graetz and Mysticism*, in: *Journal of the History of Ideas* 59 (1998) 135–148.

9 Joshua ABELSON, *Jewish Mysticism* (The Quest Series), London 1913; New York 1969; 1981; 2001.

10 Siegfried WAGNER, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Anfang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*. Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie (BZAW 79), Berlin 1960. Die geistesgeschichtliche Bedeutung der nichtwissenschaftlichen Essenerliteratur geht weit über die von Wagner behandelten Bereiche hinaus.

11 Gershom SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941 u. ö.; 1995, bzw. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, Frankfurt 1967; 2004. Was er dabei unter »Mystik« voraussetzte, ist im ersten Kapitel dieses Werkes dargelegt.

In der vor allem in Osteuropa und in der islamischen Welt verankerten Altorthodoxie und im osteuropäischen Chasidismus lebte die traditionelle jüdische Praxis und Spiritualität ungebrochen weiter und wurde im Westen meist mit Verachtung gestraft. Gegen 1900 begannen einige westjüdische Autoren diese traditionalistische Linie aber wieder positiver einzuschätzen, und wenn auch nur wegen der Bewahrung spezifisch jüdischer Merkmale in Religion und Lebensweise, also wegen der Erhaltung der Judenheit als einer ethnischen Gruppe. Im Sinne des modernen, von der Romantik her geprägten Volks- und Nationsverständnisses, das sich politisch in der zionistischen Weltbewegung manifestierte, wurde diese bewahrende Leistung des Ghettojudentums wieder hoch veranschlagt. Im religiösen Bereich lief dies alles auf eine Rehabilitierung bzw. Neubewertung der traditionellen und irrationalen Komponenten der jüdischen Tradition hinaus, was im Reformjudentum die Revision einiger klassischer Standpunkte erzwang. Es waren nämlich Fragestellungen und Bedürfnisse, die gerade in der liberalen und säkularisierten jüdischen Bildungsschicht des Westens aufkamen, von Orthodoxen und Chasidim selber hingegen kaum wahrgenommen wurden.

Auch die Frage nach einer jüdischen Mystik diente in der Folge als Mittel jüdischer Selbstfindung. Nicht immer auf direktem Wege. Martin Buber (1878-1965) etwa, der die »mystische« Spielart des osteuropäischen Chasidismus für seine kulturzionistische Auffassung vom Judentum auszuwerten trachtete, hatte sich zuvor intensiv mit fernöstlicher Mystik befasst. Die erste ernst zu nehmende religionswissenschaftliche Darstellung jüdischer Mystik hat etwa zur selben Zeit Joshua Abelson (1873-1940) verfasst.⁹ Er hat, wie es im 19. und frühen 20. Jh. allgemein (und oft sehr spekulativ ausgebaut) üblich war, im Essenismus den Ansatz jüdischer Mystik gesehen.¹⁰ Anschließend behandelte er die Merkabah-Spekulation, den *Sefar Jetzirah* (das *Buch der Schöpfung*), und die Kabbalah. Das Ganze ergab eine auf Pantheismus zugespitzte Interpretation der in der jüdischen Tradition bis ins Mittelalter aufweisbaren Aussagen über die Immanenz Gottes, aber kein religionsgeschichtlich überzeugendes Bild einer jüdischen Mystik.

Wirklich nachhaltig hat die Verwendung des Begriffs der jüdischen Mystik Gerhard Scholem (Gershom Shalom) bestimmt, wobei ein bemerkenswerter Sachverhalt ins Auge springt: Scholem hat zwar nie den Anspruch erhoben, selbst Mystiker zu sein, dennoch hat er sich dem Gegenstand keineswegs nur als Religions- bzw. Geisteswissenschaftler bzw. Religionshistoriker zugewandt. Seit den frühen Zwanzigerjahren hatte er sich zunehmend mit literarischen Zeugnissen der Kabbalah (s. u.) befasst, eine große Zahl von bislang unbekannt gebliebenen Quellen erschlossen und analysiert, und während des zweiten Weltkriegs eine Sicht des Judentums und der jüdischen Mystik entwickelt, die bis heute für viele maßgeblich geblieben ist.¹¹ Seine Darstellung der jüdischen Mystik beginnt mit der Beschreibung der antiken rabbinischen Traditionen über den *kabôd*, die *Herrlichkeit Gottes* auf dem Gottesthron, und über die sieben Himmel. Scholem setzte dabei eine mystische Frömmigkeit voraus, deren Rolle und Bedeutung innerhalb des damaligen Judentums er aber nicht genauer bestimmen konnte. Sicher ist, dass die diesbezüglichen Texttraditionen, stetig anwachsend und in vielfältigem Wandel bis ins Mittelalter heraufreichend, dem so genannten aschkenasischen Chasidismus (s. u.) als Ausdrucksmittel gedient haben. Doch erwiesen sie sich angesichts der geistesgeschichtlichen Situation im Hochmittelalter allerdings als unzureichend, so dass neue spekulative Ansätze zur Lösung des Problems der Vermittlung zwischen absolut transzendenter Gottheit und Welt bzw. Menschenwelt gesucht werden mussten. Dafür bot aber die zur selben Zeit jedoch in Südfrankreich und Nordspanien aufkommende Geheimtradition der Kabbalah weit überzeugendere Mittel. Sie griff ebenfalls die rabbinische Esoterik auf und verwertete sie, aber nur als Bausteine im Rahmen umfassender Systembildungen, die den schlichteren aschkenasischen Chasidismus rasch ver-

drängten. Dieser Kabbalah und insbesondere ihrer »theosophisch«-spekulativen Seite galt das Hauptinteresse G. Scholems. Für das Spätmittelalter und die frühe Neuzeit konstatierte er ein dynamisches Zusammenwirken zwischen popularisierter kabbalistischer Frömmigkeit und traditionellen messianischen Erwartungen mit der sabbatianischen Bewegung des späten 17. Jh. als Kulminations- und Wendepunkt. Das Scheitern der messianischen Bewegung des Sabbatai Zvi wurde in Osteuropa durch den osteuropäischen Chasidismus und seiner Religiosität bis zu einem gewissen Grad aufgefangen und neutralisiert. Die aufgeklärten Juden Mittel- und Westeuropas hingegen verwarfen »mystische« Phänomene im Judentum und so spielten diese für die moderne jüdische Spiritualität lange keine Rolle mehr.

G. Scholem wahrte zwar als Forscher die gebotene Distanz zum behandelten Gegenstand, war aber als Kulturzionist wie M. Buber bemüht, einen Beitrag zur modernen Selbstdefinition des »Jüdischen« zu leisten, das sich für ihn gerade in den mystischen Traditionen manifestierte. Obschon unter Orthodoxen und Chasidim die Kabbalah auch noch in der Moderne weiterlebte, sah er darin keine maßgebliche religiöse Kraft im Judentum der Gegenwart.¹² Dies beruhte auf seiner Vorstellung vom Verhältnis von Religion und Politik, die der Epoche des Säkularismus entsprach,¹³ doch schon seit 1977 hatte sich mit dem politischen Erfolg des Rechtszionismus eine Situation ergeben, die den Einschätzungen Scholems nicht mehr entsprach, und unter Scholems Schülern haben sich folgerichtig auch entsprechend unterschiedliche politische und religiöse Orientierungen herausgebildet.

Scholem hat die Erforschung der jüdischen Mystik in fast allen ihren Bereichen auf eine solide Quellenbasis gestellt. Seine philologisch fundierten Ergebnisse und Urteile sind bis heute vorbildlich und maßgeblich geblieben, auch wenn in den letzten Jahrzehnten neues Material erschlossen und teilweise andere Akzente gesetzt werden konnten. Neu erschlossen wurden vor allem Texte zum aschkenasischen Chasidismus. Für diese Richtung hat die Tradierung und Interpretation der so genannten Hekalot-Literatur eine große

12 Gershom SCHOLEM, *Mystique juive et le monde moderne*, in: *Les Nouveaux Cahiers* 1 (1965) 14-23.

13 Eric JACOBSON, *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York 2003.

14 Moshe IDEL, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany, N. J. 1987 deutsch: Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung, Frankfurt a. M. 1994; DERS., *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany, N. J. 1988; DERS., *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany, N. J. 1989; DERS., *Abraham Abulafia. An ecstatic kabbalist*, Lancaster 2002.

15 Moshe IDEL, *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven/London 1988; 1990; DERS., *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, Northvale, N. J./Jerusalem 1998; DERS., *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, Albany, N. J. 1990.

16 Peter SCHÄFER, *Mirror of his Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbala*, Princeton 2002.

17 Über Scholem siehe zuletzt vor allem Eliezer SCHWEID / Caroline MCCRACKEN-FLESHER, *Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem: A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, Atlanta 1985; Joseph DAN, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York/London 1988; Paul R. MENDES-FLOHR (ed.), *Gershom Scholem, the Man and His Work*, Jerusalem 1994; Stéphane MOSÈS / Sigrid WEIGEL (Hg.), *Gershom Scholem - Literatur und Rhetorik*, Leipzig/Köln/Wien 2000.

18 Siehe dazu die umsichtige Darstellung von Elisabeth HAMACHER, *Gershom Scholem und die Allgemeine Religionsgeschichte* (Rg.VuV 45), Berlin 1999.

19 Georges VAJDA, *Introduction à la pensée juive au Moyen âge*, Paris 1947; DERS., *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen âge*, Paris 1957; DERS., *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen âge*, Paris 1962; Weiteres s. bei Paul FENTON, *Alfei Yehudah. Bibliographie de l'œuvre de Georges Vajda*, Louvain 1991. Zur Thematik selbst s. ferner besonders

die gesammelten Aufsätze von David R. BLUMENTHAL, *Philosophic Mysticism: Essays in Rational Religion*, Ramat Gan 2005.

20 Colette SIRAT, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du moyen âge* (Études sur le judaïsme médiéval 1), Leiden 1969; Elliot R. WOLFSON, *Through a Speculum That Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994; DERS., *The Hermeneutics of Visionary Experience. Revelation and Interpretation in the »Zohar«, in: Religion 18 (1988) 311-345; DERS., Forms of Visionary Ascent as Ecstatic Experience in the Zoharic Literature*, in: Peter SCHÄFER, *Gershom Scholem's »Major Trends in Jewish Mysticism«*, Tübingen 1993, 209-235. Zum Vergleich mit der christlichen Umwelt s. Hedwig RÖCKELEIN, *Otloh, Gottschalk, Trugdall, Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters* (EHS III, 319), Frankfurt a. M. 1986; Peter DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981; Peter DINZELBACHER, *Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter*, Darmstadt 2002.

Rolle gespielt, aber diese erwies sich angesichts der neuen Lage als unzureichendes Mittel der Selbstexplikation und daher brachte man darüber hinaus auch eine besondere Art spekulativ-mystischer Literatur hervor, die in der Forschung nun in den Brennpunkt des Interesses rückte. Im Blick auf die Kabbalah wurden die so genannte ekstatische bzw. prophetische Kabbalah des Abraham Abulafia¹⁴ eingehender untersucht und allgemein wurden die theurgisch-magischen Komponenten mehr betont.¹⁵ Einige Aspekte, die inzwischen in den Vordergrund gerückt wurden, etwa die Bedeutung des Weiblichen, entsprechen allerdings eher einem derzeit modischen Trend.¹⁶ Scholems Werk war in den letzten Jahren wiederholt Gegenstand von Diskussionen und kritischen Erörterungen,¹⁷ doch sein Ruf als des maßgeblichen Erforschers vieler Bereiche dessen, was als jüdische Mystik gilt, bleibt unangefochten.

Bei der Behandlung der jüdischen Mystik hat Scholem in einer Hinsicht seine an sich streng historisch-kritische Linie verlassen, und dafür gab es drei Gründe. Der eine lag im wissenschaftsgeschichtlichen Kontext seiner religionswissenschaftlichen Forschung und der damit verbundenen theologisch-ideologischen Vorgaben, wie sie v.a. in der so genannten religionsgeschichtlichen Schule der protestantischen Theologie zum Tragen kamen.¹⁸ Der andere lag im jüdisch-ideologiegeschichtlichen Bereich, da Scholem bestrebt war, seine dezidiert zionistische (genauer: kulturzionistische) Einstellung durch eine inhaltlich definierte Judentumsdeutung von einer spezifisch jüdischen Mystik her zu untermauern. Dabei spielte der im Mittelalter manchmal polemisch zugespitzte Gegensatz zwischen der fremden Philosophie und der angeblich uralten und authentischen jüdischen Tradition der Kabbalah eine Rolle, und verstellte den Blick auf andere, auch als »mystisch« zu klassifizierende Phänomene in Antike und Mittelalter. So blieb bei Scholem im Blick auf die Antike die mystische Frömmigkeit des hellenistischen Judentums ausgeklammert und auch die nicht-kabbalistische, philosophierende Mystik des Mittelalters wurde nur beiläufig erwähnt. Eine ausgewogenere Einschätzung und religionsgeschichtliche Einordnung des Verhältnisses von jüdischer Mystik und Philosophie bot in derselben Zeit der ebenfalls große, aber weit weniger bekannt gewordene französisch-jüdische Gelehrte Georges Vajda (1908-1981).¹⁹

2 Die Rolle der Torahtheologie

Sucht man nach einem verlässlichen Kriterium für die Konstatierung »jüdischer« Mystik, bietet sich von selbst eines als ein in jedem Fall maßgebliches an: die Bedeutung der Torah im Rahmen der religiösen Vorstellungswelt und Praxis.

Alle mystischen Tendenzen im Judentum haben bis auf häretische Extremfälle (etwa im Sabbatianismus) die traditionelle Torahfrömmigkeit und Torahtheologie als selbstverständliche Basis zur Voraussetzung und sie haben nie eine prinzipielle Infragestellung der traditionellen Religion nach sich gezogen. Die jüdische Mystik hat die traditionelle Torahpraxis vielmehr motiviert und intensiviert und letzten Endes sogar die gesetzeselehrte Autorität gestärkt.

Und da die Torahpraxis eine kollektive Verpflichtung Israels darstellt, waren der Entfaltung individualistischer Mystik und einer rein kontemplativen persönlichen Frömmigkeit enge Grenzen gesetzt. Gott hat sich Israel in der Torah offenbart und daher rückt das persönliche Gottesverhältnis des Individuums auf einen nachgeordneten Rang. Das gilt auch für die auch in jüdischen Quellen nicht seltenen Behauptungen visionärer »Erfahrungen«, deren Bandbreite von philosophisch-mystischer Kontemplation bis zu hagiographisch-biographischen Legenden reicht.²⁰ Heiligmäßige Gestalten wurden manchmal auch mit

Beinamen wie »der Heilige«, »der Prophet«, »der Asket« und dergleichen ausgezeichnet, aber sie haben in dem durch die Erwählungs- und Torahtheologie abgesteckten Rahmen in erster Linie beispielhafte Bedeutung.

Religiöses Denken und Empfinden sind vor allem auf den Gott Israels und damit auch auf seine vollkommene und allumfassende Torah ausgerichtet, das Individuum findet seine Zweckbestimmung in der Erfüllung der kollektiven Erwählungsaufgabe. Eine extreme Askese, die den Einzelnen aus der Erwählungsgemeinschaft herausführt, oder ihm die Kraft zur Erfüllung der Gemeinschaftspflichten raubt, hat somit als Mittel mystischer Frömmigkeit keinen Platz. Soweit Askese aber der Toraherfüllung dienlich ist, wird sie bejaht und gefordert.

Nur im osteuropäischen Chasidismus der Neuzeit haben sich Sonderentwicklungen ergeben, die bis zu einem gewissen Grad aus diesem Rahmen fallen, doch haben diese Extremerscheinungen auf längere Sicht die Grundrichtung jüdischer Mystik nicht verändern können.

Ein Hauptziel der mystischen Tendenzen, die Verinnerlichung der religiösen Praxis und eine stärkere ethische Akzentuierung, wird in allen drei monotheistischen Religionen angestrebt.²¹ Während aber die islamischen und christlichen Mystiker zu einem guten Teil eine kritische Position zu den eigenen religiösen Institutionen und Autoritäten bezogen haben, gilt für die jüdischen eher das Gegenteil.

Im Judentum hat die große Zahl von Vorschriften, gerade auch nicht einsichtig begründbarer Verbote und Gebote, in besonderem Maß die Gefahr einer Veräußerlichung der Frömmigkeitspraxis nach sich gezogen, und daher fordert die jüdische Erbauungsliteratur stets eine religiöse Praxis mit *kawwanah*, d. h. eine Praxis mit angemessener innerer Konzentration und Anteilnahme,²² mit dem Ziel der *d^ebeqûl*, einer entsprechenden »Anhaftung« an Gottes Willen. Als Wille Gottes galt aber die Torah des Mose in ihrer doppelten Gestalt, der Schriftlichen Torah im Pentateuch und der Mündlichen Torah in der rabbinischen Überlieferung. Sie deckt prinzipiell alle Bereiche des Rechts, der Ethik und des politisch-sozialen Zusammenlebens ab, gilt als vollkommen, also unerschöpflich, als Schöpfungsplan Gottes und insofern als Natur- und Schöpfungsordnung, ja als Quelle aller Erkenntnis. Die Torah liegt auf Hebräisch, also in der Sprache der Schöpfung, offenbart vor. Sogar die einzelnen hebräischen Buchstaben, die zugleich Zahlzeichen darstellen, gelten als schöpferische Potenzen, vor allem gilt dies für Gottesnamen und Gottesattribute. Verinnerlichte Torahverwirklichung ist der »wahre« Gottesdienst und Israels Weg zu Vollkommenheit und Heil. Wenn diese Frömmigkeit durch Mystik vertieft oder überhöht werden sollte, musste dies durch eine elitäre Form der Torahfrömmigkeit erfolgen, bei der dem einzelnen Mystiker eine vorbildhafte und in gewissem Maß auch stellvertretende Funktion gegenüber den anderen Bundesmitgliedern zukam. G. Scholem hat dies durch die Gegenüberstellung von *unio (mystica)* und *communio* zum Ausdruck gebracht.²³

Der kollektive Charakter der Bundesverpflichtung bedingt auch eine heilsgeschichtliche Dynamik der Torahfrömmigkeit: Torahvollzug treibt den Lauf der Heilsgeschichte ihrem Ziel zu, Ungehorsam und Sünde verzögern diesen Prozess. Torahfrömmigkeit

21 Joseph DAN, *’Al ha-q^dûššah*. Mûsar û-mîstiqah ba-j^hadûl û-b^e-datôt ’aherôt. Mâhqar ’al qabbalah, t^efillah, t^esûbah, mešihjût û-mîstiqah, Jerusalem 1997.

22 Seth KADISH, *Kavana – Directing the Heart in Jewish Prayer*, Northvale 1997.

23 Gershom SCHOLEM, Deekuth, or communion with God, in: *Review of Religion* 14 (1949/50) 115-139.

24 Moshe IDEL, *Messianic Mystics*, New Haven 1998.

25 Andrei A. ORLOV, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ 107), Tübingen 2005.

26 Elliot Reuben WOLFSON, Seven Mysteries of Knowledge: Qumran Esotericism Recovered, in: Hindy NAJMAN / Judith H. NEWMAN (eds.), *In The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (JSJ.S 83), Leiden 2004, 177-213.

konnte daher immer auch in eine geschichts-mystische Frömmigkeitspraxis ausmünden, die vor allem im Fall akuter Endzeiterwartungen eine Beschleunigung des Heilsgeschichtslaufes anstrebte.²⁴

Jüdische Mystik verbindet sich daher leicht mit akuten Endzeiterwartungen und wird durch diese wieder selber intensiviert.

Mystik hat im Judentum also stets das Bewusstsein der kollektiven Erwählungsverpflichtung und ihre praktische Umsetzung durch den Einzelnen motiviert und unterstützt. Und da die Verpflichtung auf die Torah in vollem Umfang den Männern Israels gilt, waren die Möglichkeiten zur Entfaltung einer Frauenmystik über das Ideal inniger Frömmigkeit hinaus eher begrenzt, anders als im Christentum, wo sich überdies mit der monastischen Lebensweise eine eigene soziale Basis für Frauenmystik darbot.

Die strenge Bindung an die Gemeinschaftsaufgabe hat auch die Ausprägung heiligmäßiger Persönlichkeiten eingeschränkt. Zwar kam es zum Auftreten heiligmäßiger Gestalten, die auch als Vorbilder und sogar als stellvertretend wirksame Mittler angesehen wurden. Vor allem Märtyrer wurden verehrt, aber das Martyrium für den Gott Israels und die Torah wurde als »Heiligung des Namens« (Gottes) schlechthin bezeichnet, als Gipfelpunkt des Gottes-Dienstes, zu dem jeder Israelit durch den Sinaibund verpflichtet ist. Anders als im Christentum spielt darum die Personbezogenheit mystischer Frömmigkeit sowohl im Blick auf das Gottesverhältnis wie im Blick auf heiligmäßige Gestalten eine eher geringe Rolle.

3 Mystische Tendenzen im antiken Judentum

3.1 Denken und Frömmigkeit im hellenistischen Judentum

Einige der Quellen für Vorstellungen, die in so genannten »mystischen« Texten der Spätantike zu finden sind, sind in allgemeinerorientalischen Bildungstraditionen zu suchen, deren Ursprung in den ältesten Phasen der Menschheitsgeschichte angesetzt wird und die mit bestimmten vorgeschichtlichen Figuren in Verbindung gebracht wurden. So nimmt auch in der biblisch-jüdischen Tradition die Henochgestalt eine solche Position ein.²⁵ Dass solche Bildungs- bzw. Schreiber-Traditionen im antiken Judentum ihren Sitz im Leben in erster Linie im kultischen Bereich hatten, versteht sich angesichts der sozialen und religiösen Bedeutung des Kultes in der Tempelprovinz Juda/Judäa von selbst. Und ebenso selbstverständlich ist, dass derartige Überlieferungen an sich als berufsspezifisches, nicht für Außenstehende bestimmtes Wissen gewertet wurden und von »Geheimnissen« die Rede ist. Doch während in Qumrantexten solche Bildungsinhalte noch in einem priesterlich beherrschten Milieu weiterentwickelt wurden, kam es auch zu literarischen Verarbeitungen in anderen Kreisen und zu neuen Zwecken. Es ist daher fragwürdig, auf Grund von Befunden, deren »Sitz im Leben« man nicht mehr definieren kann, eine »jüdische Esoterik« oder »Mystik« zu postulieren.²⁶

Übergeht man eher unkritische Verwendungen des Begriffs »mystisch«, wie sie bei modernen Autoren auf Grund persönlicher Wunschvorstellungen da und dort anzutreffen sind und manchmal auch im Zusammenhang mit bestimmten Qumrantexten auftauchen, kann von jüdischer Mystik in der Antike aber nur in Bezug auf manche Tendenzen im hellenistischen Judentum die Rede sein.

Schon für die griechischsprachigen Juden der Antike, die eine mehr oder minder umfassende Kenntnis hellenistischer Popularphilosophie erworben hatten und entsprechend stärker individualistisch ausgerichtet waren, aber dennoch Juden bleiben wollten, blieb das

»Gesetz des Mose« oberste Autorität und das Mittel zur Selbstvervollkommnung schlechthin. Philo von Alexandrien, das prominenteste Beispiel für einen solchen philosophisch geprägten Juden,²⁷ wurde mit einigen guten Gründen wiederholt als »Mystiker« betrachtet.²⁸ Doch es handelt sich letzten Endes doch um jüdische Gesetzesfrömmigkeit.

Nicht so klar ist diese Torahbezogenheit in jenen literarischen Zeugnissen, die aus Kreisen stammen, deren religiöse Vorstellungswelt und Sprache mehr oder minder von der Mysterienfrömmigkeit der hellenistischen Umwelt bestimmt worden ist.²⁹ Von der Torahtheologie her bewertet, handelt es sich gewiss um Randphänomene, aber soziologisch und geistesgeschichtlich gesehen kommt ihnen im Rahmen des griechischsprachigen Judentums doch eine beträchtliche Bedeutung zu. Ihr Einfluss reichte nämlich bis in die Kreise der Vertreter einer bewussten Torahtheologie, auch Philo wurde davon geprägt.³⁰ Wieweit man daraus eine spezifisch hellenistisch-jüdische Religiosität erschließen darf, ist umstritten,³¹ nicht minder die Frage, ob von jüdischen Mysterien die Rede sein kann.³² Es ist jedoch wohl gerechtfertigt, in diesen Fällen von mystischer Frömmigkeit zu sprechen, und daher sollte dergleichen auch einen Platz in einer Geschichte der jüdischen Mystik haben, obschon es durch die geschichtlichen Umstände bedingt zu keiner weiteren innerjüdischen Wirkungsgeschichte kommen konnte. Das frühe Christentum hingegen dürfte von hellenistisch-jüdischer Seite sehr wohl Anregungen erhalten haben.³³

3.2 Merkabah und Hekalot – Überlieferungen

Vielfach neu gedeutete Vorstellungen und Überlieferungen aus der kultischen Sphäre haben sich im Dienst unterschiedlicher religiöser Tendenzen so verdichtet, dass der Eindruck besonderer Strömungen mystischen Charakters entstehen kann.

Der Besuch des Heiligtums mit seinen abgestuften Heiligkeitsbereichen und demgemäß ebenfalls differenzierten Reinheitsvorschriften und entsprechenden Kontrollen, hin bis an die Grenze des für Laien und weiter innen für Kultpersonal Erlaubten, um »Gott zu schauen«, hatte an und für sich dramatischen Charakter. Dazu kam, dass die komplizierte Einteilung des Heiligtums im Sinne konzentrisch abgestufter Bereiche mit nach innen zum

27 Martin HOSE, Philon und die hellenistische Philosophie, in: Werner STEGMAIER (Hg.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M. 2000, 113-132.

28 Joseph PASCHER, *He basilike hodós*. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philo von Alexandrien, Paderborn 1931; repr. 1969; Walther VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit (TuJ 49,1), Leipzig 1938; Christian NOACK, *Gottesbewußtsein*. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandrien (WuzNT II/116), Tübingen 2000; Bernhard HEININGER, Paulus und Philo als Mystiker? Himmelsreisen im Vergleich (2Kor 12,2-4; SpecLeg III 1-6), in: Roland DEINES / Karl-Wilhelm NIEBUHR (Hg.), *Philo und das*

Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen (I. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum 1.-4. Mai 2003, Eisenach/Jena) (WUNT 172), Tübingen 2004, 189-204.

29 Zur Orientierung s. zuletzt: Walter BURKERT, *Antike Mysterien*. Funktion und Gehalt, Darmstadt 1990; Marion GIEBEL, *Das Geheimnis der Mysterien*. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten, München/Zürich 1990. Zum Judentum s.v. a. Dieter SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien* (WUNT II,2), Tübingen 1980.

30 Christoph RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin 1987; R. MELNICK, On the Philonic Concept of the Whole Man, in: *JSJ* 11 (1980) 1-38; Naomi G. COHEN, The Mystery Terminology in Philo, in: DEINES / NIEBUHR (Hg.), *Philo* (wie Anm. 28), 173-187.

31 Sehr extrem verfochten durch Erwin R. GOODENOUGH, *By Light, Light*, New Haven 1935; ferner s.: Marc PHILONENKO, *Joseph et Aséneth*, Leiden 1968, 89ff.

32 A. D. NOCK, The Question of Jewish Mysteries, in: *Gnomon* 13 (1937) 156-165 (= in: *Essays in Religion and the Ancient World*, Bd. 1, Oxford 1972, 459-468).

33 Zum allgemeinen Hintergrund: H. LEWY, *Sobria ebraitas*. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik, Gießen 1929, und Guy G. STROUMSA, *Hidden Wisdom*. Esoteric Traditions and their Roots of Christian Mysticism (Numen Book Series 70), Leiden 2005. Detaillierter, aber z. T. auch mehr spekulativ: Peder BORGES, *Philo, John and Paul*: New Perspectives on Judaism and Early Christianity, Atlanta 1988; Jarl E. FOSSUM, *The Image of the Invisible God*. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christiani-

Brennpunkt der »Heiligkeit« und Ort der kultischen Gottesgegenwart sich verdichtenden Numinosität von jeher mit kosmologischer Symbolik befrachtet war, und zwar noch dazu in dem Sinne, dass am Heiligtum Himmlisches und Irdisches zumindest funktional zusammenfallen. Priester verstanden sich daher im Kultdienst den Engeln gleich, die im himmlischen Heiligtum vor Gott Dienst versehen. Welch ein Ausmaß solche Vorstellungen erreichen und wie sie sich liturgisch niederschlagen konnten, zeigen die so genannten Sabbatopfer-Lieder aus den Texten von Qumran³⁴ und ein ursprünglich recht umfangreiches Spektrum von Ezechieltraditionen aus einer priesterlich dominierten Richtung.³⁵ Leider wissen wir über die Verwendung der durch Qumranfragmente belegten hohen Zahl liturgischer Texte so gut wie nichts,³⁶ daher ist es auch ziemlich müßig, Feststellungen über persönlich-individuelle Erfahrungswerte treffen zu wollen³⁷ und vorschnell von Mystik zu sprechen oder direkte Traditionsfäden zur späteren rabbinischen Esoterik zu spinnen. Sicher ist, dass manche Elemente solch kultliturgischer Traditionen auch außerhalb priesterlicher Kreise für unterschiedliche Kontexte aufgegriffen und literarisch weiterentwickelt worden sind.³⁸ Das geschah in besonderem Maß im Anschluss an biblische Passagen, in denen bereits kulttheologische Motive verwendet worden sind, vor allem in Ez 1-3 und 10 (sowie Jes 6,1-7), wo der Thron(wagen) Gottes, die *märkabah*, Gegenstand einer »Schau« ist, der Thron, auf dem der menschengestaltige Thronende zu sehen ist, der *kabôd* (»Herrlichkeit«, terminus technicus für die kultische Gottesgegenwart, später: *šekinah*), ein Motiv, das zwar die Erhabenheit Gottes vor Augen führen sollte, aber wegen des krassen anthropomorphistischen Charakters (verstärkt durch das Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen) später noch zu schweren theologischen Kontroversen geführt hat.

Exegetisch-spekulative Weiterentwicklungen des Ezechielstoffes begegnen sowohl im Rahmen apokalyptischer Visionsberichte als auch in narrativen Kontexten, in der Zeit nach der Tempelzerstörung (70 n. Chr.) entwickelte sich in bestimmten rabbinischen Kreisen eine besondere, esoterische Lehrdisziplin, *ma`aseh märkabah*. Während aber bei Ezechiel der Prophet zum Zweck der Schau entrückt wird, setzt diese Disziplin voraus, dass ein berühmter rabbinischer Lehrer zur *märkabah* aus eigener Initiative emporsteigt.³⁹ Bemerkenswerter Weise begegnet daneben eine zweite esoterische Disziplin solcher Art, *ma`aseh be-re`šit*,

ty (OA 30), Fribourg 1995;
J. M. SCOTT, Throne-Chariot Mysticism in Qumran and in Paul, in: Craig W. EVANS / P. W. FLINT, *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Studies in the DSS), Grand Rapids 1997, 101-119; J. PAILLARD, *In Praise of the Inexpressible: Paul's Experience of the Divine Mystery*, Peabody, MA 2003.

34 C. NEWSOM, Songs of the Sabbath Sacrifice, in: Lawrence H. SCHIFFMAN / J. C. VANDERKAM, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, I-II, Oxford/New York 2000, 887-889.

35 Kurzer Überblick bei: J. DAVILA, *The Dead Sea Scrolls and Merkavah Mysticism*, in: Timothy H. LIM / Larry W. HURTADO / A. G. AULD / A. JACK (eds.), *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, Edinburgh 2000, 249-264.

36 Johann MAIER, Liturgische Funktionen der Gebete in den Qumrantexten, in: Albert GERHARDS / A. DOEKER / P. EBENBAUER (Hg.), *Identität durch Gebet*. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (Studien zum Judentum und Christentum), Paderborn 2003, 59-112.

37 Etwa: Andrea LIEBER, Voice and Vision: Song as a Vehicle for Ecstatic Experience in Songs of the Sabbath Sacrifice, in: Craig A. EVANS (ed.), *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture: Volume 2: Later Versions and Traditions* (Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity/Library of Second Temple Studies 10/51), London 2004, 51-58.

38 So auch im frühen Christentum, vgl. dazu: H. LÖHR, Thronversammlung und preisender Tempel. Beobachtungen am himmlischen Heiligtum

im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern aus Qumran, in: Martin HENGEL / Anna Maria SCHWEMER (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), Tübingen 1991, 185-205; Robert A. BRIGGS, *Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation* (Studies in Biblical Literature 10), New York/Bern/Frankfurt a. M. 1999.

39 Auch auf christlicher Seite kam es zu entsprechenden Bemühungen um die Ezechiel-Visionen; vgl. zuletzt: Timo ESKOLA, *Messiah and the Throne: Jewish Merkavah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*, Tübingen 2001; Angela Russell CHRISTMAN, *«What Did Ezekiel See?»*. Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great (The Bible in Ancient Christianity 4), Leiden 2005.

zum Schöpfungsbericht in Gen 1-2. In den folgenden Jahrhunderten der talmudischen Periode und im frühen Mittelalter tritt das kosmologische Element stärker hervor. Wie beim irdischen Heiligtumsbesuch durchschreitet der in die himmlische Welt Aufsteigende die einzelnen Bereiche vor dem Gottesthron, die sechs Hallen (*hēkalôt*), aus eigenem Antrieb, daher gefährdet durch Wächterengel, die seine Würdigkeit in Zweifel ziehen. Wenn der Betroffene, in der Regel ein berühmter rabbinischer Gelehrter, dabei als würdig anerkannt wird und heil hinein- und herauskommt, dient dies in entsprechendem Maß seinem persönlichen Prestige und dem seiner Schule. Losgelöst von dieser persongebundenen Zweckbestimmung haben Inhalte solcher Texte aber auch eine eigene Bedeutung erhalten, so sind vor allem die *hēkalôt*, deren Engelscharen (das himmlische Kultpersonal) und deren Liturgie in den Vordergrund des Interesses getreten.

Für diese Phase der jüdischen Mystik, die Scholem anhand eines Qumranfragments der Sabbatopfer-Lieder sehr früh ansetzen wollte,⁴⁰ gilt, dass die einschlägigen Texte zwar wenig explizite Torahsymbolik aufweisen, die Torahfrömmigkeit aber durchaus als Basis und als das eigentliche Mittel zur Erreichung der Zielsetzungen vorausgesetzt wird. Ein gewichtiges Thema ist nämlich neben der Frage, welcher Mensch zum Aufstieg würdig sei, ob und warum die Menschen überhaupt würdig sind, dass ihnen Mose bei seinem Aufstieg auf den Gottesberg, d. h. in den Himmel, die Torah auf die Erde gebracht hat.⁴¹

Es handelte sich um Traditionen, die einer gewissen Arkandisziplin unterlagen, so dass man mit Fug und Recht von »Esoterik« sprechen kann, ob auch von Mystik, sei dahingestellt.⁴² Letzteres hängt vor allem davon ab, welchen Stellenwert man über die literarischen Gegebenheiten hinaus der individuellen »Erfahrung« der Repräsentanten solcher Traditionen zuschreibt, wobei der Begriff »Erfahrung« in hohem Maß von seiner aktuellen geistesgeschichtlichen Relevanz bestimmt wird.⁴³ Historisch betrachtet handelt es sich bei diesen Quellen nämlich v. a. um Aussagen zu Untermauerung der Autorität bestimmter Schulen bzw. Schulhäupter, und ihr Wert als biographische Angaben kann nicht zuverlässig bemessen werden, bleibt also der subjektiven Auffassung der einzelnen modernen Autoren unterworfen.

40 J. STRUGNELL, *The Angelic Liturgy at Qumran*, 4QSerek sivot 'olat has-sabat (VTS 7), Leiden 1960, 318-345; Gershom SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965, 128f; s. dazu E. HAMACHER, Die Sabbatopferlieder im Streit um Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik, in: *JSJ* 27 (1996) 119-154.

41 David J. HALPERIN, *The Faces of the Chariot*, Tübingen 1988; Peter SCHÄFER, *Der verborgene und offenbare Gott*. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik, Tübingen 1991; Joseph DAN, *The Revelation of the Secret of the World: The Beginning of Jewish Mysticism in Late Antiquity*, Providence 1992; Rachel ELIOR, *Miqdaš ū-mārkabah, kohannim ū-mal'akim, hēkal w'-hēkalôt ba-mišṭiqah ha-j' hūdīt ha-q'dūmah*, Jerusalem 2002. Als recht spekulativ einzustufen ist hingegen James R. DAVILA, *Descenders to the Chariot. The People behind the Hekhalot Literature* (JSJ.S 70), Leiden 2001.

42 DAN, *Mysticism* (wie Anm. 2), Bd. I: Late Antiquity; Rachel ELIOR, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, New York/Oxford 2004.

43 Der Begriff Erfahrung erhielt – von christlich-pietistischem Sprachgebrauch einmal abgesehen – in den antirationalistischen Tendenzen der philosophiegeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Situation um die Wende vom 19. zum 20. Jh. eine prominente Bedeutung. Neuerdings begegnet er wiederum gehäuft, kommt aber hauptsächlich aus dem wenig präzisen Sprachgebrauch US-amerikanischer christlicher Gemeinschaften.

44 David R. BLUMENTHAL, *Philosophic Mysticism: Essays in Rational Religion*, Ramat Gan 2005.

45 Karl ALBERT, *Einführung in die philosophische Mystik*, Darmstadt 1996.

46 Samuel ROSENBLATT, *The Highways of Perfection of Abraham Maimonides*, Bd. I, New York 1927; Bd. II, Baltimore 1938 (reprint I-II Jerusalem 1970).

47 David R. BLUMENTHAL, An Illustration of the Concept »Philosophic Mysticism« from Fifteenth Century Yemen, Hommage à Georges Vajda: Études d'histoire et de pensée juive, Louvain 1980, 291-308.

48 Vgl. David R. BLUMENTHAL, Some Methodological Reflections on the Study of Jewish Mysticism, in: *Religion* 8 (1978) 101-114.

4 Philosophische Mystik im Judentum⁴⁴

Wie bereits erwähnt, wurde nicht nur die christliche und islamische, sondern auch die jüdische Frömmigkeit grundlegend durch popularisierte platonische/neuplatonische Vorstellungen geprägt, und zwar so stark, dass man sich des fremden Einflusses gar nicht bewusst wurde. Die exaktere Verwertung und Anwendung philosophischer Begriffe und Vorstellungen war daher in allen drei Religionen gut vorbereitet.⁴⁵ Das gilt insbesondere für die Auffassung von der Seele, von ihrer Präexistenz und von ihrem Geschick im menschlichen Leib, und von der Rückkehr an ihren Ursprung als Erfüllung der Zweckbestimmung menschlichen Daseins. Das hat sicher eine gewisse Akzentverlagerung auf das Geschick des Individuums bzw. auf das eigene Seelenschicksal bewirkt, aber den Weg zur Vervollkommnung der Erkenntnis und des Ethos sah man durch die Torah als der gemeinschaftlichen Erwählungsaufgabe Israels gewährleistet. Dazu kommt, dass im Judentum auch das Geschick der Einzelseele in Parallele zum Geschick Israels gesehen wurde, so dass es nicht zu einer derart individualistisch-asketischen Spiritualität kam, wie sie im Islam Fuß fassen konnte. Der Einfluss, der von der islamischen Mystik der *Lauteren Brüder* bzw. allgemeiner vom Sufismus auf das Judentum ausgeübt wurde, war im arabischsprachigen Judentum allerdings beträchtlich, und das nicht nur in philosophisch gebildeten Kreisen, wie etwa unter den Nachkommen des aristotelisch orientierten Mose ben Maimon in Ägypten. Sein Intellektualismus, der im 19. Jh. zu Rationalismus umgedeutet wurde, konnte durchaus auch als mystisch aufgefasst werden, wenn es um die Intensität der Religiosität ging, er wurde ja sogar als Kabbalist in Anspruch genommen, aber solche Etikettierungen als mystisch sind nur begrenzt sinnvoll, zu Korrektur eines verabsolutierten Gegensatzes; darüber hinaus verwischen sie eher die historischen Sachverhalte. Sein Sohn Abraham bietet mit einigen Gleichgesinnten ein beredtes Beispiel für eine mystische Religiosität auf philosophischer Grundlage,⁴⁶ aber eben auf der Basis der Torah als dem zuverlässigsten Weg zur Erreichung der Zweckbestimmung des Menschen bzw. der Gotteserkenntnis. Dergleichen war auch weiter verbreitet,⁴⁷ und das gilt auch für weniger philosophisch gebildete Kreise. Unter dem Einfluss der islamischen Mystik wurde jedenfalls schon relativ früh eine jüdisch-mystische Spiritualität inspiriert, die auch deshalb einen angemesseneren Platz in der Geschichte der jüdischen Mystik verdient,⁴⁸ weil einige der literarischen Zeugnisse dieser Frömmigkeit durch die rasche Verbreitung hebräischer Übersetzungen die jüdische Frömmigkeit allgemein nachhaltig bestimmt haben. Bachja ibn Paqudas *Buch der Herzenspflichten* aus dem späten 11. Jh. blieb z. B. bis heute eine der am meisten gelesenen jüdischen Erbauungsschriften. Die ethische Ergänzung der formalen Torahfrömmigkeit (der Beobachtung des Erlaubten und Verbotenen) durch eine entsprechende innerliche Ausrichtung (*kawwanah*), wie sie die Tradition forderte, wurde hier mit dem Konzept der »Herzenspflichten« überboten, indem eine stärkere persönlich-emotionale Komponente ins Spiel kam. Weil im jüdischen Recht der Islam als Monotheismus anerkannt war, war diese enge Verwandtschaft in der Frömmigkeit auch kein religiöses Problem. Man kann sicher auch Entsprechungen in gewissen Ausprägungen christlicher Gottesmystik finden, doch da wirkte sich die Abgrenzung zum götzendienstverdächtigen Fremdkult weit schärfer aus. Der entscheidende Unterschied zur Mystik beider Tochterreligionen besteht in der Bindung der jüdischen Mystik an die Torahfrömmigkeit mit deutlichen, auch religiös-praktisch und sozial ins Auge fallenden Unterschieden.

5 Der aschkenasische Chasidismus

Der so genannte aschkenasische Chasidismus lässt sich nur bedingt als einheitlich definierbare Größe darstellen.⁴⁹ Die Bezeichnung stammt aus einer neuzeitlichen Tendenz, die sich vor allem auf den *Sefār Ch^hsidim* (»Buch Frommer«) berief, um eine vergleichsweise strenge und intensiv motivierte Frömmigkeitsrichtung innerhalb aschkenasischer Gemeinden zu begründen, und dafür dienten auch bestimmte, legendenumkränzte Fromme des Mittelalters als beispielhafte Fromme mit besonderen Frömmigkeitspraktiken.⁵⁰ V. a. war es Judah hä-Chasid, der als Verfasser des *Sefār Chasidim* galt. Theologisch waren aber andere Autoren entscheidend, etwa Eleazar von Worms, der ab 1217 eine Reihe von spekulativen Traktaten publiziert hat, und eine Gruppe, die ihre Kosmologie in Form einer Nuss-Symbolik zum Ausdruck brachte.⁵¹

Man hat auf Grund der traditionellen Wertung des *Sefār-Chasidim* und dieser theologisch-spekulativen Literatur eine spezifische mystische Frömmigkeitsrichtung postuliert und ihr z.T. erhebliche soziale Bedeutung zugemessen. Das Gesamtphänomen ist allerdings vielgestaltiger und diffuser, als es in der Regel dargestellt wird, denn in den betreffenden aschkenasischen Gemeinden gab es von früh an recht strenge, zu Askese neigende Tendenzen.⁵² Theologisch stand vor allem das Verhältnis des Schöpfers zur Welt zur Debatte, weil sich ein strengeres Verständnis der Transzendenz Gottes ausgebildet hatte und der Widerspruch zum recht personhaften, mit Anthropomorphismen und Anthropopathismen belasteten Gottesbild in den biblischen und rabbinischen Schriften deutlicher bewusst wurde. Die alten Vorstellungen vom *kabôd* bzw. von der *š^ekīnah*⁵³ erwiesen sich für die Beschreibung der Vermittlung zwischen Gottheit und Welt als unzulänglich und wurden

49 Joseph DAN, *Tōrat ha-sōd šāl h^hsidūt 'aškⁿaz*, Jerusalem 1968; DERS., *Ijūnim b^e-sifrut h^hsidūt 'aškⁿaz*, Ramat Gan 1975; DERS., Chasidismus, aschkenasischer, in: *TRE* 7 (1981) 705-710 (hier ältere Literatur); Ivan G. MARCUS, *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany* (Études sur le judaïsme médiéval 10), Leiden 1981; Joseph DAN, *Chasidūt 'Aškenaz*, Jerusalem 1992; DERS. (ed.), International Conference on the History of Jewish Mysticism. II. The Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe (MJMJ 6,3-4), Jerusalem 1993; Karl-Erich GRÖZINGER / Joseph DAN (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism* (International Symposium Frankfurt a. M. 1991) (StJd 13), Berlin 1995.

50 Ivan G. MARCUS, *Haside 'Askenaz – Private Penitentials*. An introduction and descriptive catalogue of their manuscripts and early editions, in: DAN / TAMALAGE (eds.), *Studies* (wie Anm. 2), 57-84; Joseph DAN, *Religious Virtuosi and the Religious Community. The Pietistic Mode in Judaism*, in: Jacob NEUSNER (ed.), *Take Judaism for Example*, Chicago 1983, 93-116.

51 Daniel ABRAMS, *Sexual Symbolism and Merkabah Speculation in Medieval Germany*. A Study of the Sod ha-egoz texts, Tübingen 1997.

52 R. CHAZAN, *The Early Development of Hasidut Ashkenaz*, in: *JQR* 75 (1984/5) 199-211.

53 Hanspeter ERNST, *Die Schechina in rabbinischen Gleichnissen* (J et Chr 14), Bern 1994.

54 N. GOLDBERG, *Rabbinic Concept of shekhinah and its Development in the Thought of Saadia Gaon and Judah Halevi*, in: *Nitzanim* 2 (1983) 101-117; Joseph DAN, *Ijūnim be-sifrut h^hsidūt 'aškⁿaz*, Ramat Gan 1975, 26-33, 80-82, 85ff, 169-180. Für die Verwendung in christlichen Kreisen siehe: G. JAVARY, *À propos du thème de la Sekina: Variations sur le nom de Dieu*, in: Gershom SCHOLEM (ed.), *Kabbalistes chrétiens*, Paris 1979, 281-306.

55 Joseph DAN, *The «Unique Cherub's Circle»*. A school of mystics and esoterics in medieval Germany, Tübingen 1999.

56 Joseph DAN, *Prayer in Ashkenazic Hasidic Esotericism*, in: *FJB* 19 (1991/2) 185-215.

57 Debra L. STOUT, *Parallels between Jewish and Christian Mystical Experiences in Medieval Germany*, in: Peter MEISTER (ed.), *German Litera-*

ture between Faiths. Jew and Christian at Odds and in Harmony (Studies in German Jewish History 6), Oxford/Bern/Frankfurt a. M. 2004.

58 N.J. COHEN, *Shekhina ba-Galuta: A Midrashic Response to Destruction and Persecution*, in: *JSJ* 13 (1982) 147-159.

59 Johann MAIER, *Anthropomorphismen in der jüdischen Gotteserfahrung*, in: Walter STOLZ (Hg.), *Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung*, Freiburg i. Br. 1978, 39-99.

60 Das Standardwerk zur Frühkabbalah ist nach wie vor: Gershom SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Mit einem Geleitwort von Ernst Ludwig Ehrlich und einem Nachwort von Joseph Dan, Berlin ²2001. Dazu: Joseph DAN (ed.), *The Early Kabbalah*. Texts translated by R. C. Kiener, preface by M. Idel, New York 1986.

61 Gershom SCHOLEM, *Kabbalah*, Jerusalem 1974.

62 Moshe IDEL, *Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance*, in: Lenn E. GOODMAN (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany 1992, 319-351.

63 Johann MAIER, *Die Kabbalah*. Einführung, klassische Texte, Erläuterungen, München 1995.

nun wie in philosophierenden Kreisen entsprechend umgedeutet,⁵⁴ zum Teil auch durch die Vorstellung vom funktional entsprechenden »Speziellen Kerub« (*ha-k'erub ha-m'e'juh'ad*) ersetzt.⁵⁵ Ursprünglich die kultische Gegenwart der Gottheit im Heiligtum bezeichnend, wurde daraus eine erschaffene Mittlerfigur zwischen transzendenter Gottheit und geistiger und materieller Schöpfung, auf die sich auch das Interesse bzw. die Gebets-*kawwanah* des frommen Individuums konzentrierte.⁵⁶ Soweit gesehen galt das Interesse dieser Chasidim einem Grundproblem der mittelalterlichen Theologie überhaupt und gewisse Züge der Frömmigkeit sind auch in der Umwelt aufzuweisen.⁵⁷ Aber auch hier kommt die kollektive Bindung zum Zug: Wie die inkorporierte Seele sich in der körperlichen Welt im Exil befindet, so auch Israel in der Völkerwelt und mit Israel die göttliche Gegenwart selbst.⁵⁸ Individuelles Seelenschicksal, kollektive Geschichte Israels und Gott bleiben eng verbunden, vor allem durch die Torahpraxis.

Wirkungsgeschichtlich lief aber die Kabbalah diesen spekulativen Ansätzen alsbald den Rang ab, denn schließlich handelte es sich um Lösungsversuche mit intellektuell eher bescheidenen Mitteln der jüdischen Tradition. Theologisch-spekulativ wirkten sie nicht mehr angemessen. Umso weniger, als im 12./13. Jh. ein intensiver Streit über die Gestalthaftigkeit bzw. Körperlichkeit Gottes ausbrach, der das Judentum zu spalten drohte. Nur eine Richtung vermochte die aufgebrochene Problematik in ihrer Komplexität und Widersprüchlichkeit überzeugend zu lösen, die Kabbalah.⁵⁹

6 Kabbalah

Die Vertreter einer neuen religiösen Richtung, die seit dem späten 12. Jh. im südfranzösischen und nordspanischen Judentum aufkam, nannten sich *meq'ubbelim*, Empfänger von Tradition, und was sie als Geheimlehre in ihren Zirkeln zu übermitteln hatten, wurde dann auch *qabbalah* genannt, also »Tradition« schlechthin.⁶⁰

Die Kabbalah hat sich zwar demonstrativ von der »fremden« Philosophie abgesetzt und sich bewusst mit Mitteln der jüdischen Tradition und in hebräischer (und aramäischer) Sprache dargestellt.⁶¹ Aber ihr Weltbild fußte ganz und gar auf dem Neuplatonismus und einige ihrer Grundvoraussetzungen stammten sogar aus der aristotelischen Tradition.⁶² Dazu gehört das Konzept einer absolut transzendenten, daher auch unpersönlichen Gottheit, die neuplatonische Emanationslehre, die Vorstellung von den zehn Sphären, die neuplatonische Lehre von den drei Seelenkräften, ergänzt um die aristotelische Lehre vom angeborenen und erworbenen Intellekt, letztere jedoch beschränkt auf Israeliten und Kabbalisten.

Der Konflikt über die Frage der menschenähnlichen Gestalthaftigkeit Gottes und über die Berechtigung profaner Studien verschärfte sich im 13./14. Jh. bis an den Rand eines Schismas. Es war die »klassische« Kabbalah mit dem Buch *Zohar*, der es allmählich gelang, die traditionelle Torahfrömmigkeit mit ihren mystischen Verinnerlichungstendenzen im vollen Umfang in ein umfassendes, in sich geschlossenes Welt- und Gottesbild einzubauen und die im Judentum aufgebrochenen Gegensätze zu überwinden und aufzuheben.⁶³ Die Gottheit selbst bleibt wie nach den Philosophen unerfassbar und verborgen. Aber aus ihr entströmen zehn Wirkungskräfte bzw. *Sefirot* (von *s'firah*, »Zählung«), die sich oberhalb der zehn Sphären zu einer bestimmten Struktur formieren: Die oberste (I) und die beiden untersten (IX und X) *Sefirot* bilden mit der *Sefirah* VI eine mittlere Säule, die zweite, vierte und siebente eine rechte, und die dritte, fünfte und achte eine linke Säule. Die linke Seite wirkt für sich negativ, ihre Kräfte bringen das Böse hervor, die rechte Seite bringt absolut

Gutes hervor, das für sich ebenfalls ungünstig wirkt, so dass durch die Sefirot der mittleren Säule die gegensätzlichen Sefirotkräfte ausgeglichen werden müssen, um positiv nach unten weiter wirken zu können.

Nur diese aus der verborgenen Gottheit, dem Unendlichen (*'ên sôf*), emanierenden Wirkungskräfte, die zehn Sefirot, sind – mit Ausnahme der höchsten, die bereits fast transzendent ist – mit Vorbehalten erfassbar. Sie bewirken und bestimmen in ihrem Zusammenspiel alles, was darunter emaniert und geschieht, also im Bereich der separaten Intelligenzen (in den zehn Sphären), in der Engelwelt, in unserer sublunaren Welt, und in den verborgenen Tiefen. Und wie im Neuplatonismus überhaupt, wird der Emanationsstrom nach unten immer dünner, das Materielle, Dunkle und Böse nimmt zu. Alles, was wird und geschieht, kann als Reflex und Chiffre für Sachverhalte und Vorgänge in den zehn Sefirot verstanden werden, wo alles präfiguriert wird. Sinn und Ziel der Gotteseerkenntnis ist das Begreifen der Einheit hinter der Vielfalt der Sefirotwirkungen, die es zu kennen und den einzelnen Sefirot richtig zuzuordnen gilt. Diese intellektualistische Komponente wird durch eine theosophisch-theurgische ergänzt, denn auch von Unten her können die Sefirotwirkungen beeinflusst oder ausgelöst werden, nämlich durch Israels Torahgehorsam oder Sünde. Sünden verursachen Störungen der Harmonie im Sefirotssystem und so wirken sich extreme Kräfte unausgeglichen nach Unten hin negativ aus. Durch Torahgehorsam hingegen wird die Harmonie wiederhergestellt, und das ist der Prozess des *tiqqûn*, doch dieser erfordert mehr als normale Torahfrömmigkeit. Zwar verfügt jeder Israelit über die Potenz, die kabbalistische Weisheit zu erfassen, doch nur die Kabbalisten können diese Potenz aktualisieren, und sie wissen daher, welche Gebotserfüllung und welche Vorgänge mit welchen Sefirotkräften und Sefirotaspekten zu verbinden sind. Für diese zielgerichtete Anwendung der kabbalistischen Kenntnisse und Praktiken wird der traditionelle Begriff *kawwanah* aufgegriffen und umgedeutet, und die *d^obeqûr*, das »Anhaften« der rabbinischen Frömmigkeit, die auch in philosophierenden Kontexten weiterreichende Konnotationen erhalten hatte,⁶⁴ wird zur Bezeichnung der Beziehung zu den jeweils zuständigen Sefirot. Der Erkenntnisprozess wird als Einwirkung der Sefirot auf den Kabbalisten und als Rückwirkung auf das Sefirotgeschehen begriffen, nicht bloß als intellektueller Akt oder als Bekenntnis der Einheit, angestrebt wird damit »Einung« der Gottheit, der *jichûd*. Jedes noch so kleine Detail der mit der richtigen *kawwanah* ausgeübten Torahpraxis wirkt auf das Sefirotgeschehen positiv ein, hat eine dynamische Funktion von überweltlicher Reichweite.⁶⁵ Das hatte also auch theurgische Aspekte,⁶⁶ die im Fall einer Herauslösung aus der Torahpraxis im Lauf der Popularisierung der Kabbalah in Spätmittelalter und Neuzeit immer weiter in abergläubische, magische Praktiken abgleiten konnte.

Ein gewichtiger Unterschied zur christlichen und islamischen Mystik wird durch die traditionelle Torah-Sprachsymbolik hervorgerufen. Die Kabbalisten haben im Gegensatz zu

64 A. HUGHES, Two approaches to the love of God in medieval Jewish thought, The concept of »devequt« in the works of Ibn Ezra and Judah Halevi, in: *StR* 28 (1999) 139–151.

65 Gershom SCHOLEM, The Meaning of Torah in Jewish Mysticism, in: *Diogenes* 14 (1956) 36–47; 15 (1956) 65–94.

66 Edward HOFFMAN, *The Heavenly Ladder: Kabbalistic techniques for inner growth*, San Francisco 1985.

67 GOETSCHEL (ed.), *Prière* (wie Anm. 7).

68 Gershom SCHOLEM, Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schekinah, in: *Eranos-Jb* 21 (1952/53) 45–107 (= in: Gershom SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, 147ff.); DERS., Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Zürich 1962, 135–191; Georges VAJDA, *Le commentaire d'Ézra de Gérone sur le Cantique des cantiques*, Paris 1969, 320–332.

69 Peter SCHÄFER, Tochter, Schwester, Braut und Mutter. Bilder der Weiblichkeit Gottes in der frühen Kabbala, in: *Saeculum* 49 (1998) 259–279. Die Formulierung »Weiblichkeit Gottes« ist allerdings irreführend und von kabbalistischer Warte aus beurteilt geradezu blasphemisch.

den philosophierenden Theologen ihre Werke nur in hebräischer (und teilweise aramäischer Sprache) abgefasst, in der Sprache der Torah, und damit meinte man auch: in der Sprache der Schöpfung. Die ganze traditionelle Symbolik des Hebräischen und seiner Schrift wurde im Rahmen der Auslegung biblische Texte und der Gebete, der Sefirot-Symbolik einverleibt und entsprechend adaptiert. Die Bindung an das Hebräische verleiht der jüdischen Mystik also einen zusätzlichen exklusiven Zug, der erst in der Neuzeit und vor allem in neuerer Zeit eine gewisse Aufweichung erfährt.

Wie für die traditionelle Torahfrömmigkeit, so gilt auch für die kabbalistische Frömmigkeit, dass alles Denken, Fühlen und Handeln torahbezogen und insofern auch israelbezogen ist, wie ja auch nur Israeliten in der Lage und befugt sind, diese Weisheit zu erfassen und zu praktizieren. Die Möglichkeit der Verbindung mit den Sefirot ist keine allgemeinemenschliche, normale Menschen verfügen nur über die drei Seelenkräfte der neuplatonischen Tradition, ein Israelit darüber hinaus über eine Art von potentiellm Intellekt, dessen Aktualisierung den Kabbalisten ausmacht.

Dies alles wird an der – sehr reichen und in den Details verwirrend variablen – Symbolik der einzelnen Sefirot deutlich.

Sefirah I »(Höchste) Krone«, an der Spitze des Sefirotsystems, repräsentiert das göttliche Denken und Wollen und bleibt so gut wie transzendent.

Sefirah II »Weisheit«, auf der Rechten repräsentiert die noch undifferenzierte, ganzheitliche Torah, in etwa die Ur-Idee der Torah.

Sefirah III »Einsicht«, auf der Linken, repräsentiert die Torah bereits differenziert in Gestalt geistiger Buchstaben.

Sefirah IV »Gnade«, auf der Rechten, wirkt als absolute Güte Gottes, die für sich allein nicht nur positiv wirkt.

Sefirah V »Macht«, auf der Linken ist als absolute Strenge die Hauptursache für alle negativen Erscheinungen »unten«. Die beiden Extremkräfte IV und V bewirken unausgewogen Unheil, sie werden, sofern keine Sünden Israels störend einwirken, aber ausbalanciert, und zwar in der

Sefirah VI, in der Mitte. Diese zentrale, ausgleichende Sefirah trägt den Gottesnamen JHWH, heißt »Jakob« und repräsentiert die Schriftliche Torah. An ihrer Symbolik wird die erwählungsbedingte Exklusivität der »jüdischen Mystik« besonders deutlich.

Die Sefirot VII und VIII, wieder zur Rechten und zur Linken, sind von geringerer symbolistischer Bedeutung.

Die Sefirah IX »Fundament«, ist wieder zentral postiert und repräsentiert das männliche Prinzip.

Die Sefirah X, meist »Herrschaft« (*malkût*) oder »Weisheit« (*ḥokmah*) genannt, stellt das weibliche Prinzip dar. Ebenfalls zentral postiert, vermittelt sie als letzte von Oben und erste von Unten alle Emanationen und Wirkungen, und auf sie richtet sich daher auch vorrangig die *kawwanah* des Kabbalisten, auf sie hin richtet sich zunächst auch jedes Gebet aus.⁶⁷ Erst durch diese Sefirah vermag der Kabbalist, Funktionen und Wirkungen höherer Sefirot zu erfassen und zu beeinflussen. Die zehnte Sefirah repräsentiert übrigens auch die Mündliche Torah (in Entsprechung zur Sefirah VI mit der Schriftlichen Torah), außerdem die »Gemeinde Israels«, und die *š'kinah*, die Gottesgegenwart.⁶⁸ »Gemeinde Israels« und »Schekinah« begegnen häufig in dramatischer Personifizierung, und mit dieser weiblichen Gestalt wird die ganze aus der allegorischen Hohelieddeutung bekannte weibliche Rollensymbolik von Frau, Mutter, Tochter, und Braut verbunden,⁶⁹ auch die dramatische Personifizierung Jerusalems/Zions zu einer weiblichen Figur. Diese kabbalistische Sexualsymbolik wird zurzeit oft missdeutet, ist jedoch eine ausgesprochen funktionale. Es geht nicht um

das Weibliche oder Männliche an sich, sondern um die Wechselbeziehung der Sefirot VI, IX und X. Sie soll auf irdischer Ebene in der ehelichen Beziehung des Kabbalisten repräsentiert werden, wodurch die traditionell eher strenge Sexualmoral eine theosophisch-theurgische Überhöhung erfährt und eine quasi-sakramentale Bedeutung erhält.⁷⁰ Aber der kollektive Aspekt dominiert, und der der Sefirah X entspricht die weibliche Gestalt der »Gemeinde Israels« der in der Sefirah VI in derselben kollektiven Bedeutung angesetzte Figur des Jakob, Ahnvater der zwölf Stämme Israels. Als »untere Weisheit« entspricht die Sefirah X zudem der Sefirah II als der »oberen Weisheit«. Es ist vor allem dieses auch aus antiken Überlieferungen wohlbekannte Motiv der Weisheit bzw. Sophia, das im christlichen Bereich die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, aber natürlich losgelöst von der Beziehung zwischen Schriftlicher und Mündlicher Torah und insofern wesentlich verfremdet ist.

Obschon das kabbalistische System jede persönliche Gottesbeziehung ausschließt und überdies lange Zeit als Geheimdisziplin gepflegt wurde, hat die kabbalistische Frömmigkeit die jüdische Spiritualität und Religionspraxis bis zur Aufklärung auf intensive Weise geprägt. Sie kam jedoch in Verruf, nachdem im 17. Jh. die messianische Bewegung des Sabbatianismus in einem Desaster gipfelte und überdies in ausgesprochen häretischen Konventikelbildungen ausmündete.⁷¹ Von da an beobachteten die rabbinischen Autoritäten sowohl messianische Bußbewegungen wie kabbalistische Studien mit Argwohn und suchten letztere auf Personen im gesetzten Alter und mit solider rabbinischer Bildung einzuschränken. Diese Ausklammerung der intensivsten Formen jüdischer Mystik hat der religiösen Praxis den Großteil ihrer Motivation geraubt und die Frage nach ihrer Sinnhaftigkeit aufgeworfen, die im aufgeklärten Judentum ganz anders beantwortet wurde als im traditionalistischen Judentum Osteuropas.

7 Osteuropäischer Chasidismus

Der osteuropäische Chasidismus⁷² ist durch Martin Bubers ekklektizistische und ästhetisch-modernisierende Deutung, die von G. Scholem auf weite Strecken hin in Frage gestellt worden ist, für viele und vor allem nichtjüdische Leser zum Inbegriff jüdischer Mystik geworden

70 Gershom SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, 140-149; Seymour J. COHEN, *The Holy Letter: A study in medieval Jewish sexual morality*, New York 1976; K. GUBERMAN, *The Language of Love in Spanish Kabbalah. An examination of «Iggeret haQodesh»*, in: David R. BLUMENTHAL (ed.), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, Chico 1984, 53-106.

71 Gershom SCHOLEM, *Sabbatai Zwi*, Frankfurt a. M. 1992; Gershom SCHOLEM, *Erlösung durch Sünde*, hg. M. BROCKE (Judaica 5), Frankfurt a. M. 1992; M.-A. WOLF, *Quand le mysticisme mène à la folie: essai sur la mystique juive, Sabbatai Zevi et le Rabbi de Kotzk*, Paris 1998; Klaus Samuel DAVIDOWICZ, *Jakob Frank, der Messias aus dem Ghetto*, Frankfurt/M. 1998.

72 Shmuel BOTEACH, *Wisdom, Understanding and Knowledge. Basic Concepts of Hasidic Thought*, Northvale 1996.

73 Paul R. MENDES-FLOHR (ed.), *Martin Buber. A Contemporary Perspective*, Jerusalem 2003.

74 Rivka SCHATZ-UFFENHEIMER, *Hasidism as Mysticism. Quietistic elements in eighteenth century hasidic thought*, Princeton 1993.

75 Moshe IDEL, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, New York 1995; Alan BRILL, *Thinking God: The Mysticism of Rabbi Zadok of Lublin*, New York 2002.

76 Reuven P. BULKA (ed.), *Mystics and Medics. A comparison of mystical and psychotherapeutic encounters*, New York 1979; A. EVEN-YISRAEL, *The Candle of God. Discourses on Chasidic Thought*, Northvale, N. J./Jerusalem 1998; Yoram JACOBSON, *Hasidic Thought*, Tel Aviv 1998.

77 Vgl. dazu Susanne GALLEY, *Der Gerechte ist das Fundament der Welt: Jüdische Heiligenlegenden aus dem Umfeld des Chassidismus*, Wiesbaden 2004; Norman LAMM, *The Religious Thought of Hasidism. Text and Commentary*, New York 1999 (Anthologie).

78 Aaron WERTHEIM, *Law and Custom in Hasidism*, Hoboken 1992.

79 Gershom SCHOLEM, *On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time and Other Essays*, ed. A. Shapira, Philadelphia 1997.

80 Vgl. in: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1975, 20: »... dem großartigen Beispiel eines echten jüdischen Mystikers«, und dazu Anm. 17 auf S. 388: »das letzte Beispiel produktiven kabbalistischen Denkens«.

und hat entsprechendes Interesse geweckt. Buber hatte damit seine eigene Auffassung vom Judentum zu untermauern gesucht⁷³ und den Eindruck erweckt, es handle sich um eine traditionskritische mystische Richtung. Tatsächlich richtete sich die Kritik des Chasidismus nur gegen das Regime der rabbinischen Gelehrtenkaste und gegen die verkrusteten Gemeindestrukturen, die der sozialen Misere im Ostjudentum nicht mehr gewachsen waren. Grundsätzlich blieb der Chasidismus aber innerhalb der traditionellen Torahfrömmigkeit und er verteidigte diese auch vehement gegen Aufklärung und Emanzipation und blieb daher bis auf Ausnahmen intellektuell anspruchslos und volkstümlich. Merkmale mystischer Frömmigkeit sind zweifellos von früh an erkennbar,⁷⁴ aber entscheidend und neu ist eine markante Personbezogenheit. Die chasidischen Gemeinschaften scharen sich um ihren jeweiligen »Rebbe« bzw. »Zaddik«, betrachten diesen als eine Art Mittler zwischen Gott und Gemeinschaft, und respektieren ihn widerspruchlos auch in nichtreligiösen Belangen als maßgebliche Autorität. Streng genommen ist der Zaddik allein der eigentliche Mystiker der Gemeinschaft, an dessen religiöser Erfahrung die einzelnen Chasidim nur partizipieren.⁷⁵ Jedoch modernen Tendenzen kommt diese Form der Religiosität durchaus entgegen, vor allem, wenn sie popularisiert und von der strengen Bindung an den Zaddik getrennt wird, jedenfalls ist ein einschlägiges Interesse festzustellen.⁷⁶ Dennoch blieb mit dieser Eigenheit der Fixierung auf eine Mittler-Person der Chasidismus eine Ausnahmeerscheinung in der jüdischen Religionsgeschichte,⁷⁷ die eher durch eine deutliche Zurückhaltung gegenüber Personenkult und von Skepsis gegenüber Verabsolutierungen persönlicher Autoritätsansprüche geprägt ist. Was vielfach faszinierte, war und ist die besondere Art des Gemeinschaftserlebnisses im chasidischen Zirkel, speziell in Gegenwart des Zaddik, von dessen zentraler Rolle diese Art jüdischer Frömmigkeit nicht getrennt werden kann, ohne eine erhebliche Umdeutung zu verursachen. Man hat diese Atmosphäre, geprägt von Tanz und Gesang, als Alternative zur Lebenswelt des traditionellen rabbinischen Schulbetriebs empfunden und geschätzt und dabei die mystische Komponente in der Moderne wohl oft zu hoch veranschlagt. Vor allem bleibt festzuhalten, dass auch im Chasidismus die traditionellen Lebensweisen und Frömmigkeitspraktiken einen festen Platz haben⁷⁸ und dass es sich insofern um eine ausgesprochen konservative Kraft im Spektrum der jüdischen Religion handelt.

8 Neueste Ausprägungen jüdischer Mystik

8.1 Kabbalah, messianische Bewegung und Zionismus

G. Scholem hat die Möglichkeiten der jüdischen Mystik im Rahmen des modernen Judentums als recht begrenzt eingeschätzt.⁷⁹ Doch die Kabbalah wurde in den letzten Jahrzehnten auf zwei völlig verschiedenen Gebieten überraschend aktuell. Einmal erwies sich erneut ihre heilsgeschichtlich-politische Dynamik im Zusammenhang mit einer messianischen Bewegung, und zwar der so genannten Siedlerbewegung. G. Scholem registrierte seinerzeit Abraham Isaak Kook (1865-1935), den Oberrabbiner des Landes Israel, als einen ernst zu nehmenden modernen Kabbalisten, der imstande war, das säkulare zionistische Aufbauwerk als einen Beitrag zur Beförderung der Heilsgeschichte zu würdigen und daher auch religiöse Devianzen zu tolerieren.⁸⁰ Infolge der Eroberung der Westbank im Sechstagekrieg vom Juni 1967 kam es innerhalb des religiösen Zionismus jedoch zu einer messianischen Bewegung, die auf Grund der realpolitisch nahe liegenden Annahme, man werde mit der Großmacht USA im Rücken in der Lage sein, in den endgültigen Besitz des »ganzen Landes

Israel« zu gelangen, langatmiger ausfiel als frühere messianische Bewegungen. Nur im Land Israel sind ja alle Vorschriften der Torah anwendbar, die volle Verfügung über das Land gewährleistet die volle Verwirklichung der Torah, der Gottesherrschaft bzw. messianischen Hoffnungen. Außerdem schrieb man bereits in der Tradition dem Land Israel besondere Qualitäten zu. So ist z. B. die (biblische) Prophetie nur im Lande möglich, und nach einer kabbalistischen Ansicht können Gebete nur vom Land Israel aus nach »Oben« gelangen. Zvi Jehuda Kook (1891-1982), der Sohn des vorhin erwähnten Rab Kook, wurde zum Cheftheologen der so genannten Siedlerbewegung, deren intolerante Ideologie allmählich einen großen Teil des religiösen Zionismus und selbst Teile der bis dahin nicht-zionistischen und sogar der antizionistischen Orthodoxie erfasst hat.⁸¹ Ihre territorialen und politischen Zielsetzungen deckten sich weitgehend mit jenen der rechtszionistischen Kräfte, die seit dem Wahlsieg Menachem Begin im Mai 1977 die Politik des Staates Israel bestimmen. Das betrifft nicht nur engere, religiös-zionistische und rechtsextreme Kreise, denn darüber hinaus hat sich bis in säkulare Kreise hinein die Überzeugung vom berechtigten Anspruch auf das Land als derart selbstverständlich eingewurzelt, dass rational-sachpolitische Argumente nicht mehr greifen und fast jedes Mittel zur Gewinnung des Landes gerechtfertigt erscheint. Dieses Zusammenspiel zwischen nationalistischen und mystisch-traditionalistischen Tendenzen stieß im Diasporajudentum anfangs noch auf heftige Abwehr, doch verstummte die Kritik unter dem Vorzeichen der inzwischen aufgekommenen Holocaust-Welle. In deren Folge wird inzwischen nicht bloß einer Kritik von außen, sondern auch innerjüdischer Kritik sofort mit dem Vorwurf begegnet, einen neuen Holocaust mit herauf zu beschwören. Und das, obwohl gleichzeitig die Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit des Holocaust auf eine Art und Weise betont wird, die bislang der Rede von Gott vorbehalten war, ein Phänomen, das von der Tradition her als höchst bedenklich erscheinen muss. Religions- und ideologiegeschichtlich geschulte Beobachter haben auch schon seit geraumer Zeit festgestellt, dass diese Holocausttheologie bzw. -ideologie inhaltlich zwar wenig zu bieten hat und für das jüdische Bewusstsein selbst bedenkliche Folgen zeitigt, aber eben eine fast unverzichtbar gewordene Ersatzfunktion erfüllt. Die organisierte, demonstrative Erinnerung an die *Scho'ah*, die Katastrophe des europäischen Judentums, stellt nämlich den einzigen gesamtjüdischen Nenner dar, der politisch wirksam und ohne das Risiko von Gegenargumenten eingesetzt werden kann. Die kabbalistische Sinnggebung verleiht dem Phänomen die Würde der Tradition und sie bringt in die – vor allem von nichtreligiösen Seiten propagierte – Holocaustideologie eine irrational-mystische, ja mythische Komponente ein. Im Bewusstsein, in der entscheidenden Phase der Wende zur Heilszeit und gleichzeitig unter der Drohung eines neuen Holocaust zu leben, verlieren die normalen Maßstäbe ihr Gewicht und es nimmt das Gefühl überhand, alles auf die eine Karte setzen zu müssen. Die Dynamik dieser mystisch unterfütterten politischen Entwicklung hat inzwischen im Zusammenwirken mit christlich-fundamentalistischen und massiven wirtschaftlichen bzw. machtpolitischen Interessen (v. a. der USA) den gesamten Vorderen und Mittleren Orient in einen Krisenherd verwandelt und die Weltpolitik in eine schwer kalkulierbare Richtung gelenkt. Kabbalistische Mystik und große Politik sind im Rahmen der Sefirotsymbolik zwar eine Selbstverständlichkeit,

81 E. RAWITZKI, *Ha-qeç ha-megülläh û-medînat ha-Jehûdîm. M^ošihjût, çijjônût w^o-radiqalîzm datî b^o-Jisra'el*, Tel Aviv 1993; Dov SCHWARTZ, *Faith at the Crossroads. A Theological Profile of Religious Zionism*, Leiden 2002.

denn durch die Sefirotwirkungen wird ja alles entschieden, was »Unten« geschieht. In der Vergangenheit kam es aber nur sporadisch zu nennenswerten politischen Auswirkungen mystisch-endzeitlicher Tendenzen, etwa beim Auftreten des David ha-Re'ubeni und des Salomo Molko im 16. Jh. Die beiden haben einige Zeit sowohl im Vatikan wie an einigen Königshöfen ein gewisses Interesse auf sich ziehen können, scheiterten zuletzt aber am realpolitischen Sinn Karls des V. Derzeit steht es anders, wenigstens solange, als die Großmacht USA ihre weltpolitischen Prioritäten nicht ändert. Wird jedoch irgendwann diese messianische Bewegung wie alle bisherigen messianischen Bewegungen als pseudomessianisch anerkannt werden müssen, werden Orthodoxe und gerade kabbalistische Mystiker als erste in der Lage sein, zu erklären, warum diese Generation nicht würdig war, den Messias zu empfangen, und sie werden wie immer schon um so mehr eine Verinnerlichung der Torahfrömmigkeit und eine Abwendung von »Dieser Welt« fordern. Selbst wenn Zionismus und Staat Israel scheitern, wird das traditionalistische und insbesondere kabbalistisch-mystisch fundierte Judentum davon nicht in seinen Grundfesten erschüttert werden. Man ist sich in orthodoxen Kreisen dessen durchaus bewusst. Viele säkulare Juden erahnen zumindest diese Funktion der Orthodoxie als Garantin jüdischer Kontinuität und werden dadurch in ihrer Ablehnung der Orthodoxie entsprechend gebremst.

8.2 Moderne Wellness-Esoterik

Die moderne Kabbalah hat in den letzten Jahrzehnten eine zu Scholems Zeiten noch kaum denkbare Popularisierung erfahren, und das über die Grenzen des Judentums hinaus. Überboten wird diese Popularisierungstendenz durch eine Modewelle, die buchstäblich ins Gegenteil der geschilderten ethnozentrischen und messianischen Tendenzen führt – ein kurioses Phänomen, das sich für die jüdischen Gemeinschaften in zunehmendem Maß als ernsthaftes Problem erweist. Es handelt sich um eine Spielart der derzeitigen religiösen Modeerscheinungen, und sich wendet ganz bewusst über die Grenzen des Judentums hinaus an alle Interessierten und weiß die Möglichkeiten des Internet voll zu nutzen. Dabei wird die Kabbalah, einst arkane Disziplin der rabbinischen Bildungselite, die allein Israeliten zugängliche Weisheit, von den USA ausgehend mittels so genannter »Kabbala-Zentren« auf kommerziell erfolgreiche Weise zu einer allgemein-menschlichen, intellektuell völlig anspruchslosen populär-esoterischen Anleitung für ein erfolgreiches und glückliches Dasein in »Dieser Welt« umgestaltet. Und zwar zu einer Art Wellnessprogramm für Erfolgreiche und solche, die es werden möchten, und die dafür auch einiges zu zahlen bereit und imstande sind. Die Rückbezüge auf das Judentum sind dabei nur mehr vage. Torahtheologie und Torahfrömmigkeit entfallen mit der Bindung an Israel sowieso. Betont werden hingegen formale und allgemeiner bekannte Komponenten wie Buchstaben- und Zahlensymbolik und vor allem nicht kontrollierbare kosmologische Bezüge, wie sie auch in der derzeit die Buchhandlungen dominierenden esoterischen Literatur zu finden sind.

In den Augen ernsthafter Vertreter des Judentums ist diese ausufernde Entwicklung besorgniserregend. Das ist sie auch in einem weiteren Sinne, denn sie gaukelt ein Judentum vor, das es so nicht gibt, und verstellt den Blick auf die wirklich wichtigen Prozesse im Bereich der Religion und Politik des Judentums. Doch die religionsgeschichtliche Entwicklung ist nicht kalkulierbar, und dem entspricht, dass diese Kabbalah-Mode auch unter Juden selbst – und nicht zuletzt auch Israelis – durchaus Anklang findet, offenbar als Ersatz für die Religiosität, die man in den offiziellen jüdischen Gemeinschaften nicht oder nicht mehr zu finden vermeint.

Zusammenfassung

Der Begriff der Mystik wurde von außen an das Judentum herangetragen. In den letzten 150 Jahren gibt es damit einhergehend Tendenzen, den Mystikdiskurs innerjüdisch als Selbstfindungsprozess zu verstehen, abseits der vorherrschend rationalistischen Orientierung (vgl. Heinrich Graetz). Der Beitrag nennt an dieser Stelle Gerschom Scholem und Martin Buber, die sich um die Frage nach der Mystik im Judentum verdient gemacht haben. Für die jüdische(n) Mystik(en) sind neben dem zentralen Stellenwert der an die hebräische Sprache gebundenen Torah – der dem individuell-persönliche Gottesverhältnis also dem Ideal inniger Frömmigkeit, der Askese, der kritischen Positionierung gegenüber der eigenen Glaubensgemeinschaft oder in weiterer Folge der Frauenmystik einen nachgeordneten Platz zuweist – (neu)platonische Einflüsse von Bedeutung, wie dies u. a. in der Kabbalah im Zusammenhang mit den zehn Sefirot deutlich wird. Diese können als zehn emanierende und vermittelnde Wirkkräfte Gottes gesehen werden. Der neuerdings zu beobachtende mystizistische Trend, der u. a. auch vor der Kabbalah nicht halt macht, bringt die Gefahr mit sich, ein Judentum vorzugaukeln, das es nicht gibt, und stellt darüber hinaus ein zunehmendes Problem für die jüdischen Gemeinschaften dar.

Summary

The concept of mysticism was brought into Judaism from the outside. In the last 150 years there have been attendant tendencies to understand the discourse concerning mysticism internally as a process of self-discovery and apart from the predominantly rationalistic orientation (cf. Heinrich Graetz). At this juncture the contribution mentions Gerschom Scholem and Martin Buber who both rendered a great service with respect to the question of mysticism in Judaism. The role of the Torah, which is bound to the Hebrew language, is central here, and allocates a subordinate place to the individual-personal relationship with God, that is, to the ideal of fervent piety, to asceticism, and to the critical positioning of oneself over against one's own faith community or, subsequently, over against female mysticism. In addition to this role of the Torah, (Neo-) Platonic influences are important to Jewish mysticism and Jewish mystics. This becomes clear in, among other things, the Kabbalah in connection with the ten Sephiroth which can be seen as ten emanating and mediating forces of God. The mysticistic trend, which has been observed recently and does not even stop short of the Kabbalah, entails the danger of leading one to believe in a Judaism that does not exist. In addition, it also constitutes a growing problem for Jewish communities.

Sumario

El concepto «mística» aparece en las investigaciones de los últimos 150 años junto a tendencias que definen el discurso místico desde una perspectiva judía como un proceso de autoclarificación al margen de la orientación racionalista dominante (cf. Heinrich Graetz). El artículo nombra en este contexto a Gerschom Scholem y Martin Buber, que tienen sus méritos en la investigación de la mística en el judaísmo. Para la mística judía, aparte del valor central de la Torá – ligada a la lengua hebrea y que relega a un segundo plano la relación personal-individual con Dios, es decir el ideal de piedad intimista, así como la ascesis, la posición crítica respecto a la propia comunidad de fe y la mística femenina – son importantes las influencias (neo)platónicas, que pueden constatarse claramente por ejemplo en la Cabala en relación con los diez Sefirot. Estos pueden ser entendidos como diez potencias emanantes y mediadoras de Dios. La tendencia un tanto narcisista, que se puede constatar en los últimos tiempos y que no se detiene tampoco ante la Cabala, trae consigo el peligro de hacernos creer en un judaísmo que no existe. Es además un problema creciente para las comunidades judías.

Rumis Mystik +

ein für friedliche Religionskontakte interessanter Ausschnitt einer Phänomenologie des Islam

von Christoph Elsas¹

Es gibt eine gemeinsame Geschichte, die Christentum und Islam hinsichtlich der Mystik verbindet. Einflüsse des syrischen Mönchtums auf den frühen Sufismus – Übernahme ist schon das möglicherweise diesen Namen begründende Wollgewand der Asketen – und andererseits der muslimischen Kultur auf die spanische haben viele Entsprechungen zwischen den Mystikerinnen und Mystikern zur Folge gehabt. Das rhythmisierte Gottesgedenken (dhikr) ist dem christlichen Herzensgebet der orthodoxen Tradition verwandt, die Betonung des Liebesaffektes im Sufismus wie bei der Mystikerin Rābi‘a al-Adawiyya (gest. 801) hat die christliche Liebesmystik mit angeregt. Neben vielerlei Verbindendem stehen Besonderheiten. Für den islamisch mystischen Weg (tariqa) ist Mohammed als reines, von intellektuellem Wissen unbeeinträchtigt Gefäß für Gottes Wort das erste Glied der Traditionskette (silile) und seine in Sure 17 des Koran angedeutete Auffahrt in die göttliche Gegenwart der Prototyp des geistigen Aufstiegs des Mystikers zur Erlangung der intuitiven Gotteserkenntnis (ma‘rifa). Weil für den strikten islamischen Monotheismus jede Rede von Vereinigung oder gar Identität im Verdacht steht, dem einzigen Gott etwas zuzugesellen, ist zur Rechtfertigung mystischer Erfahrung allem außer Gott jegliche Existenz abzusprechen: Nach Gottvertrauen und Verzicht fällt die geborgte Existenz vom Menschen ab (fanā‘) und Gott allein bleibt (baqā‘), bis nach der nahezu bewussten Ekstase – der Erfahrung des entleerten Selbst zur Einwohnung (hulūl) Gottes – die Persönlichkeit zurückkehrt zu einem Leben nach Gottes Willen in »zweiter Nüchternheit«².

In Berlin organisierte ich 1979-1982 in einem Forschungsprojekt mit Carsten Colpe monatliche christlich-islamische Gespräche, an denen u. a. Mitglieder der damals von Salah Eid koordinierten Sufigruppen Berlins teilnahmen.³ Zu ihnen gehörte auch Stefan Makowski, bis er 1981 in der Lüneburger Heide das über Deutschland hinaus bekannte Sufi-Zentrum Haus Schnede gründete. Smail Balić, eindrucksvoller Repräsentant eines europäischen Islam, schrieb im Vorwort zu Stefan Makowskis Buch *Allahs Diener in Europa. Denker und Dichter im Dialog mit dem Islam*: »Die Mystik ist [...] im Islam [...] eine weitaus stärkere denk- und

¹ Im Gedenken an Smail Balić (gest. 2002) und Annemarie Schimmel (gest. 2003), deren beider Humanität und Gelehrsamkeit wir schätzten. Zur islamischen Mystik vgl. u. a.: Annemarie SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam*, Aalen 1979 u. ö.; DIES., *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*, London 1978;

DIES., *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islams*, München 1995; DIES., *Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer. Leben und Werk des großen Mystikers*, Düsseldorf/Köln 1978; DIES., *Rumi. Aus dem Masnawi*, Basel 1994; Stefan MAKOWSKI, *Allahs Diener in Europa. Denker und Dichter im Dialog mit dem Islam*, Zürich 1997; Yasar Nuri ÖZTÜRK, *Rumi und die islamische Mystik. Über das Menschenbild im Islam*, Düsseldorf 2002.

² Christoph ELSAS, *Mystik religionsgeschichtlich*, in: *EKL*³ III (1993), 570-577.

³ Dazu Christoph ELSAS, *Ausländerarbeit*, Stuttgart 1982 und DERS. (Hg.), *Identität, Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen*, Hamburg 1983.

verhaltensbestimmende Kraft [...] als in den beiden älteren Offenbarungstraditionen, dem Judentum und dem Christentum. [...] Mystische Frömmigkeit überlagert von alters her den lebendigen Glauben der Muslime, d. h. jener glaubenden Menschen, die ihr Leben und Leiden in Zeichen der Hingabe an Gott und unter Hinordnung auf das Jenseits zu bewältigen trachten. Sie ist tiefgreifend und mündet in das Aufgehen der Gläubigen in Gott.«⁴

Makowski selber spricht davon, dass der Aspirant des Sufismus das so genannte Kreuz aus Licht erfährt, von dem die Sufis glauben, dass dieses und kein anderes das eigentliche Kreuz des Jesus von Nazareth ist, und weist auf die apokryphen Johannesakten hin, wo es im Anschluss an einen Tanz Jesu beschrieben wird, der an die Tanzenden Derwische erinnert. Bevor Jesus zur Kreuzigung ergriffen wurde, habe er seine Anhängerschaft versammelt mit den Worten: »Ehe ich ihnen überantwortet werde, wollen wir dem Vater lobsingend und dann zur Erfüllung dessen, was uns bevorsteht, hinausgehen. Antwortet mir mit Amen! / [...] Die Gnade führt den Reigentanz. / Flöten will ich, auf daß ihr tanzet. Amen. / Klagen will ich, wehklaget mit mir. Amen. / Die heilige Achtzahl lobsingt mit uns. Amen. / Die Zwölfzahl führt oben den Reigen an. Amen. / Dem Kosmos zugehört der Tanzende. Amen.«⁵

Derartige kosmische Bezüge wurden im Sufismus sehr wichtig, besonders bei Dscheleleddin Rumi aus Anatolien im 13. Jahrhundert und den Tanzenden Derwischen seines Mevlana- oder Mewlewi-Ordens, so benannt nach dessen Ehrentitel Maulana »unser Meister«: Die heilige Achtzahl sind die Planeten mit dem Fixsternhimmel, die Zwölfzahl sind die Tierkreiszeichen des Zodiakus.

Wie hier, gibt es mancherlei Nähen zwischen christlicher und islamischer Mystik, die sich am Beispiel der schon in der deutschen Klassik geschätzten persischen Dichtung Rumis veranschaulichen lassen. Ihr geht es wie den Tanzenden Derwischen und allem Sufismus darum, entsprechend dem Wort des Propheten Mohammed zu seinen Gefährten »Sterbt, bevor ihr sterbt!« in diesem Leben wiedergeboren zu werden. Dazu müssen die Gläubigen das vom eigenen Ich bestimmte Leben aufgeben, um göttlich zu werden. Das ist das entscheidende Sufiprogramm, das auch in Deutschland bei Dichtern und Denkern aufgenommen wurde, so bei Rückert und bei Goethe, der im *Westöstlichen Diwan* als Hafis oder Rumi dichtet:

»Verweilst du in der Welt, sie flieht als Traum, / Du reisest, ein Geschick bestimmt den Raum.« »Dschelal-ed-Din Rumi spricht« lautet der Titel dieses Gedichts von Goethe⁶. Man kann sich im westlichen Sufismus auch auf die Aufnahme von Rückert bei Hegel beziehen, in dessen Vorlesungen zur Ästhetik es heißt: »Indem sich nämlich der Dichter

4 MAKOWSKI, *Allahs Diener* (wie Anm. 1), 13.

5 MAKOWSKI, *Allahs Diener* (wie Anm. 1), 187-189. Zur historisch-kritischen Sicht bezüglich der Verwurzelung der Johannesakten in der valentinianischen Gnosis des 2./3. Jh. Vgl. etwa Eckhard PLÜMACHER, *Johannesakten*, in: RGG⁴, Bd. 4 (2001), 539f.

6 MAKOWSKI, *Allahs Diener* (wie Anm. 1), 48f; SCHIMMEL, *Triumphal Sun* (wie Anm. 1), 367-396: »Mowlānā Jalāloddin Rumi's Influence in East and West«.

7 MAKOWSKI, *Allahs Diener* (wie Anm. 1), 135.

8 SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1).

9 ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 59; SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 348-357; DIES., *Triumphal Sun* (wie Anm. 1), 16-19.

10 ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 98; SCHIMMEL, *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 44.

11 Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961; der Kritik an seiner intuitiv europäisch-christlich zuordnenden Methode begegnet eine von Carsten Colpe, *Religionsphänomenologie*, in: *EKL* 3/III (1993), 1577-1580 geforderte historische Phänomenologie. Habe ich mich dafür u. a. im o.g. Artikel »Mystik« (wie Anm. 2) um eine Vertikale bemüht, so geht es mir hier in der Konzentration auf das Beispiel Rumi um eine zugehörige Horizontale. Seine Entfaltung von Mystik wäre dann u. a. mithilfe des Registers zu

religiösen Phänomenen in meiner *Religionsgeschichte Europas* (Darmstadt 2002) historisch einzuordnen.

12 RUMI, *Divān-i kabīr* (= D) I, 18867 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 25.

13 RUMI, *Mathnawī-yi ma'nawī* (= M) I, 876 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 27; Vgl. DIES., *Rumi* (wie Anm. 1).

14 RUMI, D Nr 3038 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 28; DIES., *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 73.

im Muhamedismus [der sufischen Mystik] das Göttliche in Allem zu erblicken sehnt, und es wirklich erblickt, giebt er nun auch sein eigenes Selbst dagegen auf. Dadurch erwächst ihm jene heitere Innigkeit, jenes freie Glück [dessen], der sich bei der Lossagung von der eigenen Partikularität durchweg in das Ewige und Absolute versenkt, und in Allem das Bild und die Gegenwart des Göttlichen erkennt. Solch ein Sichdurchdringen vom Göttlichen und beseligtes trunkenes Leben in Gott [...] ist vor allem bei Dschelal-ed-Din Rumi zu rühmen.«⁷

Die leider ebenso wie Smail Balić kürzlich verstorbene große Religions- und Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel ist u. a. in ihrem wichtigen Buch *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islams*⁸ immer wieder auf Rumi zu sprechen gekommen, der Muslime, Christen und Juden im damals religiös pluralen Anatolien anzog. Ein Grund dafür dürfte sein, dass – wie es scheint – Rumi sowohl als auch sein unkonventioneller Gefährte Schamseddin, der ihn zur mystischen Erleuchtung finden ließ, auch mit dem für den späteren Sufismus so bedeutsamen Ibn Arabi zusammengetroffen war, dessen Gedanken ebenso wie viele griechische und christliche Traditionen im 13. Jh. in Konya vertreten wurden. Denn mit diesem hatte die islamische Mystik ihre Blütezeit erreicht, und zwar in der im Zusammenleben von Muslimen, Juden und Christen hoch entwickelten Religionskultur Andalusiens in der Verbindung ihrer aller monotheistischen Traditionen mit dem Monismus der neuplatonischen Philosophie.⁹ Rumis mystische Poesie und Derwischentanz ist auch angesichts der Bemühungen um den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union ein wichtiges Bindeglied im Verhältnis Islam-Christentum, betont Öztürk, gegenwärtig ein bekannter islamischer Theologe in der Türkei, andererseits auch, dass »Rumi toleriert, daß manche Christen, die sich seiner Religion angeschlossen haben, ihrer Religion treu bleiben«, auch »als christliche Geistliche«, so wie seine Anhänger an seiner Beisetzung alle den Riten ihrer eigenen Religionsgemeinschaft gemäß teilnahmen.¹⁰

1 Gottes Zeichen in Natur und Kultur, Raum, Zeit und Zahl

Die Zeichen Gottes sind ein allgemeines Thema des Islam einerseits und der Mystik andererseits. Annemarie Schimmel hat sich am meisten darum bemüht, die so im Islam verankerte Mystik bekannt zu machen. Wenn Menschen einige der »Zeichen« (āyāt) entziffern, die »in den Horizonten und in ihnen selbst« – wie es in Sure 41,53 heißt – zu finden sind, ist das etwas, was mit Rumi die mystische Weltsicht am Beispiel einer islamischen Konkretion erschließen mag. Wir beginnen – Annemarie Schimmel und mit ihr der Phänomenologie ihres Marburger Doktorvaters Friedrich Heiler¹¹ folgend – mit den verschiedenen Formen in der Natur, die als Gotteszeichen verstanden werden.

So reflektiert der symbolische Gebrauch des Wortes *Stein* die Wichtigkeit von Steinen als Hinweis auf ihren Schöpfer. Rumi vergleicht die Liebenden mit einem Marmorfels, der die Worte des Geliebten widertönen lässt.¹² Die *Berge*, als machtvollster Ausdruck der Steine, erscheinen in Sure 7,143 so abhängig, dass der Sinai durch die Manifestation von Gottes Majestät wie Staub zerkrümelt. Der Mystiker Rumi deutet das dahin, dass der Berg in Ekstase tanzte, denn Berge sind Zeichen von Gottes Gegenwart und sie werfen sich vor Gott nieder, wie es in Sure 22,18 heißt.¹³ Auch die *Erde* allgemein wird thematisiert. Nach Rumi kann der Liebende den geistigen Geliebten anreden: »Du bist mein Himmel und ich bin Deine Erde, Du allein weißt, was Du in mich gelegt«. Das alte Thema der heiligen Hochzeit von Himmel und Erde wird so spiritualisiert.¹⁴

Zentraler freilich ist die Rolle des *Wassers*, weil vom Himmel herabgesandt. So heißt es bei Rumi: »Sieht der Mensch Eis, so kennt er zunächst dessen Ursprung nicht, doch schließlich erkennt er, daß dessen Ursprung Wasser ist.« Entsprechend vergleicht er überhaupt alle Formen, auch der offenbarten Religionen, den verschiedenfarbigen und -förmigen Behältern, in die Wassersucher das Wasser füllen.¹⁵ »Wie wollt ihr die Religionen eins machen? Das wird am Jüngsten Tag geschehen«, hält Rumi fest¹⁶ und spricht bei diesem Vorbehalt zugleich die Gottbezogenheit aller Welt an, die alle Verschiedenheiten der um Gott bemühten Verhaltensweisen zu etwas Sekundärem werden lässt: »Ein Liebender kann Gutes wie Schlechtes tun. Schau nicht auf seine guten oder schlechten Taten, sondern auf seine Absicht und sein Ziel. In der Absicht vereinigt, bleibt keine Zweiheit. Nur scheinbar ist Zweiheit und ist in Wahrheit doch verkannte Einheit.«¹⁷

Rumi kann bei solchen Überlegungen zum Verhältnis von Himmlischem und Irdischem an allgemeine und an islamische Wassersymbolik anknüpfen: Ins Wasser zu gehen, bedeutet wieder in die urzeitliche Materie einzugehen, gereinigt, verjüngt wiedergeboren zu werden. So können die rituellen Waschungen für Muslime auch ein geistiges Erlebnis werden. Passiv in der Totenwaschung als Leichnam vom Wasser bewegt zu werden, erscheint als häufiges Thema in der mystischen Literatur.¹⁸ In Sure 13,17 findet sich der Vergleich der Welt mit Schaumflocken auf dem Wasser, und so haben die Sufis das geschaffene Universum als Schaumflöckchen auf dem unendlichen Meer Gott gesehen: Wellen und Schaum erscheinen nur für einen einzigen Augenblick aus dem Abgrund, um sofort wieder in den Abgrund zurückzukehren. Entsprechend dichtet Rumi von seiner Vision: »Es schäumte das wogende Meer. / In jeder schaumigen Flocke war sichtbar jemandes Bild, / um sich zur Gestalt auszubreiten, / und jeglicher Schaumflockenleib, / der Zeichen empfang aus dem Meere, / zerschmolz diesem Winke gemäß, / ließ sich ins Meer wieder gleiten.«¹⁹

Andererseits kann es vom Meer als Symbol für Gott bei Rumi heißen, es bestehe aus verzehrendem Feuer,²⁰ weshalb er von seinem Leben sagt: »Und das Ergebnis ist nur die drei Worte: Verbrannt bin ich, verbrannt, und bin verbrannt!«²¹ Obwohl das Wort *Feuer* im Koran fast immer mit dem Höllenfeuer verbunden ist, erscheint es in der Mystik auch als das Feuer der Trennung, der unerwiderten Liebe, das dem sehnsüchtig Liebenden schlimmer als die Hölle erscheint, obwohl es für die Reinigung des Herzens notwendig ist. Rumi dichtet: »Wasch mich zum Gebet mit Tränen, / dann wird mein Gebet zu Gluten, / Der Moscheen Tor fängt Feuer, / wenn daran schlägt mein Gebetsruf.«²² So erklärt er auch den Ausspruch »Ich bin die absolute Wahrheit« (anā 'al-haqq), für den der Mystiker Halladsch hingerichtet wurde, weil er damit die Gott vorbehaltene absolute Wahrheit öffentlich auf sich bezog, aus

15 D 1/177 (türkische Ausgabe) bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 87; SCHIMMEL, *Triumphal Sun* (wie Anm. 1), 75-82: »The Imagery of Water«.

16 Fihī mā fihī (= F) 43 (türkische Ausgabe) bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 87; SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 92f.

17 M 500 (türkische Ausgabe) bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 87.

18 SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 29f.

19 D Nr. 649 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 31.

20 M I 222 bei SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 316.

21 D 1768 bei SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 360.

22 D Nr. 2831 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 186; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 149.

23 M II 1347ff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 34f.

24 Rubā'iyāt, Istanbul (Divān, Teil 8) Handschrift Esad Efendi Nr. 2693, 329b2 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 36; DIES., *Triumphal Sun* (wie Anm. 1), 61-75: »The Sun«.

25 M I 141 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 39.

26 SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 77-79.

27 D Nr. 900 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 40.

28 RE 329b2 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 36 und

Zeichen (wie Anm. 1), 44 sowie M IV 3267 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin

Wind (wie Anm. 1), 205; DIES., *Triumphal Sun* (wie Anm. 1), 82-93:

»The Symbolism of Gardens«.

29 M IV 3182ff bei SCHIMMEL,

Zeichen (wie Anm. 1), 45.

30 D 7/115; 2/441; 7/358; 3/100 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 130f.

31 S. u. Anm. 87 zu SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 57f; DIES.,

Triumphal Sun (wie Anm. 1), 93-124:

»Imagery inspired by animals«.

32 D 7/635 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 70.

33 Furunzafar, Ahādīth-i Mathnawī Nr. 70 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 62.

seiner glühenden Liebe zu Gott. Er vergleicht Halladsch mit einem Stück Eisen, das im Feuer rotglühend wird: »In Feuers Farbe stirbt des Eisens Farb' [...] / Von Feuers Art und Farbe, hochgemut, / so spricht es: »Ich bin Feuer, ich bin Glut! / Ja, ich bin Feuer – zweifelst du daran, / Versuche es und rühre mich nur an«²³

Die *Sonne* ist Symbol für Gottes Schönheit: »Der Geliebte erstrahlt wie die Sonne im Glanz, / Gleich den Stäubchen umkreist ihn der Liebenden Kranz.«²⁴ Sie steht aber auch für seine Majestät, weshalb Rumi warnt, der »nackten Sonne« nahe zu kommen: »Die Sonne, die den Erdball uns erhellt – / naht' sie ein wenig, brennt' die ganze Welt!«²⁵ Bei Rumi verbindet sich diese Sonnensymbolik mit der Erfahrung reiner verzehrender Liebe zu Schamseddin, »Sonne der Religion«. Nur in Brechungen kann das überhelle Licht der göttlichen Sonne des Menschen Herz erfreuen, und deshalb sind für Rumi die Farben in dieser Welt notwendig.²⁶

Der *Mond* ist ein Symbol für die unerreichbare göttliche Schönheit, die in menschlicher Schönheit überall reflektiert wird, wie es in Rumis Gedicht heißt: »Du suchst Ihn in Seinem Himmel, / da leuchtet Er mondgleich im Meer. / Du suchst Ihn darauf im Wasser, / worauf Er zum Himmel entflieht.«²⁷

Wenn wir weiter schreiten zu den Zeichen in Pflanzen und Tieren, die in der Mystik Rumis kommentiert werden, kommen wir zum Symbol *Baum*. Vom Propheten Mohammed wird zum Bildwort vom Feuerholz für die Hölle in Sure 111,5 überliefert, dass jemand, der das Gottesgedenken übt, »wie ein grüner Baum unter dürren Bäumen ist«. Rumi singt entsprechend: »Wenn der Lenzwind der Liebe zu wehen beginnt, – / jeder Zweig, der nicht dürr ist, dreht sogleich sich im Tanz«. Oder auch: »Die Zweige tanzen munter ohne Ende, / Wie Sänger klatschen Blätter in die Hände.«²⁸ Man kann mit Rumi auch das Glaubensbekenntnis »Es gibt keine Gottheit außer Gott« im Baum symbolisiert sehen, wobei dessen Rinde aus der Negation gegenüber der Außenwelt geformt ist und dessen Saft durch den gehauchten letzten Laut des Wortes Allah fließt.²⁹ Bilder aus der Pflanzenwelt verdeutlichen bei Rumi auch die Notwendigkeit und zugleich nur relative Bedeutung des Äußeren, dessen gewachsene Formen das eigentlich wertvolle Innere tragen und zur Reifung schützend umhüllen: »Du siehst wie eine Ähre aus, deren Seele aus Weizen und deren Körper aus Stroh besteht; wenn du kein Esel bist, warum weidest du im Gras, konzentriere dich auf das Wesentliche!«, »Erkenne den eigentlichen Sinn der Religion, suche den Kern, verzichte auf die Schale!«, »Zerbrich die Schale und finde das Innere!«, »Solange die Frucht unreif ist, bleibt sie besser in der Schale; wenn sie aber reif ist, schadet ihr die Schale.«³⁰

Der Koran erwähnt *Tiere* in Sure 5,60 bei einer fürs Endgericht angedrohten Verwandlung von Sündern in Schweine und Affen, andererseits sind die Sufis dafür berühmt, freundliche Beziehungen mit den Tieren der Wüste und des Waldes zu haben, was man so versteht: Wenn der Mensch die tierischen Züge in seiner Seele überwunden hat und Gott vollkommen gehorsam ist, werden ihm die Tiere ebenso wie die tierischen Triebe gehorchen.³¹ So heißt es bei Rumi: »Das Fasten mindert das Leben eines jeden Tieres und dient demnach dazu, die Menschlichkeit des Menschen heranreifen zu lassen.«³²

Auch was Menschen angefertigt haben, kann Zeichen Gottes werden. So ist der *Spiegel* im Sufismus in vieler Hinsicht Symbol für die Vermittlung der göttlichen Schönheit: Das reine Herz und der geistige Führer, aber auch die ganze Welt können als Spiegel von Gottes Schönheit und Majestät angesehen werden entsprechend dem im Islam als heilige prophetische Überlieferung geltenden außerkoranischen Lieblingswort der Sufis von »Gott, der ein verborgener Schatz war und erkannt werden wollte«³³ – der die Welt erschuf, damit seine Schönheit darin zu erblicken sei. Mindestens dreimal begegnet in Rumis Werk eine Geschichte von Josef, dem schon nach biblischer Darstellung schönen Lieblingssohn Jakobs,

und dem Spiegel. Jemand wollte diesem Yusuf, der Manifestation der absoluten Schönheit, ein Geschenk bringen, aber das Einzige, was er als Geschenk sich ausdenken konnte, war ein Spiegel, damit der Geliebte seine eigene Schönheit darin bewundern konnte. Dem Spiegel gleich ist das Herz des Liebenden das Einzige, was man Gott darbringen kann, damit es so vollständig vom Bild des Geliebten erfüllt werde, dass das Spiegelbild beide vereint. Der Spiegel ist das reinste Gefäß zur Rezeption, und von daher hat die Geschichte von Yusuf und dem Spiegel eine Parallele in der Geschichte seiner Beziehung zu Zulaykha, die in ihrer noch zu läuternden Liebe bereits der ewigen Schönheit so nahe wie irgend möglich kommen wollte.³⁴

Ein weiteres von Menschen gefertigtes Objekt, das als Zeichen verstanden wird, ist das *Gewand*. Rumi ermahnt, sich in das Kleid zu kleiden, das man selbst gesponnen hat³⁵, besonders durch das ständige Gottgedenken (dhikr). Auch umgekehrt geht er davon aus, dass man Gott nur durch die Gewänder näher kommt, die er über sein unerkennbares Wesen gebreitet hat, die siebzigtausend Schleier aus Licht und Dunkelheit. Ohne diese ihn sowohl verhüllende als enthüllende Manifestation von Gnade und Majestät wäre Gott für immer verborgen, weshalb Rumi ruft: »Ergreife den Saum Seiner Gnade, / weil Er dir im Nu entflieht!«³⁶ Den Saum einer mächtigen Person zu ergreifen, bedeutet an ihrer Segenskraft (baraka) teilzuhaben.

Heiliger *Raum* wird grundlegend durch jedes Haus konstituiert, das in islamischer Mystik als eine Metapher für das menschliche Herz fungiert. Weil dieses für Rumi beim rastlosen Gottsucher zum Thron Gottes wird³⁷, muss dieses Haus gereinigt werden, indem man ständig den Besen der Verneinung schwingt mit dem Glaubensbekenntnis: »Es gibt keine Gottheit außer Gott«, ja in mystischer Liebe zu Gott allen Eigenwillen zurückstellt, wovon Rumi in einer der berühmtesten seiner Geschichten dichtet:

»Es klopfte einer an das Freundes Tor. / »Wer bist du«, sprach der Freund, »der steht davor?«. / Er sagte: »Ich!« Sprach der: »So heb dich fort – / an diesem Tisch ist nicht der Rohen Ort! / Den Rohen kocht das Feuer Trennungsgleid. – / Das ist's, was ihn von Heuchelei befreit! / Der Arme ging auf Reisen für ein Jahr, / in Trennungsfunken brannt' er ganz und gar. / Reif kam dann der Verbrannte von der Reise, / daß wieder er des Freundes Haus umkreise. / Er klopf' ans Tor mit hunderterlei Acht, / daß ihm entschlüpf' kein Wörtlein unbedacht. / Es rief der Freund: »Wer steht dort vor dem Tor?« / Er sagte: »Du Geliebter, stehst davor!« / »Nun, da du Ich bist, komm, o Ich, herein. – / Zwei Ich schließt dieses enge Haus nicht ein!«³⁸

Mystische Dichter wussten auch, dass die *Kaaba* in Mekka, so zentrales Gotteshaus sie auch sein mag, immer nur ein Zeichen ist. Und man unterschied in der Mystik zwischen ka'ba-i gil, der »Kaaba aus Lehm« und ka'ba-i dil, der »Kaaba des Herzens«. Dabei hat jeder Mensch seine eigene Gebetsrichtung (qibla), auch wenn die äußere zur Kaaba in Mekka weist, wie Rumi dichtet: »Die Qibla der Erkennenden ist das Licht der Vereinigung [...] / Die Qibla der Asketen ist der gnädige Gott [...] / Die Qibla derer, die Formen anbeten, ist ein

34 M I 320off; D 15880, 17950; F Kap. 59 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 62f; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 69.

35 M V 3181 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 73.

36 D Nr. 900 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 73f.

37 M I 3665 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 122.

38 M I 3056-63 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 77f.

39 M VI 1896f bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 89; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 127.

40 D 7/608 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 132.

41 Bei Krisztina KEHL-BODROGI, »Was du auch suchst, such es in dir selbst!« Aleviten (nicht nur) in Berlin, Berlin 2002 (Die Ausländerbeauftragte des Senats), 26.

42 D 2/284 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 62.

43 D Nr. 648 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 96; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 126.

44 M I 3078 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 86.

45 M IV 257-305 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 124.

46 SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 127 und 143.

Steinbild [...]«³⁹. Über den Wortlaut des Gottesgebots und seine je persönliche Aneignung gilt es die Gemeinschaft aller Menschenherzen und aller Welt in ihrer Bezogenheit auf den Schöpfer zu finden: »Gott hat die Verehrung der Kaaba befohlen, auf daß du dich mit dem Herzen beschäftigst. Du kannst tausendmal zu Fuß zur Kaaba gehen und sie umkreisen, hast du nur ein einziges Herz gekränkt, wird Gott dies mißbilligen. Gib dein ganzes Hab und Gut hin und erfreue ein Herz!«⁴⁰

Daraus resultiert eine Hochschätzung jedes Menschen bei Rumi, die bei Bejahung der islamischen Scharia mit einem Humanismus konvergiert, wie ihn die Aleviten, die in ihrer anatolischen Sonderform des schiitischen Islam ebenfalls Mystik und Christentum nahe stehen, aber diese Scharia ablehnen, mit folgender Erzählung illustrieren: »Als der Mensch vor Gottes Angesicht trat, wurde er von diesem gefragt: ›Welche verdienstvollen Taten hast du vollbracht?‹ Er antwortete: ›Die fünf Pflichtgebete habe ich stets verrichtet. Im Ramadan habe ich dreißig Tage gefastet [...]. Ich habe die Verpflichtung zur Pilgerfahrt erfüllt. Immer habe ich mich Dir zugewandt.‹ Gott unterbrach den Menschen: ›All dies hast du für mich getan. Sage lieber, was hast du für den Knecht (d.h. Menschen) getan?‹ Der Mensch war um eine Antwort verlegen. Daraufhin verkündete Gott: ›Das Recht des Knechts ist heilig. Es ist höher als mein Recht. [...] So lange ihr nicht das Recht des Knechts beachtet, hat all die Verehrung, die ihr mir entgegenbringt, keinerlei Bedeutung.«⁴¹. Für einen entsprechenden islamischen Humanismus bei Rumi kann Öztürk sich etwa auf dessen Ausspruch beziehen: »Ja, der Mensch ist nicht Gott, doch Gott offenbart seine erhabenen Geheimnisse im Menschen. Wirfst du dich mit Leib und Seele vor dem Menschen nieder und zollst ihm Respekt, so ist jede Richtung, in die du dich wendest, die Gebetsrichtung gen Kaaba.«⁴²

Auch die heilige *Zeit* der Pilgerfahrt wird in einem Gedicht von Rumi belassen, doch zugleich betont, dass es keine feste Zeit der Pilgerfahrt braucht, um das Eigentliche zu erleben, die ständige Nähe zum geliebten Gott: »Auf Pilgerfahrt Gegang'ne / – wo seid ihr, wo seid ihr? / Hier, hier ist der Geliebte, / o kommet, o kommet! / Der Freund lebt Wand an Wand dir«⁴³.

Die heilige *Zahl* ist die Eins. Zur Schöpfung gehört schon die Zweiheit, denn Gott offenbarte sich in den Paaren von Majestät und Schönheit, im Wechsel von Tag und Nacht usw. Weil im Arabischen das schöpferische »Werde« (kun) durch zwei Konsonanten geschrieben wird, spricht Rumi davon, dass sie wie ein zweifarbiges Seil die göttliche Einheit verdecken.⁴⁴

2 Entsprechungen zu *via purgativa*, *illuminativa* und *unitiva*

Angesichts der Nähen zwischen Christentum und Islam ist es vertretbar, mit Annemarie Schimmel, vergleichbare heilige Handlungen im Islam mit christlicher Terminologie einzuführen, so den Weg der *Reinigung* als *via purgativa*. Für ihn spielen *Düfte* eine große Rolle. Rumi erzählt dazu die Geschichte von einem Gerber, der den Markt der Parfümhändler betritt und schockiert von den Düften in Ohnmacht fällt. So werden Duftwasser und Weihrauch verwendet, damit die den Höllengestank gewohnten bösen Geister fern bleiben.⁴⁵

Zur Reinigung bei der Wallfahrt gehört auch das *Ablegen* des Alltagskleides und Anlegen des Pilgergewandes, während Nacktheit im Islam strengstens verboten ist. Trotzdem wird in der Mystik wie bei Rumis Vater und Rumi selbst dies Thema als Hinweis darauf aufgenommen, dass man alles, was die Alltagswelt ausmacht, ablegt und nur Gott und die Seele übrig bleiben. Dann kann man »nackte Einigung« erreichen, wenn die Seele sich ohne hindernde Hüllen dem göttlichen Geliebten überlässt.⁴⁶

Die Geschichte vom Liebenden, der auf das Wort seiner Geliebten hin, die sagt, dass »seine größte Sünde seine Existenz sei«, »sofort mit einem Lächeln wie eine Rose« stirbt⁴⁷, findet sich bei Rumi und auch sonst in der Sufi-Literatur. Entsprechend seinem Ausspruch »Die wahren Liebenden sind wie Halladsch, sie lassen sich töten!«⁴⁸ hat das Gedicht des Märtyrer-Mystikers Halladsch »Tötet mich, o meine Freunde, / denn im Tod nur ist mein Leben!« Rumi dazu angeregt, die Geschöpfe zu besingen, die »sterben, bevor sie sterben« und in einer langen Reihe von *Selbstopfern* langsam zurück zur unaussprechlichen Einheit aufsteigen: »Siehe, ich starb als Stein und ging als Pflanze auf, / starb als Pflanz⁴ und nahm dann als Tier meinen Lauf.«⁴⁹ In diesem Sinn ist das islamische Ritualgebet äußeres Zeichen des Selbstopfers, wie es in Rumis Geschichte des Sufi-Führers Daquqi heißt: »Als sie im Worte ›Gott ist groß!‹ sich fanden, / wie Opfer sie aus dieser Welt entschwanden. / Die Worte: ›Gott ist groß‹ bedeuten hier: / ›Wir wurden Opfertiere, Gott, von Dir!‹«⁵⁰

Den Weg der Erleuchtung, christlich *via illuminativa*, suchten Sufis – weil nach Sure 6,103 menschliche Blicke den göttlichen Herrn niemals erreichen können – zum Teil, indem sie auf einen schönen Jüngling als einen *Zeugen* (šāhid) der unsichtbaren göttlichen Schönheit blickten. Immer wieder beziehen sich islamische Mystiker dafür auf die überwältigende Schönheit des gottesfürchtigen Josef, welche die Frauen aus dem Hofstaat des Pharaos alles andere vergessen ließ (Sure 12 »Josef«). Um ein davon geleitetes Gottgedenken anzuregen, reicht eine knappe Anspielung, wie in Rumis Worten von der Überlegenheit der schönen göttlichen Formen über die Philosophie: »Ich warf das Leugnen der Philosophie aus meinem Herzen, ich habe mein Herz gereinigt, und machte in meinen Augen Platz für Formen, die zu Josef gehören.«⁵¹ Entsprechend kann Rumi dann auch umgekehrt sagen: »Sieh uns in die Augen und siehe die Schönheit Gottes. Denn das ist das Licht der Wahrheit und des unmittelbaren Wissens. Gott wiederum sieht seine Schönheit und Güte in uns.« »Sieht das Auge wahrhaftig, so bist du Er und Er ist du.« »Alles, was du suchst, suche in dir, denn du vereinigt in dir die gesamte Schöpfung.«⁵²

Oder man suchte dieser Erleuchtung durch *Berührung* nahe zu kommen und Segen zu erhalten: Man berührt heilige Objekte wie Steine, Gräber oder vor allem das Koranexemplar oder wird von der Hand des Heiligen berührt. Dazu gehört auch die Geste der Mewlewi, dass der Meister und die zum Reigen antretenden Derwische sich die Hände reichen.⁵³

Eine besondere Form der religiösen Kontaktsuche ist der heilige *Tanz*. Vor allem Wirbeltanz und Ekstase gehören zusammen im Bemühen, das irdische Schwerefeld zu verlassen und ein neues Zentrum zu erreichen. In der islamischen Mystik heißt solcher Tanz

47 D Nr. 2943 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 136; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 196.

48 D 3/414 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 56.

49 M III 390f bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 136; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 43; 145f.

50 M II 214off bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 138; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 154.

51 D 1/227 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 51.

52 Rubai (Türkische Ausgabe) 1192; 1272; 1384 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 61.

53 Vgl. o. Anm. 16 u. 24 und dazu SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 139f.

54 Nachdichtung Rückerts bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 203.

55 ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 140.

56 M I 3727; 1770 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 176.

57 D Nr. 441; M II 2221; M V 2887 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 207f bzw. D Nr. 1632 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 141f.

58 D 3/33; 1/191 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 78; SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 182.

59 Nachdichtung Rückerts bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 210; DIES., *Zeichen* (wie Anm. 1), 142.

60 Rubai 464 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 85.

61 Fihī mā fihī Kap. 5 Ende bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 144; s. auch u. Anm. 89.

62 SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 145f.

63 M III 4158ff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 146; *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 356f.

64 F S. 306 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 146.

65 D Nr. 1136; 1531; 1689; 2102 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 180.

»Hören« (samā'). Während Musik sonst im Islam für religiöse Zwecke unüblich ist, kennt man spontane Tänze bei einer Reihe mystischer Bruderschaften, doch institutionalisiert wurde der Sama' nur im Anschluss an Rumi. Rumi selber sang den größten Teil seiner Poesie, während er der Musik lauschte – sie war für ihn »das Knarren der Pforten des Paradieses«: »Ich höre die Pforten, sie tun sich auf«⁵⁴ – und sich dabei oft um seine Achse wirbelnd auf das Zentrum bezog. Das Individuum wird dabei einbezogen in die Gemeinschaftskreise der Derwische, der Menschen und der ganzen Schöpfung. Denn eine Umkreisung, in der nicht den Mitmenschen Ehre erwiesen wird, gilt Rumi nicht als Sama'; und dessen Musik, die Sprache des Herzens, verbindet die Menschen mit den Umkreisungen, die auch die Bewegungsform des Universums und der Geschöpfe in ihm sind.⁵⁵

Für ihn schien sich das Universum insgesamt im Tanz um die Seelensonne zu drehen. Unter ihrem Liebes-Einfluss sah er alles sich zu einem harmonischen Ganzen gestalten, die Millionen von Sonnenstäubchen eine gemeinsame Ausrichtung im Wirbeltanz um das Zentrum nehmen, in dem es keine Unterschiede mehr gibt, weil die Religion der Liebe über allen Religionen steht.⁵⁶ Rumi besang sogar den Schöpfungsakt als Tanz, in dem das Nichtsein in die Existenz hineintanzte, als es Gottes Ruf »Sei!« bzw. die süße Melodie der göttlichen Frage »Bin ich nicht Euer Herr« aus Sure 7,172 vernahm.⁵⁷ Auf diesem Hintergrund lässt sich Rumis begeisterte Aussage »Diese Liebe in uns rührt vom Lebensfluß, in dem wir kreisen und wirbeln« zusammenstellen mit seiner Frage »Oh, mein Gott, suche ich dich oder suchst du mich?«⁵⁸ Auch Leben und Tod gehören darin zusammen: »Wer die Kraft des Reigens kennet, lebt in Gott / : denn er weiß, wie Liebe töte – Allah Hü!«⁵⁹. Sich in die Allbewegung einzuordnen, lässt die Rückkehr zur Lebensquelle im göttlichen »Er« (Hü) erfahren, und wenn sich der Mystiker völlig in der kreisenden Bewegung verloren hatte, konnte er anschließend von der Glückseligkeit der Einigung sprechen: »Sich mit Gott zu vereinen bedeutet nicht, das eigene Sein mit ihm zu vereinen, sondern es heißt, sich vollkommen aufzugeben, denn etwas Wertloses kann nicht Gott sein.«⁶⁰

Auf dem Weg der Einigung, christlich via unitiva, wurde die Liebe für ein schönes menschliches Wesen als »metaphorische Liebe« aufgefasst, die zur »wahren Liebe« führen würde, der Liebe zu Gott. *Frauen* sind Symbol für die Seele auf dem mystischen Pfad, die das Leiden läutert, bis sie schließlich im Tode mit dem ewigen Bräutigam vereint wird. Entsprechend wird bei Rumi die Geschichte von Yusuf und Zulaykha aus dem Koran in Sure 12,23ff gedeutet. Im Blick auf die christliche Umwelt, in der Rumi im 13. Jahrhundert wirkte, ist von besonderem Interesse, dass er die Seele mit Maria in ihren Geburtswehen vergleicht.⁶¹

Die Einigung kann auch durch *Essen* symbolisiert werden. So essen diejenigen, die zu den heiligen Gräbern pilgern, von der dort bei den Derwisch-Klöstern ohne Rücksicht auf Stellung und Rang ausgegebenen Speise. Sie vermittelt gewissermaßen die Segnung (baraka) des Heiligen. Gemeinsame Mahlzeiten gehörten immer zu den Initiationsriten der Sufi-Bruderschaften, bei manchen Orden konnte man auch von großen Gemeinschaftsmahlen Speisen mit nach Hause zur Familie nehmen, um sie an der Segenskraft teilhaben zu lassen.⁶² Umgekehrt kann Gegessenwerden als Zeichen dafür verstanden werden, zur höheren Einheit zu finden, so in Rumis Wahl der beim Kochen klagenden Kichererbsen zum Symbol der menschlichen Lage – »denn das ewige Ziel ist eure Hingabe«⁶³. Er spricht auch davon, dass der Meister den Schüler gewissermaßen »verschlingt«⁶⁴, weil die Liebe, für die Rumi deshalb auch die Symbolik wilder Tiere wählt, alles verschlingt, weshalb der Mensch reif und süß werden soll.⁶⁵

Noch wichtiger als die Symbole von Essen und Gegessenwerden sind die Symbole des *Weintrinkens* gerade bei einer Religion, die Rauschgetränke verbietet. Rumi unterschei-

det dabei zwischen Mansüri-Wein und angüri-Wein. Das eine ist der Wein, von dem der Märtyrer Mansur Halladsch so berauscht war, dass er sein Leben dahingab in der Gewissheit der Einigung mit dem geliebten Gott. Das andere ist der Traubenwein, den die Christen trinken.⁶⁶ Rumi geht es um ersteren Wein der Gottesliebe als Symbol der Leben und Tod auf Erden durchdringenden Gottesliebe: »Komm zu meinem Grab nicht ohne Trommel, / Denn bei Gottes Fest ziemt sich kein Kummer. / Ich bin Rausch, der Liebeswein mein Ursprung, – / Sag, was außer Rausch kann von mir kommen?«⁶⁷

Von besonderer Bedeutung ist dann das *Wort* von Gott und über Gott. Im Koran ist in Sure 7,172 vom so genannten Urvertrag des einzigen Gottes mit der ganzen Menschheit die Rede. Dieses Wort Gottes am Uranfang zeigt deutlich, dass es dem Menschenwort vorangeht. Es heißt dort, dass Gott die zukünftigen Menschen, die samenhaft in Adam vorhanden waren, angedredet habe »Bin ich nicht Euer Herr?«. Und dass sie geantwortet hätten: »Ja, wir bezeugen es«. Durch gewisse musikalische und rhetorische Regeln erhält in der islamischen Mystik wie das Heilige Wort von Gott im Koranvortrag auch das darauf Bezug nehmende Wort über Gott eine eigene Atmosphäre. So charakterisieren ständige Wiederholungen von Ausrufen wie »Meine Seele!« »Mein Herz!« oder von Fragen wie »Wo, wo?« oder Anrufungen wie »Komm, komm!« »Hierher, hierher!« die Dichtung Rumis. Mystiker haben als volkstümliche Prediger auch mit der Volkssprache zur Verbreitung des Islam beigetragen, anders als die Gelehrten, die den Koran im Hocharabischen auslegten. Wie Rumi betont, zieht Gott das scheinbar dumme Stammeln des liebenden Hirten den theologischen Reden gelehrter Art vor.⁶⁸

Von der »Sprache des Herzens« erzählt Rumi auch, dass Griechen von seinen Worten tief bewegt waren, ohne das Persische, das er sprach, zu verstehen. Denn die Mystiker gehen davon aus, dass das *Wissen*, das nach Sure 18,65 »bei Gott« ist, sie und ihre Hörerschaft überwältigt – besonders bekannt ist Rumis Lied von der Rohrflöte, die sich nach dem sie inspirierenden Atem, den Lippen des Geliebten sehnt.⁶⁹ Die davon handelnden ersten 18 Verse des *Mathnawi* gelten als Quintessenz der Mystik Rumis und überhaupt des Sufismus, weshalb sie im 20. Jahrhundert auch der bedeutende pakistanische mystische Dichter Muhammad Iqbal in der Einleitung seines Hauptwerks *Cavidname* zeitgenössisch abgewandelt aufgriff: »Vernimm die Rohrflöte, wie sie erzählt, wie sie klagt über die Trennung. Seit man mich aus dem Röhrrecht schnitt, haben durch meine Töne Männer und Frauen geklagt.«⁷⁰ Entsprechend ist es Gottes Weisheit, die aus dem Menschen erklingt, der sich auf dem mystischen Wege seiner Eigenexistenz entledigt hat: »Den Satz ›Ich bin die Wahrheit‹ hast nicht du gesagt, sondern der Hauch Gottes. Oh, Meister Halladsch!«⁷¹

Bereits der *Gottesname* ist voller Macht, so dass Rumi dichtet: »Wenn jemand seinen Namen ausspricht, / dessen Gebeine werden im Grab nicht vermodern.«⁷² Wie ein Gewand gehört der Name unmittelbar zum Benannten und ist doch von ihm unterschieden. Deswegen, so heißt es im Koran, offenbarte Gott Adam die Namen aller Dinge, damit er Macht über sie habe (Sure 2,31). Nach Rumis Auslegung dieses Koranverses offenbarte

66 D Nr. 31 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 147.

67 D Nr. 683 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 147.

68 M II 1720ff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 150-155, 181, 192.

69 SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 155; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 39f, 205f.

70 Bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 78f.

71 D 7/70 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 56.

72 D Nr. 3107 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 157.

73 D Nr. 2423 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 158.

74 M IV 11 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 156; DIES., *Zeichen* (wie Anm. 1), 177.

75 D Nr. 942 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 177.

76 AM Nr. 100 zu Sure 17 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 186.

77 D Nr. 2831 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 186.

78 D Nr. 2046 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 187; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 156.

79 M IV 56ff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 189f.

Gott dabei seine eigenen Namen: »Er lehrte Adam die Namen aus Eifersucht: / Er webte die Schleier der Partikularien über das allumfassende Wesen.«⁷³ Die offenbarten Schönsten Namen Gottes (Sure 7,180) deuten auf ihn und seine 99 – und das meint seine unendlich vielen – Eigenschaften, ohne jedoch sein Wesen zu enthüllen. Eine der zentralen Pflichten des islamischen Mystikers ist die tausendfache Wiederholung von einem oder mehreren Namen Gottes im Gottgedenken (dhikr). Die Weisheit des Meisters zeigt sich darin, dass er einen passenden Namen findet, den der Jünger wiederholt und der für ihn Speise und Kleid wird, wie in Rumis *Mathnawi* für die liebende Zulaykha aus der Josefssure.

Eine große Rolle spielt dann die inspirierte mystisch-philosophische Weisheit ('irfān), vor allem im späteren Sufismus im Iran. Doch das äußerliche Verhalten wird allermeist davon bestimmt, Gott in dem zu gehorchen, was er als sein Gesetz offenbart hat. Dazu gehört grundlegend das *Pflichtgebet*, von dem es bei Rumi heißt: »Unser Gott sagt: Werft euch nieder und kommt näher! (Sure 96/19) / Das Niederwerfen der Leiber wird zur Nähe der Seele.«⁷⁴ Rumi sagt von sich selber: »Ich ward ganz zum Gebete, so viel hab' ich gefleht: / Wer immer mich erblicket, erbittet von mir ein Gebet.«⁷⁵ Das Wort von Gott hat die Macht, Verwirklichung zu bewirken, und auch die menschliche Antwort auf das Gotteswort hat große Kraft. Für den Propheten Mohammed war das Ritualgebet eine Zeit der Zeitlosigkeit und Wiederholung seiner Erfahrung während seiner Reise in die Himmelhöhen in Gottes unmittelbare Nähe.⁷⁶ Deshalb kann sich ekstatisches Erleben mit dem Ritualgebet verbinden. Rumi dichtet: »Ist wohl das Gebet des Trunknen – / sage mir, ist es wohl göltig? / Denn er weiß von keinen Zeiten, / denn er kennt ja keine Orte. / [...] Wie klopf ich an seine Pforte, / da nicht Herz mir blieb, nicht Zunge? / Du nahmst Herz und Zunge von mir, / so verzeih mir, Herr! Sei gnädig!«⁷⁷

Der eigentliche Mittelpunkt des Gebets ist die Fatiha, die von den Anwesenden schweigend wiederholt wird. Es ist die erste Sure des Korans, die mit den Worten beginnt »Lob sei Gott«. Wer so betet, ist im Geist vereint mit allen, deren Bestimmung es ist, Gott zu loben. Mystiker können wahrnehmen, wie Mineralien, Pflanzen und Tiere ihn mit der »Zunge ihres Zustandes« preisen, d. h., indem sie sich so verhalten, wie es ihrer Natur entspricht. Von Rumis Vater wird berichtet, dass er Brot, Wasser und Früchte in seinem Magen Gottes Lob singen hörte. Rumi selber hat das Gebet der Obstbäume zu den verschiedenen Jahreszeiten in menschliche Sprache übersetzt: »Wir beten Dich an!« – so betet im Winter der Garten. / »Wir flehen um Hilfe Dich an!« – so sagt er im Lenz. / »Wir beten Dich an!« – d. h.: »Ich komme hier bettelnd, / Oh öffne der Freude Tor und laß mich nicht traurig!« / »Wir flehen um Hilfe Dich an!« – »Vor Fülle der Früchte / zerbreche ich schon – Oh Helfer, schütze mich jetzt!«⁷⁸

Das freie Gebet gilt als wirkungsvoller, wenn man es an das Ritualgebet anschließt, da man dann körperlich und seelisch ganz rein ist. Die mystische Orientierung an Gott lässt Rumi ausdrücklich die *Feinde* in sein Gebet einschließen: »Ich sah von ihnen so viel Haß und Zwang, / Dass ich vom Bösen hin zum Guten drang; / Denn immer wenn ich mich zur Welt gewandt, / Dann traf mich Schlag und Schmerz von ihrer Hand, / Und hilfeflehend bin ich Gott genah – / Die Wölfe wiesen mir den rechten Pfad, / Sie wurden mir zur Quelle für mein Heil, / und mein Gebet wird ihnen drum zuteil.«⁷⁹

Trotz aller Regeln und Vorschriften vertraut man im Glauben darauf, dass Gott jeden aufrichtigen *Ruf* hört. Rumi erzählt eine schöne Geschichte vom Mann, der nicht mehr beten wollte, weil er nie eine Antwort erhielt: »Oh Gott!« rief einer viele Nächte lang, / Und süß ward ihm der Mund von diesem Klang. / »Viel ruft du wohl« sprach Satan voller Spott. / »Wo bleibt die Antwort« »Hier bin ich« von Gott?« Das Gedicht endet mit einer Offenbarung im Traum: »Dein Ruf »Oh Gott!« ist Mein Ruf »Ich bin hier!« / Dein Schmerz und Flehen

ist Botschaft doch von Mir, / Und all dein Streben, um Mich zu erreichen – / Dass Ich zu Mir dich ziehe, ist's ein Zeichen! / Dein Liebesschmerz ist Meine Huld für dich – / Im Ruf ›O Gott!‹ sind hundert ›Hier bin ich!‹.⁸⁰ Wenn die Intention demselben gilt, ist auch im Grunde die unterschiedliche Sprache unwichtig, wie Rumis Erzählung vom Araber, Perser, Türken und Griechen andeutet, die alle jeweils in ihrer Sprache etwas verlangten, bis sie entdeckten, dass sie alle Weintrauben haben wollten.⁸¹

Rumi bringt den *Dank* für die Koranverse, mit denen der Muslim mit Gottes eigenem Wort betet, dichterisch zum Ausdruck: »Du schenkst und Du lehrtest dies Gebet. / Wie wüchse sonst aus Staub ein Rosenbeet?«⁸² Zu solchem Dank gehört für ihn in heiliges *Schweigen*: »Du schweige jetzt still, daß der Herr, der Sprache dir schenkte, nun spricht.« »Nun werde still und geh den Weg des Schweigens / zum Nicht-Sein hin. – / Wenn du nicht-seiend wirst, so wirst du gänzlich / zu Lob und Preis.«⁸³ Viele von Rumis Gedichten enden entsprechend mit »Still! Ruhe!«, weil der Dichter das Geheimnis des liebenden, inneren Dialoges nicht aussprechen kann. So endet auch der Dhikr in vollständiger Versenkung: »Und denke so inständig Gottes, / bis selber du ganz dich vergißt, / Daß du im Gerufenen aufgehst, wo Rufer und Ruf nicht mehr ist.«⁸⁴

Der Muslim findet Gottes Wunderzeichen niedergelegt in der *heiligen Schrift* des Koran, weniger deutlich auch in den heiligen Schriften der Juden und der Christen und darüber hinaus im Buch der Natur. Gerade Mystiker verspüren, wie der Schöpfer auf der gewaltigen Tafel der Schöpfung schreibt und der Mensch dabei als Feder oder auch als Buchstabe dienen kann. Rumi dichtet: »Wie die Feder ward mein Herz / in des Liebsten Händen: [...] / Sagt die Feder: ›Ja, Du weißt, / wer ich bin, ich füg mich!‹.«⁸⁵ Um der Schrift wahren Sinn zu erkennen, braucht man Geduld, und der Koran, sagt Rumi, ist wie eine Braut, die sich versteckt, wenn man sie allzu schnell entschleiern will. Rumi betont dabei beiderlei, exoterische und esoterische, Bedeutung: »Der Koran ist ein doppelseitiger Brokat. Einige genießen die eine Seite, die anderen die andere. Beide sind wahr und richtig, da Gott der Erhabene wünscht, daß beide Gruppen davon Nutzen ziehen. Ebenso hat eine Frau einen Ehemann und einen Säugling [...]. Manche Menschen sind Kinder auf dem Wege und Milchtrinker, die genießen den äußeren Sinn des Korans. Aber diejenigen, die wahre Männer sind, kennen einen anderen Genuß und ein anderes Verständnis für die inneren Bedeutungen des Korans.«⁸⁶ Man hat Rumis großes Werk *Mathnawi* den »Koran in persischer Zunge« genannt, weil er ganz und gar Auslegung der Geheimnisse des Korans ist – wie christliche Mystiker in Christus leben, so islamische im Koran, »denn sie sind sich selbst entworden und bestehen durch Gott«⁸⁷.

80 M III 189ff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 194.

81 M II 368iff bei SCHIMMEL, *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 58.

82 M II 2449 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 194.

83 D Nr. 2820 bei SCHIMMEL, *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 54; 2628 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 195f.

84 Rumis Gedicht Nr. IV der Sammlung Nicholson bei SCHIMMEL, *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 167.

85 D Nr. 2530 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 197f.

86 F Kap. 35; Kap. 43 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 211f; DIES., *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 48.

87 So Rumis Sohn Sultan Walad bei SCHIMMEL, *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 47; DIES., *Zeichen* (wie Anm. 1), 219.

88 F 26/140 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 224; DIES., *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 101.

89 D 5/69 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 21.

90 F Kap. 5 Ende bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 231; DIES., *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 141.

91 Bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 243f.

92 F 21/114 und M I 2437 bei SCHIMMEL, *Rumi. Ich bin Wind* (wie Anm. 1), 107-109; DIES., *Zeichen* (wie Anm. 1), 253.

93 M I 389gff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 274.

94 F Kap. 12 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 275.

95 M VI 4023ff bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 280.

96 D 2/355 bei ÖZTÜRK, *Rumi* (wie Anm. 1), 71.

97 SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 283f.

98 D Nr. 2573 bei SCHIMMEL, *Rumi* (wie Anm. 1), 143.

3 Der Mensch als Teil der Schöpfung Gottes und die Besonderheiten islamischer und christlicher Mystik

Auch im *Menschen* selbst findet die islamische Mystik die Zeichen Gottes. So schreibt Rumi von der zweifachen Natur des Menschen, die seine Möglichkeiten angibt: »Die Lage des Menschen ist so: ein Engelsflügel wurde gebracht und an einen Eselsschwanz gebunden, damit der Esel vielleicht dank der Leuchtkraft der Gesellschaft des Engels auch ein Engel würde.«⁸⁸ Rumi knüpft mit dieser Eselmetapher an Sure 74,48-55 an, wo diejenigen, die den Koran fliehen, mit Eseln verglichen werden, weil sie sich von der Gnade der Unendlichkeit abwenden, die mit der Offenbarung verbunden ist. Von seiner eigenen Tätigkeit als mystischer Lehrer schreibt er: »Wie viele heimliche Worte aus dem Leben Jesu habe ich mit Mühe in das Herz und das Ohr des Esels gepflanzt!«⁸⁹ Für Rumi muss ein wirkliches Menschenherz »geboren« werden, und er vergleicht diese Geburt der geistigen Kräfte im Menschen mit der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, die die Geburtswehen in liebendem Glauben überstand.⁹⁰ Weil der Mensch in Dankbarkeit für die Gnadenfülle seines göttlichen Herrn leben sollte, dichtet Rumi vom Gottbegeisterten: »Der Gottesmann ist trunken ohne Wein, / Der Gottesmann wird satt ohn' Speise sein. / Der Gottesmann ist stets verzückt, verwirrt, / Dem Gottesmann ist Schlaf und Hunger Schein. / [...] Der Gottesmann ist unbegrenztes Meer, / Der Gottesmann schenkt Perlen von allein, / [...] Der Gottesmann wird wissend nur durch Gott; / Der Gottesmann weiß nicht aus Bücherreih'n [...]«. ⁹¹ Das Wort »Mann« ist dabei nicht als geschlechtsspezifisch anzusehen, und Rumi kann – neben Sätzen wie »Es ist besser, dich an ihr zu reinigen als sie an dir zu reinigen« – die Frau auch preisen, sie sei »ein Strahl Gottes«⁹².

Gott und seine ganze *Schöpfung* sind aufeinander bezogen in Gottes absoluter Weisheit. So weiß ein frommer Muslim, dass in allem ein tieferer Sinn liegt, weil Gott es besser weiß (Allāhu a'lam). Der Mystiker Rumi bringt das verstärkt in seiner poetischen Version von Adams Gebet zum Ausdruck: »Gießt über uns Du Tadel oder Spott – / Dir steht es zu, Du wunschlos reicher Gott. / [...] So ist vor Deiner Herrlichkeit das richtig; / Vollkommen kannst Du machen das, was nichtig.«⁹³ Rumi erzählt von Jesus und Johannes dem Täufer, dass Johannes immer in Furcht und Sorge lebte, während Jesus ständig zu lächeln pflegte, weil er niemals Gottes Fürsorge und Güte vergaß und ihn Gott deshalb besonders liebte.⁹⁴ Nur der Eine existiert wirklich, doch ist zu unterscheiden zwischen der überwältigenden Vision der wie Zulaykha Liebenden, die nichts als den Geliebten sieht und seinen Namen in allen Namen verhüllt findet⁹⁵, und dem Versuch, diese Erfahrung zu »erklären«.

In langen Passagen denkt Rumi über das 'adam nach – das Mysterium der Schöpfung, das ein Nichts ist, das geformt werden kann: »Ein Leben lang haben wir das Sein versucht, nun muß man auch das Nichtsein versuchen. Die Pracht und das Sultanat des Nichtseins sind ja nicht erfunden.«⁹⁶ Die von Gott geschaffene Welt bietet dem Menschen das Umfeld, in welchem er Gott anbeten und Gutes wirken kann entsprechend Sure 7,56: »Verderbt die Welt nicht, nachdem sie fein geordnet ist«. Rumi spricht deshalb davon, dass auch »Nachlässigkeit« nötig sei; denn würde jeder sich nur asketisch fromm jenseits orientiert verhalten, wie könnte die Welt dann weiter bestehen? Vielmehr ist nach Rumis Auffassung die Welt wie ein Zelt für einen König, zu dessen Verschönerung jeder nach seinen Fähigkeiten mittun soll, wobei das im Grunde nichts anderes als die jeweilige Art von Lobpreis für Gott ist.⁹⁷

Der Mensch bereitet mit dem, was er zu Lebzeiten tut, auch die Art seines *Todes* vor, und wer Gott liebt, weiß von seiner Auferstehung auf höherer Ebene: »Ich war Zuckerrohr, jetzt werde ich Zucker.«⁹⁸ Er kann wie Rumi vom mit dem Tod erwarteten Auferstehungsleib singen, den das weiße Gewand der Tanzenden Derwische symbolisiert, das sichtbar wird,

wenn sie den dunklen Mantel, das Symbol des Erdenlebens, ablegen: »Ist der Tod ein Mann, so soll er kommen: / Ich will eng an meine Brust ihn ziehen. / Er bekommt von mir ein Kleid, ein buntes, / ich bekomme von ihm farblose Seele.«⁹⁹ Im Anklang an alte iranische Vorstellungen dichtet er auch: »Im Sarg werden diese reinen Eigenschaften deine Gefährten sein / und werden zu dir sein wie Söhne und Töchter, / und du wirst Gewänder anziehen, die aus deinen Gehorsamswerken gewoben sind.«¹⁰⁰ Sogar die Hölle bekommt bei Rumi positive Aspekte für diejenigen, die zu Lebzeiten Gott fern waren: »Die Höllenbewohner werden in der Hölle glücklicher sein, als sie auf Erden waren, weil sie dort an ihren Herrn denken.«¹⁰¹

Für Denker wie Rumi bedeutet *Vorherbestimmung*, dass der Mensch nach seinen Fähigkeiten gerichtet wird: »Man schlägt die Kuh, die sich dem Joch nicht beugt, / doch wird sie nicht gestraft, wenn sie nicht fliegt.«¹⁰² Umfassend hat Rumi den freien Willen definiert: »Freier Wille ist die Bemühung, Gott für seine Wohltat zu danken«¹⁰³, weil der Mensch nur sprechen kann, indem Gott ihn zuerst angeredet hat mit der Verpflichtung auf den Urvertrag. Indem man liebend all das annimmt, was Gott schickt, erreicht man durch Dankbarkeit, die im Islam oft dem Undankbarkeit (kufr) genannten Unglauben gegenüber gestellt wird, immer wieder die Gleichförmigkeit mit Gottes Willen: »Erst dann, wenn dein Boot dir zerbrochen, / erfährst du des Einswerdens Glück.«¹⁰⁴ Vor diesem Hintergrund ist die Legende zu verstehen, Rumi sei ohnmächtig geworden, als er von dem Wanderdervisch Schams-i Tabriz die schockierende Frage hörte, ob der Sufi Bayezid oder der Prophet Mohammed größer sei. Das war eine Anspielung auf das Wort des Propheten »Wir kennen Dich nicht, wie es sich gebührt« und auf das Wort des Sufis »Preis sei mir!« (Subhānī) statt des üblichen »Preis sei Gott!« (Subhānu 'llāh).¹⁰⁵ Das entspricht dem wohl aus dem 11. Jahrhundert stammenden, obwohl dem Propheten zugeschriebenen Wort »Wenn die Armut (faqr) vollkommen wird, wird sie Gott« und Rumis Beschreibung des mystischen Ziels: »Woher suchen wir Existenz? Vom Aufgeben der Existenz!«¹⁰⁶ Von Bayezid war der Ausspruch bekannt: »Gott sprach: »Jeder wünscht etwas von Mir, nur Bayezid wünscht Mich selbst«, und aufgrund solcher Absolutheit galt die Bitte eines Mystikers um das Paradies, und wenn auch nur in der Hoffnung auf die visio beatifica, als nicht akzeptabel.¹⁰⁷

Rumi erzählt sogar mehrfach eine Geschichte, die verdeutlichen soll, wie die Zugehörigkeit zu Gott den Menschen mit sich fortreißt: An einem Wintertag sah ein armer Schulmeister einen offenbar toten Bären einen Wildbach hinab treiben und sprang in den Fluss, um sich den wunderbaren Pelzmantel zu holen. Doch er wurde von dem Bären umklammert und konnte den entsetzten Schulkindern nur zurückerufen: »Ich würde den Pelzmantel ja gerne gehenlassen, aber er lässt mich nicht gehen!«¹⁰⁸ Rumi wählt für das Bezogensein des Menschen auf Gott auch das Bild von Falter und Flamme: »Verstand ist wie ein Falter und

99 SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 290; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 209f.

100 D Nr. 385 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 293f.

101 F Kap. 58 bei *Zeichen* (wie Anm. 1), 294.

102 M V 3102 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 301; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 112f.

103 M I 929 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 302.

104 D Nr. 463; 1688 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 102 zu Sure 7,171: »Bin ich nicht euer Herr?«

105 Bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 306; DIES., *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 18f.

106 Vgl. D Nr. 1948; M VI 823 bei SCHIMMEL, *Rumi*. Ich bin Wind (wie Anm. 1), 139; DIES., *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 137f.

107 SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 178.

108 D I, 12889; F Kap. 27 bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 310.

109 F Kap. 10 Ende bei SCHIMMEL, *Zeichen* (wie Anm. 1), 313.

110 D Nr. 765 bei SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen* (wie Anm. 1), 220f; zu alledem DIES., *Triumphal Sun* (wie Anm. 1), 223-366.

111 Stefan RAUEISER, *Schweigemuster*. Über die Rede vom Heiligen Schweigen (Diss. theol. Phil. Theol. Hochschule Sankt Georgen), Frankfurt am Main 1995, 132-134.

112 MAKOWSKI, *Allahs Diener* (wie Anm. 1), 159f.

der Geliebte wie eine Kerze. Wenn immer sich der Falter auf die Kerze stürzt und verbrennt und zerstört wird, ist der richtige Falter doch so, daß er, so sehr er auch von der Qual des Verbrennens und vom Schmerz leidet, es doch nicht ohne die Kerze aushalten kann. [...] Und Gott ist es, der den Menschen verbrennt und ihn zunichte werden läßt – und kein Verstand kann ihn erfassen.«¹⁰⁹ Hier geht es um den Wandel des menschlichen Willens im Vertrauen auf Gottes Liebe durch aktive Übereinstimmung in absoluter liebender Hingabe: »Und wenn Er alle Wege und Pässe vor dir schließt, / zeigt Er dir den verborgnen, den Weg, den niemand kennt!«¹¹⁰

Damit ist der Kreis der Phänomenologie unter Anleitung von Annemarie Schimmel und Dialogansätzen im Islam der heutigen Türkei durchschritten. Der Schluss führt mich zum Buch von Stefan Makowski und den es einleitenden Worten von Smail Balić über die gegenüber Judentum und Christentum im Islam stärkere denk- und verhaltensbestimmende Kraft der Mystik zurück.

Wie wir sahen, blieben für Rumi die Religionen bis zum Weltende getrennte Größen – er sprach von unterschiedlichen Behältern für das lebensspendende Wasser vom Himmel. Sie sind in ihren Äußerlichkeiten zu achten, auch wenn sie ihre Bedeutung nur in bestmöglicher Entfaltungsmöglichkeit für das eigentlich wertvolle Innere haben. Rumi ist darin ein Repräsentant islamischer Mystik, dass für ihn das Bestimmte vom Geliebten Gott durch Verinnerlichung von Scharia, Koran und Einzigkeit Gottes sich vollzieht. Ob es dem Leben dasselbe Ziel setzt und für entsprechende Menschengruppen besser erreichen lässt, wenn die Orientierung am »Dein Wille geschehe« auf christlicher Grundlage erfolgt – durch Verinnerlichung von konfessionellem Glauben, Christus und Dreifaltigkeit Gottes? Die Mystik beider Religionen verdeutlicht sich seit langem das Erlebte mithilfe der gemeinsamen mystischen Hermeneutik des Neuplatonismus, mit dessen Unendlichkeitsmystik Christen und Muslime ihre je spezifisch akzentuierte Persönlichkeitsmystik verbinden. Rumi hat in Konya gewirkt, das in Kappadokien liegt, einer Wiege ostkirchlicher Mystik, die etwa bei Gregor von Nyssa und Dionysios Areopagita neuplatonische schweigende Schau des Einen als des Grundes, Zentrums und Ziels alles Weltlichen mit christlichem Hören auf das Gotteswort verband. Solche christliche und islamische Mystik hat das Vertrauen darauf gemeinsam, dass der für Menschen unsägliche Gott sich selbst in seinem Urwort den Menschen mitgeteilt hat und weiter mitteilt. Man kann beide idealtypisch als »Vereinigungsmystik« abheben von neuplatonischer und östlicher »Identitätsmystik«, weil sie auf Vereinigung von Gott und Mensch als zweier grundsätzlich Anderer abzielen, von einem personalen Gegenüber Gottes ausgehen, was eine Ich-Du-Beziehung ermöglicht, und darin auf die Rede- und Antwortstruktur der Sprache angewiesen sind.¹¹¹

Makowski nennt als weitergehendes »Beispiel, das in Staunen versetzt«, den Vorschlag des katholischen Priesters und namhaften Orientalisten Ernst Bannert, im Rahmen eines »Christenkreises für Mystik des Islam« mit christlichem Ritus die islamische Waschung, die Koranlesung, das morgendliche Pflichtgebet und eine Meditation u. a. des »Allahu akbar« zu verbinden. Alles das betont die Gemeinsamkeiten im »Islam« im weiteren Sinne, der »Hingabe« an den Einzigen, »den Gott, der größer ist« als alles. Makowski denkt bei diesem »Allahu akbar« spezieller an den Kampfessehrei der alten Sarazenen und Türken, die Europa damit bis in seine Wurzeln in Schrecken versetzt hatten, und er will »nicht unterscheiden, ob man diesen Vorschlag Bannerts phantastisch oder unreal nennen soll«, der meint, dass dieser Weg nicht nur der persönlichen Bereicherung dienen, sondern ebenso die Mission bei den Muslimen endlich fruchtbar machen könnte. Und doch oder gerade deshalb meint er dazu: »Ausgeschlossen freilich ist nicht, daß er durchaus real – und möglicherweise wirklich zukunftsweisend – sein könnte.«¹¹²

Zusammenfassung

Es gibt eine gemeinsame Geschichte der christlichen und muslimischen Mystik, so etwa in Spanien und im Großraum Syrien-Anatolien. Der hier vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit Dschelaleddin Rumi, dem Begründer des Mewlewi-Ordens der tanzenden Derwische, und seinem mystischen Entziffern und Deuten der Zeichen (āyāt) Gottes (vom Stein bis hin zum Koran). Auffallend ist die Gelassenheit Rumis, sein tiefsinniger Humor und die dem Sufismus inhärente Hochschätzung des Menschen und seiner Vielfältigkeit. Der 2002 in Wien verstorbene Smail Balić geht innerhalb der monotheistischen Religionen von der größten Bedeutsamkeit und Breitenwirkung der Mystik im Islam aus; wobei sie mit der christlichen Form gemeinsam hat, im Innersten – im Gegensatz etwa zu einer östlichen oder neuplatonischen Tradition – eine Vereinigungsmystik zu sein.

Summary

There is a common history of Christian and Muslim mysticism, for example in Spain and in the greater Syrian-Anatolian region. This contribution treats Jalaluddin Rumi, the founder of the Mevlevi order of whirling dervishes, and his mystical deciphering and interpretation of the signs (āyāt) of God (from the stone to the mirror). Rumi's serenity, his profound humor and the high esteem for humans and their diversity inherent in Sufism are remarkable. Within monotheistic religions, Smail Balić, who died in Vienna in 2002, starts out from the supreme significance and widespread impact of mysticism in Islam; it has in common with the Christian form that it is a mysticism of union deep down inside the person – in contrast, for example, to an Eastern or a Neoplatonic tradition.

Sumario

Hay una historia común de la mística cristiana e islámica, por ejemplo en España o en Anatolia y Siria. El artículo se ocupa de Dschelaleddin Rumi, el fundador de la orden Mewlewi de los Derwises danzantes, y de su forma mística de descifrar e interpretar los signos (āyāt) de Dios (desde la piedra al espejo). Llama la atención la serenidad de Rumi, su profundo humor y la gran consideración, tan propia del sufismo, del hombre y de su variedad. Smail Balić, que falleció 2002 en Viena, parte del gran significado e influencia de la mística dentro del islam, que tiene en común con la mística cristiana – en contraste con la tradición oriental o neoplatónica – el ser una mística de unión.

Mystik im Buddhismus

von Manfred Hutter

»Buddhas Eingang ins erlösende Nirvāna – des sterbenden Jesu unerfüllte Reichgottessehnsucht. Vertiefen wir uns in diesen ungeheuren Kontrast und in die ernstesten religiösen Probleme, die uns dieser Kontrast stellt, so lernen wir verstehen, warum so manche feinsinnigen und religiös empfindenden Menschen unserer Zeit sich vom Christentum abgestoßen und vom Buddhismus angezogen fühlen. Die Religiosität der Gegenwart zeigt eine starke Hinwendung zur Mystik.«

Diese Sätze hat Friedrich Heiler im Jahr 1922 formuliert,¹ in mancher Wahrnehmung von »Spiritualität« dürften sie aber auch heute durchaus Akzeptanz erfahren. Daher lohnt es sich, konkreter zu fragen, in welcher Weise sich in den verschiedenen Ausformungen des Buddhismus Phänomene beobachten lassen, die als »Mystik« beschreibbar sind. Zuvor scheinen mir jedoch einige Vorfragen zur Terminologie und Definition von »Mystik« notwendig zu sein, die zeigen können, in welcher Weise von Mystik im Buddhismus gesprochen werden kann. Das im Deutschen verwendete Wort »Mystik« geht auf das griechische Verbum *myein* »sich schließen« zurück, v.a. ist dabei zunächst das Verschließen der Augen bzw. Ohren – noch ohne jede »mystische« Komponente – gemeint. Von diesem Verbum ist auch das Adjektiv *mystikos* abgeleitet, das seit dem frühchristlichen Autor Origenes (ca. 185–254) zunächst im Zusammenhang mit der allegorischen Deutung biblischer Texte verwendet wurde, wobei Origenes auch erstmals den Aspekt der unmittelbaren Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung als Charakteristikum von Mystik markiert. Die weitere – kurzgefasste – Begriffsentwicklung gewinnt unter den christlichen Wüstenvätern und frühen christlich-monastischen Traditionen eine weitere Nuance, indem die Komponente der »Weltabgeschiedenheit« zur Semantik des Wortes hinzugefügt wurde, um dadurch in »mystischer« Weise die Trennung vom Materiellen und die Nähe bzw. Einung mit dem Göttlichen zu erreichen – eine Begriffsentwicklung, die im Mittelalter etwa erreicht war.²

Vor diesem sehr kurz skizzierten Begriffshintergrund stellt sich die Frage, ob das so aus der abendländischen Tradition beschriebene Phänomen »Mystik« universell auffindbar ist, d. h. ob wir »Mystik« in allen Religionen antreffen. Wichtig bleibt die religionswissenschaftliche Frage, ob sich Elemente oder Konstanten benennen lassen, die es erlauben, »Mystik« als Beschreibungskategorie für unterschiedliche Religionen anzunehmen. Annette Wilke benennt u. a. folgende acht »transkulturelle Konstanten«:³

- 1 Loslassen des alten Ichs;
- 2 Lichtmetaphern und Lichtvisionen;
- 3 Praktiken der Konzentration;

1 Friedrich HEILER, *Die buddhistische Versenkung*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, München 1922, 65.

2 Für einen gerafften Überblick der Begriffsentwicklung siehe z. B. Michael VON BRÜCK, Art. Mystik I.

Zum Begriff, in: *RGG*⁴, Bd. 5, 2002, 1651f; ferner Hubert CANKI, Art. Mysterien/Mystik, in: Hubert CANKI/Burkhard GLADIGOW/Karl-Heinz KOHL (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart 1998, 174–178.

3 Annette WILKE, Art. Mystik, in: Christoph AUFFARTH/Jutta BERNARD/Hubert MOHR (Hg.), *Metzler Lexikon Religion*. Gegenwart – Alltag – Medien. Bd. 2: Haar – Osho-Bewegung, Stuttgart 1999, 509–515, hier 513.

- 4 Subjektives Innwerden dessen, was die jeweilige Kultur als höchste Wirklichkeit versteht;
- 5 Stilmittel wie Paradoxie und Apophasis (Verstummen);
- 6 Bilder wie Versinken im Meer;
- 7 Ganzheitserfahrungen ... ;
- 8 Positive Gefühle wie Friede, Ruhe, Glückseligkeit, aber auch – insbesondere in der christlichen Mystik – Gebrochenheit der Erfahrung durch Phasen höchster Verzweiflung.

Berücksichtigt man für die Beschreibung von »Mystik« auch jeweils den konkreten Kontext, innerhalb dessen mystische Erfahrungen und Dokumente solcher Erfahrungen einzuordnen sind, so resultieren aus der jeweils kulturspezifischen Vorstellung einer »höchsten Wirklichkeit« (vgl. Nr. 4) auch unterschiedliche Beschreibungen von Mystik.⁴ Auf den Buddhismus bezogen heißt dies in einem ersten Schritt, dass von theistischen Vorstellungen und Sprechweisen bezüglich der höchsten Wirklichkeit geprägte Mystiktypen wie emotionale Liebesmystik und Brautmystik, die ein personales Gegenüber des Mystikers voraussetzen, im Buddhismus weitgehend fehlen. Im Ansatz lassen sich solche Formen lediglich im Amida-Buddhismus und in der ostasiatischen, mahāyāna-buddhistisch geprägten Option für den weiblichen Bodhisattva K(w)annon / Kuan-Yin finden. Auch die visuelle »Realisierung« der Erscheinung der Gottheit aufgrund meditativer Praktiken (vgl. Nr. 3) bleibt innerhalb des Buddhismus weitgehend auf tantrische Richtungen (u. a. im tibetischen Buddhismus, aber auch im »esoterischen« chinesischen Zhenyan- bzw. im japanischen Shingon-Buddhismus) beschränkt.

Eine weitere Art von Konsequenzen ergibt sich aus der Berücksichtigung des jeweils konkreten weltlichen Kontextes in Hinblick auf die genannten Konstanten des »Loslassens des alten Ichs« (Nr. 1) und von Ganzheitserfahrungen (Nr. 7). Denn beide führen zu einer – auch in der christlichen Begriffsgeschichte des Wortes liegenden – Weltabgeschiedenheit, wodurch der Mystiker in manchen Religionen in eine Außenseiterrolle der Religion gedrängt werden kann, wie Beispiele der Religionsgeschichte der drei großen monotheistischen Religionen zeigen. Dass dies im Buddhismus nur selten der Fall war, liegt z.T. darin begründet, dass das Loslassen vom Anhaften an der Welt einerseits zu den buddhistischen Grundanliegen gehört, so dass sich der Mystiker in dieser Hinsicht durchaus systemkonform benimmt. Andererseits bringt aber auch schon die Option von Gautama Buddha, einen »mittleren Weg« zwischen totaler Weltentsagung in Extremaskese und einem totalen Verstricktsein in die Welt der Materie zu wählen, mit sich, dass der buddhistische Mystiker die Beziehungen

4 Dem entspricht, wenn Peter MOORE, Art. *Mysticism* [Further Considerations], in: Lindsey JONES (Hg.), *Encyclopedia of Religion*, Vol. 9: Mary – Ndembu Religion, New York 2005, 6355–6359, hier 6356 hervorhebt, dass in der Definition von Mystik auch so unterschiedliche »Mystiken« wie diejenige von Nagarjuna, Teresa von Avila, Mirabai oder Plotin Platz haben müssen.

5 Zur soziologischen Dimension, die in der Definition von Mystik ebenfalls berücksichtigt werden muss, siehe MOORE, *Mysticism* (wie Anm. 4), 6358.

6 So hat beispielsweise das mehrfach gegliederte Stichwort »Mystik« in: RGG⁴, Bd. 5, 2002, 1651–1682 keinen Unterabschnitt »buddhistische Mystik«, wohl aber islamische, hinduistische und daoistische Mystik. Nach Klaus-Josef NOTZ, *Das Lexikon des Buddhismus*. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis, Freiburg 1998, 319 ist Mystik »als typologisches Konzept für die Beschreibung u. Einordnung des Buddh. in ein religiös-phänomenologisches Ordnungsschema nahezu ungeeignet.«

7 Vgl. dazu z. B. Manfred HUTTER, *Das ewige Rad*. Religion und Kultur des Buddhismus, Graz 2001, 23–25;

Hans-Joachim KLIMKEIT, Die Heilsgestalten des Buddhismus, in: Heinz BECHERT u. a., *Der Buddhismus I*. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen (Die Religionen der Menschheit 24,1), Stuttgart 2000, 215–279, hier 227f.

8 Zitiert nach Hermann OLDENBERG, *Reden des Buddha*. Lehre, Verse, Erzählungen. Mit einer Einführung herausgegeben von Heinz BECHERT, Freiburg 1993, 94f.

9 HUTTER, *Rad* (wie Anm. 7), 36; NOTZ, *Lexikon* (wie Anm. 6), 427; Johannes BRONKHORST, Die buddhistische Lehre, in: BECHERT, *Buddhismus* (wie Anm. 7), 213–231, hier 95–98.

zu der ihn konkret umgebenden Gesellschaft und Lebenswelt nicht vollkommen abbrechen soll.⁵ Dadurch eröffnet sich aber für die buddhistische Mystik ein Weg, ethische Verhaltensweisen und Handlungen in den mystischen Lebensvollzug einzubetten.

Wenn wir diese erste Annäherung an unsere Fragestellung resümieren, so lässt sich positiv festhalten, dass es wohl gerechtfertigt ist, auch von Mystik im Buddhismus zu sprechen, auch wenn der Buddhismus in Gesamtdarstellungen zur Mystik manchmal eher nur am Rande oder überhaupt nicht berührt wird.⁶ Allerdings muss einschränkend – als vorläufiges Ergebnis – festgehalten werden, dass nicht alle Formen, die als Mystik kategorisiert werden, einen gleich stark literarischen Niederschlag in Dokumenten zur Religionsgeschichte des Buddhismus gefunden haben.

1 Der Kern der Lehre Buddhas – zugänglich für Mystik?

Wenn wir nach diesen Vorfragen nun konkret auf die Anfänge der Geschichte des Buddhismus eingehen, so können wir bei Buddhas Meditation in Bodh Gayā einsetzen.⁷ Nach verschiedenen Versuchen der Askese und der Suche nach einem Lehrer findet er hier unter einem Feigenbaum seine Erleuchtung, d.h. er wird zu einem Buddha, einem »Erleuchteten«. Gelegentlich wird dieses Ereignis als mystische Erfahrung bezeichnet, die somit am Anfangspunkt der buddhistischen Religion stünde. Sieht man dabei näher hin, so fällt auf, dass diese Meditation in Bodh Gayā dem Buddha v.a. drei Erkenntnisse vermittelt:

- a Er erinnert sich an seine früheren Existenzen.
- b Er gelangt zum Wissen über Geburt und Tod der Lebewesen und den Zusammenhang mit dem *karman*.
- c Er gewinnt Einsicht, dass die Unwissenheit und die Leidenschaft zu immer neuen Wiedergeburten führen und die Verkettung der Daseinsfaktoren aufrecht erhalten.

Gleichzeitig erkennt der nunmehrige Buddha, dass dieses dreifache Wissen zur Erlösung führt, da man dadurch den immerwährenden Kreislauf des Lebens beenden kann. Als Erleuchteter verharrt Buddha noch in weiterer Meditation, wobei die Zeitangaben zwischen sieben Tagen und sieben Wochen variieren. In diesen der eigenen Erleuchtung folgenden Tagen der Meditation entwickelt Buddha seine Lehre, die es ermöglicht, dem Leiden ein Ende zu setzen und Ruhe im Nirvāna zu finden. Blickt man auf die oben genannten Kriterien und Elemente von Mystik, so sprechen die gewonnenen Erkenntnisinhalte eher dagegen, hier ein mystisches Ereignis zu sehen, zumal zwar Einsicht in das Wesen von Wiedergeburt und Leid gewonnen wird, aber zumindest die Dokumentation des Erlebens des Buddha in Bodh Gayā keinen Hinweis auf ein Absolutes gibt.

Werfen wir einen Blick darauf, worum es Buddha in seiner Lehre geht, so bringt ein Abschnitt aus dem Mahāvagga eine konkrete Beschreibung des so genannten mittleren Pfads:⁸ »Zwei Enden gibt es, ihr Mönche, denen muß, wer dem Weltleben entsagt, fern bleiben. Welche zwei sind das? Hier das Leben in Lüsten, der Lust und dem Genuß ergeben: das ist niedrig, gemein, ungeistlich, unedel, nicht zum Ziele führend. Dort Übung der Selbstquälerei: die ist leidenreich, unedel, nicht zum Ziele führend. Von diesen beiden Enden, ihr Mönche, sich fernhaltend, hat der Vollendete den Weg, der in der Mitte liegt, entdeckt, der Blick schafft und Erkenntnis schafft, der zum Frieden, zum Erkennen, zur Erleuchtung, zum Nirvāna führt.« Der Mensch, der diesen mittleren Pfad nach der Lehre des Buddha erfolgreich beschreitet und so zur Erleuchtung, zum Nirvāna, gelangt, besteht dabei aus der Summe von fünf unpersönlichen Daseinselementen bzw. den »Arten des Festhaltens am Sein«, d.h. den so genannten *skandhas*:⁹

- a sinnlich wahrnehmbare Gestalt, Körper (*rupā*)
- b Empfindung, Gefühl (*vedanā*)
- c Wahrnehmung, Unterscheidung (*samjñā*)
- d Gestaltungen, Willensregungen (*samskāra*)
- e Bewusstsein (*vijñāna*).

Wichtig ist die Aussage der buddhistischen Anthropologie, dass diese fünf *skandhas* nicht das wahre Selbst sind. Somit gibt es auch im Menschen keine Substanz, die als »wahres Selbst« oder »Seele« bezeichnet werden könnte, wenngleich sich aus dem frühen Buddhismus keine zuverlässige Belegstelle beibringen lässt, in der ausdrücklich das Selbst geleugnet würde. In jüngeren Kommentaren finden sich ausdrücklich Aussagen über das Nicht-Selbst (*anātman*; *anattā*), wobei nicht schwer zu sehen ist, dass diese Aussagen der Leugnung des Selbst auch darauf abzielen, diese Lehre bereits als angebliches Buddhawort zu legitimieren. Die Vergänglichkeit der fünf Daseinsfaktoren, die in der Folge betont wird, wird im Majjhima-Nikāya wie folgt beschrieben:¹⁰ »Und von diesem Körper da, der acht Spannen hoch ist, der ein Gemächte des Durstes, von dem gälte vielleicht ›Ich‹ oder ›Mein‹ oder ›Bin‹? Vielmehr ›Nichts ist sein‹ gilt in Wirklichkeit.« Wer einer falschen Vorstellung von einem »Ich« (als *ahamkāra*) anhängt, verstrickt sich in die Bindung an das Leidvolle. Dem abzuwenden, darauf zielt die Predigt des Buddha ab. Die fünf Faktoren machen den Menschen aus und bedingen auch einander. Ihre Bedingtheit und gegenseitige Abhängigkeit definiert sie aber zugleich als veränderliche und vergängliche Größen, so dass auch der Mensch ihren Veränderungen unterworfen ist, oder anders formuliert: die frühe buddhistische Anthropologie baut ihr Menschenbild nicht auf eine »bleibende« Substanz eines »Ichs« auf, sondern verwehrt sich primär gegen die irrtümliche Annahme eines »Ichs«.

Geht allerdings der buddhistische Mensch diesen mittleren Pfad, so gelangt er – entsprechend der letzten der so genannten »vier edlen Wahrheiten«¹¹ – ins Nirvāna, als Ende alles Begehrens, alles Leidens, aller Verstrickungen in die Wiedergeburten. Eine Reihe von buddhistischen Dokumenten beschreiben das Nirvāna positiv etwa als Ruhe und Beständigkeit, wobei verschiedene Metaphern verwendet werden: Hafen der Zuflucht; Ort der Seligkeit; Insel inmitten der Fluten; Überwindung der Abhängigkeiten; das Transzendente; Arznei für alle Übel; das Unerschütterliche; das Verweilende; das jenseitige Ufer; die Heilige Stadt; das Nie-Endende. Wer dieses Nirvana erreicht hat, gilt im frühen Buddhismus und im Theravada-Buddhismus als *arhant*, der das höchste Ziel erlangt hat, das ein Mensch anstreben kann. Im Unterschied dazu spricht der Mahāyāna-Buddhismus vom Ideal des Bodhisattva, der jedoch auf sein Eingehen ins Nirvāna verzichtet, bevor er nicht alle anderen Wesen zum Nirvāna geleitet hat.¹²

Somit lässt sich der Kern der frühen buddhistischen Lehre zusammenfassen: Buddha geht vom Grundsatz aus, dass die Existenz leidhaft ist, wobei die theoretische Begründung dieser Lehre in der *skandha*-Theorie zu suchen ist: Weil alles veränderlich ist, hat nichts Bestand, solange nicht die endgültige Ruhe im Nirvāna erreicht ist. Buddha als Lehrer kann aber einen Weg weisen, der dem im Nirvāna ein Ende setzt.

10 Zitiert nach Karl Eugen NEUMANN, *Die Reden Gotamo Buddhos*. Bd. 1: Aus der mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons, Zürich 1956, 210.

11 Vgl. HUTTER, *Rad* (wie Anm. 7), 35–41.

12 Für eine kurze Charakteristik der »Idee« des Arhant bzw. des Bodhisattva siehe BRONKHORST, *Lehre* (wie Anm. 9), 132–135; KLIMKEIT, *Heilsgestalten* (wie Anm. 7), 276f.

13 Dies betont NOTZ, *Lexikon* (wie Anm. 6), 320 bei seiner Skepsis hinsichtlich des Vorhandenseins von Mystik im Buddhismus zurecht.

14 Die folgende Version nach Klaus MYLIUS, *Die vier edlen Wahrheiten*. Texte des ursprünglichen Buddhismus, München 1986, 123.

Darf man diese Lehre als mystisch bzw. zugänglich für Mystik bezeichnen? Von den oben genannten Konstanten, die als Definitionsmerkmale von Mystik gelten können, ist festzuhalten, dass die Bilder, die unsere Dokumente hinsichtlich des Nirvāna formulieren, phänomenologisch durchaus mit den Beschreibungen mystischer Erfahrungen in anderen Religionen – als Erfahrung des Friedens oder der Glückseligkeit – verglichen werden können. Auch wird man nicht in Frage stellen, dass bereits der frühe Buddhismus ein subjektives Erleben dessen, was als höchste »Wirklichkeit« gilt, kennt. Insofern finden sich hier zwei – m.A.n. zweifellos zentrale – Merkmale von Mystik auch im Buddhismus feststellbar. Wenngleich in dieser kurzen Skizze bezüglich des Kerns der Lehre nicht ausdrücklich formuliert, so sind – wie im nächsten Abschnitt auszuführen ist – dem Buddhismus klarerweise auch Praktiken der Konzentration, aber auch das Verstummen durchaus vertraut.

An einem Punkt sperrt sich diese Lehre jedoch gegen das »Etikett« Mystik – nämlich aufgrund der *Anattā*-Lehre, das heißt der Lehre vom »Nicht-Ich«, derzufolge es keinen individuell unveränderlichen und substanzialen Wesenskern des Menschen gibt, der als »handelndes Subjekt«, das eine *unio* mit dem Absoluten (bzw. dem Nirvāna) anstrebt, betrachtet werden könnte. Insofern ist auch ein Loslassen des (alten) Ichs für einen Buddhisten – auf hochreflektierter und theoretischer Ebene – nicht möglich. Aber vielleicht sollte der Religionshistoriker etwas konzilianter urteilen, indem man nicht nur das theoretische Konstrukt, sondern auch die gelebte Wirklichkeit in die Überlegung mit einbezieht. Der Buddhist muss danach streben, sich von der oben genannten – fälschlichen – Vorstellung von einem »Ich« (*ahamkāra*) zu lösen, um das *Nirvāna* zu erlangen. Akzeptiert man daher das Loslassen von der falschen (!) Vorstellung eines angeblichen (!) »Ich« als entscheidendes Element mystischer Erfahrung, so scheint es mir gerechtfertigt zu sein, auch die buddhistische Anthropologie für Mystik offen zu halten. Für eine allgemeine religionsphänomenologische Beschreibung von Mystik kann dies aber verdeutlichen, dass trotz meditativer Praktiken und Formen der Weltabkehr eine solcherart akzeptierte buddhistische Mystik eine Sonderstellung einnimmt, nicht wegen der fehlenden theistischen Komponente, sondern wegen der fehlenden Komponente des »Ichs«, dass eine *unio mystica* anstrebt.¹³ Dadurch unterscheidet sich der Buddhismus aber auch wesentlich von monistisch-mystischen Strömungen im Hinduismus, deren Ziel darin besteht, eine *unio* zwischen dem *ātman* und dem *brahman* zu erreichen.

Mit dieser Einschränkung und Schärfung würde ich allerdings zubilligen, dass man davon sprechen darf, dass der frühe Buddhismus offen war für Mystik. Das, was wir jedoch über den historischen Buddha an Hand unserer Dokumente ausmachen können, erlaubt aber auch den Schluss, dass für den Buddha selbst Mystik nicht im Zentrum des von ihm propagierten Weges stand.

2 Der Achtfache Pfad in seiner Bedeutung für die Mystik

Buddha hat als »Praktiker« mit dem »achtfachen Pfad« seinen Schülern eine Technik gewiesen, die als hilfreich betrachtet wird, das Nirvāna als letztes Ziel der buddhistischen Heilslehre zu erlangen. Insofern findet sich in buddhistischen Dokumenten der achtfache Pfad mehrfach überliefert:¹⁴ »Und was, o Mönche, ist die edle Wahrheit von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Pfad? Es ist dieser edle achthgliedrige Weg, nämlich: rechte Einsicht, rechter Entschluß, rechte Rede, rechte Tat, rechter Wandel, rechtes Streben, rechte Wachheit, rechte Versenkung«. Für unsere Fragestellung ist dieser Text in mehrfacher Hinsicht von

Bedeutung: Inhaltlich und strukturell lässt sich auch diese Reihe auf drei Grundelemente reduzieren, wobei die Verteilung der acht Glieder z. T. fließend ist, da einzelne Glieder mehreren Bereichen zugeordnet werden können:

- Wissen (Nr. 1-2; Einsicht, Entschluss)
- Sittlichkeit (Nr. 3-5: Rede, Tat, Wandel)
- Meditation (Nr. 6-8: Streben, Wachheit, Versenkung).

Entscheidend dabei ist aber, dass die einzelnen Glieder im Wesentlichen gleichzeitig ausgeführt werden müssen, d. h. alle sind gleich notwendig und nicht eine Stufenleiter im eigentlichen Sinn.

a Dass dabei das Wissen insofern eine entscheidende Rolle hat, als es von der Unwissenheit befreit und somit die Voraussetzung dafür bietet, dass dieser Weg überhaupt beschritten werden kann, bringt der buddhistischen Mystik zugleich stärker den Aspekt logischer und reflektiver Meditation, d. h. man könnte eventuell hier von »intellektueller Mystik« (und nicht von emotionaler Mystik) sprechen. Das hier im Pfad angesprochene Wissen ist jene Komponente, die alle acht Glieder umschließt. Denn es liefert die Einsicht, durch die man die allgemeinen Eigenschaften der Dinge und ihre Natur (d. h. ihre bedingte Entstehung) durchschauen kann. Mit solchem Wissen ausgestattet, gewinnt man Einsicht in die früheren Existenzen, und es ermöglicht auch den Ausstieg aus dem *samsāra*, dem Kreislauf der Geburten.

b Sittlichkeit hat das Ziel, einerseits Handlungen zu vermeiden, die andere verletzen, andererseits dient sie auch dazu, Verdienste zu erwerben, die eine bessere Wiedergeburt ermöglichen; gleichzeitig weisen diese drei Elemente des achtteiligen Pfades auf den sozialen Konnex des Buddhismus hin, der immer gegeben ist, und der – bei der Akzeptanz des Pfades als mystischem Weg – die buddhistische Mystik nicht vollkommen losgelöst von innerweltlicher Ethik ermöglicht.

c Die letzte Stufe ist die Meditation, wofür die Sittlichkeit unabdingbare Voraussetzung ist. Dabei dienen Meditationstechniken und Übungen dazu, das letzte Ziel zu erlangen. Es sind zweifellos diese drei Glieder des Pfades, die der Buddhismus als Praktiken der Konzentration mit vergleichbaren Praktiken anderer Religionen, die deren Mystik nützlich sind, teilt. Allerdings darf daraus weder vorschnell eine unkritische Gleichsetzung zwischen Meditation / Versenkung (dhyāna, jhāna¹⁵) und Mystik vorgenommen werden, noch sollte wegen der Bedeutung der Versenkung / Meditation der Buddhismus als Ganzer als »mystische (Erlösungs-)Religion«¹⁶ typologisiert werden.

Der Kontext, in dem der achtfache Pfad überliefert ist, zielt nämlich auf die Überwindung des Leidens und nicht auf eine Anleitung, mystische Erfahrung zu gewinnen. Ein Vergleich des Pfades mit dem achtteiligen Versenkungsweg des klassischen Yoga (Yogasūtra II 29ff) vermag aber diesen buddhistischen Weg auch auf Mystik hin zu öffnen: Beide Wege¹⁷ stimmen typologisch teilweise überein, als sie Anweisungen geben, die zur Versenkung (*samādhi*) führen, wobei die einzelnen Glieder jedoch anders bezeichnet werden. Entsprechend dem rational-kalkulierbaren Heilsweg im Buddhismus fehlen dem Yoga-Weg jene Glieder, die das Wissen als Voraussetzung bringen. Bevor jedoch der Yoga-Weg Schritte zur Meditation bringt, findet sich auch beim achtteiligen Yoga-Weg die Voraussetzung der Ethik, indem

¹⁵ Vgl. dazu auch HEILER, *Versenkung* (wie Anm. 1), 14-24.

¹⁶ Diese Charakteristik verwendet HEILER, *Versenkung* (wie Anm. 1), 7-9 als eigene Kapitelüberschrift, sie ist aber auch in – m. E. wenig aussagekräftigen, notwendigerweise weitge-

hend verallgemeinernden – religions-typologischen Gegenüberstellungen von »mystischer« und »prophetischer« Religion beliebt.

¹⁷ Vgl. Ulrich SCHNEIDER, *Einführung in den Buddhismus*, Darmstadt 1980, 84-89;

zurückhaltend ist BRONKHORST, *Lehre* (wie Anm. 9), 74f.

¹⁸ Vgl. SCHNEIDER, *Buddhismus* (wie Anm. 17), 89.

¹⁹ BRONKHORST, *Lehre* (wie Anm. 9), 165f.

dieser Weg mit den beiden Gliedern *yama* und *niyama* (Sittlichkeit und Selbstzucht) beginnt. Dass der Yoga-Weg innerhalb der Meditationspraktiken den Wert körperbezogener Techniken benennt (Sitzhaltung, Atemübung, »Schließen« der Sinne), zeigt lediglich weitere Detailanweisungen. Entscheidend für unsere Frage nach Mystik ist aber das jeweils achte Glied, »Versenkung« (*samādhi*). Beide Vorstellungen von *samādhi* sind dabei nicht deckungsgleich: Im Stufenweg des Yoga erlangt der Yogin den Zustand des *samādhi*, wenn er in seinem Meditationsgegenstand aufgegangen ist; bei einer theistischen Interpretation des Yogaweges kann dies auch zur mystischen Einung mit dem *Īshvara*, dem »Herrn«, führen. Buddhistisches Versenken (*samādhi*) – als Konsequenz von Wissen, aber auch von rechtem (geistigem) Streben und von Wachheit – ist hingegen ein (intuitives) Erkennen des Dharma, der Vergänglichkeit und des Leidens, wobei diese durch den achtfachen Pfad bewirkte Erkenntnis die Vergänglichkeit und das Leiden behebt – und (im Ideal) zum Nirvāna führt.

Trotz dieser nicht zu übersehenden Unterschiede beider achtgliedrigen Reihen¹⁸ kann man festhalten, dass offensichtlich der Buddha eine alte Yoga-Tradition aufgegriffen hat, deren Ziel *samādhi* war, was stimmig im Rahmen einer größeren *ātman-brahman*-Lehre die Überwindung dieses Dualismus ermöglichte. Diese Zielvorstellung hat der Buddha allerdings – wiederum stimmig im Kontext seiner *anātman/anattā*-Lehre – in rationalistischer Weise eigenständig weiterentwickelt, so dass der achtfache Pfad trotz des Endpunktes in *samādhi* nicht zur mystischen Versenkung in einem Gegenüber führt. Die in diesem Pfad angesprochenen Aspekte der Ethik – als wesentlicher Beitrag auf dem buddhistischen Er Lösungsweg – sind jedoch insofern wichtig, als dadurch buddhistische Mystik eine Bindung an Ethik bewahren musste; denn nur dann konnte Mystik als religiöse Erfahrung sich auf dem Weg zum Nirvāna als hilfreich erweisen.

3 Aspekte der Weiterentfaltung der Möglichkeiten für buddhistische Mystik

3.1 Die Buddha-Natur

Wie gesagt, Buddha war kein Mystiker und hat der Mystik auf dem Weg zum Nirvāna anscheinend auch keine große Rolle zugewiesen bzw. zumindest das Thema nicht angesprochen. Da sich der Buddhismus im Laufe seiner Verbreitung gewandelt hat, ist es nicht unverständlich, wenn diese vorhin angesprochene Offenheit für Mystik in neuen Interpretationen weiterentwickelt wurde. Eine wichtige Rolle vermag dabei die Vorstellung von der »Buddha-Natur«¹⁹ spielen, die in allen Wesen vorhanden ist. Dies betonen zwar grundsätzlich bereits frühe buddhistische Texte, allerdings ist die Buddha-Natur verborgen. Entfaltet wurde die Idee der Buddha-Natur der Wesen erst im Mahāyāna-Buddhismus, wobei manche Mahāyāna-Schulen auch der »unbelebten« Welt diese Buddha-Natur zusprechen (z. B. die japanische Tendai-Schule). Wer nunmehr die Fähigkeit entwickelt, diese verborgene Buddha-Natur (in sich selbst) zu entdecken, entfernt nicht nur die Trennung zwischen sich – als materiellem Körper – und der Buddha-Natur, sondern erkennt bzw. erlebt auch, dass sein »individuelles Wesen«, das in der Buddha-Natur besteht, und die kosmische Buddha-Natur eins sind. In dieser Hinsicht berührt sich der Mahāyāna-Buddhismus nicht nur mit dem *tat tvam asi* der upanishadisch-monistischen Mystik, die die Einheit von *ātman* und *brahman* formuliert, sondern wird auch – ungleich deutlicher als der frühe Buddhismus (und der Hinayāna-Buddhismus) – »mystisch« im Sinn der Überwindung

einer Dualität. Es muss aber der Deutlichkeit halber erwähnt werden, dass die Buddha-Natur, die in jedem Wesen besteht, nicht eine »Seele« oder ein »Ich« ist; insofern bleibt die *anātman*-Lehre durchaus gültig. Vielmehr durchdringt die Buddha-Natur nach der Mahāyāna-Vorstellung alle Erscheinungen und Phänomene, die weiterhin als unbeständig und vergänglich betrachtet werden. Auch der Mensch bleibt diesem Wandel unterworfen, hat aber Anteil an der Buddha-Natur. Die »intellektuelle« (oder rationale) Mystik²⁰ des Buddhismus ermöglicht dem Menschen aber die Erkenntnis dieser Buddha-Natur in sich – und als Teil des Kosmos, so dass er die Vergänglichkeit überwinden und die Buddha-Natur realisieren kann, was vollkommen in der Erlangung des Nirvāna geschieht. Der vorhin genannte achtfache Pfad, Meditationspraktiken oder Visualisierungen etc. können dabei hilfreich sein, um zur Erkenntnis (oder auch spontanen Erfahrung) der Einheit der eigenen und der universellen Buddha-Natur zu gelangen. Entscheidend ist aber in der Frage nach Mystik, dass gegenüber dem frühen Buddhismus (und den Hinayāna-Richtungen) hier ein neues Konzept entwickelt wurde, das Ganzheits- und Einheitserfahrungen ungleich deutlicher als erstrebenswertes Ziel im Heilsweg zeigt, wodurch auch die Vergänglichkeit überwunden wird. Innerhalb mahāyāna-buddhistischer Interpretation ist dabei die Rede von der Buddhanatur (*buddhatā*) als »höchstem Gut« die positive Formulierung dessen, was in negativer Formulierung Leerheit (*shūnyatā*) heißt.

Um die Buddha-Natur zu verwirklichen, bedarf es entweder eines Lehrers oder sonstiger Hilfestellung, damit ein Mensch seine Buddha-Natur erkennt und die »Nicht-Dualität« (oder Leerheit oder Buddha-Natur) erlangt. Bodhisattvas und Mahāyāna-Buddhas können dabei ihren Mitwesen durch Mitgefühl (*karunā*) helfen; philosophische Dispute oder meditative Techniken sind dafür ebenso geeignet. Im Kontext der Mystik ist erwähnenswert, dass dem Schweigen dafür eine große Rolle zugebilligt wird, wie etwa im Vimalakīrti-Sūtra gezeigt wird, das bereits zu den frühen Mahāyāna-Texten gehört. Verschiedene Bodhisattvas betonen gegenüber Vimalakīrti unterschiedliche Möglichkeiten, die Nicht-Dualität zu erlangen, ehe am Ende der Bodhisattva der Weisheit, Manjushrī, Folgendes formuliert:²¹ »Ehrenwerte Herren, ihr habt alle gut gesprochen. Aber dennoch, alle eure Erklärungen waren selbst dualistisch. Alle Worte zu vermeiden, nichts zu sagen, nichts auszudrücken, nichts anzukündigen, auf nichts hinzuweisen, nichts zu bezeichnen – das ist der Eintritt in die Nicht-Dualität. [...] Dies ist in der Tat der Eintritt in die Nicht-Dualität der Bodhisattvas. Hier haben Worte, Klänge und Gedanken keinen Platz!« – Dass man versucht, die Nicht-Dualität aber auch mit Worten oder Paradoxien auszudrücken, ist nicht unverständlich; ein bekannter diesbezüglicher Text ist das so genannte Herzsutra, worin bezüglich der Leerheit folgendes formuliert wird:²² »Form ist Leerheit, und Leerheit ist ebenso Form. Form ist nicht verschieden von der Leerheit, Leerheit ist nicht verschieden von der Form. Was Form ist, ist Leerheit, was Leerheit ist, das ist Form. Das gilt ebenso für Gefühl, Wahrnehmung, Willensimpuls und Bewusstsein.« Dieser kurze Text – entstanden in der Mitte

²⁰ Diese »intellektuelle« oder »philosophische« Mystik, die dem buddhistischen »Wissen« (*jñāna*) entspringt, ist religionsgeschichtlich in einen Traditionsstrang mit der »intellektuellen« Mystik der Upanishaden im Hinduismus zu stellen, vgl. dazu z. B. Manfred HUTTER, *Mystik und Gottesliebe. Ein Aspekt hinduistischer Religiosität am Beispiel der Bhagavadgīta*, in: *Religionen unterwegs* 3/2 (1997) 14–19, hier 15f; siehe ferner Tilman VETTER, *Gedanken zu*

einer Geschichte der indischen Mystik, in: *ZMR* 78 (1994) 175–190.

²¹ Zitiert nach Michael VON BRÜCK, *Weisheit der Leere. Sūtra-Texte des indischen Mahāyāna-Buddhismus*, Zürich 1989, 287f.

²² Zitiert nach VON BRÜCK, *Weisheit* (wie Anm. 21), 239.

²³ Zu Koans und Sūtren als Meditationshilfen vgl. HUTTER, *Rad* (wie Anm. 7), 206–210.

²⁴ Vgl. SCHNEIDER, *Buddhismus* (wie Anm. 17), 188; zur Bhakti-

Frömmigkeit als »emotionaler« Mystik siehe auch HUTTER, *Mystik* (wie Anm. 20), 17–19.

²⁵ Zu Amitābha siehe KLIMKEIT, *Heilsgestalten* (wie Anm. 7), 248–253; SCHNEIDER, *Buddhismus* (wie Anm. 17), 189–192.

²⁶ Christian STEINECK, *Quellentexte des japanischen Amida-Buddhismus* (Studies in Oriental Religions 39), Wiesbaden 1997, 19f.

²⁷ Vgl. HUTTER, *Mystik* (wie Anm. 7), 107–109.

des 4. Jahrhunderts in Indien und ein halbes Jahrhundert später auch bereits ins Chinesische übersetzt – identifiziert die fünf Daseinselemente (*skandhas*) in mahāyāna-buddhistischer Interpretation mit Leerheit (*shūnyatā*), um über solche begriffliche Unterscheidungen hinauszugehen. Der Text ist im Chan/Zen-Buddhismus überaus beliebt, wobei der Leser bzw. Rezitierende des Textes intuitive Einsicht in diese Leerheit erlangen soll. In dieser Hinsicht stehen diese Zeilen (und andere Kurztexte) den Zen-Koans nahe, die im Rinzi-Zen weit verbreitet sind.²³ Sie sind nicht für eine philosophisch-logische Disputation über den Dharma geeignet, sondern sollen zur spontanen Erfahrung der Leerheit und der Buddha-Natur führen. Diese »Sprach- bzw. Schweigetechniken« sind – gleich wie die Sitz- und Atemtechniken im Za-Zen der Soto-Schule – dabei selbst nicht als mystisch zu bezeichnen, aber sie erlauben wohl – vor dem metaphysischen Bezugsrahmen von Buddha-Natur und Leerheit – zen-buddhistische Erfahrung als mystische Erfahrung zu bewerten.

3.2 Der Glaube an den Buddha Amitābha (Amida) und emotionale Mystik

Am weitesten von den oben kurz skizzierten Anfängen des Buddhismus hat sich der Amida-Buddhismus entfernt – u. a. mit der Konsequenz, dass sich solche Buddhisten manchmal den Vorwurf anhören mussten, sie hätten die Lehre des Buddha verfälscht. In der Diskussion über buddhistische Mystik wird dabei die Verehrung des Amida-Buddhismus ins Gespräch gebracht, wobei zu Recht auf eine religionsgeschichtliche Beziehung zur hinduistischen Bhakti-Frömmigkeit hingewiesen wird. Im Hinduismus versteht man unter Bhakti – häufig mit »Gottesliebe« wiedergegeben – die bedingungslose Hingabe an Gott, die unmittelbar zur Erlösung führt, die die Gottheit durch Gnade dem Menschen unmittelbar – ohne Rücksicht auf dessen *karman* oder Wissen – gewährt.²⁴ Die gläubige Hingabe an die rettende Gottheit führt im Hinduismus besonders im Zusammenhang mit dem Gott Krishna zur emotional gefärbten Liebesmystik. Bereits um die Zeitenwende griffen indische Buddhisten dieses Bhakti-Konzept modifizierend auf, indem diese Form der Gottesliebe besonders auf den Buddha Amitābha, den Mahāyāna-Buddha des »unermesslichen Lichtglanzes«, angewandt wurde.²⁵ Während in Indien die Verehrung Amitābhas noch eine Form buddhistischer Praxis neben anderen Formen war, begann sich in China ab dem fünften Jahrhundert eine eigene, ausschließlich dem Amida zugewandte Glaubensrichtung des Buddhismus zu entwickeln, die unter dem Mönch Tan-luan (japanisch: Donran; 488-554) eine feste Form gewann: Tan-luan²⁶ betonte, dass Amidas Gnade jedem, auch dem größten Sünder, die Wiedergeburt in seinem Buddhaland (im Westen) gewähre, woraus ein direktes Erreichen des Nirvāna sicher sei – ohne weitere Geburten dazu zu benötigen. Dadurch gewann diese Glaubensrichtung große Anziehungskraft besonders bei Laien – und religiös weniger virtuos ausgebildeten Personen (d. h. soziologisch vergleichbar der Klientel der hinduistischen Bhakti). Auch wenn Tan-luan verschiedene einfache Praktiken für die Verehrung Amidas empfahl, so war er doch überzeugt, dass eigentlich bereits das Aussprechen des Namens ausreiche, um in seinem Land, dem »Reinen Land« bzw. Sukhāvati-Paradies, wiedergeboren zu werden. Das Aussprechen des Buddha-Namens ist die bekannte Verehrungsformel *namu Amida butsu* – »Verehrung dem Amida Buddha«.

Über China kam diese Form des »Buddha-Glaubens« (*shraddhā*) ab dem 12. Jahrhundert auch nach Japan, gelangte dort aber v. a. seit dem 12. Jahrhundert zu großer Popularität, die bis heute anhält. Der so genannte Amida-Buddhismus ist dabei aktuell die in Japan am weitesten verbreitete buddhistische Schule, gegliedert in drei große Richtungen:²⁷ Die »Schule des Reinen Landes« (gegründet von Hōnen Shōnin), die »Wahre Schule des Reinen Landes«

von Shinran Shōnin und die »Schule der Stunden«, die auf Ippen Shōnin zurückgeführt wird. Die Bezeichnung dieser Schule geht auf die Praxis der unaufhörlichen Rezitation des Namens des Amida Buddha zurück, um auch in der Stunde des Todes diesen Namen auf den Lippen zu haben. Ippen schreibt in einem seiner Briefe wie folgt:²⁸ »Außerhalb des Namens gibt es keine Lehre und keine Werke, außerhalb des Namens gibt es keine Hingeburt [ins Reine Land]. Die Gesamtheit aller Wesen sind nur Wirkungen innerhalb der Substanz des Namens. Das bedeutet, dass der eine Gedanke, der beim Verlöschen des Atems im Namu Amida Butsu aufblitzt, dass wir die Einheit mit dem wahren Wesen jenseits von Geburt und Tod verstehen, das ›rechte Denken im Augenblick des Todes‹ ist.« Für Ippen sind vom Namen Amida Buddhas – im Sinne der oben genannten Buddha-Natur – alle Wesen durchdrungen, so dass derjenige, der diesen Namen ständig auf den Lippen hat, auch die Einheit mit der Buddha-Natur in der Todesstunde erfahren kann. Diese Aussage bei Ippen ist insofern aufschlussreich, als sie auf eine »Einheitsmystik« zielt, was eher selten formuliert wird. Häufiger beschränken sich die Aussagen der Schulen des Amida-Buddhismus darauf, lediglich zu betonen, dass die Rezitation des Namens – zwar selbst bereits Resultat der Gnade Amidas – nur zur Wiedergeburt in Sukhāvātī aufgrund der Gnade Amidas führt, um von dort aus ins Nirvāna einzugehen.

Die Charakterisierung des Amida-Buddhismus als Ausdruck einer emotionalen Mystik innerhalb des Buddhismus – im Vergleich mit der Hindu-Bhakti – sollte aber nicht verallgemeinert werden. Gemeinsam mit der Bhakti-Mystik ist sicherlich, dass es sich um einen »einfachen oder leichten Weg« zur Erlösung handelt. Daran entzündete sich auch immer wieder Kritik, dass das Vertrauen auf die Gnade Amidas eben nur für »minderwertige« Buddhisten etwas sei, während qualifiziertere andere, anspruchsvollere Wege zum Heil anstreben; analoge Kritik kennen auch hinduistische Quellen bezüglich der Bhakti. Allerdings darf m.E. noch ein zweiter – gradueller – Unterschied nicht unberücksichtigt gelassen werden: Die mystische Ekstase führt den Bhakta (zur zeitweiligen Vereinigung) mit Gott, manchmal durchaus auch in abstrakter Formulierung als Einheit von *ātman* und *brahman*, d. h. letztlich Erlösung (*moksha*), gedeutet, während die »Amida-Bhakti« lediglich auf die Hingeburt im Reinen Land abzielt, die aber noch nicht ein letztes Eingehen in das Absolute (Nirvāna) darstellt. Über die Mahāyāna-Vorstellung der Buddha-Natur lassen sich aber auch mystische Einheitsgedanken mit der Amida-Verehrung verbinden, wie der Ippen-Text gezeigt hat. Dass Amida-Texte andererseits auch auf das »mystische Schweigen« anspielen können, zeigt ein Zitat aus dem Tannishō, einem zentralen Text der »Wahren Schule des Reinen Landes«; darin heißt es bezüglich der Namenrezitation:²⁹ »Das Nembutsu hat Sinn, ohne dass wir ihm einen Sinn geben; denn es ist unnennbar, unerklärlich und unergründbar.« Die letzte »Sprachlosigkeit des Mystikers« klingt hier an, obwohl der Sprachakt des Nembutsu das zentrale Element der Amida-Verehrung ist. – Aus diesen Beobachtungen kann man den Schluss ziehen, dass im Amida-Buddhismus auf Möglichkeiten der Mystik, die auch andere Schulrichtungen des Buddhismus zeigen, rekuriert wird, diese Schule allerdings eigentlich kein größeres Maß an Mystik bietet als andere buddhistische Richtungen; insofern sollte man auch die phänomenologische Verbindung mit der indischen Bhakti-Mystik – trotz religionshistorischer Berührungspunkte – nicht überbewerten.

28 STEINECK, *Amida-Buddhismus* (wie Anm. 26), 190.

29 STEINECK, *Amida-Buddhismus* (wie Anm. 26), 170.

30 Zitiert nach Peter GERLITZ, Die Ethik des Buddha, in: Carl-Heinz RATSCHOW (Hg.), *Ethik der Religionen*. Ein Handbuch, Stuttgart 1980, 227–348, hier 280f.

31 Einen Überblick zur buddhistischen Ethik bieten z. B. GERLITZ, *Ethik* (wie Anm. 30) und HUTTER, *Rad* (wie Anm. 7), 215–231.

32 Heinrich DUMOULIN, *Geschichte des Zen-Buddhismus*. Bd. 1: Indien und China, Bern 1985, 163f.

4 Mystik und ethische Weltzugewandtheit im »mittleren Pfad«

Ein dem Buddha zugeschriebener Satz legt die Prinzipien des sittlichen Handelns fest, wenn es heißt: »Alles Böse meiden, das Gute tun und das eigene Herz läutern – das ist die Lehre aller Buddhas.«³⁰ Berücksichtigt man die drei Elemente des Satzes, so kann man sagen, dass buddhistische Ethik ein Mittel zur »Läuterung des Herzens« ist, d. h. eine Hilfe zur Erlangung des Nirvāna; dies ist ja auch schon vorhin im Zusammenhang mit dem achtfachen Pfad angeklungen, wenn rechte Rede, rechte Tat und rechter Wandel die Vorbedingungen zur meditativen Versenkung sind. Wenn somit buddhistische Ethik von Beginn an in Hinblick auf die Überwindung des Leidens relevant ist, so ist es kaum überraschend, dass im Laufe der buddhistischen Religionsgeschichte verschiedene Konzepte von Ethik entwickelt wurden, die ausgehend von Mahāyāna-Richtungen auch wieder rückwirkend in den Theravāda-Buddhismus eingedrungen sind.³¹ Einerseits sind es Konzepte wie Güte (*maitri*; *metta*) und Mitgefühl (*karunā*), daneben aber auch die sechs »Vollkommenheiten« (*pāramitā*), v. a. Freigebigkeit (*dāna*) und Sittlichkeit (*shīla*). Die Bedeutung solch ethischer Vorstellungen hat dabei auch für die Praxis buddhistischer Mystik Konsequenzen.

Dass buddhistische Mystik nicht vollkommen »weltentsagend« sein darf, wengleich der Buddhist sich vom »Anhaften an der Welt« befreien muss, wird sowohl am Zen- wie auch am Amida-Buddhismus deutlich. Nachdem sich der erstarkende Chan-Buddhismus in China (mit exklusiver Meditation und Bettelmönchen) dem Vorwurf ausgesetzt sah, durch die Meditation sich nicht nur von der Welt zurückzuziehen, sondern auch ein unethisches, asoziales Verhalten zu entwickeln, hat Pai-chang im 8. Jahrhundert deutlicher als jemals zuvor den Wert der Arbeit für die Chan-Mönche erkannt:³² Berühmt ist sein prägnanter Ausspruch »Ein Tag ohne Arbeit – ein Tag ohne Essen«. Meditation, kultische Verrichtungen und alltägliche Arbeit müssen Hand in Hand gehen, wobei der meditierende Mönch zur mystischen Erfahrung gelangen kann – aber eben nicht, indem das Streben nach dieser Erfahrung um den Preis geschieht, dass er auf ethisch-altruistische Verhaltensweisen verzichten würde, um nur noch in mystischer Weltabgeschiedenheit zu verweilen. Mitgefühl (*karunā*) mit den anderen Wesen und das v. a. mahāyānische Bodhisattva-Ideal, demzufolge jeder ein irdischer Bodhisattva werden soll, um die Mit-Wesen zum Nirvāna zu führen, sind dabei Faktoren, die den buddhistischen Mystiker zwangsläufig an die Welt zurück binden und von ihm ethisches Handeln zugunsten der anderen verlangen. Unter solchen Aspekten hat sich im Laufe der Geschichte des Buddhismus auch im Theravāda-Bereich eine Entwicklung vollzogen, dass Mönche keineswegs nicht nur als religiöse Virtuosen durch Meditation ihrem eigenen Heilsziel zugewandt bleiben, sondern auch versuchen sollen, durch ethische Handlungen sich auch für andere Menschen, d. h. für Laien innerhalb des Theravāda-Kontextes, einzusetzen und ihnen Wege zu weisen, die zur spirituellen und materiellen Verbesserung von deren Lebenssituationen führen. Ein Mönch, der nur durch Entsagung und Meditation weltabgewandt seine Erleuchtung durch Mystik anstreben würde, ist daher in Hinblick auf den »mittleren Pfad« Buddhas zwischen totaler Weltentsagung und Weltverhaftetheit kein idealer Mönch, und in dieser Form auch kein nachahmenswerter Mystiker. Daraus ergibt sich abschließend, dass »buddhistische Mystik« immer auch eine gesellschaftliche Komponente beinhalten muss, was dem Anliegen des Buddha, der einen Weg zu Bewältigung der leidvollen Existenz in der Welt zeigen wollte, durchaus angemessen ist. Eine von »weltlichen« oder »ethischen« Kontexten abgeschottete Mystik hat weder einen Heilswert noch war sie – bereits im frühen Buddhismus – angestrebt.

Zusammenfassung

Die Meditation in Bodh Gayā, die den weiteren Weg des Buddhismus eingeleitet hat, führte den historischen Buddha nicht zu einem mystischen Erleben, sondern gab ihm intuitiv Einsicht in den Zusammenhang der Ursachen von Werden und Vergehen. Deshalb sollte man den Buddha nicht als Mystiker charakterisieren, sondern als Lehrer, dessen Methode des »achtfachen Pfades« jedoch für mystische Erfahrung zugänglich war. Allerdings ist quantitativ mystische Erfahrung anderen Wegen zum Nirvāna nachgeordnet. Insofern ist es nicht zutreffend, in einer Typologisierung den Buddhismus als Ganzes als »mystische Religion« zu bezeichnen.

Summary

The meditation in Bodh Gayā, which initiated the further path of Buddhism, did not lead the historical Buddha to a mystical experience, but gave him an insight by way of intuition into the connection between the causes of becoming and passing away. One should therefore not characterize Buddha as a mystic, but as a teacher whose method of the »eight-fold path« was nonetheless open to mystical experience. Quantitatively speaking, however, mystical experience is subordinate to other paths to Nirvana. In this respect, when one classifies Buddhism topologically it is not accurate to describe it in its entirety as a »mystical religion.«

Sumario

La meditación en Bodh Gayā, que ha tenido gran influencia en el camino del budismo, no condujo al buda histórico a una experiencia mística, sino que le proporcionó de forma intuitiva el conocimiento de la conexión de las causas del devenir y del perecer. Así pues, no se debería caracterizar a buda como un místico, sino como un maestro, cuyo método del »camino de ocho partes« es, sin embargo, adecuado para la experiencia mística. Pero cuantitativamente, la experiencia mística es relegada a otros caminos hacia el Nirvāna. Por lo tanto, no es exacto clasificar el budismo como »religión mística«.

Die Mystische Dimension des Hinduismus

von Anand Amaladass SJ

Die Mystik gehört zum Kern aller Religionen. Alle Religionen bleiben nur so lange lebendig, wie ihre Mitglieder an die transzendente Realität glauben, mit der sie über unmittelbare Erfahrung irgendwie in Verbindung treten können.

Bevor wir die mystische Dimension des Hinduismus zu verstehen versuchen, sollen einige Voraussetzungen erwähnt werden, um Missverständnisse zu vermeiden. Man kann nicht von einem Weltbild aus ein anderes Weltbild beurteilen. Die westlichen monotheistischen Religionen glauben zum Beispiel, dass die mystische Erfahrung ein Geschenk Gottes ist – die Gnade Gottes. Aber die Buddhisten im Allgemeinen und die Jaina-Anhänger im Besonderen haben nie die mystische Erfahrung als Gnade Gottes interpretiert.

Zweitens ist die Grundmetapher im hinduistischen Weltbild der Kosmos als Ganzheit, Totalität, Fülle, organische und integrierte Einheit, Vollständigsein usw. Es ist auffallend, dass in den ersten Jahrhunderten der hinduistischen Traditionen die Gottesliebe eine geringe Rolle spielte. Sowohl in den philosophischen Systemen wie auch in den religiösen Traditionen ist kaum eine ernsthafte Rolle für Gott zu finden. Hingegen spielt das Ganzsein eine dominierende Rolle. Erst in den späteren Jahrhunderten tritt die personale Perspektive Gottes in das Bewusstsein ein.¹

Im Yoga-System, im Taoismus und in den verschiedenen Formen des Buddhismus, kann man den mystischen Zustand durch Disziplin und Ausbildung erreichen. Die Yoga-Texte erwähnen einige passende Methoden wie Meditationen, Atemübungen und besondere Sitzhaltungen. Es gibt also zwei Ebenen des mystischen Phänomens: eine kann man durch eigenes Bemühen erreichen und die andere nicht. In der Religionsgeschichte Indiens findet man diese zwei Traditionen. Sie sind nicht ganz von einander zu trennen.

Davon ausgehend kann man einiges im Hinduismus besser verstehen, wie z. B. die Rolle des Meisters. In der mystischen Tradition Indiens wird die Rolle des Meisters sehr betont. Von einem Meister kann man Meditieren lernen, wie man von einem Meister Musik und Tanz lernt.

Im Rahmen des Hinduismus gibt es viele Traditionen, die die mystische Erfahrung unterschiedlich verstehen und darstellen.² Es ist also unmöglich, allgemein über Hinduismus zu sprechen. Dieser Beitrag stellt nur einen Versuch dar, einige dieser Traditionen zu skizzieren – besonders die Haupttraditionen, die in der Welt der Spiritualität Spuren hinterlassen haben: die Tradition der Upanishaden, die Yoga-Tradition, die Gita-Tradition und die Bhakti-Tradition – besonders im südindischen Kontext.

1 Francis X. D'SA, *Gott der Dreieine und der Allganze*, Düsseldorf 1987, 47-48.

2 Surendra N. DASGUPTA, *Hindu Mysticism*, New York 1959;
Jean-Marie DECHANE, *Yoga and God. An Invitation to Christian Yoga*, St. Meinrad, Indiana 1975; Mircea

ELIADE, *Yoga, Immortality and Freedom*, Princeton 1969; Robert C. ZAEHNER, *Hinduism*, London 1962; Raimon PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964; Gerhard OBERHAMMER, *Strukturen yogischer Meditation*, Wien 1977.

1 Die Tradition der Upanishaden

Die indischen Traditionen betonen hauptsächlich die innere Befreiung als Erlösung. Das ist der Zweck der Religion. Eine Erfahrung der Befreiung, eine Erfahrung der Einheit, eine ganzheitliche Erfahrung oder Perspektive ist tatsächlich die geistige oder mystische Erfahrung.

Der letzte Sinn aller upanishadischen Lehren und Unterweisungen ist die Befreiung des Menschen aus der Gebundenheit, aus den Fesseln der äußeren Begrenzungen durch Raum, Zeit, Umstände, Leiblichkeit und von den inneren »Knoten des Herzens«, den Komplexen, Zweifeln und der Bindung an die Werke (*karma*). Alle Fragen münden ein in solche über das Sein, über den Tod, und schließlich in die Frage nach dem, was den Tod transzendiert. Theorie (*vidya*) und Praxis (*yoga*) zielen darauf hin, diese Wirklichkeit zu erfassen und nachzuvollziehen.

Doch handelt es sich nicht um eine Flucht aus der Wirklichkeit, aus Welt und Leiblichkeit, wie es in einigen späteren Entwicklungen von Sanyasa und Yoga der Fall zu sein scheint, die sich auch auf die Upanishaden berufen. Die Upanishaden selbst sind noch ganzheitlich ausgerichtet und integrieren in ihre Schau die Erlösung, also die kosmische und leibliche Dimension. Sie lehren keine Isolation der Seele (*kaivalya*), sondern die Befreiung aus den Bedingtheiten der Leidenschaften und Begierden, um mit der ganzheitlichen, unbedingten, unvergänglichen Wirklichkeit eins zu werden – ontologisch ausgedrückt, mit dem Sein, das in dem berühmten Gebet der Brhadaranyaka mit der Unsterblichkeit übereinstimmt.³

Es geht nicht um die Erwartung eines anderen Lebens nach unserer zeitlichen Existenz, sondern um ein Eintauchen in das wahre, volle, unsterbliche Leben hier und jetzt. Gewiss setzt dies die Überwindung der Zeitlichkeit voraus, die nicht erst mit dem physischen Tod geschehen wird. Wer sich nicht schon vorher geistig bemüht hat, seine Begrenzungen zu überwinden, den kann auch der physische Tod nicht befreien. Diese Einsicht ist mit ein Grund für die Entwicklung des Glaubens an karma und Wiedergeburt.

Die Suche nach dem Atman im Menschen selbst, nach dem Brahman, war eben eine Suche nach der Wirklichkeit, die vom Tod nicht berührt wird. Sie ist keine andere Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit der Wirklichkeit (*satyasya satyam*), die all unserer sinnlichen und geistigen Erfahrung zugrunde liegt. Diese Wirklichkeit zu entdecken, bedeutet schon eine Überwindung des Todes in diesem Leben – später im Begriff der *jivanmukti* kanonisiert, der Erlösung zu Lebzeiten. Insbesondere die Lehre von Atman und Purusa ist hier von Bedeutung, weil der Mensch im Atman bzw. im Purusa sich selbst findet, jenseits aller körperlichen oder seelischen Veränderlichkeit. Er verliert dabei nichts, außer einem Schein-Ich, das er ablegt wie die Schlange ihre alte Haut.

Diese Befreiung erfordert keine komplizierten Riten, wie sie im Veda zur Erlangung der Himmelswelt notwendig waren, aber auch keine komplizierten Yoga-Übungen, wie sie später für die Erlangung übernatürlicher Kräfte praktiziert wurden. Da das Sein viel einfacher ist, als wir es mit unseren Projektionen und Vorstellungen erahnen können, ist auch die Erlösung ein Prozess der Vereinfachung. Wenn immer wieder die Erlösung und Entsagung als das Mittel par excellence bezeichnet wird, um die Befreiung zu erlangen, so bedeutet das eben diese letzte Vereinfachung, bei der nichts Äußeres oder auch Inneres mehr den Menschen ablenkt von der Einen Wirklichkeit (dem »Einen-Notwendigen«). Wer die Einheit anstrebt, muss selbst eins werden – das ist die einfachste Erklärung für Yoga als innere Einung, Harmonie, Integration.

³ Bettina BÄUMER, *Befreiung zum Sein*. Auswahl aus den Upanishaden, Zürich 1986, 171-178.

Die *Chandogya* (VII, 26,2) zeigt, wie integral die Erlösung ist: Sie beginnt mit der Reinheit des Körpers, über die psychische Reinheit führt sie zu der unerschütterlichen Aufmerksamkeit, dem ständigen Gedenken (*smṛti*) an die letzte Wirklichkeit. Der Erlösung geht unmittelbar die Lösung der Knoten des Herzens voraus, denn keine inneren Verwicklungen können bestehen bleiben im Zustand der Befreiung. Alle Unreinheit, alle Zwänge werden auf dem Weg zum anderen Ufer sozusagen in den Fluss geworfen. Diese Symbolik ist in Indien bis heute erhalten geblieben, da man auch rituell alles Verunreinigte oder Abgelegte einem heiligen Fluss anvertraut.

Über die Erlösung kann man nur sprechen, wenn man weiß, wovon wir befreit werden sollen. Nur die Erkenntnis der Ursachen der Bindung ermöglicht die Befreiung daraus – eine Tatsache, die Buddha auf systematische Weise in den *Vier Edlen Wahrheiten* entwickelt hat. In der *Bṛhadāraṇyaka* (IV,4) verkündet Yajñavalkya, dass letztlich das Begehren oder Verlangen die Ursache der Unerlöstheit des Menschen ist. Aus dem Begehren kommt die Absicht, und aus der Absicht heraus handelt der Mensch mit unreinen Motiven. Sein Handeln ist daher der Inbegriff der Endlichkeit und Bedingtheit. Erlösung ist nur möglich durch das Aufgeben allen egoistischen Begehrens, was nicht rein negativ zu sehen ist, denn es geht nur darum, das dem Menschen angeborene Begehren auf den wahren Gegenstand zu richten: auf den Atman (*atmakama*). Wenn er sich so dem Atman hingegeben hat, hat er teil am unsterblichen Leben, an dem Lebensatem (*prana*), der selbst Brahman ist.

Die Seligkeit dieses Zustandes der Einheit mit und in dem Atman ist schwer zu beschreiben. Nur das Bild der Liebesvereinigung von Mann und Frau, bei der das Bewusstsein aller Unterschiede von Innen und Außen vergeht, kann eine Ahnung davon vermitteln; andere Traditionen haben dies in der Brautmystik zum Ausdruck gebracht (Brh. IV,3,21-32). Die Erfahrung des Advaita, wörtlich der Nicht-Zweiheit, ist alles andere als eine abstrakte ontologische Einheit, sie ist die höchste Stufe der Liebe, die keine Spaltung in Subjekt und Objekt zulässt. Dann fallen auch alle konventionellen Unterscheidungen und Klassifizierungen der Menschen und der Gesellschaft weg (V, 22), weil diese nur einen Wert haben auf der Stufe des abhängigen, relativen Bewusstseins. Der Mensch ist so sehr daran gewöhnt, die Wirklichkeit – und schlimmer noch, seine Mitmenschen – in Kategorien einzuteilen, dass es ihm schwer fällt, diese Einheitsschau auch im praktischen Leben durchzuhalten. Nur die Überwindung der Spaltung Seher-Gesehenes, d. h. Subjekt-Objekt, kann ihn zu der höchsten Seligkeit führen, eine Freude, die längst die Grenzen des Individuellen überbordet hat, denn alle Lebewesen leben nur von einem Bruchteil dieser Seligkeit (V.32).

Die *Chandogya* VI (9-13) enthält die lange Belehrung Uddalaka Arunis an seinen Sohn Svetaketu. Sie gipfelt jeweils in dem großen mystischen Satz: »Das [nämlich die vorher beschriebene, unfassbare Wirklichkeit des Atman, Vf.] bist Du«. (*tat tvam asi*) Hier geht es um das Eingehen ins Sein: Es gibt zwar nur ein Sein, zu dem alle Lebewesen gelangen, doch bewahren sie gerade im Sein ihre eigene Identität (9,2-3). Sie können dann nicht mehr unterscheiden, wie sie zum Sein gelangt sind, ebenso wie die Säfte der einzelnen Blumen im Honig nicht mehr unterschieden werden können oder wie die Flüsse im Meer sich selbst nicht mehr in ihrer Individualität vom Wasser des Meeres unterscheiden können. Sowohl im Fall vom Honig wie am Beispiel des Ozeans wird deutlich, dass die einzelnen Bestandteile im Ganzen des Honigs oder des Meeres zu sich selber geworden sind. Es ist kein Verlust des Selbst, sondern ein Gewinnen der Fülle des Selbst. Das Sein ist die Fülle jedes Lebewesens.

Dieselbe *Chandogya* (VIII, 4,1-3) vergleicht den Atman mit einer Brücke oder einem Damm zwischen der irdischen Welt und der Brahman-Welt, denn gerade der Atman hat an

beiden Welten teil, er vereint sie und gleichzeitig verhindert er, dass irgend etwas Bedingtes wie Leid, Alter, Tod in die reine Brahman-Welt eindringt. Die Brücke, die von keinem Leid überschritten werden kann, ist ein wunderbares Gleichnis für die Erlösung.

Die *Svetasvatara* (I, ii) verbindet die Erlösung mit der Erkenntnis Gottes, und der Erlöste hat nach dem Tod Anteil an Gottes eigener Herrlichkeit. Dieselbe Upanishad (IV, 18-20) zeigt die absolute Transzendenz Gottes, die alle Vorstellungen und Bilder übersteigt. Und doch kann Gott im eigenen Herzen erfahren werden – allein diese innerste Erfahrung führt zur Unsterblichkeit.

Wenn der Mensch so das »Ufer jenseits der Finsternis«, das mit nichts vergleichbare Licht, nicht nur vorübergehend, wie im Aufleuchten des Blitzes, sondern endgültig erreicht hat, dann kann ihm nichts mehr dieses Licht entziehen. Die Sonne seiner Erleuchtung geht nicht mehr unter, sie bleibt unveränderlich im Zenit seines erlösten Bewusstseins.

OM Jenseits ist Fülle, diesseits ist Fülle, aus Fülle kommt Fülle hervor. Nimmt man die Fülle aus der Fülle, so bleibt nichts als Fülle! OM Friede, Friede, Friede.

2 Die Yoga-Tradition

Den Geist vom Leid zu befreien ist der Zweck aller indischen Philosophien und mystischen Techniken. In Indien haben die metaphysischen Erkenntnisse immer ein Erlösungsmotiv, weil man durch die Erkenntnisse der letzten Realität die wahre Natur des Geistes entdeckt. Das Leid hat seine Ursache im Nicht-Wissen des Geistes, das heißt, den Geist mit psychischen Zuständen zu verwechseln. Deshalb ist Befreiung nur möglich, wenn diese Verwirrung beseitigt wird.

Yoga ist Stilllegung jeder Tätigkeit des psychischen Organs (*cittavrittinirodhah*), so wird es definiert. Die Yoga Meditation ist auf ein Gerichtetsein orientiert. Der ganze Prozess der Meditation hat acht Glieder als Vorbereitungsstufen: 1. Bändigung (*Yama*) – (Yam: Verbalwurzel: lenken, leiten, gewähren, darbringen). 2. *Niyama* – Zucht. 3. Sitzhaltung (*asanam*). 4. Atemregelung (*Pranayama*). 5. Zurückziehen des Denkens von der lusthaften Erfahrung der Dinge (*pratyahara*). 6. Festlegung des Denkens auf ein bestimmtes Objekt (*dharana*). 7. Betrachtung (*dhyanam*). 8. Meditative Versenkung (*samadhi*).

Philosophisch ausgedrückt will der Yoga Marga die Trennung von Geist und Materie erreichen. Die Sankhya Philosophie, auf die sich Patanjali stützt, lehrt die Existenz des reinen Bewusstseins, das inaktiv und von den rationalen und emotionalen Prozessen des Menschen unabhängig ist. Die Materie dagegen ist aktiv, ständig in Bewegung. Jeder Mensch besitzt einen Purusha, eine Seele aus jenem reinen Bewusstsein. Die Aktivität der Materie, wozu auch die psychische Innenstruktur des Menschen gehört, hat aber diese Seele verdeckt, vernebelt, weshalb der Mensch ihrer nicht ohne weiteres »inne« wird. Yoga setzt sich zum Ziel, den Purusha von der »Umhüllung« der Materie zu befreien. Alle Yogis bemühen sich durch ihre körperlich-psychischen Übungen um jene Fähigkeit, ohne die Gottesvereinigung unmöglich ist: um Gedankenkontrolle. Nicht Wachen oder Fasten, nicht Schweigen oder körperliche Zucht sind die eigentliche *sadhana*, die eigentliche Askese – dies sind alles äußerliche Mittel –, sondern die Kontrolle des Gedankenflusses. Ein altes indisches Sprichwort betont das sehr anschaulich:

4 Ignatius PUTHIADAM / Martin KÄMPCHEN, *Endlos ist die Zeit in Deinen Händen*, Kevelaer 1978, 50.

»Du kannst den Rachen des Tigers zuhalten; du kannst einen wilden Elefanten zähmen und auf einem Löwen reiten; du kannst mit einer Kobra spielen und über Wasser wandeln oder in einem Flammenmeer wohnen – doch deine Gedanken in Gewalt zu bringen, ist schwer; das ist selten zu finden.«⁴

Der Yogi legt großen Wert auf ein moralisch reines Leben. Yama (Beschränkungen) und Niyama (Tugenden) sind die beiden fundamentalen Stufen in Patanjalis Yoga-System. Die Beschränkungen sind fünffach: *Ahimsa* (Gewaltlosigkeit in Gedanken, Worten und Taten), *satya* (Wahrhaftigkeit), *asteya* (Nichtstehlen), *Brahmacharya* (Enthaltbarkeit) und *aparigraha* (Genügsamkeit).

Niyama (die Tugendlehre) ist ebenso fünfgliedrig: *saucha* (innere und äußere Reinheit), *santosa* (Gleichmut und Zufriedenheit in allen Lebenssituationen), *Tapas* (Askese), *svadhyaya* (Studium der Heiligen Schriften und Befolgung der religiösen Vorschriften) und *Isvara-pranidhana* (Gottesliebe).

Der Hindu hat verstanden, dass die drei Schichten des Menschen – Körper, Seele, und Geist (*Atman*) – miteinander verwoben und von einander abhängig sind. Der Mensch kann sich nicht konzentrieren, wenn der Körper schwach, krank und abgelenkt ist. Die *Asanas* und *pranayama* bringen den Körper in Harmonie mit der Seele, damit diese ihrerseits sich unbehindert mit dem Geist und jener mit der Absoluten Wirklichkeit vereinen kann. Doch Beschränkungen und Tugenden sind ebenso für die geistige Konzentration notwendig. Wer kein zuchtvolles und reines Leben führt, kann kein Yogi sein. Die Begründung ist im Yoga hauptsächlich psychologisch: ein zuchtloser, unmoralischer Mensch wird es niemals fertig bringen, seine Gedanken bei der Meditation zu kontrollieren und auf einen Punkt (das Meditationsobjekt) zu sammeln.

Wenn die Betrachtung zur Eintönigkeit (*ekatanata*) gelangt, d. h. Erscheinung des Meditationsgegenstandes allein ist, dann wird sie in den Lehrbüchern als Versenkung (*samadhi*) angegeben. In der meditativen Konzentration wird die Dimension der Wirklichkeit, die normalerweise verborgen ist, erfahren und so in ihrer tieferen Eigentlichkeit konkret erfasst. Die meditative Konzentration soll die verborgene Wirklichkeitsdimension ausleuchten und damit eine Tiefenschicht des Daseins zugänglich machen. Der letzte und eigentliche Zweck dieses Meditationsweges besteht darin, durch die aneignende Erfahrung dieser transzendenten Dimension der Wirklichkeit dem Menschen eine Seinsweise zu vermitteln, die über die Normal-Existenz hinausragt.

3 Die Gita-Tradition:

Die kosmische Offenbarung Krishnas

Nachdem Arjuna sich genügend aufgeklärt fühlt, wagt er es, Krishna um ein Darsana (Vision) seiner herrscherlichen Gestalt zu bitten. Daraufhin zeigt ihm Krishna eine Zeitgestalt. Diese besteht aus dem Schöpfergott Brahma und aus der gesamten, aus ihm erfolgenden Emanzipationsschöpfung bis zum Augenblick des Kurukstra-Krieges. Mit anderen Worten: Die Zeitgestalt Krishnas umfasst alle Geschöpfe und alle Geschehnisse. Jedes Geschöpf, d. h. eigentlich jedes Geschehen ist eine der unzähligen Gestalten von Krishna. Mit den folgenden Worten führt Krishna den Arjuna in die Vision ein:

»Erblicke, o Partha!, meine Gestalten, hundertfältig, tausendfältig, verschiedenartig, göttlich, von verschiedenen Farben und Formen ... Erblicke, o Bharata!, viele vorher nie gesehene Wunder. Erblicke heute das ganze Universum, das bewegliche und das unbewegliche und was du sonst noch zu schauen begehrt, o Gudakesa!, hier in meinem Körper

vereinigt. Doch kannst du mich nicht mit diesem deinem Auge erblicken. Ich will dir das übernatürliche Auge verleihen. Schau meine göttliche Macht.« (11,5-8)

Arjuna erhält das göttliche Auge, er sieht die kosmisch herrliche Gestalt Krishnas und ruft aus: »Verehrung dir von vorne und von hinten! Verehrung sei dir von allen Seiten, du, All-Ganzer, du, von unendlicher Kraft und von unermesslicher Stärke, du durchdringst das All, darum bist Du der All-Ganze«. (11,40)

In *Bhagavadgita* offenbart Gott sich als der All-Ganze: »Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, Manas, Buddhi und Ahamkara sind diese meine achtfach differenzierte Natur. Sie ist allerdings meine niedere Natur. Lerne meine andere, aber höhere Natur kennen, welche das individuelle Leben geworden ist und durch welche dieser Kosmos im Dasein erhalten wird. Halte daran fest, dass aus diesen meinen beiden Naturen alle Wesen stammen. Ich bin der Ursprung und das Ende der ganzen Welt. Nichts anderes gibt es, das höher ist als ich, Dhanamjaya; auf mich ist dieses All aufgereiht, wie Perlenreihen auf eine Schnur (7,4-7). Ich bin der Atman, der im Herzen aller Geschöpfe wohnt. Ich bin der Anfang, die Mitte und das Ende der Wesen (10-20). Ich bin der Ursprung vom All; aus mir geht das All hervor. Dies wissend, verehren mich die mit Liebe zu mir erfüllten Weisen«. (10-18)

Zweitens lernen wir auch, dass die Befreiung – als Zweck der mystischen Erfahrung zu Arjuna – einen bestimmten Schwerpunkt hat, nämlich *Lokasangraha*, Welterhaltung: »Vollbringe darum immer, ohne Anhänglichkeit, die auszuführende Tat, denn durch Handeln ohne Anhänglichkeit gelangt der Mensch zum Höchsten. Gerade durch Handeln haben Janaka und andere die Vollendung erreicht. Du sollst eben zum Zweck der Welterhaltung handeln«. (3,19-20)

Bhakti impliziert erstens, dass der Bhakta den All-Ganzen als sein *summum bonum* betrachtet (Anerkennung mit dem Hirn); zweitens, dass er diesem Wissen entsprechend den Lebensvollzug vollbringt (Anerkennung mit dem Herzen) und drittens, dass er *communio* mit dem All-Ganzen genießt. Ein Bhakta weiß, dass der All-Ganze sein Ursprung wie auch seine Erfüllung ist und daher strebt er nach ihm. Die Denkweise des All-Ganzen besteht darin, dass das Wohl des ganzen Kosmos oder aller Wesen der Beweggrund jedweden Handelns ist.

Die Grundmetaphern in B. Gita wie *sarvabhutahita* (das Wohl aller Wesen), *yajnacakra* (das Welt-Opferad), *Lokasangraha* (das Zusammenhalten des Kosmos) betonen, dass die mystische Erfahrung oder Erfahrung der Befreiung einen bestimmten Zweck hat: persönliche Integration und Integration mit dem ganzen Kosmos.

4 Die Bhakti-Tradition

Die Bhakti-Tradition ist nicht die gleiche wie die Bhagavadgita-Tradition. Hier ist Bhakti ein emotioneller Ausbruch der Liebe an Gott, der mit solchen Tätigkeiten wie Singen, Tanzen, Weinen, und die Wiederholung der heiligen Namen bezeichnet wird; nicht wie die Bhakti in *Bhagavadgita*, wo sie zurückhaltend, streng und ein wenig intellektualisiert ist, wo Krishna eine philosophische Lehre der Liebe Arjuna unterrichtet.

5 Anand AMALADASS,
Mein Gott ist ein Dieb, Vishnu-Hymnen der Tamilischen Alvar-Tradition,
Anif, Salzburg 2004.

Der Bhakta betet mit dem Herzen; er will nicht verstehen, denn was kann der Mensch schon verstehen von den Geheimnissen Gottes. Er will nur anbeten und sagen: mein Gott, wie groß bist Du. Die Demut vor dem furchtbaren Mysterium, welches Gott ist, aber gleichzeitig, in wunderbarer Paradoxie, die kühne Intimität mit Gott – das scheinen für uns die inspirierendsten Merkmale der Bhakti zu sein.

Voraussetzung für Bhakti ist ein reines Leben. Der Bhakta soll schlechte Gesellschaft meiden und Gemeinschaft mit anderen Bhaktas und besonders mit einem Guru pflegen. Er muss das Leben in der Gesellschaft nicht aufgeben, wie etwa ein Yogi, doch den ganzen Umkreis seines Lebens und jede Handlung mit Gottbewusstsein durchtränken. Wie ist dies möglich inmitten der Sorgen, Freuden und Spannungen der Welt? Eine Geschichte von König Janaka, der ein Heiliger war, gibt darin Aufschluss. »Wie kannst du inmitten deiner Geschäfte dennoch ununterbrochen an Gott denken?«, fragte ihn ein Bhakta. Janaka gab ihm einen Krug, der bis zum Rand mit Öl gefüllt war und hieß ihn, mit dem Krug in der Hand rund um die Stadt zu gehen. »Doch wehe, wenn du nur einen Tropfen Öl verschüttest.« Als er zurückkehrte, fragte ihn Janaka, was er gesehen habe und bekam eine genaue Beschreibung der Stadtumgebung. »Wie ist es möglich, dass du auf dem Weg geblieben bist und dennoch keinen Tropfen Öl verschüttet hast?« »Wohl habe ich auf den Weg geachtet, doch meine Gedanken waren immerzu auf den Krug in meiner Hand gerichtet, damit kein Tropfen verloren gehe.« Janaka sagte: »Siehst du, ebenso verrichte ich meine Staatsgeschäfte, doch mein Geist ist ewig an die heiligen Füße Gottes gekettet.«

Narada sagt, dass für den wahren Gottesverehrer keine zwei Dinge in der Welt verschieden seien, weil sie alle in das eine Gottesbewusstsein getaucht sind (*sutra* 41). Die Bhakti-Bewegungen haben deshalb in der Geschichte Indiens einen gesellschaftlich oft revolutionierenden Einfluss ausgeübt, indem sie Kasten-, Klassen- und Sektenschränken in Frage stellten. Die Bhakti-Lehrer betonten, dass die Tugendübung, der Dienst am Menschen und Selbstkontrolle für den Bhakta unumgänglich seien. Seine Liebe soll nicht auf der Ebene einer gefühlsmäßigen Hingabe stecken bleiben, sondern existentiell das privatmenschliche und gesellschaftliche Leben durchformen.

Ein Paar Beispiele der mystischen Erfahrung:⁵ Manikkavasagar (10. Jh) steht am Anfang einer Liedtradition, die bis heute lebendig ist. Seine Sammlung von Liedern *Tiruvvasagam* inspiriert immer noch zahllose Menschen in Tamil Nadu (Südindien).

»Er ergriff mich,
damit ich nicht verloren ging,
Wachs vor einem unverbrauchten Feuer,
hingeschmolzener Geist,
zitternder Körper.
Ich verbeugte mich, ich weinte,
tanzte, schrie laut,
ich sang und pries ihn,
Unnachgiebig wie die Kinnlade eines Elefanten,
wie man sagt,
oder wie der Griff einer Frau,
war der nicht nachlassende Griff
der Liebe.
Die Liebe durchbohrte mich
wie ein Nagel,
der in einen grünen Baum getrieben wird.

Überfließend wurde ich hin und her geworfen
 wie ein See,
 mein Herz wurde immer zärtlicher,
 mein Körper zitterte,
 während die Welt mich Dämon nannte,
 mich auslachte;
 ich hinterließ Schande
 und nahm als Schmuck
 den Spott der ortsansässigen Leute.
 Ohne zu schwanken, verlor ich meine Klugheit
 in der Verwirrung der Ekstase.« (*Tiruvacakam IV 59-70*)

Mirabai (1498-1547) ist die Sängerin der Sehnsucht nach Gott. Sie liebt Krishna und kennt nichts anderes als diese Liebe in ihrem Wechsel von jubelnder Vereinigung, die schon die Frucht vor der Trennung in sich birgt, und schmerzlicher Erwartung.

»Zersprungen ist mein Schlaf, o Freund;
 Die ganze Nacht saß und wartete ich
 Auf meinen Liebbling.
 Alle Freunde haben weise Worte gepredigt.
 Mein Herz hat kein einziges angenommen.
 Ruhlos bin ich, solange ich ihn nicht sehe;
 Doch hegt mein Herz keinen Groll.
 Meine Glieder sind schwach und unruhig,
 meine Lippen rufen nach meinem Liebbling,
 meinem Liebbling.
 Niemand versteht die Pein der Trennung
 in meinem Herzen.
 Ich bin wie der Regenvogel, der nach den Wolken ruft,
 wie ein Fisch, der nach Wasser giert.
 Mira ist verstört, fassungslos.
 Sie ist ganz von Sinnen«.

5 Interpretationen der mystischen Erfahrung

Man kann auf verschiedene Weisen die mystische Erfahrung wissenschaftlich analysieren: ihre Natur, ihre Eigenschaften, ihre Wirkung auf das Leben usw. Nach William James⁶ gibt es vier wichtige Eigenschaften in der mystischen Erfahrung:

Unaussprechlichkeit: Sie betont die private oder wenigstens unmittelbare Qualität der Erfahrung. Die Mystiker haben sehr viel geschrieben, aber nach ihrem Zeugnis können die

⁶ William JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902.

⁷ Richard WOODS, *Mysterion. An Approach to Mystical Spirituality*, Chicago, Illinois 1981, 362.

⁸ Raimon PANIKKAR, *Den Mönch in sich entdecken*, München 1989.

Worte nie ganz und voll zum Ausdruck bringen, was sie erfahren haben. Das bringt schon das Problem der Interpretation mit sich.

Noetische Qualität der Erfahrung: Mystische Einsicht vermehrt selten theoretische Erkenntnisse. Trotzdem erfüllt sie die Erkenntnisse mit einem einmaligen und allumfassenden Sinn der Integration, die sicher der noetischen Ebene gehört. So kann man nicht sagen, dass die Mystik überall gleich ist und dass der Unterschied nur in der nachträglichen Interpretation besteht. Unterschiede beginnen schon mit den noetischen Qualitäten der Erfahrung selbst.

Die Passivität der mystischen Erfahrung: ihre unverlangte, unverdiente Natur kommt vor, auch wenn jemand viele asketische Übungen und meditative Techniken geübt hat.

Die Vergänglichkeit: einige haben diese Eigenschaft in Frage gestellt. Von der rhythmischen Qualität des mystischen Lebens zu sprechen, wäre vielleicht besser. Man kann auch die *Integration* dazu nennen.

In der Praxis ist die Mystik ein Weg durch das Geschehen des täglichen Lebens. Ob man von einem erleuchtenden Meister geholfen wird, direkt oder durch seine Schriften, oder ob man vom Leben selbst gelehrt wird, der Zweck der Mystik ist immer die vollendete Ganzheit, Redlichkeit, persönliche Vereinigung über jede Ebene der Erfahrung.

Zweitens ist der positive Teil dieses Weges der Prozess der Aufklärung: Einsicht auf die echte Bedeutung und den Wert der menschlichen Lage, Anerkennung der kosmischen Beeinflussung auf das menschliche Schicksal in allen Stufen; die Intuition der Anwesenheit Gottes in allen Dingen. Die Hauptübung zur mystischen Erleuchtung ist Meditation.

Drittens ist die geistige Reise noch nicht vollendet mit der Leistung der persönlichen Integration und der verwirklichten Einigung mit Gott. Der Mystiker soll nach dieser Reise zur Wüste des Geistes, zu der Gesellschaft zurückkommen. Die Wahrheit seiner Suche soll probiert und bestätigt werden. Es gibt keine authentische Vereinigung mit Gott, die die Vereinigung der Menschheit nicht weiter verbreitet. Die Mystik ist ein gesellschaftlicher Prozess. Ein solcher Mystiker ist ein Prophet, der seine Integration in die Tat umsetzen kann.⁷

6 Was lernen wir heute von dieser Mystik?

Gibt es eine Bedeutung für uns heute? Es gibt zahlreiche Mystiker und Mystikerinnen in der indischen Tradition, wie Sankara (788-820), Patanjali (3. Jh.), Nammalvar (ca. 910-990), Manikkavacakar (10. Jh.), Antal (9. Jh.), Kabir (1440-1518), Ramakrishna (1836-1886), Ramalinga Swamikal (1823-1874) und viele andere.

Ein Mystiker – in Ost oder West – ist eine historische Gestalt, die in einem geschichtlichen, geographischen, kulturellen, religiösen Rahmen gelebt hat. Er ist eine Metapher, ein Symbol, einer, der für uns heute eine Atmosphäre schafft, neue Möglichkeiten tiefer zu erfahren und neue Dimensionen des Lebens zu entdecken.

Raimon Panikkar, ein spanisch-indischer Theologe und Mystiker, hat diese Dimension unseres Lebens in seinem Buch *Den Mönch in sich entdecken*⁸ neu zum Ausdruck gebracht. Er sieht das allgemeine Mönchtum in jedem Menschen, sei er Ehemann, Ehefrau, Kind oder Ordensbruder oder Pater: der Mönch soll in jedem Menschen entdeckt und entwickelt werden. Die Polarisierung zwischen der Familie einerseits, die nur eine Vorstufe ist zum eigentlich perfekten Leben, und dem Mönchtum andererseits, das dieses perfekte Leben symbolisiert und darstellt, diese Polarisierung können wir heute kaum übernehmen.

Zweitens können wir heute von den Mystikern die Spontaneität im Religiösen und allgemein im alltäglichen Leben lernen. Die kindliche Unmittelbarkeit im Ausdruck des religiösen Gefühls ist für uns heute ein neuer Weg. Wir sollten unsere religiösen Stimmungen spielerisch auszuleben versuchen, indem wir sie in den gesamten Alltag hinein nehmen, in unsere alltäglichen Handlungen, in unsere Routine-Handlungen und spielerisch auflösen und religiös umzusetzen versuchen.

Die Mystiker haben versucht, Gott und Menschen zu identifizieren, das Göttliche am Menschen zu erkennen und gleichzeitig Gott zu vermenschlichen. Das Bewusstsein dieser Wechselbeziehung, dass Gott nicht nur der transzendente Gott ist, sondern auch im Menschen und in der Welt lebt und sich menschlich ausdrücken kann, haben wir heutzutage fast verloren; es ist nicht mehr sehr präsent.

Die meisten Mystiker leben aus einem antiintellektuellen Affekt heraus. Sie können ihre Erfahrung nicht intellektualisieren. Sie können nur in sehr einfachen, dörflichen, bäuerlichen Bildern darüber sprechen. In der Meditation können sie das Sein des Lebens auf sehr einfache Weise erfassen. In der Meditation ist für sie alles Wissenswerte in der Welt erkennbar. Für sie ist die Meditation der Schlüssel zum Leben in ihren spirituellen aber auch in praktischen Aspekten. Darum hat ein Mystiker wie Ramakrishna es verstanden, als Analphabet auch Gebildete zu belehren, wenn er sagte:

»Es gibt drei Klassen von Bhaktas, von Gottesliebhabern. Der niedere sagt: dort ist Gott, dabei zeigt er auf den Himmel; der mittlere Gottesliebhaber sagt, dass Gott im Inneren des Herzens als Lenker wohnt, und der beste Bhakta sagt: dass Gott alles geworden ist: was ich auch sehe, alles ist eine Form Gottes [...]. Ich feierte den Gottesdienst im Kali-Tempel. Auf einmal zeigte sich mir: Alles ist voll göttlichen Bewußtseins. Schiffchen und Löffel, der Altar, der hölzerne Türrahmen, alles voll göttlichen Bewußtseins! Menschen, Lebewesen, Tiere – alles voll göttlichen Bewußtseins. Dann habe ich wie ein Narr nach allen Seiten Blumen gestreut. Was ich anblickte, das habe ich verehrt. Eines Tages habe ich Blätter auf Shivas Haupt gestreut. Dabei zeigte sich mir, dass dieser ganze göttliche Kosmos Shiva ist. Damit war es mit den Gottesdiensten für die Shiva-Figur vorbei. Ich pflückte Blumen; da zeigte sich mir, dass gleichsam jeder Blütenbaum ein Blumenstrauß war. Das ist mir schlagartig gezeigt worden, nicht allmählich und planmäßig. Es ist mir gezeigt worden, dass jeder Blütenbaum gleichsam ein Blumenstrauß ist, der diesen göttlichen Kosmos schmückt. Jeder Baum, der in Blüte steht, ist also ein Blumenstrauß zu Ehren Gottes, der dieser ganze Kosmos ist. Von dem Tag an habe ich aufgehört, Blumen zu pflücken und Blumen zu opfern.«

Ich möchte mit einem Kerngedanken von Raimon Panikkar schließen. Der »Gottesmann« hat keine Identität, die ihn von den anderen unterscheidet. Seine Identität identifiziert ihn mehr mit der ganzen Menschheit und dem gesamten Universum. Er fühlt sich durch kein Etikett identifiziert oder begrenzt: deutsch, indisch, katholisch oder Hindu. Die Gotteserfahrung ist einmalig. Wir erfahren, dass Gott uns ergreift und erleuchtet und das ist nicht unsere Leistung: »Unsere Erfahrung Gottes ist die göttliche Eigenbewusstheit, an der wir teilhaben – indem wir nach christlichem Sprachgebrauch einen Teil des *Christus totus*, des ganzen Christus darstellen. Dies ist die Vergöttlichung.«⁹

⁹ Raimon PANKKAR,
Das Göttliche in Allem.
Der Kern spiritueller Erfahrung,
Freiburg 2000, 153.

Zusammenfassung

Die Vitalität einer Religion misst sich am Vorhandensein unmittelbarer Erfahrung einer transzendenten Realität. Im Gegensatz zu westlichen monotheistischen Traditionen interpretieren Anhänger östlicher Religionen Mystik nicht als Geschenk Gottes, sondern gehen zumeist von einer erlernbaren Ganzheitserfahrung aus. Der hier präsentierte Beitrag skizziert verschiedene mystische, immer auch soteriologische Traditionen im Hinduismus: die der Upanishaden als das Eintauchen in das wahre unsterbliche Leben im Hier und Jetzt, die Yoga-Tradition mit ihrer intendierten Versenkung (*samadhi*) in der Trennung von der »Materie«, die Gita-Tradition als eine angestrebte ganzheitliche, speziell kosmologische Integration, und die Bhakti-Tradition als ein eher emotionell durchtränktes Gottesbewusstsein mit vielfach sozial-revolutionierender Kraft. Von den Mystikern kann die Spontaneität in der Religion wie auch im Alltag selbst erlernt werden, wenn sie auch mit Raimon Panikkar gesprochen als Gottesmänner und -frauen keine Identität besitzen, die sie von anderen unterscheidet.

Summary

The vitality of a religion can be judged by the existence of an immediate experience of transcendent reality. In contrast to Western monotheistic traditions, followers of Eastern religions do not interpret mysticism as God's gift, but start for the most part from a learnable experience of wholeness. The contribution presented here sketches different mystical and always soteriological traditions in Hinduism: the tradition of the Upanishads as immersion in true immortal life here and now, the Yoga tradition with its intended contemplation (*samadhi*) in the separation from »matter«, the Gita tradition as a holistic, in particular cosmological integration that one strives to attain, and the Bhakti tradition as a more emotionally suffused consciousness of God with its frequently social-revolutionary power. Spontaneity in religion as well as in everyday life itself can be learned from the mystics if they, to use the words of Raimon Pannikar, as men and women of God do not have an identity which distinguishes them from others.

Sumario

La vitalidad de una religión se mide por la presencia de experiencias directas de una realidad trascendente. A diferencia de las tradiciones monoteístas occidentales, los seguidores de las religiones orientales no interpretan la mística como un regalo de Dios, sino que parten de la posibilidad de aprender a tener una experiencia integradora de la totalidad. El artículo esboza diversas tradiciones místicas y soteriológicas del hinduismo: la de los Upanishadas como el sumergirse aquí y ahora en la verdadera e inmortal vida, la del Yoga con su concentración (*samadhi*) en la separación de la »materia«, la del Gita como el intento de una integración unitaria y especialmente cosmológica, y la del Bhakti como una conciencia más bien emocional de Dios con aspectos sociales y revolucionarios. De los místicos se puede aprender espontaneidad en la religión y en la vida diaria, aunque, dicho con Raimon Panikkar, como hombres y mujeres de Dios no posean una identidad que los diferencie de los demás.

Präsenzschau in Versunkenheit und Ekstase

Carl Albrechts Phänomenologie der Mystik

von Simon Peng-Keller

1 Einleitung

Schon eine flüchtige Kenntnisnahme der Bedeutungsvielfalt, die mit der Vokabel »Mystik« in der religionswissenschaftlichen Literatur der letzten Jahrzehnte verbunden ist, lässt fraglich werden, ob es sich hier um einen Begriff handelt, der sich für weitere Forschungen empfiehlt. Angesichts der Tatsache, dass es sich bei diesem Substantiv um die Spätfrucht einer sich über Jahrhunderte hinziehenden abendländisch-christlichen Entwicklung handelt, drängt es sich auf, zunächst bei diesem religiösen Traditionsstrom anzusetzen und erst in einem zweiten Schritt danach zu fragen, ob das auf diesem Wege gewonnene Verständnis auf andere religiöse Traditionen übertragbar ist. Doch auch im Hinblick auf die abendländische Religionsgeschichte besteht Uneinigkeit darüber, was »Mystik« sei, was den »Mystiker« und die »Mystikerin« ausmache. Grundsätzlich steht nach Michel de Certeau die Mystologie als wissenschaftliches Reden über »Mystik« vor dem Dilemma, dass sie entweder bei außergewöhnlichen Phänomenen ansetzen muss, die jedoch isoliert betrachtet ihren mystischen Gehalt verlieren, oder bei einer Essenz, die sich aber in den Raum des Unausprechlichen entzieht.¹ Entgegen dem weit verbreiteten Vorverständnis, das Wesen und Ziel von Mystik sei die *unio mystica*, werde ich mich im Folgenden an Bernard McGinn orientieren, der in seiner mehrbändigen Geschichte der abendländischen Mystik herauszuarbeiten versucht, »dass die Einigung mit Gott gar nicht die zentrale Verstehenskategorie für Mystik ist.«² Wie der Originaltitel von McGinns Werk andeutet – *The Presence of God* –, ist es für den Kirchenhistoriker aus Chicago das Bewusstsein der »unmittelbare(n) bzw. direkte(n) Gegenwart Gottes«, welches das »mystische Element im Christentum« kennzeichnet.³ Mit der Spezifizierung des mystischen Bewusstseins als unmittelbar und direkt grenzt es McGinn gegenüber der »gewöhnlichen« Glaubenserfahrung ab, die ebenfalls als ein Bewusstsein

1 Michel DE CERTEAU, Art. *Mystique*, in: *Encyclopaedia Universalis*, Bd. 15 (1992) 1031-1036, hier 1033f.

2 Bernard MCGINN, *Die Mystik im Abendland*. Bd. 1: Ursprünge, Freiburg i. Br. 1994, 16.

3 MCGINN, *Mystik* (wie Anm. 2), 16.

4 MCGINN, *Mystik* (wie Anm. 2), 19.

5 MCGINN, *Mystik* (wie Anm. 2), 17.

6 Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, 14.

7 Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Band II: Frauen-

mystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993, 78.

8 Vgl. RUH, *Geschichte* (wie Anm. 7): »Was Elisabeth von Schönau vor allem, streng genommen: fast ausschließlich, in die mystische Tradition einbindet, ist die Grundform ihrer visionären Schau: die Ekstase.«

9 Bernard MCGINN, *Die Mystik im Abendland*. Bd. 2: Entfaltung, Freiburg i. Br. 1996, 515.

10 MCGINN, *Mystik* (wie Anm. 9), 514: »War Hildegard von Bingen eine Mystikerin? Einige ihrer Visionen bezeugen eine unmittelbare Begegnung mit Gott, deren mystischer

Gehalt nach den unserer Geschichte zugrunde gelegten Kategorien nur schwer zu leugnen ist. Hildegards Schriften sind jedoch nicht mystischen Charakters [...]. Ihre Stimme ist die der Theologin, aber weniger einer mystischen denn einer prophetischen Lehrerin – wahrlich die »Sibylle vom Rhein.«

11 Ausführlichere biografische Angaben und Belege finden sich in: Simon PENG-KELLER, *Gottespassion in Versunkenheit*. Die psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus theologischer Perspektive, Mainz 2003, 19-84.

der Gegenwart Gottes beschrieben werden kann. Bei dieser Näherbestimmung geht es McGinn um mehr als um eine Differenz im Bereich des subjektiven Erlebens: »Die objektive Differenz liegt im Modus der göttlichen Gegenwart: Von ihr wird gesagt, dass sie direkt bzw. unmittelbar gegeben ist, ohne die üblichen internen und externen Vermittlungen, die in anderen Bewußtseinsformen vorliegen.«⁴ Demgegenüber hält McGinn »Visionen, herausgehobene Redeweisen, Verzückungen und dergleichen«⁵ von sekundärer Bedeutung für eine Wesensbestimmung der Mystik.

Anders sieht es der kürzlich verstorbene Schweizer Altgermanist Kurt Ruh, der sich in seiner zeitgleich zu McGinns Werk begonnenen *Geschichte der abendländischen Mystik* am Kanon der Forschungsgeschichte und an den »Traditionszusammenhänge(n), Überlieferungsgeschichte mit eingeschlossen« orientiert.⁶ Die mystische Erfahrung hat nach Ruh eine komplexe Struktur: »Wie in der Ekstase (*extasis* [sic], *excessus*, *raptus*) die *visio* erfolgt, so in der *visio* die Offenbarung (*revelatio*). [...] Die Ekstase ist der Akt, der die Bedingungen der leiblichen Existenz aufhebt, die *visio* die übersinnliche Erkenntnis- und Erfahrungsform der visionären Person, die Offenbarung die Kundgebung der Überwelt.«⁷ Was bei McGinn ein Nebenphänomen ist, die Ekstase, wird bei Ruh zum entscheidenden Kriterium, um z. B. die Visionen von Elisabeth von Schönau, anders als die nichtekstatischen Schauungen der Hildegard von Bingen, als mystische Visionen zu klassifizieren.⁸ Demgegenüber ist Elisabeth für McGinn »ein gutes Beispiel für eine Visionärin, die nicht als Mystikerin anzusehen ist. Obwohl sie oft von ihrer Entrückung spricht (*in excessu mentis*), ist das, was sie in diesen Ekstasen verspürt, weniger eine unmittelbare, die Seele verwandelnde Begegnung mit Gott als ein Eintreten in die himmlische Welt, wo ihr meist durch Vermittlung von Engeln Botschaften mitgeteilt werden, die der Kirche in ihren Schriften verkündet werden sollen.«⁹ Im Hinblick auf Hildegard von Bingen ist McGinn hingegen weniger zurückhaltend als Ruh und hält mindestens bei einigen ihrer Visionen das Prädikat »mystisch« für berechtigt.¹⁰

Die folgenden Ausführungen möchten im Rückgriff auf die Mystologie *Carl Albrechts* zwischen McGinns und Ruhs Position vermitteln, indem sie nach einigen biografischen Angaben zu Albrecht (2.) dessen Schriften im Hinblick auf eine Phänomenologie der vielfältigen Formen der *ecstasis* (3.) und der *visio* (4.) auswerten und sein Verständnis der mystischen *revelatio* (5.) skizzieren. Im Anschluss daran ist die von Albrecht und McGinn vertretene Ansicht zu prüfen, dass das Spezifikum mystischer Erfahrung in einer besonderen Form von Unmittelbarkeit liege (6.). Die letzten drei Abschnitte (7.-9.) widmen sich schließlich der Frage, in welchem Verhältnis mystisches Erleben und kognitive Orientierungen zueinander stehen.

Mein in diesem Durchgang entwickelter Vermittlungsvorschlag besteht darin, mit McGinn bei der Präsenzerfahrung anzuknüpfen, die Unterscheidung zur »gewöhnlichen« Glaubenserfahrung jedoch nicht in einer »objektiven« Unmittelbarkeit sondern in einer besonderen Erlebnisform bzw. Erlebnisintensität zu sehen, so dass mit K. Ruh die mystische Erfahrung mit der folgenden Formel beschrieben werden kann: in der *ecstasis* die *visio*, in der *visio* die *revelatio*, wobei mit »visio« das ganze Spektrum inneren Erlebens, mit »revelatio« die Offenbarung von Gottes Gegenwart gemeint ist.

2 Carl Albrecht (1902-1965)¹¹

Spiritualitätsgeschichtlich ist Carl Albrecht insofern eine Ausnahme, als sich in seiner Person vereinigte, was üblicherweise auf verschiedene Akteure verteilt war. Er war zugleich mystisch Erlebender und skeptischer Mystologe und wechselte im Laufe seines Lebens

zwischen der Innenschau des Kontemplativen und dem diagnostischen Blick des Arztes, die psychologisch-mystagogische Kunst des Therapeuten mit der Akribie des Wissenschaftlers vereinigend. Ein solches Spektrum an Möglichkeiten ließ sich nicht ohne Spannungen verbinden. Als ältester Sohn einer reichen Bremer Kaufmannsfamilie war Carl Albrecht väterlicherseits zu einem anderen Beruf und Leben bestimmt, als er es sich selber wünschte und dann auch gegen große Widerstände durchsetzte. Nach einem wechselvollen Jahr des Suchens an verschiedenen Fakultäten wählte er schließlich das Medizinstudium, spezialisierte sich auf Innere Medizin und lernte in seinen Assistentenjahren das Autogene Training kennen, das er später in seiner ärztlich-psychotherapeutischen Praxis zu einer eigenen Versenkungstechnik weiterentwickelte, die ihm schließlich, nach einer langjährigen Annäherung an den Glauben, die Tore zu religiös-mystischem Erleben öffnete. In der Folge dieses für ihn selber überraschenden Einbruchs waren die turbulenten Kriegsjahre für den in Bremen verbliebenen Arzt durch verschmelzungsmystische Versunkenheitsstunden aufgehellt. Nach einem gesundheitlichen Zusammenbruch kamen Albrecht 1947 Zweifel bezüglich der mystischen Qualität seines Versunkenheitserlebens, und er fasste den eigentümlichen Entschluss, auf dem Wege einer psychologisch-philosophischen Mystologie nach größerer Klarheit zu suchen. In einem Brief äußerte sich Albrecht rückblickend über diesen Entscheid: »Ich darf an dieser Stelle, persönlich sprechend, meine eigene Ausgangssituation nennen: Ich selber stand jahrelang im mystischen Erlebnisbezug. Wie jeder ernstzunehmende Mystiker wurde ich von der Frage gequält, ob das mystische Erleben »echt« sei. Da ich nicht im 16. Jahrhundert, sondern im zwanzigsten lebe, bin ich nicht wie Theresa zu meinem Beichtvater hingegangen, sondern *musste* versuchen, das Phänomen in der Sphäre des kritischen Denkens zu prüfen.«

Die Frucht dieser Katharsis des Denkens, für die Albrecht Jahre der seelischen Trockenheit, des »mystischen Entzugs« wie er es nannte, in Kauf nahm, sind seine in ihrer Weise einzigartigen Mystikbücher¹², die bald nach Erscheinen von Denkern wie Gabriel Marcel und Karl Rahner mit großer Zustimmung aufgenommen wurden. Carl Albrecht starb am 19. Juli 1965 nach einer längeren Herzkrankheit.

12 Ich werde Albrechts Bücher mit den folgenden Siglen zitieren: PmB: *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Mainz 1990; ME: *Das mystische Erkennen*. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation, Bremen 1958; MW: *Das mystische Wort*. Erleben und Sprechen in Versunkenheit. Dargestellt und herausgegeben von Hans A. Fischer-Barnicol. Mit einem Vorwort von Karl Rahner, Mainz 1974.

13 Vladimir SATURA, Art. Ekstase, in: Peter DINZELBACHER (Hg.), *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989, 132-134, hier 132.

14 In Albrechts Phänomenologie fehlt die »Entrückung«, während Satura nicht zwischen »Entrückung« und »Versunkenheit« unterscheidet und beide als »unbewegte Ekstase« klassifiziert. Vgl. auch die Bestimmung von A. MÜLLER, Art. Ekstase, in: *HWPPh*, Bd. 2 (1972) 434: »Die pagane Welt kennt die prophetische Ekstase, deren Subjekt »tönendes Werkzeug

des Gottes« ist, als Heraustreten des menschlichen Geistes, der dem Gott Platz macht und nach dessen Erleuchtung wieder zurückkehrt. Für Plotin ist Ekstase Einswerden mit dem Göttlichen (unio mystica) durch intensive Selbstversenkung, bei der Schauender und Geschautes den Logos transzendieren. Zeichen der Echtheit sind Nichtmittelbarkeit des Geschauten – das impliziert Ablehnung der prophetischen Ekstase – und völlige Bewegungslosigkeit des Ekstatikers« (Abkürzungen stillschweigend aufgelöst).

15 In der christlich-abendländischen Tradition ist die von Paulus in 2 Kor 12, 2-4 beschriebene Erfahrung (die Vulgata übersetzt »harpazo« mit »raptus«) das klassische Beispiel für eine mystische Entrückung.

16 SATURA, Ekstase (wie Anm. 13), 133.

17 Vgl. PmB 105f (im Original Fetterdruck): »Die Versenkung ist ein aus sich selbst ablaufender psychischer

Vorgang, der durch einen vorlaufenden Willensentschluß durchgängig determiniert ist und dessen kennzeichnendes Merkmal die Desintegrierung des Wachbewusstseins und die Neuintegrierung des Versunkenheitsbewusstseins ist. [...] Die Versunkenheit ist ein voll integrierter, einheitlich und einfach gefügter, überklarer und entleerter Bewusstseinszustand, dessen Erlebnisstrom verlangsamt ist, dessen Grundgestimmtheit die Ruhe ist und dem als einzige Funktion eines nur noch passiv erlebenden Ichs die Innenschau zugeordnet ist.«

18 In einer ersten Stufe der Versenkung (Vgl. PmB 11ff) tauchen noch störende Gedanken, Alltagsorgen, Ängste u.s.w. auf. Die zweite Stufe der Versenkung (Vgl. PmB 95ff), die sich dem Zustand der Versunkenheit nähert, ist nach Albrecht gekennzeichnet durch ein ruhiges Bilderleben.

19 Vgl. PmB 102-105.

20 Vgl. PmB 204-207.

3 *Ecstasis: Verzückung, Entrückung und Versunkenheit*

In dem von Peter Dinzlacher herausgegebenen *Lexikon der Mystik* definiert Vladimir Satura die Ekstase »als ein Erlebnis extrem intensiver Ergriffenheit bei gleichzeitigem Verlust der Körperempfindung und des Realitätsbezuges zur Umwelt.«¹³ Phänomenologisch lassen sich im Anschluss an Satura und Albrecht¹⁴ mindestens drei Grundformen von ekstatischem Erleben unterscheiden: 1. Die *Verzückung*, die als eine gradweise entstehende psychophysische Übererregung zu beschreiben ist, welche sich in einem Ausdrucksgeschehen (Tanz, Jubilus, Glossolie) manifestieren kann. 2. Die *Entrückung* (»raptus«¹⁵), die als unbewegte Ekstase »unbeabsichtigt, unerwartet, blitzartig (ohne Übergang)« eintritt und oft mit dem Gefühl verbunden ist, sich außerhalb seines Körpers zu befinden.¹⁶ 3. Die *Versunkenheit*, die wie die Verzückung gradweise entsteht, im Gegensatz zu dieser aber ein Zustand psychophysischer Untererregung darstellt, der von außen betrachtet dem Schlafzustand gleicht, sich jedoch durch ein ausschließlich dem »inneren« Erleben zugewandtes Wachbewusstsein von diesem unterscheidet.

Zu diesem differenzierten Ekstasebegriff bietet die Forschung Albrechts nicht nur begriffliche Klärungen, sondern eine in mancherlei Hinsicht einzigartige Phänomenologie, in deren Zentrum der Zustand der Versunkenheit steht. Begrifflich unterscheidet Albrecht die *Versunkenheit* als spezifischen außeralltäglichen Bewusstseinszustand von der *Versenkung*, durch die sich das normale Wachbewusstsein in ein Versunkenheitsbewusstsein transformiert.¹⁷ In seiner ausführlichen und genauen Beschreibung des Versenkungsvorgangs konnte Albrecht auf die jahrzehntelange Erfahrung mit einer eigenen Versenkungsmethode zurückgreifen, die er ausgehend vom Autogenen Training und der Hypnosetherapie entwickelt und als Arzt auch zu psychotherapeutischen Zwecken fruchtbar gemacht hatte. Während der Versenkung geschieht ein Doppelpes: einerseits wird in einer radikalen Introversionsbewegung die sinnliche Wahrnehmung zunehmend ausgeschaltet, andererseits gewinnt die nach innen gerichtete Aufmerksamkeit an Klarheit, und es kommt zu einer zunehmenden Beruhigung und Verlangsamung des Erlebens.¹⁸ Die Versenkung mündet *dann* in die Versunkenheit, wenn alle äußere Wahrnehmung ausgeschaltet ist und der Sich-Versenkende zu einem inneren Erleben gefunden hat, das Albrecht metaphorisch die *Innenschau* nennt.¹⁹ Die Innenschau zeichnet sich nach Albrecht durch eine hohe Luzidität und Geordnetheit des Bewusstseins aus. Obwohl also der Versunkene von außen einem Schlafenden gleicht und wie der Schlafende der Sinneswahrnehmung beraubt ist, befindet er sich in einem äußerst wachen Zustand, wobei die ganze Aufmerksamkeit dem inneren Erleben gilt.

Eine zentrale Einsicht von Albrechts *Psychologie des mystischen Bewusstseins* liegt nun darin, dass der Versunkenheitszustand für sich genommen sowenig mit Mystik zu tun hat wie beispielsweise der Schlaf. Die Versunkenheit ist wie die Verzückung ein methodisch einübbarer außeralltäglicher Bewusstseinszustand, der mit den verschiedenartigsten Erlebnisformen verbunden sein kann.²⁰ Die mystische Erlebnisqualität ist nach Albrecht weder als ekstatische Verschmelzung noch als Bewusstseinsentleerung zureichend bestimmt, sondern zeichnet sich durch ein inhaltliches Moment aus. In der Formel von Ruh: *mystisch* ist eine »ecstasis« nur dann, wenn sie verbunden ist mit der »revelatio« der Gegenwart Gottes, die sich in einer »visio« vermittelt. Wir nähern uns dieser mystischen Qualität, indem wir zunächst nach den möglichen Formen der »visio« fragen. Während für die Näherbestimmung der »ecstasis« Albrechts erstes Buch, die *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, weiterführend ist, kann man für eine Phänomenologie der »visio« auf das einige Jahre später erschienene (1956) zweite Werk *Das mystische Erkennen* zurückgreifen.

4 Visio: Imagination und Präsenzerleben

Die vielfältigen Unterscheidungen von Albrechts ordnender Phänomenologie mystischer Erfahrungsformen lassen sich auf die Leitdifferenz zwischen Imagination und Präsenzerleben (bzw. Realitätsbewusstsein) reduzieren. Die Spielarten der ›visio‹ ergeben sich einerseits aus den verschiedenen Formen der Imagination, andererseits daraus, dass das Präsenzerleben sich manchmal mit der Imagination verbindet, in Grenzfällen aber auch für sich alleine vorkommt. Im Wesentlichen unterscheidet Albrecht die folgenden Möglichkeiten:

- die *einfache Bildschau* metaphorischer, allegorischer oder symbolischer Art ohne Präsenzqualität;
- das *Doppelphänomen aus Bild und Präsenz*: »Diese Präsenz erscheint nicht ›in‹ dem Bilde, sondern steht erlebnismäßig unverbunden ›hinter‹ oder ›neben‹ dem Bilde«;²¹
- das *Erscheinungsbild* als »ein der Innenschau gegebenes Bild, in welchem der im Bild dargestellte Gegenstand unmittelbar präsent ist«;²²
- die *Ausdruckserscheinung* als »räumliches Schaugebilde, dessen Gesamtgestalt und dessen sämtliche Einzelzüge und Einzelbewegungen physiognomische Kundgabe eines gleichzeitig Präsenten sind«;²³
- das (*bildlose*) *Präsenzbewusstsein*.

Diese visionären Erlebnisformen kommen sowohl als mystische als auch als nichtmystische vor. Nichtmystisches Präsenzbewusstsein findet sich nach Albrecht beispielsweise in Gestalt von psychopathologischen Bewusstseinstäuschungen (»leibhaftige Bewusstheiten«), aber auch in alltäglichen Zusammenhängen: »Man ist mit einem anderen Menschen zusammen im gleichen Zimmer und unterhält sich mit ihm. Dann setzt man sich an den Schreibtisch und schreibt konzentriert an einem Brief. Man sieht und hört den anderen nicht mehr und denkt auch nicht an ihn. Trotzdem weiß man, daß er hinter einem anwesend ist. Man weiß dieses jederzeit, nicht auf Grund eines Schlusses, nicht auf Grund einer unterschwelligten Wahrnehmung, nicht in der Form der Vorstellung, sondern unmittelbar und unanschaulich in der Form der Bewußtheit.«²⁴ Allerdings dürfte auch dieses »bildlose« und deshalb »unmittelbare« Präsenzbewusstsein, das in seiner mystischen Variante für Albrecht das zentrale Phänomen darstellt, untergründig von sinnlicher Wahrnehmung und Imagination bestimmt sein, indem die vergangene Unterhaltung und das dadurch entstandene Präsenzerleben retentional nachwirkt. Die atmosphärische Qualität, die durch Wahrnehmung oder Imagination entstanden ist, kann diese Vollzüge überdauern und ins »Leibgedächtnis« eingehen.

Ein Sonderfall der »visio«, der die Unterscheidung von Imagination und Präsenz unterläuft, ist die *Lichtschau*. Albrecht unterscheidet wiederum zwischen verschiedenen Formen der mystischen Lichtschau, ohne zu vergessen, dass das »Wort Licht [...] auch im mystischen Wesensbereich immer nur eine symbolisch-metaphorische Aussageweise« ist, mit der niemals ein »wirkliches Licht benannt« wird.²⁵ Das Licht kann einem Schaugegenstand,

21 ME 67.

22 ME 67.

23 ME 191 (im Original kursiv).

24 ME 127.

25 ME 100.

26 ME 111.

27 ME 113.

28 EVAGRIOS PONTIKOS, *Briefe aus der Wüste*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von G. Bunge, Trier 1986, 86.

29 Vgl. PmB 215: »Da Karl Jaspers sich in seinen letzten Werken auf den Begriff des Umgreifenden festgelegt hat und das früher mit diesem Begriff gleichartig gebrauchte Wort ›das Umfassende‹ seltener verwendet, schien es mir erlaubt zu sein, wenigstens das letzte Wort für die psychologische Kennzeichnung zu benutzen.«
30 PmB 217: »Das Wort ›Umfassen‹ ist eine gute Metapher, um den

Sachverhalt auszudrücken, daß ein Wesensbereich durch einen ihn umlagernden anderen Bereich getragen und gehalten wird. Das Wort ist unbestimmt und weiträumig genug, um Raum zu lassen für die sehr unterschiedlichen Einzelqualitäten des Umfassenden, seien diese passiver oder seien diese aktiver Art.«

31 PmB 214f (Kursivierungen getilgt).
32 ME 293.

z. B. einer Christusgestalt, anhaften oder als Medium dienen, »in welchem intuitive Einsichten in sonst unzugängliche mystische Bezüge möglich werden«²⁶, wird aber manchmal auch selber zum Geschaute, wofür Albrecht Visionen von Symeon dem Neuen Theologen zitiert. Symeons Schau wird begleitet von affektivem Erleben, das in seinem Überschwang zur Verzückung hin tendiert.

Nach Albrecht sind sich die Mystiker selber uneinig, wie sie das von ihnen geschaute Licht deuten sollen.²⁷ Diese Frage gehörte nicht nur zu den umstrittenen Punkten in der Auseinandersetzung zwischen Gregorios Palamas und Barlaam im Hesychastenstreit des 14. Jahrhunderts, sondern beunruhigte schon Evagrius Pontikos derart, dass er zu Johannes von Lykopolis, dem »Seher der Thebaïs« reiste, um ihn dazu zu befragen. Dieser antwortete kurz und bündig: »Es gibt niemanden, der in der Lage wäre, das zu erklären. Indessen vermag der Intellekt ohne die Gnade Gottes nicht im Gebet erleuchtet zu werden, von vielen und bitteren Feinden befreit, die auf sein Verderben erpicht sind.«²⁸

5 *Revelatio*: Die Ankunft des Umfassenden

Weder die *ecstasis* noch die *visio* sind für sich genommen mystisch. Erst durch das Moment der *revelatio* lassen sich mystische von nicht-mystischen Ekstasen und Visionen unterscheiden. Eine Metapher von Karl Jaspers²⁹ übernehmend bestimmt Albrecht dieses inhaltlich-offenbarende Moment als das »Ankommen eines Umfassenden«³⁰, wobei er es gegen psychokathartisches Erleben und Selbsterfahrungen abgrenzt und folgendermaßen näher bestimmt:

»Dem Ankommenden, welches hier erscheint, fehlt jede Ich-Qualität. Es ist weder ein Bereich von Erlebnissen, die früher dem Ich zugehörig waren, es ist kein schon einmal Gehabtes oder Gewußtes, noch ist es ein Bereich, den man in Zukunft einmal zur Verfügung haben könnte. Es ist kein unbekannter, etwa im Symbol personifizierter Teilbereich des Selbstes, sondern es wird erlebt, als ob es ein schlechthin Fremdes und Anderes wäre. Es ist aber [...] nicht nur ein Fremdes, sondern es ist ein unabmeßbar Großes, ein »alles andere Überragendes«. [...] Es hat [...] den Charakter des Numinosen. [...] ein solches Ankommendes (wird) immer wieder derart erlebt [...], als ob es ein Umfassendes, ein Umspannendes, ein Umwölbendes, ein Einhüllendes, ein Einbettendes wäre.«³¹

Albrechts Umschreibung lebt von Negationen: keine Selbst- und Welterfahrung kommt dem hier als ankommend Erlebten gleich. Es fehlt deshalb auch die Möglichkeit, es vergleichend zu beschreiben. Einzig der metaphorische Gehalt verweist auf eine inhaltlich qualifizierte Relation: das in Versunkenheit Ankommende wird als umfassend, umspannend, umwölbend, einhüllend und einbettend erlebt. Die numinose Dunkelheit des hier Begegnenden lichtet sich im Nachhinein, in den Wirkungen, welche die Begegnung mit dem »Umfassenden« hinterläßt, oder aber durch ein begleitendes Bilderleben, das Albrecht jedoch – wie viele Mystologen seit Augustins *De genesi ad litteram* XII – als truggefährdet einschätzt. Dagegen sei die Wahrnehmung der Präsenz des »Umfassenden« vor Trug gefeit:

»Die Präsenzerfassung ist das zentrale mystische Erkenntnisphänomen. [...] Das unmittelbare Ankommen und das Fortfallen des Zwischengliedes der mystischen Gewirktheit verringern die Möglichkeiten des Irrrens. In der Präsenzerfassung gibt es keinen Irrtum über den Quellpunkt der Gewirktheit. [...] Vom Sosein des Präsenten wird nichts anderes erfaßt, als daß es der mystische Gegenstand selber oder aber ein nichtmystischer Gegenstand ist. In der Präsenzerfassung entfällt demgemäß jede Trugmöglichkeit, die in einer fehlerhaften Erfassung der Washeitselemente wurzeln könnte.«³²

In der Rede von der Truggefährdung und im Bemühen, einen Bereich des Erlebens auszusondern, der nicht unter Illusionsverdacht geraten kann, liegt jedoch die zentrale Schwierigkeit von Albrechts Phänomenologie der mystischen Erfahrungsformen. Die Regel, dass eine mystische Erfahrung umso trugsicherer sei, je mehr Zwischenglieder ausfallen, suggeriert eine Unmittelbarkeit, die es nicht gibt. Mit Ruh gesagt: ohne *visio* keine *revelatio*. Noch der Grenzfall einer bildlosen Präsenzschau ist, wo sich in ihr wirklich etwas offenbart, eine Form der vermittelnden *visio*. Die Truggefährdung, die allem religiösen Erleben anhaftet, lässt sich nicht mit den Bildern austreiben. Und wäre nicht aus religionskritischer Perspektive gegen Albrechts »Umfassendes« der Verdacht anzumelden, dass hier im Ausgang an eine elementare Endlichkeitserfahrung etwas halluziniert wird, welches das begrenzte Ganze dieser Welt zu umfassen scheint?

6 Mystisches Erleben zwischen Vermittlung und Unmittelbarkeit

Albrecht trifft sich mit McGinn darin, dass er das Spezifikum mystischer Erfahrung in einer besonderen Form von Unmittelbarkeit sieht. Der Gewinn dieser Vorstellung scheint darin zu liegen, dass die Vielfalt von mystisch-religiöser Erfahrung in den verschiedenen Religionen als Ausdruck einer »ursprünglichen« und »unmittelbaren« Grunderfahrung gesehen werden kann, die dann – von den »Mystikern« selber oder von ihren Adepten – je verschieden versprachlicht und theologisch konzeptualisiert wird. Doch ist dieses Mystikverständnis in verschiedener Hinsicht problematisch. Indem es die Gleichheit der »ursprünglichen« Erfahrung als von vornherein gegeben erachtet und alle Differenzen auf einer sekundären Ebene ansiedelt, kommt es zu einer massiven Entdifferenzierung. Die konstruktivistische Gegenposition³³, die solche Generalisierungen zu vermeiden sucht, indem sie den theoriegeleiteten und sprachlichen Charakter menschlichen Erfahrens betont, gerät jedoch ihrerseits in Schwierigkeiten, wo sie die Differenz erklären sollte, die in vielen mystischen Zeugnissen beharrlich betont wird, dass nämlich in mystischen Erfahrungen die Gegenwart Gottes in überraschender Weise als unmittelbar wahrgenommen werde, wo-

33 Vgl. die Beiträge in: Stephen KATZ (Hg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978; DERS. (Hg.), *Mysticism and Religious Traditions*, New York 1983.

34 Teresa VON AVILA, *Das Buch meines Lebens*. Vollständige Neuübertragung. Gesammelte Werke, Bd. 1. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan u. Elisabeth Peeters, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2001, 164 und 171f (Kapitel 9,4 und 10,1).

35 Aus der Perspektive Carl Albrechts könnte es allerdings scheinen, dass mit einem derart abgeschwächten Verständnis von Unmittelbarkeit genau das Wahrheitskriterium verspielt worden ist, das den »trugsicheren« Kern mystischen Erkennens vor dem Zweifel derer schützt, die das mystische Erleben auf eine intensive Form von Imagination reduzieren. Doch ist auch Albrechts vermeintlich

trugsicherer Kern gegen einen solchen Zweifel nicht gefeit. Auch ein noch so bildloses Präsenzbewusstsein kann ein Produkt der Einbildungskraft darstellen.

36 Nach W. James muss die Qualität des mystischen »Zustands direkt erfahren werden [...]; er kann anderen nicht mitgeteilt oder auf sie übertragen werden. In dieser Eigenheit ähneln mystische Zustände eher emotionalen als intellektuellen Zuständen. Niemand kann einem anderen, der ein bestimmtes Gefühl nie erfahren hat, klarmachen, worin dessen Qualität oder Wert besteht. Man muß ein Ohr für Musik haben, um den Wert einer Symphonie zu erfahren; man muß selbst verliebt gewesen sein, um den Bewußtseinszustand eines Liebenden zu verstehen. Wenn uns das Herz oder das Ohr fehlt, können wir den Musiker oder den Liebhaber nicht richtig interpre-

tieren und sind sogar geneigt, ihn für schwachsinnig oder lächerlich zu halten. Der Mystiker stellt fest, daß die meisten von uns seiner Erfahrung eine ähnlich inkompetente Behandlung zuteil werden lassen« (William JAMES, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt/M. 1997, 384).

37 Karl ALBERT, *Mystik und Philosophie*, Sankt Augustin 1986, 223.

38 Als verschiedene Formen der *Gewirktheit* sind nach Albrecht zu berücksichtigen: *gewirkte* Wandlungen des Fühlens, der Einstellung und des Wollens; *eingewirkte* und *bewirkte* Einsichten und Visionen; *Auswirkungen* als »Ausstrahlungen« des mystischen Es, die von seiner Präsenz »künden« ME 57.

39 ME 240.

40 ME 240.

41 ME 326 (im Original kursiv).

durch sie sich in unverkennbarer Weise von gewohntem religiösem Erleben unterscheiden. Um ein Beispiel für diesen Sachverhalt anzuführen, sei ein kurzer Passus aus der *Vida* der Teresa von Avila zitiert:

»Ich hatte folgende Art zu beten: Da ich mit dem Verstand nicht diskursiv nachdenken konnte, versuchte ich, mir Christus in meinem Innern vorzustellen, und – wie mir schien – ging es mir damit an jenen Stellen besser, wo ich ihn am einsamsten erlebte. [...] Ich erlebte bisweilen [...], wenn auch nur für eine kurze Dauer, den Anfang von dem, was ich jetzt sagen will. Es widerfuhr mir bei meinem Bemühen, mir Christus vor mir zu vergegenwärtigen [...], oder manchmal sogar beim Lesen, dass mich ganz unversehrt ein Gefühl der Gegenwart Gottes überkam, so dass ich in keiner Weise bezweifeln konnte, dass er in meinem Innern weilte oder ich ganz in ihn versenkt war. Das geschah nicht nach Art einer Vision; ich glaube, man nennt es mystische Theologie. Es enthebt die Seele derart, dass sie ganz außer sich zu sein schien: Mit der Kraft ihres Empfindens liebt sie; ihr Erinnerungsvermögen scheint mir eher verloren; das Erkennen denkt meines Erachtens nicht diskursiv nach, verliert sich aber nicht, doch arbeitet es nicht, wie ich sage, sondern ist gleichsam erstaunt über alles, was ihm hier aufgeht.«³⁴

Während Teresa in ihrer gewohnten Gebetspraxis sich als Imaginierende weiß, die Christus zu vergegenwärtigen versucht, geht im mystischen Erleben der Präsenz Christi, das ihr unversehrt geschenkt wird, die selbstreflexive Distanz verloren, so dass dem innerlich Geschauten der Charakter des nur Vorgestellten verloren geht. Deshalb betont Teresa, was sie erlebt habe, sei keine Vision gewesen sondern »mystische Theologie«, eine überbildliche *cognitio Dei experimentalis*. Das innerlich Geschaute war auf Gegenwart Christi hin transparent. Erst im distanziierten Rückblick kann die Vermittlungsstruktur auch dieses Erlebens erkannt werden. So verstanden steht das Adjektiv »unmittelbar« für eine bestimmte Erlebnisqualität, die mit der selbstvergessenen und hingerissenen Innenschau des Mystikers verbunden ist, wobei es keinen Widerspruch bedeutet, das gleiche Erleben aus einer reflektierenden Perspektive als vermittelt zu bezeichnen.³⁵ Was mystisches Erleben auszeichnet, ist deshalb auch nicht die Unmittelbarkeit an sich – das gilt z. B. auch für ästhetisches Erleben³⁶ –, sondern das, was hier als unmittelbar erlebt wird. Und diesbezüglich macht es einen Unterschied, ob es das Widerfahrnis der »unmittelbaren« Präsenz Christi ist oder etwa »die schweigende Anschauung des Seins in seiner Einheit und Unendlichkeit, wobei sich der Schauende als mit dem Geschauten vereint erfährt.«³⁷

7 Personale und apersonale Mystik

Mystische Erfahrungen unterscheiden sich einerseits dadurch, dass die *revelatio* verschiedenartig bestimmt sein kann, andererseits durch den Offenbarungsmodus: offenbart sich mir *etwas* oder offenbart sich mir *jemand*? – Carl Albrecht versucht diesen Unterscheidungen durch ein Schichtenmodell gerecht zu werden. Er unterscheidet zwischen drei Offenbarungsstufen: die Offenbarung der Qualität des »Umfassens« (1.), der Qualität des »Wirkens«³⁸ (2.) und schließlich von personalen »Überschichtungen« (3.).³⁹

Die *erste Offenbarungsstufe* ist nach Albrecht personaler und apersonaler Mystik gemeinsam. Die mystische Erkenntnis beschränkt sich hier darauf, »daß das Ankommende das ›Ganz-Andere‹, das total Vergleichslose, Unbestimmbare ist.«⁴⁰ Was Albrecht als trugfreien Kern mystischen Erkennens bezeichnet, ist nach dieser Beschreibung gesichtslos. Erst durch das einfallende Glaubenswissen »wird der Erfassungsvollzug der Präsenz zu dem Ereignis einer personalen Begegnung.«⁴¹ Auf der *zweiten Offenbarungsstufe* trennen

sich die Wege. Nur ein Teil der ›Wirkungen‹ kann apersonal verstanden werden: »die Ausdruckserscheinungen, die Stimmen und Einsprachen und die Lenkungen können nur als personale Bewirkungen verstanden werden. Sie sind personhaft bewirkt. [...] Der apersonal erfahrende Mystiker weiß sich in einem Wirkgefüge stehend, er erlebt das Ankommen und auch den Einbruch desselben, er wird von ihm betroffen. Der personal erfahrende Mystiker, in einem erweiterten Wirkgefüge stehend, weiß sich von jedem Einzelbezüge nicht nur betroffen, sondern ›gemeint‹.«⁴² Hier scheiden sich beispielsweise christliche und buddhistische Mystologie und Mystagogie. Während ein Zenmeister die mystischen Wirkungen – sofern sie überhaupt vorkommen – grundsätzlich als Täuschungen abtun muss, können diese von einem personalen Gottesverständnis her positiv gedeutet werden, wenn sie auch einer kritischen Prüfung bedürfen. Die *dritte Offenbarungsstufe* des Albrechtschen Modells besteht in einer personalen »Überschichtung« der zweiten. Unter dem Einfluss personalen Erlebens bekommen auch an sich apersonale Erlebnisweisen eine personale Färbung. »Das Überbauungs- und Überschichtungsverhältnis drückt sich nun darin aus, dass alle diese von Haus aus apersonalen Wirkelemente personale Qualität erhalten, wenn das Ganze des Wirkgefüges unter die Kategorie der Personhaftigkeit gerät.«⁴³

Die *apersonale* Mystik sieht nach Albrecht in der Präsenzerfahrung eines »Es« und manchmal auch in einer Lichtschau den Kern der mystischen Erfahrung, während sie personale Erlebnisweisen »als ein Vermischungsgefüge« deutet, »welches aus dem apersonalen Erfahrungsgefüge einerseits und den eingefallenen personalen Ausdeutungsbegriffen andererseits gebildet ist.«⁴⁴ Die *personale* Mystik gebe demgegenüber zweierlei zu bedenken:

»1. Der Bereich, welcher als unecht ausgeschieden werden soll, ist derartig umfangreich und in seinen Einzelementen derart ›eigenständig‹ und reichhaltig, daß es als willkürlich erscheint, ihn insgesamt in das Gebiet subjektiver Produktionen und Projektionen zu verdammen. [...] 2. *Das mystische Wirkgefüge und ebenso das mystische Erfahrungsgefüge ist ein Gesamt, dessen sinnvolle Einheit unverkennbar ist.* Das Ineinander von nur personal zu verstehenden Momenten mit den auch apersonal zu deutenden ist nicht summenhaft zusammengebracht. Die Einheit ist widerspruchsfrei, ihre Glieder sind lückenlos aufeinander bezogen und tragen sich gegenseitig. Diese Sinnhaftigkeit erschüttert den Erfahrenden.«⁴⁵

Deshalb ist hier nach Albrecht jede Unterteilung in personale und apersonale Elemente willkürlich und widerspricht dem einheitlichen Erleben. Von der personalen Mystik her gesehen heiße deshalb die Alternative: »Entweder ist das *gesamte* Wirkgefüge unecht, oder es ist echt.«⁴⁶

Albrechts Interpretation versucht zwei Deutungsmodelle mystischen Erlebens zu verbinden, die in einer gewissen Spannung zueinander stehen. Das Schichtenmodell legt ein quasi-empiristisches Verständnis nahe, wonach (primäre) *Empfindung* (nämlich das apersonale Präsenzerleben) und (sekundäre) *Interpretation* (die personale ›Überschichtung‹)

42 ME 243.

43 ME 241.

44 ME 244.

45 ME 244f.

46 ME 245.

47 Die »mystische Relation« ist in Albrechts Terminologie »ein ontischer Bezug zwischen Mensch und ›mystischem Es‹«, Vgl. ME 357.

48 ME 341.

49 ME 363. Damit steht das Bewusstsein des Versunkenen in einer gewissen Analogie zu Heideggers Charakterisierung der »reinen« Theorie, vgl. Martin HEIDEGGER,

Sein und Zeit, Tübingen 192001, 138: »Theoretisches Hinsehen hat immer schon die Welt auf die Einförmigkeit des puren Vorhandenen abgebildet, innerhalb welcher Einförmigkeit freilich ein neuer Reichtum des im reinen Bestimmen Entdeckbaren beschlossen liegt. Aber auch die reinsten $\theta\epsilon\omega\mu\iota\alpha$ hat nicht alle Stimmung

hinter sich gelassen; auch ihrem Hinsehen zeigt sich das nur noch Vorhandene in seinem puren Aussehen lediglich dann, wenn sie es im *ruhigen* Verweilen bei ... [...] auf sich zukommen lassen kann.«

50 ME 360 (Kursivierungen getilgt).

51 ME 364.

52 ME 366.

53 ME 370.

54 ME 360.

deutlich unterscheidbare Prozesse darstellen. Andererseits betont Albrecht, wenn er im Anschluss daran apersonale und personale Mystik gegeneinander abwägt, dass es sich bei der personal-mystischen Erfahrung um eine in sich sinnvolle Ganzheit handelt, die »nicht summenhaft zusammengebracht« sei. Für den, der das »Umfassende« als einen »Wirken-den« erlebt, ist die Rede von einer ersten, apersonalen Offenbarungsstufe eine Abstraktion, die seine Erfahrung verzerrt.

Welchem der beiden Deutungsmodelle man den Vorzug gibt, hängt nicht zuletzt von erkenntnistheoretischen und ontologischen Annahmen ab. Albrecht selber ist diesen philosophischen Implikationen seiner Mystologie im letzten Teil von *Das mystische Erkennen* nachgegangen. Bevor ich die Spannung zwischen verschiedenen mystologischen Deutungsmodellen weiter diskutiere, werfe ich deshalb kurz einen Blick auf Albrechts Versuch, Heideggers Ontologie des Daseins für seine Theorie der Mystik fruchtbar zu machen.

8 Ein mystisches Existenzial?

Albrechts Phänomenologie der Mystik mündet in die Frage nach der »Relevanz der mystischen Relation⁴⁷ für eine Hermeneutik des Daseins«. ⁴⁸ Wie schon in der *Psychologie des mystischen Bewußtseins* nimmt Albrecht den Weg über das vormystische Versunkenheitsbewusstsein, das durch die »Grundbefindlichkeit« bzw. »Grundgestimmtheit« *Ruhe* gekennzeichnet ist. In der Versunkenheit überformt das »Dasein als Ruhe [...] das Dasein als Sorge.« ⁴⁹ Die Ruhe ist jedoch nach Albrecht »im Gegensatz zur Angst kein Strukturmoment der Erschlossenheit des Daseins. [...] Die Ruhe ist kein befindliches Verstehen. [...] Angst ist ein Sich-befinden im Erschließen; Ruhe ist ein Sich-befinden im Offensein. [...] Herausgestellt aus dem Horizont des innerweltlich Seienden ist das In-sich-Sein als Sein der Ruhe nicht Erschlossenheit des In-der-Welt-Seins und auch nicht Erschlossenheit des In-sich-Seins, sondern Offenheit schlechthin und zwar Offenheit als Möglichkeit der Empfängnis.« ⁵⁰ Als »Zeitlichkeit ohne ekstatische Zeitigung« bildet die von Ruhe geprägte Versunkenheit den Verstehenshorizont für »die ontischen Phänomene der ›stehenden Zeit‹ und auch das mystische Phänomen des ›ewigen Nun‹«. ⁵¹ Doch betont Albrecht auch hier, dass die entscheidende Erlebnisqualität, die nicht schon mit der Versunkenheit und der Grundgestimmtheit Ruhe gegeben sei, im »Ankommen eines Umfassenden« bestehe: »Das mystische Ankommen hat einen Quellpunkt, der nicht nur als außerhalb der Selbstsphäre liegend, sondern auch als außerhalb des Horizontes aller überhaupt erkennbaren und vorstellbaren ›Quell‹-phänomene liegend gemeint ist. Das ankommende Umfassende hat die Erlebnisqualität, aus fremder Sphäre herzukommen und ein Ganz-Anderes, ein schlechthin ›Letztes‹ und Unerkennbares zu sein.« ⁵²

In diesem Zusammenhang spricht Albrecht vom »Offenstand« als einem »mystischen Existenzial«, das die Möglichkeitsbedingung für mystisches Betroffenwerden darstelle: »Offenstand ist nicht so etwas wie ein Tor, durch das man hinausgehen, oder so etwas wie eine Mauerlücke, durch die man hinaussehen könnte, sondern Offenstand ist die ontologisch-existenziale Bedingung für die ontische Möglichkeit, daß der Mensch innerhalb der Welt mystisch betroffen wird.« ⁵³ Das Existenzial »Offenstand« ist vom ontischen Phänomen der »Offenheit« zu unterscheiden, dessen Möglichkeitsbedingung es darstellt. Das Versunkenheitsbewusstsein, das als ontisches Phänomen nicht mit dem mystischen Existenzial zu verwechseln ist, kann nach Albrecht eine Weise des »Sich-befinden(s) im Offensein« ⁵⁴ darstellen. In welchem Maße die Versunkenheit (oder eine andere Form der *ecstasis*) selber eine Bedingung für mystisches Erleben darstellt, bleibt in Albrechts Schriften jedoch un-

klar. Obwohl manche Zeugnisse, die Albrecht in seinem zweiten Buch anführt, gegen eine notwendige Verknüpfung von Versunkenheit und mystischer Präsenzerfahrung sprechen, hat Albrecht seine frühere Aussage nicht revidiert, dass mystisches Erleben als »das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein« oder als »ekstatisches Erleben eines Umfassenden« zu verstehen sei.⁵⁵

9 Ergreifen des Glaubens in gläubiger Ergriffenheit

In seinem Bemühen, einen »Denkraum zu finden, in dem trotz der tiefen Verflochtenheit jeder ›Lehre‹ über die Mystik mit Metaphysik, Theologie und Ethik die Reinheit beschreibender, ordnender und verstehender Psychologie gewahrt bleibt«,⁵⁶ sucht Albrecht wie viele andere vor und nach ihm nach einer mystischen Kernerfahrung, die den Interpretationen des Glaubens noch vorausliegt. Er betont aber zugleich, dass diese methodische Unterscheidung, die das Phänomen auseinander reiße, nicht die »Fülle des Gesamt ereignisses ›Mystik‹«⁵⁷ verdunkeln dürfe. Christliche Mystik lasse sich nicht auf analytisch unterscheidbare Momente reduzieren, sondern bestehe in einer »Verschmelzung des mystischen Erfahrungswissens mit dem Glaubenswissen, das aus der Offenbarung stammt. [...] Mystik ist also, von der Sicht einer Erfahrungsrelation aus gesehen, immer ein doppelter Vollzug: Zu einem kleineren Teile ihres Phänomenbestandes ist sie ein echter Erkenntnisakt, in dem das Umfassende als präsent begegnet. In ihrem größeren Teil aber ist sie ein ›Ergreifen im Glauben‹, also ein Geschehen, das aus dem Glaubensvollzug gespeist wird.«⁵⁸ Wie schon bei seinem Modell von drei Offenbarungsstufen mag es befremden, dass Albrecht in einer eigentümlichen Mischung von empiristischem und platonischem Denken meint, mystische Erfahrung sei aufgebaut aus inneren Erlebnissen (»Präsenzgewahren«) bzw. intuitiven Erfassungsakten (»Präsenzschau«) einerseits und sekundären Interpretationen andererseits.⁵⁹

55 PmB 254 (im Original kursiv). Man muss sich jedoch davor hüten, von Albrechts *Mystologie* vorschnell auf eine bestimmte *Mystagogie* zu schließen. Wenige Jahre vor seinem Tod schreibt er an Hans A. Fischer-Barnicol, der ihn drängt, sich über seine Versenkungsmethode noch genauer zu äußern: »lassen Sie uns das Versunkenheitserleben bitte [...] nicht überbewerten! Gewiß, der Hindu und der Buddhist sehen die Versunkenheit als den ›Königsweg‹ an, aber ich bestehe darauf, daß im Abendlande *jeder* Gottesbezug den gleichen Rang hat, das heißt: das gleiche Heil in sich birgt und damit auch die gleiche Heilung« (MW 228f, ohne Angabe eines Datums).

56 PmB 5.

57 ME 326.

58 ME 326 (Kursivierungen getilgt).

59 Hier wäre zu betonen, dass alles Erleben »ein gegliedertes Ganzes ist, das keine vorgängigen Teile kennt: ›Erleben-cum-Interpretationsspraxis‹.« Vgl. Matthias JUNG, *Erfahrung und Religion*. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg i.Br./München 1999, 392.

60 ME 303.

61 ME 306.

62 MCGINN, *Mystik* (wie Anm. 2), 17.

63 Ruhs Formel lässt es offen, ob die *ecstasis* Folge oder Ursache der *visio* darstellt. Während bei Albrecht selber die *ecstasis* in Form der Versunkenheit dem mystischen Erleben in der Versunkenheit zeitlich vorausliegt, entsteht sie nach Bonaventura »gelegentlich aus einem Übermass von Andacht, andere Male aus einem übergrossen Staunen, wieder andere Male aus übermässiger Freude« (De perfectione vitae ad sorores 5,6, zit. in: Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit*. Eine Theologische Ästhetik, Bd. II: Fächer der Stile, Teil 1: Klerikale Stile, Einsiedeln 1984, 275; Vgl. auch BONAVENTURA, *De triplici via/Über den dreifachen Weg*. Übers. v. M. Schlosser, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1993, 124f).

64 Vgl. auch die Deutung Karl Rahners im Vorwort zum posthum erschienenen letzten Buch von Carl Albrecht: MW Xf (wiederabgedruckt unter dem Titel *Mystische Erfahrung und mystische Theologie* in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. XII, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975, 428–438): »Wenn die mystische Erfahrung nicht aufgefasst werden darf als ein Geschehen, das die übernatürliche Geisterfahrung im Glauben grundsätzlich als ein Höheres überbietet und überholt, dann muß die »spezifische Differenz« dieser Erfahrung im Unterschied zur »normalen« Geisterfahrung des Christen im »natürlichen« Bereich des Menschen gegeben sein, also eine besondere Art einer in sich selbst natürlichen Transzendenzerfahrung und »Rückkehr« zu sich selbst sein. [...] Das *psychologische* Wesen mystischer Erfahrung unterscheidet sich vom »normalen« Wesen alltäglicher Bewußtseinsvorgänge nur in der Dimension der »Natur«.

65 ME 306 (Kursivierungen getilgt).

Es fällt zwar auf, dass das größere Gewicht, das Albrecht dem »Ergreifen im Glauben« zubilligt, die Frage nach der Wahrheit dieses Erfassens und Begreifens offen hält. Doch ist nicht ersichtlich, wie Albrecht die Spannung auflöst zwischen der Aussage, der »Reihe einer zunehmenden Erfassung personaler Gehalte« entspreche eine »Reihe zunehmender Truggefährdung«,⁶⁰ und der Formulierung, »die Reihe einer zunehmenden Komplexität des mystischen Erfahrungsgefüges« habe eine »Reihe zunehmender Trugfestigkeit« zur Entsprechung.⁶¹ Erhöht oder vermindert nun die »Zunahme« an gläubigem Ergreifen die Truggefährdung?

Albrechts Unterscheidung zwischen gläubigem Ergreifen und einer diesem noch vorausliegenden mystischen Ergriffenheit, die er als trugfreie Erkenntnis der Präsenz eines Umfassenden bestimmt, führt uns zurück an den Ausgangspunkt unserer Überlegungen, nämlich zu McGinns Unterscheidung zwischen »gewöhnlicher« Glaubenserfahrung, in der die Gegenwart Gottes indirekt und in vielfältiger Vermittlung wahrgenommen wird, und der mystischen Erfahrung der *unmittelbaren* Gegenwart Gottes. Aufgrund dieser Festlegung betrachtet McGinn »Visionen, herausgehobene Redeweisen, Verzückungen und dergleichen«⁶² als sekundäre Phänomene. Nach Kurt Ruh hingegen zeichnen sich mystische Erfahrungen gerade durch eine komplexe Vermittlungsform aus, die sich auf die Formel bringen lässt: In der *ecstasis* die *visio*, in der *visio* die *revelatio*. Was die mystische Glaubenserfahrung von anderen Glaubenserfahrungen unterscheidet, ist eine spezielle Form introvertierten Erlebens (*visio*), dessen Intensität bewirkt, dass einem Hören und Sehen vergeht (*ecstasis*).⁶³ Im Hinblick auf solche Erlebnisse, die im Ganzen eines Glaubenslebens Ausnahmecharakter haben, mag man von Unmittelbarkeit reden, wenn man dabei nicht vergisst, dass das, was als unmittelbar erlebt wird, sich komplexen Vermittlungsvollzügen verdankt. Davon zu unterscheiden wäre dann die Gottunmittelbarkeit, die nach christlichem Verständnis dem Glaubensbewusstsein überhaupt eignet, und zwar nicht als unmittelbares Bewusstsein der Gegenwart Gottes, sondern als Bewusstsein der unmittelbaren, d. h. nur durch sich selbst vermittelten Gegenwart Gottes. Wenn Gottunmittelbarkeit als die sich selbst mitteilende Gegenwart Gottes verstanden wird, als Gottes Kopräsenz in allem weltlichen Geschehen, dann ist der basale Vollzug das geistgewirkte »Ergreifen im Glauben«. Die mystische Erfahrung ist als ein besonderer Intensitätsgrad dieses Ergreifens zu verstehen, als ein Ergreifen in gläubiger Ergriffenheit.⁶⁴ Carl Albrechts besonderer Beitrag zu einem tieferen Verständnis solcher Ergriffenheit liegt darin, dass er ihre komplexe Struktur in nüchterner Sympathie und mit phänomenologischer Geduld psychologisch erhellt und auf diese Weise denjenigen, die in der mystischen Erfahrung nichts anderes als erhitze und pathologieverdächtige Frömmigkeit sehen wollen, Widerstand bietet. Ihnen obliegt nach Albrecht »die Pflicht, nachzuweisen, wie denn ein so reich gegliedertes und so sinnvolles Ganzes in seiner restlosen Widerspruchsfreiheit und seiner wechselseitig sich tragenden Bezogenheit aus der Selbstsphäre des Erfahrenden entquollen sein könnte. Es besteht die Möglichkeit, diese Frage in die Richtung irrationaler Bereiche abzuschieben und etwa dem großen Unbekannten, dem ›Unbewußten‹, eine solche erstaunliche Schöpfung zuzuordnen. Wer unbefangen auf die Schönheit, auf die Klarheit und auch auf die existentielle Relevanz solcher ›von außen‹ einbrechenden mystischen Gebilde hinblickt, wird sich nur schwer entschließen können, im Unbewußten der Selbstsphäre die Quelle zu suchen.«⁶⁵

Solche Argumente können allerdings diejenigen nicht überzeugen, für die religiöse Vollzüge a priori nichts anderes sein können als raffinierte und mindestens in einigen Fällen lebensdienliche Einbildungen. Mystiker sind in dieser Sicht Meister der religiösen Imagination, über deren Erlebnisse man ebenso staunen kann wie über die asketischen Kunststücke, die sich in verschiedenen religiösen Traditionen finden lassen. Doch *muss* Imaginiertes

nicht in jedem Fall ein Trug sein, und wenn es wahr ist, was sich auf diese Weise offenbart, wird es nicht dadurch falsch, dass es sich imaginativ vermittelt und zu selbstvergessener Ergriffenheit führt. Wenn wahr ist, was das gläubige Ergreifen erahnt, dann ist die *ecstasis* eine angemessene Reaktion: »Die göttliche Liebe bewirkt Verzückung, sofern sie nämlich das menschliche Strebevermögen zu den geliebten Dingen hinstreben lässt.«⁶⁶

Zusammenfassung

In Blick auf Carl Albrechts Phänomenologie der Mystik und die divergierenden Mystikbegriffe von Bernard McGinn und Kurt Ruh fragt der Artikel nach dem Spezifikum mystischer Erfahrung. Es wird vorgeschlagen, mystische Erfahrungen mit Albrecht und McGinn als Erfahrungen von Gottes Gegenwart zu charakterisieren. Die komplexe Struktur solcher Erfahrung kann mit K. Ruh auf die folgende Formel gebracht werden: in der *ecstasis* die *visio*, in der *visio* die *revelatio*. Albrechts Forschung leistet insbesondere eine Klärung der vielfältigen Formen der *ecstasis* und der *visio*.

Summary

In view of Carl Albrecht's *Phenomenology of Mysticism* and the diverging concepts of mysticism found in Bernard McGinn and Kurt Ruh, the article inquires about the specific characteristic of mystical experience. Along with Albrecht and McGinn, it suggests that one should characterize mystical experiences as experiencing God's presence. Following K. Ruh, the complex structure of such experience can be reduced to the following formula: in the *ecstasis* the *visio*, in the *visio* the *revelatio*. Albrecht's research in particular achieves a clarification of the varied forms of the *ecstasis* and the *visio*.

Sumario

Partiendo de la fenomenología de la mística de Carl Albrecht y comparándola con los divergentes conceptos de Bernard McGinn y Kurt Ruh, el artículo se pregunta por lo específico de la experiencia mística. Con Albrecht y McGinn, el artículo propone caracterizar las experiencias místicas como experiencias de la presencia de Dios. La compleja estructura de tales experiencias puede formularse con K. Ruh como: en el *ecstasis* la *visio*, en la *visio* la *revelatio*. Las investigaciones hechas por Albrecht aclaran sobre todo las diferentes formas de *ecstasis* en la *visio*.

66 THOMAS VON AQUIN,
Summa Theologiae, II-II 175, 2 zu 1
(Übersetzung: Hans Urs VON
BALTHASAR, *Thomas und die
Charismatik*. Kommentar zu Thomas
von Aquin, *Summa Theologica*
Quaestiones II II 171-182.
Besondere Gnadengaben und die
zwei Wege menschlichen Lebens,
Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1996, 112).

Partitur des Unermesslichen Der Polylog der Religionen als fundamentaltheologische Herausforderung

von Franz Gmainer-Pranzl

Seit der Einladung an die Theologie, »über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken und zu erforschen, ob und wie auch Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können«, wie sie sich in Nr. 14 der Erklärung *Dominus Iesus* findet¹, sind sechs Jahre vergangen – Jahre, in denen ein intensives Ringen um eine christliche Theologie der Religionen stattfand, zugleich aber auch die Sensibilität und Brisanz dieser Thematik deutlich, ja schmerzlich spürbar wurde. Namen wie Tissa Balasuriya², Perry Schmidt-Leukel³, Jacques Dupuis⁴ und Roger Haight⁵ – um nur einige wenige zu nennen – signalisieren und symbolisieren eine Problemstellung, die zweifellos als eines der »heißestes Eisen« der gegenwärtigen Theologie angesehen werden kann und muss. Was vielleicht in der – teilweise sehr heftig geführten – Diskussion der letzten Jahre etwas aus dem Bewusstsein geraten ist: *Dominus Iesus* – jene Erklärung, die etwa von Eberhard Jüngel als »ein aus vielen Bibel-, Konzils- und Papstziten zusammengewobenes Kettenpanzerhemd«⁶ bezeichnet wurde und deren theologischer Ausrichtung vorgeworfen wurde, dass dadurch »der Weg auf den Zaun reduziert worden wäre«⁷, weil sie nur »von einer Krisenhermeneutik getragen«⁸ sei –, diese Erklärung bringt Anfragen an die so genannte »Pluralistische Theologie der Religionen« auf den Punkt, die bereits in der Missionszyklika *Redemptoris missio* (1990) sowie im Nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Asia* (1999) in aller Deutlichkeit – zum Teil wortwörtlich – zur Sprache kamen. Die Auseinandersetzung mit dem interreligiösen Konzept der »Theozentrik« bzw. der »reich-zentrierten« Christologie⁹, der Begriff des »religiösen Relativismus«¹⁰, die Verhältnisbestimmung der universalen Gegenwart des

1 KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148).
2 TISSA BALASURIYA OMI, Mary and Human Liberation, in: *Logos* Vol. 29 (Nos. 1 & 2) March/July 1990, 109–192; DERS., Right Relationships. De-routing and re-rooting of Christian Theology, in: *Logos* Vol. 30 (Nos. 3 & 4) Sept./Dec. 1991, 1–244.
3 PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005.

4 JACQUES DUPUIS SJ, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1999 (Englisches Original: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll/N.Y. 1997); vgl. auch DERS., Der interreligiöse Dialog als Herausforderung für die christliche Identität, in: *ZMR* 88 (2004) 3–19.
5 ROGER HAIGHT SJ, *Jesus*. Symbol of God, New York 1999.
6 EBERHARD JÜNGEL, Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre, in: Michael J. RAINER (Hg.), »*Dominus Iesus*«. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen

(Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster 2001, 59–67, 67.

7 SIEGFRIED WIEDENHOFER, Traditionshermeneutische Bemerkungen zur Erklärung der Glaubenskongregation »*Dominus Iesus*«, in: RAINER, »*Dominus Iesus*« (wie Anm. 6), 85–91, 88.

8 HERMANN HÄRING, DOMINUS IESUS. Katholisch – mit Angst vor der Vielfalt?, in: RAINER, »*Dominus Iesus*« (wie Anm. 6), 144–165, 163.

9 Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio*. Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages vom 7. Dezember 1990 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Nr. 17.

10 Ebd., Nr. 36.

Geistes Gottes zum Wirken Christi in und an seiner Kirche¹¹, ja das Eingeständnis, dass der Versuch, den Glauben an Jesus »als den einzigen Retter [...] im Lichte der Glaubenswahrheiten der großen asiatischen Religionen« zu bekennen, »voller philosophischer, kultureller und theologischer Schwierigkeiten« steckt¹² – all das wurde Jahre vor dem Erscheinen von *Dominus Iesus* vom kirchlichen Lehramt als Problem aus- und angesprochen.

Diese Tatsache, dass offenbar seit geraumer Zeit angesichts zentraler Fragen des christlichen Glaubensverständnisses ein Dissens besteht, gibt zu denken. Die Forderung, die Vielfalt der Kulturen, Weltanschauungen und Religionen wertzuschätzen und andere religiöse Bekenntnisse als dem Christentum *ebenbürtige* Heilswege zu respektieren, steht auf der einen Seite; das Bemühen, das Spezifikum des christlichen Wahrheitsanspruchs sowie die bleibende Gültigkeit des missionarischen Auftrags anzuerkennen und nicht einer Mentalität des »Indifferentismus«¹³ zu verfallen, auf der anderen Seite. Gewiss ist es angesichts dieser Lage eine wichtige theologische Tugend – wie Karl Lehmann in einer Stellungnahme zu *Dominus Iesus* bemerkte –, solche »Texte in ihrer ganzen Dimension zu erschließen und auszulegen« sowie die Kunst, »solche Dokumente angemessen und sinngerecht zu lesen«¹⁴, aber dieser hermeneutischen Übung geht wohl noch etwas Grundlegenderes voraus: der Versuch einer *fundamentaltheologischen* Klärung dieser Problematik. Dieser Versuch, den ich im Folgenden unternehmen möchte, ist zum einen inspiriert von der »klassischen« Grundfigur fundamentaltheologischer Verantwortung aus 1 Petr 3,15 – jederzeit zu einer *apologia* bereit zu sein, und zwar gegenüber jedem, der eine Rechenschaft gemäß des *logos* der Hoffnung verlangt, die in uns ist¹⁵ –, zum anderen von einer aufmerksamen Wahrnehmung des »Pluralismus«, jenes Phänomens, in dem Karl Rahner schon vor über 30 Jahren einen »qualitativen Sprung«¹⁶ ausmachte, der – gegenüber der früheren Erfahrung von

11 JOHANNES PAUL II., Nach-apostolisches Synodales Schreiben *Ecclesia in Asia*. Über Jesus Christus, den Erlöser und seine Sendung der Liebe und des Dienstes in Asien: »damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,10) vom 6. November 1999 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 146), Nr. 16.

12 Ebd., Nr. 20.

13 *Dominus Iesus* (wie Anm. 1), Nr. 22.

14 Interview: Wem gehört Jesus, Bischof Lehmann, in: RAINER, »*Dominus Iesus*« (wie Anm. 6), 46–53, 50.

15 Vgl. die Charakterisierung der Fundamentaltheologie als »Sinnrechenschaft« bei: Max SECKLER, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hg. von Walter KERN / Hermann J. POTTMEYER / Max SECKLER, Band 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Tübingen/Basel 2000, 331–402, 353.

16 Karl RAHNER, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie*, Band IX, Einsiedeln 1970, 11–33, 12.

17 Ebd., 15.

18 Vgl. die interessante und selbstkritische Stellungnahme »Interreligiöser Dialog in der religiösen Erziehung«. Erklärung der fünften Bildungskonferenz für Interreligiöse Fragen (FIRA V), organisiert vom OEIA (Office of Ecumenical and Interreligious Affairs) der FABC (Federation of Asian Bishops' Conferences), vom 23. bis 29. Mai 2004 in Bangkok: »Überzeugt, dass die Aufgabe der Kirche in und innerhalb der Welt liegt, fragen wir uns, warum die Kirche immer noch zögert mit der Antwort auf die Notwendigkeit der Stunde, auf den Ruf der Zeit. Zu den plausiblen Gründen gehört, dass viele Kirchen in Asien weiterhin abgekoppelt sind von den örtlichen Kulturen und Religionen. Ein solcher Ansatz betrachtet andere Religionen als Konkurrenten, die man verdrängen muss, und nicht als Verbündete, mit denen man eine Partnerschaft eingeht« (zitiert nach: *Weltkirche*. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 24 [2004] 118–122, 119 [Nr. 8]).

19 Zitiert nach: Nikolaus WANDINGER, »Wir vergeben und bitten um Vergebung«. Kommentar zu den kirchlichen Schuldbekenntnissen und Vergebungsbitten des Ersten Fastensonntags 2000,

in: Raymund SCHWAGER / Józef NIEWIADOMSKI (Hg.), *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch!* Innsbrucker Forschungsprojekt »Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung« (Beiträge zur mimetischen Theorie 15), Münster 2003, 143–179, 145f.

20 Thomas GÖLLER, *Kulturverstehen*. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis, Würzburg 2000, 278.

21 Clifford GEERTZ, *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (STW 696), Frankfurt 1995, 99.

22 Ram Adhar MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, 37f.

23 Franz WIMMER, *Interkulturelle Philosophie*. Geschichte und Theorie, Band 1, Wien 1990, 97.

24 Gerd-Rüdiger HOFFMANN, *Philosophie und Interkulturalität in Afrika*, in: Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Interculturality, Gender and Education*. Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Band 19), Frankfurt 2004, 329–340, 336f.

»Vielfalt« – nicht mehr zuließ, dass ein »gemeinsame[r] Verständnishorizont«¹⁷ für alle Positionen vorausgesetzt werden konnte.

Um einen diskurs- und dialogfähigen Ansatz einer »Theologie der Religionen« zu erarbeiten, ist es nötig – auch wenn das unspektakulär, ja vielleicht simpel klingen mag –, angesichts einer verworrenen, missverständlichen und zum Teil auch falsch geführten Diskussion die spezifische Aufgabe *fundamentaltheologischer Verantwortung* zu klären und die *unterschiedlichen Ebenen* der Auseinandersetzung mit dem »Pluralismus der Religionen« auseinander zu halten. Eine solche *methodische* Klärung stellt den ersten Schritt dieser Überlegungen dar. Daran anschließend möchte ich zeigen, inwiefern der »interreligiöse Polylog« *inhaltlich* mit den Kernaufgaben der Fundamentaltheologie zusammenhängt. Ich schließe mit einigen Folgerungen für die weitere theologisch-systematische Klärung, von denen viel für eine kohärente und problemorientierte »Theologie der Religionen« abhängt.

1 Klärungen

Der Wunsch, der Vielfalt religiöser Orientierungen, kultureller Prägungen und weltanschaulicher Horizonte angemessen und *tolerant* zu begegnen, gehört zu den großen Anliegen unserer Zeit, ja stellt ein »Zeichen der Zeit«¹⁸ dar. Zu den Vergebungsbitten des Ersten Fastensonntags 2000 gehört auch das Eingeständnis, dass sich die Christen »haben [...] leiten lassen von Stolz und Hass, vom Willen, andere zu beherrschen, von der Feindschaft gegenüber den Anhängern anderer Religionen und den gesellschaftlichen Gruppen, die schwächer waren als sie [...]«. ¹⁹ Dieses Bekenntnis war und ist ein Meilenstein auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft, aber es zeigt bereits durch seine Formulierung, wie sehr verschiedene Ebenen der – kommunikativen oder auch hegemonialen – Begegnung mit »den Anderen« ineinander spielen und auch vermischt werden. Um welche Ebenen der Auseinandersetzung geht es vor allem?

1.1 Als erstes ist hier die Dimension der *interkulturellen* Begegnung anzusprechen – ein Aspekt unserer Lebenswirklichkeit, der zwar besteht, seit es auf dieser Welt Menschen gibt, der aber erst in den vergangenen Jahrzehnten in seiner spezifischen Eigenart bedacht worden ist. Insofern »Kulturen« nicht naturalistisch (miss-)interpretiert werden als gleichsam »angeborene Eigenschaften« oder unveränderliche Vorgaben des Denkens und Handelns, sondern »als Sinnbestimmtheit des Menschen«²⁰, als »Geflecht von Bedeutungen, in denen Menschen ihre Erfahrung interpretieren und nach denen sie ihr Handeln ausrichten«²¹, geht es bei der Begegnung unterschiedlicher Kulturen – wie es Ram Adhar Mall ausdrückt – um ein Phänomen, das eine besondere hermeneutische Fähigkeit erfordert: »Jenseits der totalen Kommensurabilität (Identität) und der völligen Inkommensurabilität (Differenz) – beides sind Ideologismen und Fiktionen – liegt der Grund für die Möglichkeit der interkulturellen Kommunikation.«²²

Ein wichtiger Aspekt des gegenwärtig erfahrbaren und wirksamen Pluralismus ist also die – immer auch religiös, ethnisch, sozial und politisch aufgeladene – Sinnbestimmung des menschlichen Lebens, die in vielfachen Formen und Gestalten zum Ausdruck kommt. Auf jeden Fall besagt »Interkulturalität« – so formulierte es der Wiener Philosoph Franz Wimmer – die »Exotisierung der Normalität«²³, und es ist notwendig anzuerkennen, wie es Gerd-Rüdiger Hoffmann vor zwei Jahren auf dem Fünften Internationalen Kongress für Interkulturelle Philosophie ausdrückte, »dass Interkulturalität ein normales Phänomen und die tatsächliche Bewegungsform von Philosophie in der globalisierten Welt von heute ist«²⁴.

1.2 In besagtem »Geflecht von Bedeutungen«, das für Menschen handlungsleitend und sinnstiftend ist, zeigt sich eine weitere Prägung, ja eine unermessliche Dimension des Lebens: die religiöse Orientierung, deren Pluralisierung und Differenzierung die gegenwärtige *interreligiöse* Begegnung bedingt. »Religion« ist zwar immer auch kulturell geprägt, ja mitkonstituiert, aber sie weist etwas Spezifisches auf: Als »gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenzerfahrung«²⁵ bezeugt sie einen Anspruch, der kulturelle Zusammenhänge überschreitet und auch in Frage stellt. Insofern sich »Religion« grundsätzlich als »Lebensorientierung an unverfügbarer Andersheit«²⁶ versteht, diese – existentiell und sozial prägende sowie durch Heils- und Wahrheitsansprüche ausgewiesene – »Unverfügbarkeit« religiöser Lebensformen aber nur im Plural gegeben ist – komplementär, isoliert, aber auch konkurrenzierend und aufs schärfste rivalisierend – ist die interreligiöse Lebenssituation eine grundsätzlich *strittige* (was nicht heißt: eine *gewalttätige*), d. h. ein Begegnungsfeld, in dem Letztorientierungen, die für das »Heil« der Menschen und die »Wahrheit« der Welt stehen, in ihren fundamentalen Differenzen aufeinander treffen – ganz gleich, ob das in der überschaubaren Begegnung von einzelnen Gläubigen geschieht oder im Aufeinanderprallen großer gesellschaftlicher Gruppen.

Religiöse Differenzen – und das wird oft übersehen – sind nicht identisch mit kulturellen Grenzen; auch wenn die Identität einer Religion mit dem Sinn- und Symbolsystem einer konkreten Kultur eng verbunden sein kann, verlässt interreligiöse Verständigung immer wieder die kulturell angelegten »Pfade«. *Interreligiöse* Begegnung verläuft – global oder lokal – quer zur *interkulturellen* Begegnung, weil in ein und demselben kulturellen Kontext unterschiedliche religiöse Heils- und Wahrheitsansprüche erhoben werden können bzw. umgekehrt ein und dieselbe religiöse Orientierung in unterschiedlichen Kulturen vertreten werden kann²⁷. Eine »Religion« ist eine hochkomplexe Identität von Sinn-, Wahrheits- und Heilsbestimmungen, und sie umfasst ein Bündel von Merkmalen: »Dimensionen der Ethik und des sozialen Handelns (Normen und Werte, Verhaltensmuster, Lebensformen), rituelle Dimensionen (kultische und andere symbolische Handlungen), kognitive und intellektuelle Dimensionen (Lehr- und Glaubenssysteme, Mythologien, Kosmologien etc., also das gesamte »religiöse« Wissen), sozio-politische und institutionelle Dimensionen (Organisationsformen, Recht, religiöses Expertentum usw.), symbolisch-sinnliche Dimensionen (Zeichen und Symbole, religiöse Kunst, Musik etc.) und Dimensionen der Erfahrung (Berufungs- und Offenbarungserlebnisse, Gefühle mystischer Einheit, Heilungs- und Heilserlebnisse,

25 Theo SUNDERMEIER, *Was ist Religion?* Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch (Theologische Bücherei 96), Gütersloh 1999, 27.

26 Ingolf U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen*. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 92.

27 Vgl. die Schlusserklärung der fünften EATWOT-Konferenz in Neu Delhi 1981: »Es gibt viele Kulturen innerhalb einer Religion und viele Religionen in einer Kultur« (zitiert nach: *Von Gott reden im Kontext der Armut*. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976-1996 [TDW 26], Freiburg i. Br. 1999, 114-135, 130 [Nr. 58]).

28 Klaus HOCK, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002, 20.

29 Vgl. die wichtige Beobachtung von Elmar HOLENSTEIN, die er zu folgender Regel interkulturellen Philosophierens formuliert: »Interkulturelle Variationen sind intrakulturellen Variationen vergleichbar und nicht selten nicht größer als diese« (*Menschliches Selbstverständnis*. Ichbewusstsein, Intersubjektive Verantwortung, Interkulturelle Verständigung [STW 534], Frankfurt 1985, 149).

30 JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ut unum sint*. Über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121), Nr. 6.

31 Um ein Beispiel aus der jüngeren Zeit anzuführen: In der Botschaft der 25. Vollversammlung des Nationalrates der Kirchen in Indien (10. bis 13. Februar 2004 in Tirunelveli) heißt es: »Die Kirchen in unserem Land sind dazu aufgefordert, [...] Brücken zu bauen zwischen ökumenischen Organisationen wie dem Nationalrat der Kirchen in Indien, der Katholischen Bischofskonferenz von Indien, der Evangelikalen Gemeinschaft von Indien und anderen ökumenischen Gremien und zusammenzuarbeiten im Hinblick auf Probleme, die unser gemeinsames Zeugnis und unseren gemeinsamen Pilgerweg berühren [...]« (zitiert nach: *Weltkirche* 24 [2004] 70-72, 71).

Gemeinschafts- und Verschmelzungserfahrungen [...]«²⁸. Der interreligiöse Dialog muss all diese Aspekte berücksichtigen und sie sowohl in ihrem *Bezug* als auch in ihrer *Differenz* zur Dimension der »Kultur« sehen; von diesem feinen, aber entscheidenden Unterschied hängt vieles ab.

1.3 Nun zeigt sich sowohl im interkulturellen als auch im interreligiösen Austausch, dass nicht fix abgegrenzte Einheiten aufeinander treffen, sondern offene Identitäten, deren Angehörige immer wieder entdecken, dass die *intern* gegebenen Variationen kultureller, religiöser und weltanschaulicher Art manchmal größer sind als die *externe* Invarianz²⁹. Für die Religionen heißt das: die *intrareligiösen* Differenzen können den *interreligiösen* Differenzen beträchtlich nahekommen, und manche Religionen haben Schwierigkeiten, ihren Gesprächspartnern gegenüber als einheitliche und identifizierbare Gruppe aufzutreten. Im Bereich des Christentums wird dieser Aspekt der intrareligiösen Variation und Differenziertheit unter dem Titel der »ökumenischen Frage« reflektiert und damit eine Problematik angesprochen, die aus historischen Entwicklungen, kulturellen Differenzierungen, aber auch aus menschlicher Schuld und politischen Machtstrategien resultiert.

In der Dialog- und Gesprächspraxis werden ökumenische und interreligiöse Begegnung nicht selten in einem Atemzug genannt und auch vermischt, so z. B. mit dem Stichwort »Ökumene der Religionen«. Hier gilt es sorgfältig zu beachten: Der *ökumenische* Dialog hängt insofern mit der interreligiösen Begegnung zusammen, als religiöse Identität immer durch Eigen- und Fremdwahrnehmung weiterentwickelt wird und die Klärung interner Differenzen nicht unabhängig vom Austausch mit externen, ja fremden religiösen Ansprüchen erfolgt. Und mit dem interkulturellen Dialog hängt das ökumenische Bemühen bekanntlich schon von ihrer Wortbedeutung her zusammen: die »*oikoumene*« ist die gesamte, bewohnte Welt, und ökumenisches Bemühen hat grundsätzlich mit der Sorge um das zu tun, was die Gemeinschaft *aller* Menschen in dieser Welt betrifft. Genau diese Sicht steht am Beginn der letzten Ökumene-Enzyklika: »Die Einheit der ganzen zerrissenen Menschheit ist Gottes Wille«³⁰. Für viele Christen in Afrika, Asien und Lateinamerika ist der Aufbau ökumenischer Beziehungen auf viel grundsätzlichere Weise mit dem eigenen Selbstverständnis, ja manchmal sogar mit dem eigenen Überleben verknüpft³¹, als das in manchen Diskussionen der westlichen Welt der Fall ist. Damit soll nicht die Bedeutung ökumenischer Begriffsklärung, wie sie etwa in theologischen Konsensdokumenten geübt wird, gemindert werden, aber der ursprüngliche – auf den *globalen* Kontext menschlichen Zusammenlebens bezogene – Sinn von Ökumene hervorgehoben werden.

1.4 Und schließlich ist als vierte Ebene der kulturell-religiösen Begegnung mit »Anderen« bzw. »Fremden« jene Weise der Vermittlung hervorzuheben, in der sich eine Glaubensgemeinschaft aufgrund ihrer Sendung dazu berufen erfährt, ihre religiöse Überzeugung weiterzugeben und in andere Lebenswelten hinein zu übersetzen. Der geläufige Ausdruck für diesen Vorgang ist »*Mission*« – für manche Zeitgenossen der Inbegriff intoleranter Zwangsbeglückung, für andere ein Überbleibsel aus imperialen Verhältnissen, das dringend modernisiert und am besten transformiert werden sollte, für wieder andere aber eine notwendige Dimension des je eigenen Glaubens. Es kann hier nicht darum gehen, einen eigenen Ansatz der Missionstheologie zu entwerfen; nur soviel: Das, was »*Mission*« meint, hängt zuinnerst mit einem ungeheuer vielschichtigen Prozess der Glaubensweitergabe zusammen, der im Spannungsfeld interkultureller und interreligiöser Auseinandersetzung eine echte Gratwanderung darstellt. Was die christliche Sicht von »*Mission*« betrifft, so hat der österreichische Theologe und Religionswissenschaftler Andreas Bsteh SVD sehr schön herausgearbeitet, dass es nicht um eine Strategie der Unterwerfung geht, sondern um den

Begriff der »Sendung«, der zum Ausdruck bringt, »wer Jesus Christus ist und was es für die Christen bedeutet, Gemeinschaft mit ihm zu haben«³².

Im Kontext des kulturellen, konfessionellen und religiösen Pluralismus der Gegenwart meint »Mission« die bewusste Grenzüberschreitung von einer lebensweltlichen Sinn-, Wahrheits- und Heilsgestalt zu einer anderen – und zwar aus innerer Überzeugung, nicht aufgrund äußerer Veranlassung. »Der Glaube«, betont Margit Eckholt, »muss sich so immer auf ›Herbergssuche‹ machen, er kann je neu ›Heimat‹ finden, wobei diese ›Heimat‹ nicht ›festhält‹, sondern auf den Weg schickt.«³³ Was das für das Selbstverständnis des Glaubens bedeutet, hat der frühere Kardinal Joseph Ratzinger und jetzige Papst Benedikt XVI. eindrücklich aufgezeigt: »Der christliche Glaube ist kein System. Er kann nicht wie ein geschlossenes Denkgebäude dargestellt werden. Er ist ein Weg, und dem Weg ist es eigen, dass er nur durch das Eintreten in ihn, das Gehen darauf erkennbar wird.«³⁴ Von »Mission« zu reden, heißt nichts anderes, als den »Exodus«, ja den »Kulturbruch« als »Grundfigur des Christlichen«³⁵ zu behaupten, die – in Anknüpfung an die Wanderschaft Abrahams und den Weg Israels – die »Selbstüberschreitung der eigenen Kultur ins Offene und Weite der gemeinsamen Wahrheit hinein«³⁶ besagt.

Ohne die problematischen, dunklen und zutiefst beschämenden Seiten der (christlichen) Missionsgeschichte zu verleugnen³⁷ und ohne unkritisch in eine – in letzter Zeit modisch gewordene – Rede vom »missionarischen Christentum« zu verfallen³⁸, ist hier festzuhalten, dass die missionstheologische Auseinandersetzung ein eigenständiger Diskurs ist, der nicht auf interkulturelle Begegnung, interreligiösen Dialog, ökumenische Verständigung oder Entwicklungszusammenarbeit reduziert werden kann, so sehr »Mission« mit all dem zusammenhängt. Wichtig ist zu sehen, dass durch die missionarische Tätigkeit – die übrigens (religionswissenschaftlich gesehen) neben der Weitergabe religiöser Überzeugungen innerhalb der eigenen Abstammungsgemeinschaft und der religiösen Einverleibung durch politische Expansionsprozesse als eher »seltener Ausnahmefall der Weitergabe von Religion«³⁹ auftritt – ethnische und kulturelle Grenzen überschritten werden, welche Aufhebung von Grenzen allerdings die Grundüberzeugung »eines allen Menschen gemeinsamen Menschseins« voraussetzt, weshalb »auch Menschen außerhalb der eigenen Gemeinschaft für wert befunden werden, das religiöse Leben mit ihnen zu teilen«⁴⁰.

32 Andreas BSTEHR, Kirche der Begegnung. Zur Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen, in: Raymund SCHWAGER (Hg.), *Christus allein?* Der Streit um die pluralistische Religions-theologie (QD 160), Freiburg i. Br. 1996, 50–82, 62, Anm. 19. – Zum ekklesiologischen Begriff der *missio* vgl. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 1997, 400–410.

33 Margit ECKHOLT, *Poetik der Kultur*. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i. Br. 2002, 457.

34 Joseph Kardinal RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2003, 118.

35 Ebd., 72.

36 Ebd., 161.

37 Vgl. die sorgfältigen Analysen bei Horst GRÜNDER, *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht*. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus. Gesammelte Aufsätze (Europa – Übersee. Historische Studien, Band 14), Münster 2004.

38 Vgl. die Beiträge in: Matthias SELLMANN (Hg.), *Deutschland – Missionsland*. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (QD 206), Freiburg i. Br. 2004. Eine kritische Stellungnahme zur gesamten Thematik bietet Arnd BÜNKER, *Deutschland – ein Missionsland*, in: *Orientierung* 69 (28.02.2005) 40–44.

39 Andreas FELDTKELLER, Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft, in: *ZMR* 85 (2001) 99–115, 100.

40 Ebd., 102.

41 Vgl. *Chakana*. Interkulturelles Forum für Theologie und Philosophie 2 (2004) 3 mit dem Schwerpunkt: Religiöse Identität und Migration.

42 Vgl. *Chakana*. Interkulturelles Forum für Theologie und Philosophie 2 (2004) 4 mit dem Schwerpunkt: Synkretistisch glauben? – Die 15. Gesamtösterreichische Tagung der KWR (3./4. April 2003 in Salzburg) widmete sich dem Thema »Lebendige Religion zwischen ›reiner Lehre‹ und ›Synkretismus‹«; die meisten Beiträge wurden veröffentlicht in: *Religionen unterwegs*. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich 9 (2003) und 10 (2004).

43 Vgl. den aus einer interdisziplinären Ringvorlesung hervorgegangenen Sammelband: Richard SCHRÖDER / Johannes ZACHHUBER (Hg.), *Was hat uns das Christentum gebracht?* Versuch einer Bilanz nach zwei Jahr-

Die »Theologie der Religionen« hat also darauf zu achten, dass die verschiedenen Ebenen der Interkulturalität, der Interreligiosität, der Ökumene und der Mission als eigenständige Weisen der Begegnung und der daraus resultierenden Methodik der Reflexion sorgfältig differenziert werden, ohne deshalb ihre vielfache Bezogenheit aufeinander zu übersehen. Eine Reihe von Phänomenen, die aus religionswissenschaftlicher, religionsphilosophischer und theologischer Sicht von großer Bedeutung sind, wie vor allem die Migration⁴¹, der Synkretismus⁴², die Säkularisierung⁴³, der Kolonialismus⁴⁴, neue Formen der Religion⁴⁵ usw. machen die Komplexität und Verwobenheit der verschiedenen Diskursebenen deutlich und müssen für die gegenwärtige und künftige religionstheologische Auseinandersetzung der Anlass zu einer wissenschaftstheoretischen Achtsamkeit sein. Aus diesem Grund sollen vor den Überlegungen des Hauptteils drei klärende Thesen formuliert werden:

1 Eine christliche »Theologie der Religionen« ist und bleibt *Theologie*, d. h. als die »ihr eigentümliche Subjektivität und Wirklichkeitshabe« kommt ihr der Glaube »in wissenschaftstheoretischer Hinsicht« zu als »jenes bejahende Bei-der-Sache-Sein, welches »Glauben« heißt«⁴⁶. Kritisch und diskursfähig ist die Theologie als Glaubenswissenschaft nicht dann, wenn sie sich der Methodik und Denkform der Religionswissenschaft anpasst⁴⁷, sondern wenn sie sich offen zur Bejahung religiöser Geltungsansprüche als ihrer wissenschaftstheoretischen Vorgabe bekennt, für sich also einen »Logos der Zustimmung« reklamiert, »der sich dem Logos der Kritik nicht fundamentalistisch verweigert, aber den Alleinanspruch der Kritik auf Rationalität auch nicht einfach hinnimmt«⁴⁸.

Die Interdisziplinarität zwischen Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und Theologie, die zweifellos gefordert ist, bedeutet für die theologische Forschung nicht Enthaltung von religiösen Wahrheitsansprüchen, sondern deren Voraussetzung, denn »Religion« – im Sinn eines gelebten Bekenntnisses – gibt »den Standort der Theologie an und nicht deren Gegenstand«⁴⁹, was allerdings nicht in allen Entwürfen und Ansätzen zur »Theologie der Religionen« deutlich wird. Um es mit Ingolf Dalferth auf den Punkt zu bringen: Religions- theologie hört nicht dann auf, Theologie zu sein, wenn sie sich auf einen offenen und interdisziplinären Diskurs mit empirischer Religionswissenschaft und kritischer Religions- philosophie einlässt, sondern genau dann, »wenn sie auf die Erste-Person-Perspektive der Beteiligten verzichtet« und die religiöse Wirklichkeit nicht »im Horizont des Glaubens selbst

tausenden (Religion – Staat – Kultur. Interdisziplinäre Studien aus der Humboldt-Universität zu Berlin, Band 2), Münster 2003. – Treffend bringt darin Volker GERHARDT das fortgeschrittene Stadium der Säkularisierung auf den Punkt: »Es gibt inzwischen Museumsbesucher, die benötigen zum Verständnis der christlichen Symbole ein kunstgeschichtliches Lexikon« (Die Religion der Individualität, in: ebd., 15–34, 15).

44 Vgl. die für das Verhältnis von Kolonialismus, Mission und Verkündigung sehr aufschlussreiche Studie des österreichischen Missionstheologen Franz HELM SVD, *La misión católica durante los siglos XVI-XVII: contexto y texto. El condicionamiento*

contextual de la misión, analizado por la comparación de los catecismos de José de Acosta SJ (Lima, 1584) y de Matteo Ricci SJ (Beijing, 1603) (Colección misión y diálogo 4), Cochabamba (Bolivia) 2002.

45 Hier ist u. a. hinzuweisen auf einige Beiträge in *Concilium* 38 (2002), Heft 3: Brasilien: Volk und Kirche(n) sowie in *Concilium* 39 (2003), Heft 3: »Bewegungen« in der Kirche.

46 Max SECKLER, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: *HFT* 4 (wie Anm. 15), 131–184, 144.

47 Etwas plump, aber durchaus repräsentativ für manche kulturellen und politischen Strömungen der gegenwärtigen Gesellschaft formuliert Franz BUGGLE die Frage, »warum eine dogmatisch festgelegte Theologie – im Gegensatz zu einer offen-kritischen Religionswissen-

schaft – an einer modernen, nachmittelalterlichen Universität redlicherweise einen Ort haben soll« (*Denn sie wissen nicht, was sie glauben*. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift, Reinbek bei Hamburg 1992, 6).

48 Jürgen WERBICK, Was hat die Theologie an den Universitäten zu suchen?, in: *Orientierung* 64 (15./31.08.2000) 174–176, 175.

49 Ansgar MOENIKES, Zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie, in: *BZRG* 49 (1997) 193–207, 194.

zur Sprache bringt«⁵⁰. Besagte Spannung zwischen der ihr eigentümlichen »Teilnehmerperspektive« und der »Beobachterperspektive« anderer wissenschaftlicher Diskurse darf eine (christliche) *Theologie* der Religionen nicht auflösen.

2 Eine christliche »Theologie der Religionen« ist im Kern *Fundamentaltheologie*, genauer gesagt: sie vollzieht das, was traditionell *demonstratio christiana* genannt wird. Das heißt: auch wenn die Problemstellung – den Anspruch des christlichen Glaubens im pluralen Kontext anderer Religionen zu bewähren – in dieser Form relativ neu ist, so gehört doch der Aufweis des »Logos« der christlichen Wahrheit eigentlich von Anfang an zum Selbstverständnis von Kirche und Theologie. Karl Rahner hat die Frage, um die es hier geht, sehr klar benannt: »Warum bin ich heute ein Christ?«⁵¹ Darauf eine Antwort zu geben, war christlicher Theologie *immer* aufgegeben. Im Vergleich zur neuzeitlichen Form der *demonstratio christiana* haben sich allerdings die Gesprächspartner verändert. Während es seit der Aufklärung die Vertreter einer allgemeinen Vernunftreligion waren, die religiöse Wahrheiten im Allgemeinen und den christlichen Offenbarungsanspruch im Besonderen in Frage stellten, stehen die Christen heute eher Angehörigen verschiedener nichtchristlicher Religionen gegenüber, deren Anspruch das Selbstverständnis des christlichen Glaubens bis ins Innerste berührt. Konnte Dietrich Bonhoeffer vor 60 Jahren noch fragen: »Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?«⁵², so gilt es heute – bei aller bleibenden Berechtigung von Bonhoeffers Frage an eine *säkulare Welt* – vermehrt nach einem Anknüpfungspunkt für den christlichen Glauben in *anderen religiösen Kontexten* zu suchen, wie dies etwa Aloysius Pieris SJ tut, der nach der »Tür« fragt, die Christus in Asien »einlassen kann«⁵³.

Doch es geht nicht nur darum, für den Glauben an Christus »Einlass« zu finden, sondern – im Sinn von GS 22 – theologisch zu verantworten, dass das Geheimnis Christi das Geheimnis *des* Menschen aufklärt und es eine Möglichkeit für alle Menschen gibt, dem »österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein«. Dieser Grundfigur einer *demonstratio christiana* des »*universale concretum*«⁵⁴ christlicher Offenbarung, wie sie eben in GS 22 am deutlichsten zum Ausdruck kommt, zieht sich durch viele Texte des Zweiten Vatikanums⁵⁵ und stellt die Fundamentaltheologie vor die gewiss nicht leichte Aufgabe, die These zu verantworten: »In Christus geschieht die Selbstmitteilung Gottes grundsätzlich an alle Menschen.«⁵⁶ Nur die Bewältigung dieser Spannung zwischen *Uni-*

50 DALFERTH, Wirklichkeit des Möglichen (wie Anm. 26), 108.

51 Karl RAHNER, Warum bin ich heute ein Christ?, in: *Wagnis des Christen*. Geistliche Texte, Freiburg i. Br. 1974, 27–40.

52 Dietrich BONHOEFFER, Brief an Eberhard Bethge vom 30.04.1944, in: Christian GREMELS / Eberhard BETHGE / Renate BETHGE (Hg.) in Zusammenarbeit mit Ilse TÖDT, *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Dietrich Bonhoeffer Werke, Achter Band), Gütersloh 1998, 401–408, 404.

53 Aloysius PIERIS, Sprechen vom Sohn Gottes in Asien, in: DERS., *Theologie der Befreiung in Asien*. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (TDW 9), Freiburg i. Br. 1986, 112–121, 113.

54 Vgl. Werner LÖSER, »Universale concretum« als Grundgesetz der *oeconomia revelationis*, in: *HfTh* 2 (wie Anm. 15), 83–93.

55 Einige wichtige Stellen sind: NA 2 mit dem Hinweis auf den »Strahl jener Wahrheit [...], die alle Menschen erleuchtet« (Hervorhebung: Verf.); AG 11, wo davon die Rede ist, dass die »Reichtümer«, die »der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat [...], durch das Licht des Evangeliums zu erhellen, zu befreien und unter die Herrschaft Gottes, des Erlösers, zu bringen« sind; AG 21, wo die Christen aufgefordert werden, die »Neuheit des Lebens« im »Bereich der heimatlichen Gesellschaft und Kultur« auszudrücken und die »Gesellschaft, in der sie leben«, mit dem Glauben an Christus »zu durchdringen und zu verwandeln«; und schließlich DH 1, wo die »Würde der menschlichen

Person« an erster Stelle genannt wird, ohne das Bekenntnis des christlichen Glaubens dadurch aufzugeben:

»Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten.«

56 Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums (Sämtliche Werke. Band 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearbeitet von Nikolaus SCHWERTFEGGER und Albert RAFFELT), Freiburg i. Br. 1999, 1-442, 195.

versalität des Menschseins und Partikularität des Christseins, nicht aber deren Nivellierung ist Kennzeichen einer authentischen »Theologie der Religionen« als einer »demonstratio christiana«⁵⁷.

3 Eine christliche »Theologie der Religionen« hat sich im Kontext eines *Polylogs* zu bewähren. Dieser Begriff, der vor allem in der Wiener Schule der Interkulturellen Philosophie zur Charakterisierung des heutigen Pluralismus und der ihm entsprechenden Kommunikationsform entwickelt wurde, bringt die Besonderheit der gegenwärtigen Situation zum Ausdruck: Es gibt kein Zentrum (mehr), von dem aus die Vielfalt kultureller oder religiöser Phänomene in ein System eingeordnet werden könnte, aber es gibt sehr wohl die Möglichkeit, sich so aufeinander zu beziehen, dass (zumindest partielles) Verstehen, Austausch, Anfragen und auch Kritik möglich werden. Der Begriff »Polylog« meint einen solchen »dritten Weg neben einem zentristischen Universalismus (welcher Tradition auch immer) und dem Separatismus oder Relativismus von Ethnophilosophie«⁵⁸. Während *Monologe* die Möglichkeit voraussetzen, dass sich von einem Standpunkt aus ein zentraler Einfluss auf andere Standpunkte ausüben lässt und *Dialoge* – trotz eines teilweise gewährten gegenseitigen Einflusses zwischen verschiedenen Traditionen und Standpunkten – immer noch in einer Dialektik von »Zerteilung« und »Sammlung« von der Voraussetzung ausgehen, »dass der Logos als leitende, schlichtende und zentrierende Instanz auf die Dauer alle Differenzen überbrückt und alle Pluralitäten in sich versammelt«⁵⁹, stellen sich *Polyloge* der Tatsache, »dass es eine bleibende Vielfalt von Religionen gibt, dass andere Religionen ihrerseits universale Wahrheitsansprüche erheben und offensiv Mission betreiben«⁶⁰, sowie der je eigenen »orthaften Ortlosigkeit«⁶¹ in Bezug auf den Standort ihres Diskurses. Eine »Außenperspektive«, die »sozusagen aus der Vogelschau«⁶² über alle (anderen) Religionen urteilt, ist einem Polylogteilnehmer nicht möglich.

»Für jede Tradition ist jede andere »exotisch«⁶³: das ist die Vorgabe auch für eine christliche Fundamentaltheologie – nicht in dem Sinn, dass sich die Theologie einem Kontextualismus oder Relativismus verschreiben sollte, sondern als Hinweis auf die spezifische Verantwortungssituation der *demonstratio christiana* einer »Theologie der Religionen«. Die Versuchung, die Spannung zwischen der Identität der eigenen Glaubensüberzeugung und dem nur in einem Polylog zu bewältigenden Anspruch religiöser Vielfalt aufzuheben – entweder in einen fundamentalistischen Monolog oder in eine relativistische

57 Dies hat natürlich auch methodische Konsequenzen: »Der Behauptung einer universalen Bedeutsamkeit eines geschichtlichen Ereignisses muss eine dieser These entsprechende Hermeneutik folgen« (Thomas FÖSSEL, *Gott – Begriff und Geheimnis*. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners [IThS 70], Innsbruck/Wien 2004, 938).

58 Franz WIMMER, *Interkulturelle Philosophie*. Eine Einführung (UTB 2470), Wien 2004, 66.

59 Bernhard WALDENFELS, *Der Stachel des Fremden* (STW 868), Frankfurt 1991, 44. – Der Dialog erscheint dadurch, wie Waldenfels zuspitzt, sogar »als *Monolog mit verteilten Rollen*« (ebd.).

60 Hans KESSLER, *Der universale Jesus Christus und die Religionen*. Jenseits von »Dominus Iesus« und Pluralistischer Religionstheologie, in: *ThQ* 181 (2001) 212–237, 213.

61 MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen* (wie Anm. 22), 16.

62 KESSLER, *Jesus Christus und die Religionen* (wie Anm. 60), 217; dieser Vorwurf richtet sich hier gegen die »Pluralistische Theologie der Religionen«. Ähnlich argumentiert Edmund ARENS, *Pluralistische oder praktische Religionstheologie?*, in: *Christus allein?* (wie Anm. 32), 174–188. Auch John D'ARCY MAY, *Catholic Fundamentalism? Some Implications of Dominus Iesus for Dialogue and Peacemaking*, in: RAINER, »*Dominus Iesus*« (wie Anm. 6), 112–133, betont: »We have no *a priori* knowledge of other religions; we rely entirely on their auto-interpretations which challenge us in dialogue« (ebd., 125).

63 WIMMER, *Interkulturelle Philosophie* (wie Anm. 58), 70.

Polylalie – ist zweifellos groß; ihr nachzugeben würde aber bedeuten, den spezifischen *modus procedendi* einer christlichen Theologie der Religionen zunichte zu machen.

Wenn man nun die vier gängigen religionstheologischen Modelle⁶⁴ im Licht der drei aufgewiesenen Grundspannungen (»Beobachter«/»Teilnehmer«, »Universalität«/»Partikularität«, »Identität«/»Polylog«) reflektiert, erweist sich der »inklusionistische« Ansatz als derjenige, der sich diesen Spannungen am radikalsten aussetzt. Damit ist kein Wahrheitsbeweis für den »Inklusivismus« erbracht, also für die Position, dass Gottes Heils- und Offenbarungswahrheit *grundsätzlich, aber nicht ausschließlich* in einer Religion gegeben ist, aber es ist – im Zusammenhang wichtiger Klärungen zur Aufgabe einer »Theologie der Religionen« – deutlich geworden, unter welchem Erwartungsdruck dieses (fundamental-)theologische Paradigma steht und welche Problemlösungskompetenz es aufweist – eine Kompetenz, die auch darin bestehen kann, Fragen und Spannungen offen- und auszuhalten.

2 Aufgaben

»Wenn nicht alles täuscht«, stellt Hans Waldenfels fest, »wird das 21. Jahrhundert weniger ein Jahrhundert der christlichen Ökumene als der Begegnung der Religionen sein.«⁶⁵ Diese Einschätzung teile ich und füge hinzu: diese Begegnung der Religionen wird wohl mit einer umfassenden fundamentaltheologischen Auseinandersetzung verbunden sein. Der Versuch, christliche Identität zu verantworten – präziser gesagt: den Glauben »an Jesus als den einzigen Retter zu teilen« –, steckt »voller philosophischer, kultureller und theologischer Schwierigkeiten«⁶⁶, die zweifellos Grundsatzfragen aufwerfen und für die übliche *demonstratio christiana* zu einer echten Krise führen können. Was hier theologisch-systematisch zu leisten ist, versuche ich in drei Punkten aufzuweisen.

2.1 Eine christliche »Theologie der Religionen« hat *Differenz zu verantworten*. Gegen die uralte Versuchung, die Pluralität und Differenziertheit von Wirklichkeit als »uneigentliche Auslagerung« einer »eigentlichen Einheit« anzusehen, und gegen den modernen Trend, Inkomparabilität und Alterität als Letztheiten einer neuen »Metaphysik des Pluralen« zu verstehen, macht sich die Fundamentaltheologie auf den mühsamen Weg, den Logos und das Pragma des christlichen Glaubens als einen Anspruch zu bekennen, der sich angesichts einer unaufhebbaren und fundamentalen multireligiösen Differenziertheit zu bewähren hat. »Verantwortung von Differenz« heißt im Zusammenhang des religionstheologischen

64 Eine ausführliche Darstellung und Klärung findet sich u. a. bei Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Grundkurs Fundamentaltheologie*. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 181-204; KESSLER, Jesus Christus und die Religionen (wie Anm. 60), 214-216; Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, in: *ZKTh* 124 (2002) 294-311; 295-298, wo von Stosch »Atheismus« und »Exklusivismus« als letztlich irrelevante Modelle ausscheidet, weil sie der Spannung zwischen »Festhalten am Eigenen« und »Anerkennung des Fremden« (ebd., 295) nicht entsprechen können.

65 Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (UTB 8025), Paderborn 2000, 423.

66 *Ecclesia in Asia* (wie Anm. 11), Nr. 20.

67 Hermann Josef POTTMEYER, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: *HfTh* 4 (wie Anm. 15), 85-108, 104.

68 JÜNGEL, *Quo vadis ecclesia?* (wie Anm. 6), 63.

69 Jürgen WERBICK, Der Pluralismus der pluralistischen Religions-theologie. Eine Anfrage, in: *Christus allein?* (wie Anm. 32), 140-157, 141.

70 Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und das Problem der Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hg. von Walter BIEMEL (Husserliana VI), Haag 1962, 1-276, 147.

71 Ebd., 149.

72 Georg W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band I: Die Vernunft in der Geschichte (PhB 171a), Hamburg 1994, 187.

Diskurses, verschiedene, nicht aufeinander reduzierbare Religionen – verstanden als Lebensformen, Sinnsysteme und Heilshorizonte – ernst zu nehmen und sie genau so als *loci theologici*, d.h. als »ausgezeichnete Bezeugungsorte und -gestalten authentischer Heilserfahrung und authentischen Heilsverständnisses«⁶⁷, zu begreifen.

Ohne dem Pluralismus als Weltanschauung zu verfallen – einem Pluralismus, der »Blüten von betäubendem Duft«⁶⁸ hervorbringt und als »(post-)moderne Basisplausibilität [...] so suggestiv« ist, »dass man sich ihr auch theologisch kaum entziehen kann«⁶⁹ –, hat die Fundamentaltheologie eine andere Religion als ein »anderes Gegebensein von Welt« zu sehen, um hier an eine phänomenologische Präzisierung von Edmund Husserl anzuschließen. Es geht religionstheologisch nicht einfach darum, »etwas anderes« von einem – stillschweigend oder explizit vorausgesetzten – »gemeinsamen Horizont« her verstehend anzueignen oder auszuschließen, sondern ein »Interesse für das Wie der Gegebenheitsweisen«⁷⁰ eines Phänomens auszubilden. Das Phänomen einer »Religion« ist nicht bloß ein anderes »Objekt«, sondern ein Anspruch, der ein anderes »Wie der Vorgegebenheit der Welt«⁷¹ besagt. Eine Religionstheologie, die Differenzen verantwortet, kann also in anderen Sinn-, Heils- und Wahrheitssystemen nicht nur »eine Reihe äußerlicher Gestaltungen« einer »Idee«⁷² sehen, wie sich das Hegel dachte, sondern eben eine von Grund auf andere Art und Weise, sich in der Welt zu orientieren, das Leben zu ordnen, ja auch Letztbegründungsansprüche zu erheben. Und eine Theologie der Religionen, welche durch die Form ihres Diskurses die Differenz von Heils- und Wahrheitsalternativen assimilierend auflöst oder »transzendentalisierend«⁷³ entwertet, muss sich unweigerlich mit dem Vorwurf auseinandersetzen, eine »Vogelperspektive« einzunehmen, die ihr nicht wirklich zukommt. Genau das aber ist das Problem der Pluralistischen Theologie der Religionen, deren Vertreter zwar betonen, »den anderen auch und gerade in seiner Andersheit verstehen und akzeptieren zu können«⁷⁴, aber durch die Behauptung, »dass die großen Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Vorstellungen von und dementsprechend verschiedene Antworten auf das Wirkliche (the Real) oder Unbedingte (the Ultimate) verkörpern«⁷⁵, einen tendenziell differenzeliminierenden Erkenntnisakt vollziehen. Zwar ist die Wertschätzung der Vielfalt und Differenzen der Religionen erklärtes Ziel der Pluralistischen Ansätze – aber werden sie der Unermesslichkeit der Religionen, die nicht bloß komplementäre Teile oder Aspekte »eines Ganzen« sind⁷⁶, sondern alternative, teils konkurrierende und auch (nicht nur!) kontradiktorische *Gegebenheitsweisen der gesamten Welt* sind, wirklich gerecht?

73 Mit diesem Begriff sollen nicht transzendentalphilosophische Methoden getroffen werden, sondern (religions-)philosophische Ansätze, welche die konkrete Ausprägung von Religionen auf ein vorgängiges »Allgemeines« von Religion reduzieren.

74 Perry SCHMIDT-LEUKEL, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: *Christus allein?* (wie Anm. 32), 11-49, 48.

75 John HICK, Religious Pluralism, in: *Encyclopedia of Religion* 12 (1987) 331, zitiert nach: SCHMIDT-LEUKEL, *Grundkurs Fundamentaltheologie* (wie Anm. 64), 195.

76 Sehr deutlich arbeitet BSTEHL, *Kirche der Begegnung* (wie Anm. 32), 61, diese Sicht heraus: »Die großen religiösen Überlieferungen der Menschheit sind nicht als Wirklichkeiten zu betrachten, die gleichsam aus physisch getrennten oder trennbaren Teilen zusammengesetzt sind. Es geht vielmehr jeweils in erster Linie um ein *Ensemble* von religiösen Wahrheiten und Lebensvollzügen, das als ganzes den Menschen, die in ihnen leben, heilig ist und wahr, und darum jeder Sezierung und Atomisierung, jeder Trennung in einzelne Teile grundsätzlich abhold ist und ihr widerstrebt.«

Mir erscheint die »inklusive« These, dass »der Heilige Geist allen Menschen die Möglichkeit anbietet, dem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein« (GS 22), den religiös-kulturellen Differenzen gegenüber vorsichtiger und theologisch angemessener zu sein. Das Konzil »erklärt« nicht, was (angeblich) »hinter« den Anschauungen Anders- oder Nichtglaubender steht, sondern begreift das »mysterium hominis« im Licht des »mysterium paschale« und übereignet das Heil des Menschen einem »modo Deo cognito«. Ohne hier vereinfachte Gegenüberstellungen zu konstruieren oder gar Polemik zu betreiben, muss doch festgehalten werden: Das Bekenntnis zum Heilsgewinn Christi, das unaufgebbar zum Selbstverständnis einer christlichen Theologie der Religionen gehört, bedeutet keine Entwertung der unermesslichen Vielfalt, Andersheit, ja Fremdheit der Religionen der Welt, sondern Verantwortung dieser theologischen Differenz vom eigenen Glaubensstandpunkt aus. Nicht die Auflösung, sondern das Festhalten »an der irreduziblen Eigenart unterschiedlicher Perspektiven«⁷⁷ stellt die Herausforderung einer Offenbarungstheologie im Kontext des religiösen Pluralismus dar. Ich schließe mich der Auffassung von Ingolf Dalferth an, der die Aufgabe interreligiöser Dialoge nicht in der »Entdifferenzierung religiöser Differenzen«⁷⁸ sieht, sondern »im Vollzug von einem Dissens, der den Dialog provoziert und in Gang hält«⁷⁹. Nicht selten erweist sich eine vermeintliche »Toleranz«, die »alles gelten lässt«, letztlich als Depotenzierung religiöser Ansprüche, deren konkrete Gestalt in ihrer Differenz zu anderen Gestalten des Glaubens als »Nebensache« abgetan wird.

Um es nochmals auf den Punkt zu bringen: Eine Theologie der Religionen hat keine »universale Vogelperspektive« zu entwickeln⁸⁰, sondern eine Verantwortung christlicher Hoffnung im Kontext tiefgreifender Differenzen religiöser Traditionen, Sinnentwürfe, Heilsansprüche und Traditionen gelebter Wahrheit. Nicht eine pseudotolerante Rhetorik unverbindlicher Offenheit, sondern ein fundamentaltheologischer Diskurs, der sich vom »externum«, »alienum« und »insolitum«⁸¹ anderer Religionen im Innersten betreffen lässt, wird den Anforderungen des angebrochenen dritten Jahrtausends gerecht, wie dies etwa Oswald Schwemmer in seiner Prognose für ein »drittes Christentum« fordert: Dieses wird sich »nur dann formieren können, wenn es den Gedanken der Andersheit in den Kern seiner Ideen aufnimmt«⁸².

2.2 Allerdings dient die »Verantwortung von Differenz« nicht der Etablierung eines »Pluralismus an sich«, sondern der Wahrnehmung dessen, was allen Menschen gemeinsam ist. Eine christliche Theologie der Religionen muss *das allen Menschen Gemein-*

77 Raymund SCHWAGER, Offenbarung als dramatische Konfrontation, in: *Christus allein?* (wie Anm. 32), 95–106, 99.

78 DALFERTH, *Wirklichkeit des Möglichen* (wie Anm. 26), 249.

79 Ebd., 252.

80 Eine solche (pluralistische) Position setzt – wie gesagt – voraus, »man könne alle Religionen zunächst von einem Standpunkt außerhalb einer dieser Religionen formal gleichordnen« (Doris ZIEBRITZKI, »Legitime Heilswege«. Relecture der Religions-theologie Karl Rahners [IThS 6], Innsbruck/Wien 2002, 214). – An dieser Stelle ist auf einen missverständlichen Abschnitt in *Dominus*

Jesus zu verweisen, nämlich auf die Unterscheidung zwischen dem »theologischen Glauben« (im Christentum) und der »inneren Überzeugung in den anderen Religionen« (Nr. 7). Hier ist unklar, ob diese Unterscheidung von einem christlichen Standpunkt her getroffen wird oder von einer Art »Überstandpunkt«. Im ersten Fall wäre eine solche Differenzierung legitim, könnte aber genauso (mit umgekehrten Vorzeichen) von anderen Religionen vorgenommen werden; im zweiten Fall wäre der spezifisch christlich-theologische Standpunkt ununterscheidbar mit einer allgemein-religionswissenschaftlichen Perspektive vermischt.

81 Vgl. die Differenzierungen im Rahmen einer Phänomenologie des Fremden bei Bernhard WALDENFELS, *Topographie des Fremden* (Studien zur Phänomenologie des Fremden 1 [STW 1320]), Frankfurt 1997, 20–23 und 142.

82 Oswald SCHWEMMER, Ethos und Lebensform. Der blinde Fleck im zweiten Christentum, in: SCHRÖDER / ZACHUBER, *Was hat uns das Christentum gebracht?* (wie Anm. 43), 51–71, 70.

same wahrnehmen, so lautet meine zweite These. Diese Gemeinsamkeit besteht nicht in dem – hinter allen konkreten Formen von Religion existierenden – »Einen« oder »Realen« bzw. in einer allgemeinen (Kunst-)Religion, sondern – wie es das Zweite Vatikanische Konzil sehr deutlich benannt hat – in den ungelösten Fragen des menschlichen Daseins, die seit jeher die Menschen im tiefsten bewegen: »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? [...] Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen« (NA 1)? Dass all das, was die Menschen von Grund auf beschäftigt, dass all diese Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch das ist, was die an Christus Glaubenden im Innersten bewegt, hat die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* in ihrem ersten Kapitel als fundamentales Prinzip ihrer theologischen Hermeneutik formuliert, und genau dem hat sich eine christliche Theologie der Religionen zu stellen, wenn sie für die Hoffnungen, Erwartungen und Erfahrungen grundsätzlich *aller* Menschen etwas zu sagen hat.

Der nach dem Konzil erfolgte Aufbruch der Befreiungstheologie sowie zahlreiche Strömungen kontextueller Theologie in aller Welt waren und sind von dieser Vision inspiriert: die alle Menschen betreffenden Fragen wahrzunehmen und die »Zeichen der Zeit [...] im Licht des Evangeliums zu deuten« (GS 4). So stellte etwa die Zweite Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellin (Kolumbien) 1968 ihre Bemühung unter das Vorzeichen, in der Realität der historischen, sozialen und politischen Entwicklung die »Zeichen der Zeit« zu lesen und »zur ganzheitlichen Entwicklung des Menschen und der Gemeinschaften des Kontinents beizutragen«⁸³. In der asiatischen Theologie etablierte sich zusehends das Motiv des »Eintauchens« als der spezifisch asiatischen Art und Weise, den allen Menschen gemeinsamen Fragen und Hoffnungen zu begegnen: »Eintauchen in Asiens Kulturen der Armut«⁸⁴ ist nach einem bedeutenden Dokument der Kirche Asiens die Form von Spiritualität, die von den Jüngern Jesu gefordert ist. Auch für die Afrikanische Kirche ist das Lesen der »Zeichen der Zeit«⁸⁵ zum pastoralen und theologischen Schlüssel geworden, weshalb sich das Evangelium »in das Lebensmilieu seiner Hörer hineinlassen«⁸⁶ und sich in die Kulturen Afrikas verleblichen muss, um wirklich gehört werden zu können. Und schließlich hat der Aufbruch des Konzils auch zur – bis dato revolutionären – Einsicht geführt, dass nichtchristliche Religionen »eine positive Herausforderung für die Kirche«⁸⁷ darstellen.

83 Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates. Medellin 24. 8. - 6. 9. 1968 (*Stimmen der Weltkirche*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 8), 11-133, 15.

84 *Christliche Jüngerschaft in Asien heute: Dienst am Leben*. Schlussklärung der sechsten Vollversammlung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) vom 10.-19. Januar 1995 in Metro-Manila (Philippinen), zitiert nach: *Weltkirche*. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 15 (1995) 14-22, 19.

85 JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa*. Über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000 vom 14. September 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 123), Nr. 21.

86 Ebd., Nr. 60.

87 *Redemptoris missio* (wie Anm. 9), Nr. 56.

Diese Entwicklung in Theologie und Kirche, die »Zeichen der Zeit« wahrzunehmen, von den *Fragen der Menschen* (nicht nur der Gläubigen) auszugehen und die Dimension des gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und auch (nichtchristlichen) religiösen Lebens als »locus theologicus« anzuerkennen, ist keine »Liberalisierung« des christlichen Glaubensanspruchs, sondern eine klare Konzentration auf die Lebensgrundlagen, an denen die Verkündigung des Evangeliums anknüpft. Margit Eckholt bringt dies auf den Punkt: »Die Kirche lernt mit dem Konzil, sich auch vom ›Anderen‹, von Welt und Kultur her zu bestimmen.«⁸⁸ Im religionstheologischen Diskurs muss der Bezug auf die allen Menschen gemeinsamen Fragen konstitutiv sein, und zwar nicht im Sinn einer pastoralen »Strategie«, sondern als systematisch-theologische Voraussetzung, soll der Dialog mit Andersgläubigen nicht nur ein »Akt der Höflichkeit« sein, sondern sich wirklich auf das »vere humanum« (GS 1) des Lebens der Menschen beziehen.

In diesem Zusammenhang zeigt sich die Bedeutsamkeit, ja die Brisanz der Aussage in Karl Rahners frühem Werk *Hörer des Wortes*, dass »eine theologische Anthropologie ein Stück des *Inhalts* der Theologie ist [...] in dem Sinn, dass ein [...] unreflexes Selbstverständnis des Menschen die Bedingung der Möglichkeit von Theologie ist«⁸⁹. Das heißt: Das, was den Menschen als Menschen ausmacht, ist keine bloße »Unterlage« für die »eigentliche Botschaft«, sondern gehört schon zu dieser Botschaft. Religionstheologisch expliziert: Die Fragen, die die Menschen bewegen, ihre soziale, kulturelle und religiöse Lebensinterpretation, ihre Heilserwartungen und Wahrheitsansprüche sind schon »ein Stück des *Inhalts* der Theologie«, und jede Theologie der Religionen ist – kraft des inneren Bezugs der christlichen Botschaft auf ihre Adressaten – aufgefordert, dieses *proprium humanum* wahrzunehmen, in welcher theologischen Denkform und Methodik auch immer.

2.3 Ein Ansatz zur Theologie der Religionen, der weder die Pluralität und Alterität nichtchristlicher Religionen exklusivistisch abwertet und gleichsam hegemonial mit einem christlichen Absolutheitsanspruch überzieht noch die Identität des christlichen Glaubens zum Moment an einer als letztgültig angesehenen Vielheit religiöser Wahrheitsansprüche macht und diese in einen Indifferentismus auflöst, eine solche Theologie der Religionen hat eine *demonstratio christiana* in der Weise zu leisten, dass sie den Logos christlicher Hoffnung als *universal übersetzbar und wahrheitsfähig* aufweist.

2.3.1 Spätestens seit der unauffälligen Notiz in Apg 11,20, dass »auch den Griechen das Evangelium von Jesus, dem Herrn« verkündet wurde, ist etwas deutlich geworden, was dieses Evangelium von Anfang an auszeichnet: die Fähigkeit, einen ursprünglichen kleinen Kreis zu überschreiten und in neue und fremde Kontexte hinein übersetzt und verkündet zu

88 ECKHOLT, *Poetik der Kulturen* (wie Anm. 33), 383f.

89 KARL RAHNER, *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (Sämtliche Werke. Band 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Bearbeitet von Albert RAFFELT), Freiburg i. Br. 1997, 1-278, 260.

90 RUDOLF SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (HThKNT, Supplementband IV), Freiburg i. Br. 1993, 25.

91 Gerade das Bekenntnis der Kirche zu dieser Vielgestaltigkeit des biblischen Kanons ist Identitätsmerkmal des christlichen Glaubens: »Die Pluralität der Evangelien bleibt auch um den Preis abweichender Darstellungen erhalten« (Gregor Maria HOFF, *Die prekäre Identität des Christlichen*. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn 2001, 253). In der Auseinandersetzung mit der biblischen Vielfalt und »Fremd-

heit« lag ein Schlüsselproblem frühchristlicher Apologetik: »Hatten pagane Kritiker oft scharfsinnig eine Fülle von Spannungen und Diskrepanzen in den biblischen Schriften aufgespürt, so konnten die Apologeten deren Glaubwürdigkeit nicht mit der generellen These von der Einheit in der Vielfalt verteidigen« (Michael FIEDROWICZ, *Apologetik im frühen Christentum*. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn 2001, 280).

92 WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (wie Anm. 65), 491.

werden. Es ist nicht nur eine historische Zufälligkeit, dass die Texte des Neuen Testaments einige Jahrzehnte nach dem Tod Jesu in einer – gegenüber dem jüdisch-hebräischen Kontext – *fremden* Sprache entstanden und in ihrem Zentrum ein »viergestaltiges Evangelium« aufweisen, in denen das Zeugnis von Jesus, dem Christus, »in je anderer Weise widergespiegelt«⁹⁰ wird. In der Fremdsprachigkeit, Vielgestaltigkeit und Übersetzbarkeit des biblischen Zeugnisses kommt das Selbstverständnis des christlichen »Logos« zum Ausdruck, der von Grund auf – und nicht nur wegen äußerer Erfordernisse – ein Logos der Entäußerung, der Menschwerdung, des Aufbruchs, der Hingabe, der Auslieferung, des Übergangs, des Durchgangs und genau so ein Logos der Weitergabe, Überlieferung und Übersetzung ist, aber eben auch ein Logos der Bewegung und Begegnung, des Anstoßes und der Krisis. Das Evangelium Jesu Christi ist im Ansatz »polylog«, »konvertibel« und »fremd«⁹¹.

Auch wenn in der Geschichte der christlichen Verkündigung und Mission diese fundamentale Übersetzungsfähigkeit des Glaubens sowie die entsprechende »Kommunikabilität und Konvertibilität in andere theologische Sprachen«⁹² nicht immer (ausreichend) bewusst war, gehört die Überzeugung, dass das Evangelium in alle aktuellen Verstehenshorizonte sowie kulturell und religiös geprägten Lebenswelten der Menschen vermittlungsfähig ist, ins Zentrum der Fundamentaltheologie im Allgemeinen sowie einer Theologie der Religionen im Besonderen. Der Sinn der *demonstratio christiana* besteht nicht darin, das Bekenntnis zu Jesus Christus vor seiner Übersetzung und Verkündigung in fremde Kontexte hinein zu »schützen«, sondern – um nochmals die Apostelgeschichte zu zitieren – auf den Ruf zu hören: »Komm *herüber* [...] und hilf uns!« (Apg 16,9) Die Fundamentaltheologie muss zeigen können, dass all das, was durch den Diskurs interkultureller Philosophie angestoßen wurde, nämlich »das eine Omnipräsente der *philosophia perennis* in vielen Rassen, Kulturen und Sprachen hörbar«⁹³ zu machen, im Übersetzungsvorgang der Verkündigung des Evangeliums je schon erfolgt. Die Mühe der »*antwortend-verantwortenden Vermittlung des christlichen Logos ›nach draußen‹* und in der *Auseinandersetzung mit den Infragestellungen, die von der Welt ›draußen‹ dem Christentum entgegengebracht werden*«⁹⁴, gehört nicht in den Spezialbereich missionswissenschaftlicher Forschung, sondern – zusammen mit der Aufgabe der »Selbsterfassung (Ermittlung) des christlichen Glaubens (›nach innen‹)«⁹⁵ – zu den beiden Grundbewegungen der Fundamentaltheologie als solcher.

In welcher Form theologischen Denkens diese Übersetzungspotenz des christlichen Logos zum Ausdruck gebracht wird – ob in einer *hermeneutischen* Reflexion auf das »Auslegungsgeschehen«⁹⁶ bzw. »Unterscheidungsgeschehen«⁹⁷ des Wortes, das sich je neu in die gegenwärtige Wirklichkeit hinein vermittelt⁹⁸; ob in einer *transzendentaltheologischen* Rück-

93 Ram Adhar MALL, Versuch einer interkulturellen Xenologie, in: Christian BREMSHEY / Hilde HOFFMANN / Yomb MAY / Marco ORTU (Hg.), *Den Fremden gibt es nicht*. Xenologie und Erkenntnis (Kulturwissenschaft 2), Münster 2004, 41–54, 49.

94 SECKLER, Fundamentaltheologie (wie Anm. 15), 385.

95 Ebd., 375.

96 Gerhard EBELING, Historische und dogmatische Theologie, in: DERS., *Theologie und Verkündigung*. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, Tübingen 1963, 10–18, 15.

97 Gerhard EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: DERS., *Theologie in den Gegensätzen des Lebens* (*Wort und Glaube*. Vierter Band), Tübingen 1995, 377–419, 412.

98 »Diese immer neu wahrzunehmende Verantwortung von Wort Gottes ist also nicht etwas Zusätzliches zu dem, was durch das Wort auszurichten ist, nicht eine ergänzende Operation zwecks Anpassung und Modernisierung. Selbst der hier sich nahelegende Begriff der Übersetzung in andere Zeit, andere Sprache, andere Situation darf nicht die Vorstellung eines selbständigen, zweiten Momentes neben dem, was

zu sagen ist, suggerieren. Nur durch Inanspruchnahme und Erhellung gegenwärtiger Wirklichkeit vollzieht sich diejenige Verantwortung, durch die das Wort Gottes in die Situation seiner Bewahrheitung überliefert wird« (Gerhard EBELING, *Hermeneutische Theologie?*, in: *Wort und Glaube*. Zweiter Band: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 99–120, 108).

frage auf den »Ort«, an dem eine mögliche Selbstmitteilung Gottes »ankommen« kann⁹⁹, bzw. auf »Zusammenhänge der Entsprechung«¹⁰⁰ zwischen dem, was dem Menschen gnadenhaft zukommt, und dem, wie er sich selbst erfährt; ob in einer *kultursemiotischen* Analyse des Verhältnisses von »Zeichen« (Trägern einer Botschaft), »Codes« (Regeln für die Ausübung von Zeichenfunktionen) und »Botschaften« (Gesamtheit der Bedeutungen und Werte einer Kultur)¹⁰¹ oder in einem *erstphilosophischen* Begründungsgang, der den »Weg in die unterschiedlichsten Sprach- und Denkräume«¹⁰², der bei der Verkündigung der Botschaft zurückgelegt wird, von der grundsätzlichen Aufgabenstellung her reflektiert, »philosophisch die Möglichkeitsbedingungen dafür zu klären, dass uns ein letztgültiges Wort Gottes treffen kann«¹⁰³ – es gehört auf jeden Fall zum Kerngeschäft der Fundamentalthologie, die »universale Bezüglichkeit« dessen, was in der christlichen Botschaft zur Sprache kommt, aufzuzeigen. Soll also der Anspruch des Christlichen nicht als kulturelle Partikularität oder exotische Randerscheinung gelten – was sicher nicht dem biblischen Zeugnis entspricht –, ist jegliche *demonstratio christiana* unabdingbar mit dem Aufweis der *prinzipiell universalen Übersetzbarkeit der christlichen Botschaft* verbunden, denn die »traditio« des Evangeliums vollzieht sich als »kenosis«¹⁰⁴.

2.3.2 Inhaltlich hat eine christliche Theologie der Religionen zu zeigen, dass die »Wahrheit des christlichen Glaubens« dem Selbstverständnis, der Suche und der Offenheit menschlichen Lebens entspricht; ja mehr noch: dass sie *Anspruch und Erfüllung* bedeutet. Dies gehört – auch wenn es bisher nicht viel Beachtung fand – zu den zentralen theologischen Überzeugungen des Zweiten Vatikanums: Im Geheimnis Christi, »des fleischgewordenen Wortes«, klärt sich das Geheimnis des Menschen auf, heißt es in GS 22; noch deutlicher formuliert es AG 8: »Ebendadurch nämlich, dass sie Christus verkündet, offenbart die Kirche zugleich dem Menschen die ursprüngliche Wahrheit dessen, was es um ihn ist und worin seine volle Berufung liegt.« Zusammen mit den bedeutsamen religionstheologischen Äußerungen in LG 16, NA 2, AG 4 und 11 sowie mit dem grundlegenden Bekenntnis zur Religionsfreiheit (DH) hat hier das Konzil eine »Theologie der Begegnung mit Christus« entworfen, deren religionstheologische Relevanz noch kaum berücksichtigt wurde. Ohne andere Religionen zu diskriminieren und ohne das eigene Bekenntnis aufzugeben, überzeugt sowohl von Formen der heilshaften Gegenwart Gottes in anderen Religionen als auch vom universalen Heilswillen Gottes in Christus, knüpft die (Religions-)Theologie des

99 Dieser »Ort« (nicht der Inhalt!) ist nach Karl RAHNER das menschliche Wort, insofern es geschichtlich ergeht: »Der Mensch ist das Seiende von hinnehmender Geistigkeit, das in Freiheit vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung steht, die, wenn sie kommt, in seiner Geschichte im Wort sich ereignet« (*Hörer des Wortes* [wie Anm. 89], 254).

100 Karl RAHNER, Theologie und Anthropologie, in: *Schriften zur Theologie*, Band VIII, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 43–65, 60.

101 Vgl. Robert SCHREITER, *Abschied vom Gott der Europäer*. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992, 68–121. – Die Grundsatfrage Schreiters lautet: »Wie kann die gleiche Botschaft bei Verwendung einer Mischung von Zeichen aus zwei unterschiedlichen Kulturen über

verschiedene Codes kommuniziert werden?« (*Die neue Katholizität*. Globalisierung und die Theologie [Theologie interkulturell 9], Frankfurt 1997, 55).

102 Hansjürgen VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*. Grundriss der Fundamentalthologie. Dritte, vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, 36.

103 Ebd., 153. – Verweylen betont: »Solange es nicht gelingt, dem unausweichlich in geschichtliche Bedingungen verflochtenen Denken und Sprechen durch die Ermittlung solcher Letztgültigkeitskriterien Halt zu geben, ist rational verantwortliches Reden von einem ein-für-allemal ergangenen Wort Gottes nicht möglich« (ebd., 49).

104 Vgl. den wichtigen Hinweis auf die »kenotische Demutskristologie«,

die als theologische Leitidee wichtiger religionstheologischer Texte des Zweiten Vatikanums anzusehen ist (Roman SIEBENROCK, Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzilsklärung »Nostra Aetate«, in: Günther WASSILOWSKY [Hg.], *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* [QD 207], Freiburg i. Br. 2004, 154–184, 176).

105 KESSLER, Jesus Christus und die Religionen (wie Anm. 60), 227.

106 Vgl. vor allem *Dignitatis humanae*, Nr. 9–12.

107 Clement VALLUVASSERY, *Christus im Kontext und Kontext in Christus*. Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan (Ökumenische Studien 19), Münster 2001, 242.

Konzils an die Suchbewegung der menschlichen Existenz an, um die Person und Botschaft Jesu Christi als Antwort auf die Sehnsucht des Menschen aufzuzeigen. »Wer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mensch« (GS 41) – könnte man in dieser Aussage eine Kurzformel des gesamten Zweiten Vatikanums und seiner (impliziten) Religionstheologie sehen?

Dies zu betonen ist deshalb so wichtig, weil gerade der Bezug auf den unverwechselbaren »Inhalt« der christlichen Offenbarung im interreligiösen Diskurs zählt, wie Hans Kessler eingefordert hat: Man muss – so fordert er mit kritischem Blick auf die zu formale und kaum inhaltlich ausgeführte Christologie in *Dominus Iesus* – »sagen, wofür Jesus inhaltlich steht, was ihn inhaltlich konkret bestimmt und auszeichnet. Er vertritt ja nicht irgendetwas, und es soll wahr sein, weil er der Sohn Gottes ist, sondern er vertritt inhaltlich etwas ganz Bestimmtes: Gott als unbedingt für jede/n entschiedene Liebe«¹⁰⁵. Durch die Begegnung mit Christus »Mensch zu werden« bzw. durch das Geheimnis Christi in entscheidender Weise zur »Wahrheit des eigenen Lebens« zu finden, kann ja nicht bloß eine formale Forderung sein, sondern muss sich konkret anthropologisch »durchbuchstabieren« lassen.

Sicher ist auch darauf hinzuweisen, dass dieser Aufweis der »Erfüllung der Wahrheit des Menschen durch das Geheimnis Christi« im Konkreten mit der schwierigen Dialektik von »Bruch« und »Kontinuität« verbunden ist, also mit der Frage, ob und inwieweit die »Bekehrung« zum Evangelium eine Absage an bestimmte kulturelle Selbstverständnisse fordert bzw. ob und wie eine Grenze zwischen kultureller und – damit zusammenhängend – religiöser Dimension zu ziehen ist. Auf viele konkrete Probleme, wie sie sich einer kontextuell sensibilisierten Missions- und Fundamentaltheologie stellen, kann nicht einfach eine pauschale Antwort gegeben werden, aber es darf die Überzeugung des christlichen Glaubens vorausgesetzt werden, dass die biblische Reich-Gottes-Botschaft mit ihren christologischen Implikationen als *Chance und Krisis aller Menschen* gemeint ist, dass also durch die Botschaft des Evangeliums eine Verheißung ausgesprochen ist, die tatsächlich die »Wahrheit« des Menschseins berührt und verändert. Eine vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus entwickelte Theologie der Religionen zeigt auf, dass diese Botschaft zum einen universal übersetzbar ist und zum anderen das, »was es um den Menschen ist«, lichtet. In *Ecclesia in Asia* Nr. 10 etwa ist dieser Zusammenhang prägnant zusammengefasst: »Jesus ist die Frohbotschaft, die zu jeder Zeit und überall an jene Menschen gerichtet ist, die nach der Bedeutung ihrer Existenz und der Wahrheit ihres Menschseins suchen.«

Dass eine solche religionstheologische Einschätzung nur in Anerkennung der Gewissensfreiheit des Menschen und der spezifischen Qualität des Glaubensaktes¹⁰⁶ möglich ist, sollte nach dem Zweiten Vatikanum selbstverständlich sein. Und dass eine solche inklusivistische Religionstheologie im Letzten nicht von einem Diskurs, sondern von Dialog und Zeugnis getragen ist, lernen wir hier im Westen zusehends von denen, die als christliche Minderheit ihren Glauben zu verantworten haben. »Der einzigartige Retter kann nur durch ein einzigartiges Zeugnis, das in der Tat verkörpert ist, offenkundig werden«¹⁰⁷, betont der junge indische Theologe Clement Valluvasery am Schluss seiner Untersuchung über die Möglichkeit einer indischen Christologie zu Recht.

Die kommende religionstheologische Diskussion wird eine Reihe von Vorschlägen, Neansätzen und sicher auch Konflikten bringen; sie wird im Rahmen unterschiedlicher (fundamental-)theologischer Paradigmen weiterentwickelt werden und hermeneutisch-»polylog« verfahren (müssen). Eines aber wird aus christlicher Perspektive entscheidend sein: den – prinzipiell »grenzenlos« übersetzbaren und de facto vielgestaltigen – *Logos*

des Christlichen als Weg des Heils und der Wahrheit aufzuweisen, der andere Wege weder exkludiert noch einfach sich selbst überlässt, aber sich selbst grundsätzlich als Weg für alle Menschen versteht und – wie es Karl Rahner in seiner »futurologischen Kurzformel des Glaubens« sehr treffend ausdrückte – der »Offenhaltung der Frage nach der absoluten Zukunft«¹⁰⁸ dient.

3 Folgerungen

Auf dem Hintergrund der hier versuchten Skizze können einige Folgerungen abgeleitet werden, »Hausaufgaben« sozusagen, die eine »Theologie der Religionen« im Rahmen der Fundamentaltheologie erledigen muss.

3.1 Die Problemstellung der »Theologie der Religionen« ist kein Modethema, das in einigen Jahren wieder erschöpft sein wird, sondern ein bleibendes Kerngeschäft der Fundamentaltheologie. Diese Frage ist mit Hansjürgen Verweyen nochmals deutlich zu positionieren: »Wie lässt sich eine Behauptung rational verantworten, dass im Bereich geschichtlicher Kontingenz sich ein *letztgültiges* (und darin von allen anderen Tatsachen verschiedenes) Geschehen zugetragen hat?«¹⁰⁹

3.2 Die programmatische Perspektive, von der her eine »Theologie der Religionen« weiterzuentwickeln ist, besteht nicht in der Suche nach allgemein religiöser »Einheit« – in dem Sinn, dass die einzelnen Weltreligionen als komplementäre »Puzzleteile« eines allgemeinen religiösen »Bildes« zu verstehen wären, sondern in einem »Heils- und Wahrheitswettbewerb«, also durchaus in Konkurrenz und argumentativer Auseinandersetzung mit anderen – um es in ökonomischer Semantik auszudrücken – »Mitbewerbern«. Es geht dabei um nichts weniger als um die Verantwortung des Bekenntnisses: »Der Gott, dem der Christ glaubt, hat uns in Jesus Christus sein Gesicht und sein Herz gezeigt; er hat sich ausgesagt.«¹¹⁰

3.3 Diese Verantwortung des christlichen Offenbarungsanspruchs hat in den Kategorien einer »Hermeneutik des Fremden« zu erfolgen, d. h. sie entwirft nicht eine idealistische »Totaltheorie« der Religionen, sondern unterstellt sich – nicht moralisch-appellativ, sondern hermeneutisch und erkenntnistheoretisch – jenem möglichen »Bruch der natürlichen Ein-

108 RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (wie Anm. 56), 431.

109 VERWEYEN, *Gottes letztes Wort* (wie Anm. 102), 295f.

110 Joseph RATZINGER, »Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen.« – Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren, in: RAINER, »*Dominus Iesus*« (wie Anm. 6), 29–45, 35.

111 WALDENFELS, *Der Stachel des Fremden* (wie Anm. 59), 249.

112 Johann REIKERSTORFER, Zum Orthodoxieproblem von Dominus Iesus, in: RAINER, »*Dominus Iesus*« (wie Anm. 6), 102–111, 108.

113 *Redemptoris missio* (wie Anm. 9), Nr. 55. – Diese Zusammengehörigkeit von »Dialog« und »Mission« wird in nahezu demonstrativer Form in *Ecclesia in Asia* Nr. 31 und *Dominus Iesus* Nr. 2 wiederholt und betont. Nach SIEBENROCK, Das Senfkorn des Konzils (wie Anm. 104) kommt der »Habitus« der Kirche gegenüber nichtchristlichen Religionen gerade dadurch zum Ausdruck, »dass Christusbekenntnis und Begegnungsformen, Mission und Dialog sich wechselseitig bedingen« (ebd., 172).

114 Arnd BÜNKER, Theologie an den Grenzen: Missionswissenschaft, in: Andreas LEINHÄUPL-WILKE / Magnus STRIET (Hg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen* (Münsteraner Einführungen. Theologie 1), Münster 2000, 398–416, 399.

115 Gerhard EBELING, Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit, in: *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 393–406, 399. – Mit »Streit« ist hier keine Gewaltanwendung gemeint, sondern ein hermeneutisches Ringen: »Der Glaube hat da seinen Ort, wo es um das Verstehen der Wirklichkeit geht. Und zwar um das Verstehen der Wirklichkeit im ganzen« (ebd., 404).

116 Gerhard EBELING, *Studium der Theologie*. Eine enzyklopädische Orientierung (UTB 446), Tübingen 1975, 170.

117 Ganz bewusst gab EBELING dem vierten Band seiner Aufsatzsammlung den Untertitel »Theologie in den Widersprüchen des Lebens« (wie Anm. 97).

118 Vgl. EBELING, *Studium der Theologie* (wie Anm. 116), 171–185.

stellung« und jener »Verfremdung, die nicht mehr in einer höheren Form der Aneignung aufzufangen ist«¹¹¹. Gemeint ist damit: Christliche Theologie öffnet sich als ganze der Wirklichkeit, die sie reflektiert; sie betreibt nicht »enteignende Angleichung« oder gar »imperiale Vereinnahmung« der Anderen, sondern weiß sich – auch in ihrem Logos – angegangen von einer Wirklichkeit, die als »verändernde Wahrheit«¹¹² zur Geltung kommt. Religions-theologie als »Hermeneutik des Fremden« zu betreiben heißt nicht, das eigene Bekenntnis zur Disposition zu stellen, sondern es als unverfügbaren Anspruch zu begreifen, der sich – erkenntnistheoretisch, nicht psychologisch! – eher als »Krisis« denn als »Gnosis« manifestiert.

3.4 »Theologie der Religionen« – und das mag überraschend klingen – ist im Kern »Missionstheologie«. Wenn »Mission« nicht strategische Belehrung oder gar Unterwerfung meint, sondern das Gesendetsein der Kirche als ganzer (wie es der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums durchgängig entspricht), ist jede theologische »Verantwortung christlicher Hoffnung« Ausdruck der »Sendung« christlicher Existenz, d. h. einer Lern- und Wegerfahrung. Und der interreligiöse Dialog ist nicht – wie oft unterstellt wird – die »toleranter Variante« einer Begegnung mit fremden Religionen im angeblichen Gegensatz zur »Mission«, sondern folgerichtig »Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums«¹¹³. Die »Mission« der Kirche und ihr missionstheologischer Diskurs sind also nicht ein Hindernis für die interreligiöse Begegnung und die religionstheologische Reflexion, sondern deren Motivation, ja geradezu die Voraussetzung dafür, dass es nicht zu einer exklusivistischen Abwertung anderer Religionen kommt; das Gegenteil eines »missionarischen« Christentums wäre schließlich nicht »Toleranz«, sondern die Auflösung der Differenz zwischen »Reich Gottes« und »Kirche«. Gerade der missionarische Anspruch – verstanden als Ruf zur *Sendung* – verhindert das Selbstmissverständnis der Kirche als »societas perfecta«, die sich dann mit dem Heil – für das sie (missionarisches) *Zeichen* sein soll – identifiziert. »Mission« ist die »Praxis der Universalisierung des Evangeliums«, und als solche Grenzüberschreitung ist sie »so alt wie das Evangelium selbst«¹¹⁴.

Am Beginn dieser Überlegungen stand die Einladung aus *Dominus Iesus* Nr. 14, darüber nachzudenken, »ob und wie auch Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können«. Es ist wohl deutlich geworden, dass diese Herausforderung – die Glaubwürdigkeit der eigenen, partikulären Botschaft gegenüber der Unermesslichkeit religiöser Vielheit und Andersheit zu verantworten – die Fundamentaltheologie ins Zentrum und gleichsam zum Ursprung ihrer Daseinsberechtigung führt: das Spezifikum einer Glaubens- und Lebenshoffnung mit den Grundkoordinaten menschlicher Rationalität in Bezug zu bringen und gegenüber alternativen Heils- und Wahrheitsansprüchen zur Geltung zu bringen, und zwar durchaus als »Streit um die Inanspruchnahme und Besitznahme von Wirklichkeit«, als »Streit um das richtige Erkennen von Wirklichkeit« und als »Streit um das wahre Verstehen von Wirklichkeit, um Sinnerfassung und Sinngebung«¹¹⁵.

Gerhard Ebeling hat vor dreißig Jahren die Aufgabe der Fundamentaltheologie mit einer »Partitur«¹¹⁶ verglichen, und ich finde dieses Bild auch heute noch zutreffend. Eine Partitur gibt Einblick in einen komplexen Zusammenhang verschiedener Stimmen und vermittelt Orientierung in einer manchmal unermesslichen, kaum »nachzuvollziehenden« Fülle von Klängen, Rhythmen und Akkorden. Nach Ebeling geht die Fundamentaltheologie – angesichts einer Vielzahl theologischer Methoden und Disziplinen sowie inmitten einer vielstimmigen und widersprüchlichen Wirklichkeit¹¹⁷ – einem Verifikationsprozess nach, der seinen Schwerpunkt in der Auseinandersetzung mit der »Sache«, der »Sprache« und der »Wahrheit« der Theologie hat¹¹⁸. Als Rechenschaft des Glaubens hat (Fundamental-)Theo-

logie »Unermessliches«¹¹⁹ zu verantworten: das unverfügbare, aber letztgültig ergangene »Wort Gottes«, das dem Menschen in einer bleibenden Dialektik von »Gewissheit« und »Anfechtung« zukommt, auf verschiedenen Feldern der Infragestellung und ganz entscheidend im Kontext eines religiös-weltanschaulichen Polylogs. Vielleicht wird gerade heute erst der ganze Umfang und der ungeheure Anspruch dieser Aufgabe bewusst, der nach wie vor mit dem Terminus *demonstratio christiana* bezeichnet wird. Weil es aber um die tiefste Hoffnung und Erwartung geht, die den Menschen auszeichnet, ist wohl keine Anstrengung – auch keine Anstrengung des Begriffs – zuviel.

119 Die Metapher des »Unermesslichen« meint nicht bloße Unaus-sprechlichkeit, sondern – wie es im alten Hymnos Akathistos zum Ausdruck kommt (»... sei gegrüßt, du Fass des Unfassbaren ...«) – die für christliche Theologie grundlegende Spannung zwischen Gottes Allmacht und seiner »kenosis«, also »die Lokalisierung jener unbegrenzten Allgegenwart innerhalb der Enge des menschlichen Daseins« (Serguei AVERINTSEV, »Fass des Unfassbaren« – Poetik und Dialektik des *Hymnos Akathistos*, in: Ysabel de ANDIA / Peter Leander HOFRICHTER [Hg.], *Christus bei den Vätern*. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens. PRO-ORIENTE-Studentagung »Christus bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern im ersten Jahrtausend« Wien, 7.-9. Juni 2001 [Pro Oriente. Band XXVII. Wiener Patristische Tagungen 1], Innsbruck/Wien 2004, 99-109, 104).

Zusammenfassung

Ein diskurs- und dialogfähiger Ansatz einer »Theologie der Religionen«, der sowohl die religiösen Erfahrungen anderer Religionen ernst nimmt als auch über den »Logos christlicher Hoffnung« (1 Petr 3,15) Rechenschaft ablegt, hat zum einen die verschiedenen Fragestellungen und Diskussionsebenen (in interkultureller, interreligiöser, ökumenischer und missionstheologischer Hinsicht) zu beachten und zum anderen drei entscheidende Aufgaben zu bewältigen: die fundamentale Differenz zwischen unterschiedlichen religiösen Weltdeutungen zu bedenken, die gemeinsame Heilserwartung aller Menschen (Vgl. NA 1 und GS 1) zu verdeutlichen und – in diesem Spannungsfeld – die »Übersetzbarkeit« des christlichen Logos (im Sinn von GS 22 und AG 8) aufzuweisen. So verstanden bleibt die »Theologie der Religionen« eine Kernaufgabe christlicher Fundamentaltheologie.

Summary

An approach to a »theology of religions« which is capable of discourse and dialogue and which takes the religious experiences of other religions seriously while accounting for the »Logos of Christian hope« (1 Pet 3:15) must, on the one hand, pay attention to the different orientations of the questions and different levels of the discussions (intercultural, interreligious, ecumenical and missiological) and, on the other hand, manage three crucial tasks: taking into consideration the fundamental difference between different religious interpretations of the world, making clear the hope for salvation shared by all human beings (cf. *Nostra aetate* 1 and *Gaudium et spes* 1) and – in this area of tension – demonstrating the »translatability« of the Christian *Logos* (in the sense expressed in *Gaudium et spes* 22 and *Ad gentes* 8). Understood in this way, the »theology of religions« remains a central task of Christian fundamental theology.

Sumario

Un concepto discursivo y dialogante de la »Teología de las religiones«, que tome en serio las experiencias religiosas de las otras religiones y dé cuenta al mismo tiempo de »la razón de la esperanza cristiana« (1 Petr 3,15), debe tener en cuenta las diferentes cuestiones y los diferentes niveles de discusión (en el aspecto intercultural, interreligioso, ecuménico y misiológico) así como las siguientes tres tareas: considerar la diferencia fundamental entre las diversas cosmovisiones religiosas, clarificar el anhelo de salvación común a todos los hombres (cf. NA 1 y GS 1) y – en medio de todo esto – demostrar la »posibilidad de traducción« del logos cristiano (cf. GS 22 y AG 8). Entendida así, la »Teología de la religión« sigue siendo una tarea esencial de la teología fundamental cristiana.

Das Institut für Missions- wissenschaft und Religions- wissenschaft an der Universität Freiburg Schweiz

Das »Institut für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft« (IMR) der Universität Freiburg Schweiz ist das Nachfolgeinstitut des »Institutes für Missionswissenschaft« (Institut d'études missionnaires), welches 1944 in Freiburg mit dem Ziel gegründet wurde, »auf die Bedürfnisse der Mission zu antworten, die, nach dem Ende des Krieges, nun schärfer sichtbar wurden.«¹

Die Theologische Fakultät der Universität Freiburg richtete bereits Ende der 20er Jahre des letzten Jahrhunderts einen religionsgeschichtlichen Studiengang ein. 1927 stand P. Dominik Prümmer OP (1866-1931), Professor für Praktische Moraltheologie, der in diesem Jahr auch Rektor der Universität war, der Organisation von Kursen für missionarische Medizin vor. Am 23. Mai 1929 teilte man der Fakultät für Theologie mit, dass die Erziehungsdirektion 20.000 SFr für die Einrichtung eines Lehrstuhls für Missionswissenschaft zur Verfügung gestellt hat (cathedra Missiologiae).² Am 1. Juli 1929 antwortete die Fakultät, dass ein Kurs »de Historia Religionum et de Missiologia« von großem Nutzen sein würde – wenn nicht sogar notwendig – und dass derselbe Professor beide Disziplinen unterrichten könne.³ 1929 wurde Pater M. A. van den Oudenrijn

OP an den neuen Lehrstuhl »Geschichte der Religionen« berufen.⁴ Im darauf folgenden Jahr kam P. Ernest Allo OP an den Lehrstuhl, der seiner normalen Lehrtätigkeit eine einstündige, wöchentliche Vorlesung über die Missiologie hinzufügte. Dieser Kurs wurde während des VIII. Kongresses des Akademischen Missionsbundes 1932 gefordert.⁵ Nach der Berufung von P. Jean de Menasce 1938 wurde der Lehrstuhl in »Lehrstuhl für Missiologie und Geschichte der Religionen« umbenannt.⁶ Mit de Menasce bot die Missiologie drei Wochenstunden an, eben so viele Einheiten umfasste die Religionsgeschichte.

1 Ernest Allo

Ernest (Bernand-Marie) Allo wurde 1873 in Quintin (Côtes-du-Nord) geboren.⁷ Er war Sohn eines Arztes mit spirituellen Ideen, ohne aber einer besonderen Religion zugehört zu sein, und einer Mutter, für die die Religion »brennend, aber nicht mystisch« war. Durch starkes Pflichtbewusstsein ge-

1 Anand NAYAK, Jean de Menasce et la fondation de l'Institut de missiologie et de science des religions (IMR) de l'Université de Fribourg, in: Michel DOUSSE / Jean-Michel ROESSLI (Hg.), *Jean de Menasce (1902-1973)*, Fribourg 1998, 134.

2 Universitas Friburgensis apud Helvetios, Acta Conciliorum Facultatis Theologiae 1921-1945 (20. Juli), II, 44.

3 Acta Conciliorum Facultatis Theologiae (wie Anm. 2), 46.

4 Vgl. *Histoire de l'Université de Fribourg Suisse, 1889-1989*. Institutions, enseignement, recherches, Fribourg 1992, Vol. 3, 1016-1017.

5 Vgl. Marie-Humbert VICAIRE, La dimension internationale et missionnaire. L'œcuménisme, in: *Histoire* (wie Anm. 4), Vol. 2, 548-549. Der Akademische Missionsbund wurde 1919 von Prof. Johann Peter Kirsch und P. Hilarin Felder, einem Kapuziner, gegründet.

6 Vgl. *Histoire* (wie Anm. 4), Vol. 3, 1020-1021.

7 Ein Lebenslauf von P. Allo in: Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, »Ex Oriente Mors«. Les PP. Allo, OP, et Roure, SJ, face à l'oeuvre de René Guénon, in: *Politica Hermetica* 16 (2002); Actes du

kennzeichnet verlor er ungefähr 1890 seinen Glauben am Collège Stanislas in Paris.⁸ Nach dem Tod eines Freundes kehrte er zum christlichen Glauben zurück. Er fühlte sich aber auch vom Buddhismus angezogen. Es folgten Schulabschluss und der Beginn eines Medizinstudiums. Nach einem schwierigen spirituellen Weg, der ihn endgültig zum christlichen Glauben zurückführte, entschied er sich ganz für Gott.⁹

1893 trat Allo in den Predigerorden (Province de France) ein, ein Jahr später legte er in Amiens das erste Gelübde ab. Von 1894 bis 1900 absolvierte er zunächst in Corbara (Korsika), dann in Flavigny (Goldküste), das *Studium generale* der französischen Provinz, wo er das Lektorat erwarb. 1897 legte er die ewige Profess ab und wurde anschließend 1898 zum Priester geweiht.

Vom Herbst des Jahres 1900 bis 1904 lehrte er dogmatische Theologie am syrisch-kaledonischen Seminar in Saint-Jean de Mossoul, das 1878 von französischen Dominikanern gegründet worden war. Am 6. November 1904 wurde Allo an das Kloster Saint-Etienne (biblische und archäologische französische Schule) in Jerusalem berufen, wo er Lektor für Dogmatik wurde, die er von 1904 bis 1905 dort lehrte. Von 1905 bis 1930 war er Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Universität Freiburg (Schweiz), zweimal Dekan der theologischen Fakultät und Rektor der Universität von 1922–1923.

Von 1930 bis 1938 hatte er den Lehrstuhl für Geschichte der Religionen inne und fügte ihm, wie gesagt, eine Wochenstunde Missiologie hinzu. »Es gab [also] eine natürliche Beziehung und Zusammenarbeit zwischen der Missiologie und der Religionswissenschaft, die letzte war eine Art *ancilla* der ersteren.«¹⁰ Allo verstand den Zusammenhang der beiden Disziplinen in einem solchen Sinne, dass er seine Geschichte der Religionen immer den apologetischen Perspektiven unterordnete.

Von 1907 bis 1939 arbeitete er am *Bulletin de Science des Religions* der neu entstande-

nen *Revue des sciences philosophiques et théologiques* mit. Diese Zeitschrift ist umso wichtiger, »als die *Revue* in Frankreich einzigartig ist, nahezu einzigartig in Europa, da sie jedes Jahr ein komplettes Bulletin der Geschichte der Religionen veröffentlicht, in dem in verschiedenen Sektionen die Publikationen dieses großen Bereichs inventarisiert und kritisch gewürdigt werden.«¹¹ A. Lemonnyer (Verantwortlicher des *Bulletin de théologie biblique*) führte das *Bulletin de Science des Religions* mit einer kurzen Diskussion über die Religionswissenschaft ein. Für ihn enthielten diese zwei Disziplinen: die Geschichte der Religionen und die Philosophie der Religion sowie vielleicht eine dritte, die Vergleichende Religionswissenschaft; die Unterschiede untereinander sind aber oft schwierig zu erkennen. Was aber außer Frage steht, schreibt er, ist, dass »die Geschichte der Religionen« in der Religionswissenschaft die unabdingbare Grundlage ist und die einzige Sache, die grundlegend sein sollte.¹²

Abgesehen von der methodologischen Einführung enthielt das erste Bulletin drei

XVII colloque international Ecole Pratique des Hautes Etudes - Pratica Hermetica, sous la présidence d'Emile Poulat, CNRS - EHESS: René Guénon, *lectures et enjeux*, Lausanne 2002, 48–83.

⁸ Allo erzählt es in seiner Biographie in: Ernest ALLO, *De Goethe au Christ*, in: *Revue de la jeunesse* 10 (1914) 189–214, Vgl. ROUSSE - LACORDAIRE, »Ex Oriente Mors« (wie Anm. 7), 49, Anm. 1.

⁹ Vgl. ROUSSE - LACORDAIRE, »Ex Oriente Mors« (wie Anm. 7), 49–50.

¹⁰ NAYAK, Jean de Menasce (wie Anm. 1), 133.

¹¹ Marie-Dominique CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Kainz-lez-Tournai-Etioles 1937, 108; vgl. ROUSSE - LACORDAIRE, »Ex Oriente Mors« (wie Anm. 7), 54, Anm. 31. Diese Passage von Chenu findet sich in einem Anhang, der weder in der französischen Wiederauflage 1985 noch in der deutschen Fassung von 2003 aufgenommen wurde. (*Le Saulchoir*. Eine Schule der Theologie, hg. von Christian BAUER / Thomas EGGENSBERGER / Ulrich ENGEL, Berlin 2003).

¹² *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1 (1907) 541.

Teile von drei verschiedenen Autoren mit den Themen: »Religion égyptienne« (A. Deiber OP), »Religions sémitiques« (A. Lemonnyer OP) et »Religions des indo-européens et de l'Extrême Orient«. Dem letzten Thema widmete sich Allo. Er unterteilte es in sieben Abschnitte: Indo-Europäisch-Griechenland; Thrakien und Kleinasien; Rom; Kelten, Germanen und Slaven; Iraner; Indien; Ferner Osten. Die Religionen Indiens sind unterteilt in Vedismus, Hinduismus und Buddhismus. Das »Seminar für Religionsgeschichte« (Séminaire d'Histoire des Religions = SHR) der Bibliothek der Geschichte und Theologie der Universität Freiburg folgt zum Teil dieser hier anzutreffenden Unterteilung. Es ist möglich, dass der Seminarplan für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft (= SMISS) aus der Zeit zwischen 1944 (Datum der Gründung des Instituts für Missionswissenschaft) und 1948 (Datum der Reorganisation nach dem Weggang von P. de Menasse) stammt.¹³

Was Indien betrifft, so verwendet Allo Begriffe, die deutlich mit Vorurteilen behaftet sind: »Dschungel der Veden«, »Verwirrung der Götter im Kult und in der Anbetung der Veden«, Pantheismus des Hinduismus, »dualistisch-atheistische Philosophie der Sâmkhya«, Anwesenheit von »viel Utilitarismus und reinem Aberglauben« im chinesischen Buddhismus, »mechanische und abergläubische« Charakteristika im buddhistischen japanischen Volksglauben, bei dem die »Bonzen, als Körper betrachtet, in den Aberglauben und Faulheit gestürzt sind«. Er unterstreicht mit großen Bedenken, die in der Folge sein weiteres Schreiben beeinflussen, dass Indien »heutzutage eine große Faszination auf unser belesenes Publikum ausübt«. Er erwähnt ebenso diese Verteidiger, sogar diese Apostel des Hinduismus außerhalb Indiens, die »Theosophen« sind. Gleichen Geistes weist er auf den Anspruch der Universalität des Buddhismus bei den »kultierten Buddhisten« hin, andere versuchen den Buddhismus und das Christentum »in einer zukünftigen transzendenten Religion«

zu vereinen, oder einige Vorstellungen eines »kritischen und modernisierten Mâhâyanismus als endgültige Religion, in der die Reinheit, Enthaltensamkeit, Dauer der mystischen Kontemplation sich in einem perfekten Miteinander mit der Wissenschaft und dem Monismus findet, wohin die ganze ernsthafte Philosophie [führt]« zu verwirklichen. Er prangert die »Propaganda« der in die westliche Kultur eingeführten Buddhisten in Amerika und Europa an. Wann wird das Christentum es erreichen, so fragt er, diese religiösen Gedanken, die teilweise immer sehr mächtig, ehrenhaft und wahr sind, schöpferisch zu absorbieren? Dies ist eines der Hauptprobleme, das die Zukunft lösen muss.¹⁴

Diese Anthologie im ersten Beitrag von Allo im *Bulletin de Science des Religions* ist repräsentativ für die Sorgen, die ihn bei seiner Arbeit als Religionshistoriker begleiteten; sie ist vielleicht sogar eine negative Rechtfertigungslehre des Christentums.

Der Artikel von Allo »Plaies d'Europe et baumes du Gange« gibt uns eine Idee von seiner Sicht der Religionswissenschaft.¹⁵ Auf der Titelseite wird Allo als »Professor für Religionswissenschaft (Professeur de Science des Religions) der Universität Freiburg (Schweiz)« genannt. Im Artikel entwickelt er eine Polemik, die auf die Religionshistoriker, die »Metaphysiker« (seine Zielscheibe ist der französische esoterische Philosoph René Guénon) und die Theosophisten zielt.

Allo widersetzt sich einer Religionswissenschaft, die das Christentum auf Kategorien reduziert, die bekannt und überholt sind, um seinen Charakter der Einheit und Absolutheit verschwinden zu lassen, bis Jesus nur noch als einer der großen Inspirierten erscheint. Um darauf zu antworten, »favorisiert die Kirche die Gründung von Lehrstühlen der Religionswissenschaft in den Hochschulen und fürchtet nicht, die wirklich wissenschaftlichen Schlussfolgerungen verbreiten zu lassen, wie wir vor kurzem beim Lehrstuhl der Rechtfertigung

tigungslehre von Notre-Dame in Paris gesehen haben, den ein Spezialist dieser neuen Wissenschaft inne hat. Es geht darum, in den Augen aller unterwiesenen Menschen, das »Faktum Christus« aus allen so genannten Erleuchtungen und Verwirrungen heraus zu lösen«¹⁶. Der »Spezialist«, auf den Allo sich bezieht, ist mit Sicherheit der Jesuit Henri Pinard de la Boullaye (1874-1958), von 1925-1930 Professor für Geschichte der Religionen an der Universität Gregoriana in Rom, Mitbegründer der »Semaine d'ethnologie religieuse«, Autor von *Etude comparée des religions* (Paris 1921-1935) und von 1929 bis 1937 Beauftragter für die Konferenzen von Notre-Dame in Paris.

Allo beendete seine Lehrtätigkeit in Freiburg am 3. Juni 1938 und ging in das Kloster des glückseligen Réginald in Etiolles. Sein Nachfolger wurde P. Jean de Menasce. Am 13. Februar 1941 wurde P. Allo von Papst Pius XII. in die Päpstliche Kommission für biblische Studien als Berater berufen. Er starb am 17. Januar 1945.

2 Jean de Menasce

Jean de Menasce wurde in Ägypten in eine jüdische Familie geboren, war *scholar* in Oxford und Schüler von Max Scheler, er konvertierte 1926 in Paris zum Katholizismus. Danach trat er in das Noviziat der Dominikaner in Amiens ein und wurde 1935, ein Jahr vor Abschluss seines Theologiestudiums in Saulchoir, Belgien, zum Priester geweiht. Er folgte P. Allo am Lehrstuhl für »Geschichte der Religionen und Missiologie« der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, wo er von 1938 bis 1948 lehrte, nachdem er in Pehlevi (mittleres Persien) gewesen war, um iranische Studien zu betreiben. 1948 verließ er Freiburg und ging nach Paris, wo er Direktor eines Lehrstuhles der Ecole Pratique des Hautes Etudes wurde, der extra für ihn in der 5. Abteilung eingerichtet worden war (Religionswissenschaft: Religionen des antiken Iran).

Das Lehrprogramm von Jean de Menasce während seiner zehn Jahre in Freiburg gibt uns eine Vorstellung der Bandbreite seiner Interessen: Theologie der Missionen, die Missionen von Afrika und Asien, der Islam, die Religionen des antiken Iran (Zoroastrismus, Manichäismus), die Religionen Indiens, post-biblisches Judentum, ohne die Altsyrisch- und Pehlevi-Kurse zu nennen.

Wie Johannes Beckmann anmerkt, war Freiburg zu dieser Zeit eine Hochburg von Missionaren, dessen Orden hier ihre Häuser hatten.¹⁷ Die Freiburger sowie allgemein die Schweizer Katholiken hofften, dass an der Universität ein Zentrum missionarischer Studien entstehen würde. Jean de Menasce profitierte von der großen Unterstützung durch P. Wilhelm Schmidt SVD, Ethnologe von Weltrang, der 1938 sein ethnologisches Studienzentrum *Anthropos* von Österreich nach Froideville in der Nähe von Posieux verlegt hatte. Nachdem er 1939 Professor für Ethnologie an der Philosophischen Fakultät geworden war, bot P. Schmidt der Missiologie seine Kompetenzen, seine Studenten, seine Sammlungen und seine Bibliothek an. Frucht davon ist die Gründung des »Instituts für Missionswissenschaft« im Jahr 1944, wovon sich die Universität von Nijmegen 1948 inspirieren ließ. P. Johannes Beckmann von den Immensee-Missio-

¹³ Für alle Informationen, die den Seminarplan der Religionsgeschichte und Missionswissenschaft betreffen, gilt unser Dank Christian Jungo, wissenschaftlichem Bibliothekar an der Bibliothek des Kantons und der Universität Freiburg.

¹⁴ Vgl. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1 (1907) 578-586.

¹⁵ Ernest ALLO, *Plaies d'Europe et baux du Gange*, Juvisy 1931.

¹⁶ ALLO, *Plaies* (wie Anm. 15), 9; vgl. ROUSSE-LACORDAIRE, »Ex Oriente Mors« (wie Anm. 7), 62.

¹⁷ Johannes BECKMANN, Universität Freiburg und kath. Missionswerk, in: *Hommage aux catholiques suisses*. Festgabe an die Schweizer Katholiken, Fribourg 1954, 155-167.

¹⁸ Vgl. dazu Urban SCHWEGLER, *Johannes Beckmann SMB (1901-1971)*. Leben und Werk, Nettetal 2005, 135-140.

naren, Begründer der *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (1945), war der erste Mitarbeiter.¹⁸

Das Lehrangebot des Instituts wurde von den Lehrstühlen »Geschichte der Religionen und Missiologie« (de Menasce) und »Ethnologie« (Schmidt) koordiniert. Das Programm umfasste unter anderem spezielle Kurse von P. Beckmann (Die Bußpraxis in den Missionsländern; Die liturgische Erziehung der Christen in den Missionen), P. Kilger (Das Schulwesen in den Missionsländern), P. Höltker (Mutterrecht, Totemismus bei tropischen Primitivvölkern; Prophetische Schwarmgeister bei heutigen Naturvölkern), P. Koppers (Ethnologie und religionswissenschaftliche Probleme Indiens), P. Henniger (Volksreligion Arabiens), P. Lüthi (Eherecht in den Missionsländern), ohne die chinesischen, tamilischen, suaheischen und persischen Sprachkurse zu zählen.¹⁹

Das »interdisziplinäre« Institut arbeitete mit anderen Fakultäten der Universität eng zusammen, aber auch mit außeruniversitären Einrichtungen wie z. B. dem Tropeninstitut (gegründet 1944 in Basel) und den Missionskongregationen. Im Direktionsrat wird der Inhaber des Lehrstuhls »Geschichte der Religionen und Missiologie« assistiert von Repräsentanten der Philosophischen und der Theologischen Fakultät wie auch von Missionskongregationen.²⁰

De Menasce brachte in das Studium der Missiologie nicht nur das philologische Instrumentarium, sondern auch eine grundlegende Theologie der Kirche und eine umfassende Theologie der Mission ein.²¹ Diese Theologie der Kirche berief sich zunächst auf die Natur, die vor allem theologalen und heilsbringenden missionarischen Elan stand. Seine Sicht der Geschichte der Religionen und sein missionswissenschaftliches Interesse findet sich in drei Arbeiten von ihm wieder, in denen sich das Christentum den drei Zentralbegriffen Universalismus, Mysterium und Mystiker gegenübergestellt sieht: *Islam et universalisme*²², *Les Mystères*

*et la religion de l'Iran*²³, *L'Expérience de l'Esprit dans la mystique chrétienne*²⁴. Tatsächlich erkannte de Menasce als Religionshistoriker und nicht als Missionar von Innen her die Religion, die er unterrichtete.²⁵ Bereits sehr jung für alle Religionen offen,²⁶ vom Judentum zum Christentum übertreten, großer Kenner der Religionen des antiken Iran, widmete er sich gänzlich der Missiologie und war in diesem Bereich ein Pionier des Zweiten Vatikanischen Konzils. Seine missionarische Theologie hat als erstes Prinzip die Inkulturation. Es ist wichtig, dass die Missionare die Kultur der Menschen, an die sie sich wenden, genau kennen, damit das Evangelium in das Innere der Kultur eindringen und sich eine autochthone Kirche bilden kann. Ein zweites Prinzip lautet, dass eine spirituelle Theologie notwendig ist, die vom Sinn der Sendung als Ursprung jeglicher Mission ausgeht und somit grundlegend für die Kirche ist. Eine dritte Bedingung ist in der Kontemplation zu sehen, die den Zeugen des Glaubens nährt, weil der Missionar als Zeuge sein Amt ausüben soll. Dieses Verständnis der Mission trug zur Erneuerung der Kirche anlässlich des Zweiten Vatikanischen Konzils bei.²⁷

3 Reorganisation des Instituts

Die Ankunft von P. Jakobus-Dalmatius Michels OP, einem Holländer, der Schüler von P. Schmidt war, im Jahre 1948, weil P. de Menasce dem Ruf an die Pariser Sorbonne gefolgt war, bot einen Anlass zur Reorganisation des Instituts unter der Zusammenarbeit der Patres Prümmer und Lüthi, OP, Höltker, Huber und Henniger, SVD, sowie von Professor Regamey.²⁸

Wenn wir die Statuten des Instituts lesen, die am 18. Juni 1953 verabschiedet wurden, sehen wir, dass die Disziplinen wie Geschichte der Religionen, Ethnologie oder das Studium der einheimischen Sprachen als »Hilfswissenschaften« der Missions-

wissenschaft angesehen wurden, die ihrerseits die Theologie der Missionen, Missionsrecht, Methodologie der Missionen, Geschichte der Mission und Missiographie beinhaltete.

Bei seiner Lehre befürwortete Michels zunächst enge Beziehungen zwischen der Missiologie und der Ethnologie; später widmete er sich den Problemen der Ökumene in den Missionsländern.

Ab 1957 organisiert das Institut für Missionswissenschaft zusammen mit dem Päpstlichen Missionswerk alle zwei Jahre Ferienkurse für Ordens- und Laienmissionare. Diese missionarischen Wochen sind allgemein sehr anerkannt und gut besucht.²⁹

Um zum Seminarplan der Religionsgeschichte und Missionswissenschaft an der Bibliothek für Geschichte und Theologie an der Universität Freiburg zurückzukehren, muss man verschiedene Faktoren, materielle und intellektuelle, miteinbeziehen, bevor man Hypothesen dazu formulieren kann. Bei den materiellen Faktoren findet sich: die Einrichtung des Instituts für Missionswissenschaft 1944 und seine Reorganisation 1948; der Bau der Gebäude der Miséricorde, die 1941 abgeschlossen waren (vorher fanden sich die Lehrstühle im Gebäude des heutigen Collège Saint-Michel), dies impliziert die Generalisierung der Praxis die »Seminardepots« betreffend und auch die Etikettierung derselben, das Datum der ersten Revision oder der ersten Inventarisierung war im Juli 1948, Depot einiger Zeitschriften des SKAMB (= Schweizerische Katholischer Akademischer Missionsbund), vorher Akademischer Missionsbund, der 1937 den Namen geändert hatte. Bei den intellektuellen Faktoren: die Pläne der Klassifizierung spezialisierter Disziplinen müssen aus einer Zeit stammen, in der man der wissenschaftlichen Dokumentation große Bedeutung beimaß, der Zeit also von der zweiten Hälfte der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts bis zur Mitte der 50er Jahre; der Plan der Klassifizierung der Missionswissenschaft ist regional und dia-

chronisch angelegt. Einige geographische Nennungen (wie z. B. der Begriff »Kolonial«, »Indochina«, Abwesenheit der Nennung »Vietnam«, Nennung von »Tonkin«, »Annam« und »Cochinchine«, etc.) sind Ausdruck des geopolitischen Verständnisses vor 1954. Abschließend ist noch zur Rubrik »Sprachen« hinzuzufügen, dass diese Rubrik sich zuerst mit Dokumenten befasst, die mit afrikanischen Sprachen verbunden sind. Diese Tendenz in Richtung afrikanischer Missiologie wird in Freiburg besonders nach der Schaffung eines Lehrstuhls für Ethnologie von P. Schmidt SVD und seinen Schülern vertreten. Daher muss die Datierung des Seminarplans zwischen 1944 und 1948 liegen. Er wurde also vom Inhaber des Lehrstuhls für Missionswissenschaft und Religionsgeschichte, sei es P. de Menasce, sei es P. Michels, eingeführt.³⁰

¹⁹ Vgl. *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz* 12 (1945) 85.

²⁰ Vgl. W. PROMPER / W. HENKEL, Institut de Missiologie et de Science des Religions, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastiques*, t. 25, Paris 1995, col. 1318-1320.

²¹ Vgl. Vorwort von Kardinal Charles JOURNET in der Sammlung von Missionschriften von Jean de MENASCE, *Permanence et transformation de la mission*, Paris 1967, 13-14.

²² *Annuaire missionnaire de la Suisse* (1940-1941) 8-19.

²³ *Eranos-Jahrbuch* (1944) 168-186.

²⁴ *Eranos-Jahrbuch* (1945) 355-384.

²⁵ Vgl. Marie-Anne VANNIER, Jean de Menasce et la missiologie, in: DOUSSE / ROESSLI, *Jean de Menasce* (wie Anm. 1), 147-153.

²⁶ Vgl. Jean de MENASCE, *La porte sur le jardin*, Paris 1975, 32.

²⁷ Vgl. VANNIER, Jean de Menasce (wie Anm. 25), 150-151.

²⁸ Vgl. VICAIRE, *La dimension internationale* (wie Anm. 5), 550.

²⁹ Die Programme der Missionswochen (1957, 1961, 1963, 1965) finden sich unter anderem im Archiv von Missio - OPM in Freiburg (Fonds Wider 6/5 und Späni 10/4). Wir bedanken uns herzlich bei Pater Joseph Carrard CSSP, Autor des Kataloges im Archiv.

³⁰ Diese Datierungshypothese stammt von Christian Jungo.

4 Das IMR heute

Als Erbe des »Instituts für Missionswissenschaft« ist das heutige »Institut für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft« Teil der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg. Die Namensänderung erfolgte durch Annahme des Dekans am 9. Mai 1975³¹ auf Initiative des Direktors des Instituts von 1971 bis 1993, P. Richard Friedli OP, Afrikanist und Schüler von P. Michels.³² Seit seinem Wechsel als Professor für Religionswissenschaft an die Philosophische Fakultät 1994 ist das Institut dem Dekanat der Theologischen Fakultät unterstellt und wird in dessen Auftrag von Prof. Anand Nayak, Spezialist für Buddhismus und Hinduismus, als geschäftsführender Direktor geleitet. Die Philosophische Fakultät und die Theologische Fakultät akzeptierten in ihrer Sitzung vom Juni 1997, dass beide Fakultäten in das Studium der Religionen unter dem Namen »Religionswissenschaft« in zwei unterschiedliche Branchen oder Optionen allgemein einführen: »historisch und hermeneutisch« und »sozialwissenschaftlich«. Die erste Option wird von der Theologischen Fakultät innerhalb des »Instituts für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft« angeboten und legt das Hauptaugenmerk, wie es im Reglement von 1997 vorgesehen ist, auf textuelle, historische und linguistische Aspekte, während die zweite Option an der Philosophischen Fakultät sich vorrangig mit der Rolle der Religionen in der heutigen Gesellschaft beschäftigt. Nach der Einführung des »Bologna-Systems« wird derzeit über eine engere Zusammenarbeit beider Zweige beraten. In diesem Zusammenhang wird auch das Angebot einer »Allgemeinen Religionsgeschichte« an der Katholischen Fakultät in Erwägung gezogen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine tiefe Erneuerung der Missiologie hervorgeufen. Spätestens seit der Enzyklika *Ecclesiam suam* (1964) wird die Mission *Ad Gentes* als ein dialogischer Vorgang verstanden, sowohl als innerer Dialog der kirchlichen Ge-

meinschaft als auch als äußerer Dialog, in dem Zeugnis vom Evangelium gegeben wird. Im November 2002, während eines Treffens an der päpstlichen Universität Urbaniana, unterstrich Papst Johannes Paul II. die Bedeutung des Studiums der nicht-christlichen Religionen, um einem Konflikt unter den Völkern entgegenzuwirken und den interreligiösen Dialog zu fördern. Von institutioneller Seite her wurden viele päpstliche Universitäten wie die Gregoriana und Urbaniana ausdrücklich gebeten, Departemente für das Studium der großen Religionen einzurichten; ein Institut für das Studium der Religionen und Kulturen existierte bereits an der Gregoriana. Die päpstliche Lateranuniversität bietet ein Spezialisierungsprogramm in Religionswissenschaft mit einem Lizentiatsabschluss an. Viele katholische Hochschulen offerieren in Verbindung mit kirchlichen Institutionen, die sich mit Mission und interreligiösem Dialog befassen, eine Ausbildung in Religionswissenschaft und Theologie der Religionen, wie etwa das »Institut Catholique« in Paris. Ebenso wird die Religionswissenschaft (Geschichte und Soziologie der Religionen) an der Theologischen Fakultät der Universität Strassburg gelehrt, die, wie die Universität Freiburg Schweiz, eine staatliche Universität ist. Die Theologische Fakultät Lugano hat ein Internationales Institut für kanonisches Recht und vergleichendes Religionsrecht errichtet, das im September 2005 mit einem Kolloquium über die Universalität der Menschenrechte und die Religionsfreiheit der Öffentlichkeit vorgestellt wurde. In Münster besitzt die Katholisch-Theologische Fakultät nicht nur ein Institut für Missionswissenschaft, sondern auch ein Seminar für Religionswissenschaft, das an einem interfakultären Masterprogramm in religiösen Studien mit anderen Fakultäten der Universität teilhat. An der Katholisch-Theologischen Fakultät Würzburg wurde 2003 ein Stiftungslehrstuhl für »Missionswissenschaft und Dialog der Religionen« neu errichtet, der in der kreativen Nachfolge des alten Lehrstuhls für

Missionswissenschaft steht. An der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg wurde vor drei Jahren eine Professur für »Theologie interkulturell und Dialog der Religionen« neu errichtet. Dies alles zeugt von einem verstärkten Interesse für Fragen der Missionswissenschaft und der Religionswissenschaft an den Theologischen Fakultäten, nachdem in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts vor allem die Missionswissenschaft vielfach in Frage gestellt wurde.³³

Unter den Fakultäten für protestantische Theologie arbeitet das Institut für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft der Münchener Fakultät, gemeinsam mit dem Guardini-Lehrstuhl an der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, an einem interfakultären Studiengang für Religionswissenschaft mit. In der Schweiz sind religionswissenschaftliche Studien in Lausanne, Basel, Zürich und Bern Bestandteil der dortigen Theologischen Fakultäten. Ähnliches gilt für die Katholischen Fakultäten in Graz und Wien.

Zusätzlich zum IMR gibt es an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, ihrer traditionellen Linie getreu, philologisch und historisch arbeitende Lehrstühle (am Departement für Biblische Studien sowie am Departement für Patristik und Kirchengeschichte mit dem beiden Departementen zugeordneten Institut für Sprachen des biblischen Umfelds und des christlichen Ostens), die im Rahmen eines religionswissenschaftlichen Studienganges ein Modul »Allgemeine Religionsgeschichte« (mit Schwerpunkt in Christentum, Judentum, Islam sowie in den Religionen des biblischen Umfeldes) anbieten könnten.

In einer Zeit, in der der Gegensatz zwischen ideologischen Positionen (Konfessionalismus, Laizismus) auch an den Hochschulen schärfer wird und die Autonomie und Sinnhaftigkeit von Disziplinen wie Religionswissenschaft oder Religionsgeschichte im Schoße einer Institution mit konfessioneller Berufung sowohl von innen

als auch von außen her in Frage gestellt wird,³⁴ sollten sich die Theologischen Fakultäten nicht verstecken oder auf die theologischen Kernfächer zurückziehen, sondern mit nüchterner wissenschaftlicher Arbeit zeigen, dass sie sich dem interdisziplinären Diskurs stellen und über das Phänomen »Religion« in Geschichte und Gegenwart einiges zu sagen haben.

Patrizia Conforti

*Aus dem Französischen übersetzt von
Dr. Barbara Evers-Greder*

³¹ Protokoll der Staff-Sitzung vom 26.5.1975.

³² Vgl. Bogdan DIACONESCU, Institute for Missiology and for Study of Religions (IMR), University of Fribourg, Switzerland, in: Sebastian KAROTEMPREL SDB / Joseph PUTHENPURAKAL SDB / Francis FERNANDEZ SDB (Hg.), *Promoting Mission Studies. The Role of Missiological Institutes*, Colloquium of the International Association of Catholic Missiologists (IACM) and the Missiological Institutes, Rome, 15-20 February, 1999, Shillong, India 2000, 103. Vgl. auch Richard FRIEDLI, Das Institut für Missiologie und Religionswissenschaft in Fribourg, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 70 (1986) 245-247.

³³ Vgl. dazu: Mariano DELGADO, Missionswissenschaft vor neuen Aufgaben. Überlegungen zu einem neuen Selbstverständnis, in: *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. FS Hans Waldenfels, hg. von Günter RISSE / Heino SONNEMANS / Burkhard THESS, Paderborn 1996, 791-803.

³⁴ Vgl. Karénina KOLLMAR -PAULENZ, Für eine Klärung der Standorte. Zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie, in: *Reformatio* 3 (2005) 175-181, speziell 180-181. Vgl. dazu: Mariano DELGADO, Nach den Früchten fragen. Plädoyer für mehr Sachlichkeit im Gespräch zwischen Religionswissenschaft und Theologie, in: *Bulletin der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft* 1/2005, 3-4.

Islam in Europa

Erstes Internationales Religionsforum
Universität Freiburg Schweiz

Das »Internationale Religionsforum Universität Freiburg« will historische, theologische, sozial- und kulturwissenschaftliche Reflexionen über ausgewählte Themenkreise, die Religion und Gesellschaft berühren, ins Gespräch bringen und vertiefen – nicht zuletzt als Beitrag zur Konflikt- und Friedensforschung. Wurde früher Religion vielfach als historisches Relikt einer voraufgeklärten Geschichtsphase betrachtet, so wird sie heute – bei aller Ambivalenz – als identitätsbildender Faktor und ethischer Orientierungsrahmen in einer vielschichtigen Gesellschaft anerkannt. Das Religionsforum stellt eine Möglichkeit dar, das traditionelle Interesse der Universität Freiburg für Religion/Katholizismus und Gesellschaft zeitgemäß weiter zu entwickeln und – in einer Zeit starker Konkurrenz zwischen den Hochschulen – das Profil der Universität Freiburg nach innen wie nach außen zu festigen. Indem sich das Religionsforum nicht nur an ein ausschließlich akademisches Publikum richtet, trägt es zu einer gesellschaftlichen Sensibilisierung und zu einer in weiten Kreisen geführten öffentlichen Diskussion über Religion und Gesellschaft bei.

Vom 13.-14. Dezember 2005 fand das Erste Religionsforum statt. Fachleute aus aller Welt beschäftigten sich mit dem komplexen Phänomen »Islam in Europa«: Sie beleuchteten es aus dem Blickwinkel verschiedener Disziplinen wie aus westlicher und islamischer Sicht. Das Programm bestand aus drei Plenarvorträgen, in denen sich international anerkannte Experten mit den Themen »Islam und Terrorismus« (Arnold Hottinger) bzw. »Islam und Migration in Europa« (Gilles Kepel, Bassam Tibi) befassten, und fünf Arbeitsgruppen mit je drei bis sechs Referenten, in denen die eigentliche Auseinandersetzung über unterschiedliche Aspekte des komplexen Phänomens »Islam

in Europa« stattfand. Kontrovers debattiert wurde hier über das Feindbild Muslime und dessen politische Instrumentalisierung, über die europäische Rechtsprechung in Bezug auf den Islam, über kulturelle Rechte von Muslimen in europäischen Gesellschaften und die Gleichheit von Mann und Frau, über die Möglichkeiten und Grenzen einer historisch-kritischen Lektüre des Korans sowie über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Europa und den islamischen Gesellschaften in Sachen Toleranz und Religionsfreiheit.

Das Religionsforum hat ein beeindruckendes mediales Echo hervorgerufen, so dass man von einem Durchbruch des Markenzeichens »Freiburger Religionsforum« sprechen kann. Die *Neue Zürcher Zeitung* vom 19. Dezember lobte die lebhaft streitkultur, die wissenschaftliche Qualität sowie die interdisziplinäre und interkulturelle Vielfalt, um abschließend festzuhalten: »Der Anspruch, das Thema sowohl aus westlicher wie aus islamischer Sicht und zudem aus je verschiedenen Blickwinkeln zu beleuchten, dürfte damit in hohem Maß erfüllt worden sein.« Dies bedeutet allerdings nicht, dass in allen Punkten Konvergenzen erreicht wurden, was auch nicht intendiert war. Themen wie die Stellung der Frau oder die Religionsfreiheit ließen z. B. die kulturellen und rechtshistorischen Brüche zwischen Europa und der islamischen Welt deutlich zutage treten. Einhellig wurde betont, wie wichtig der Weg des Islam in Europa für den gesamten Islam sein wird, und dass der Islam eine erhebliche religiöse Herausforderung der Moderne darstellt.

Im Raum blieb stehen, ob der Islam im Allgemeinen und der »Islam in Europa« im Besonderen zu einer differenzierten Auseinandersetzung mit der Moderne nach dem Prinzip von »Anpassung und Widerspruch« fähig sein wird, wie sie etwa die Katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geleistet hat, oder ob er vielmehr – ähnlich dem Katholizismus des 19. Jahrhunderts – eine antimodernistische

»Islamisierung der Moderne« intendieren wird. Für das europäisch-islamische Gespräch sowie für das Gedeihen des Zusammenlebens in unseren Gesellschaften ist dies eine große Unbekannte. Die Beiträge des Religionsforums sollen im Herbst 2006 in einer Buchpublikation (W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart) der interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

Mariano Delgado

Recht auf Mission contra Religionsfreiheit?

Das christliche Europa auf dem Prüfstand

Vom 20.-22. Februar 2006 fand in Trier in der Aula der Theologischen Fakultät im dortigen Priesterseminar ein Kirchenrechtliches Kolloquium statt. Das gestellte Thema stieß auf rege Beteiligung. So bedankte sich der Gastgeber und Hauptorganisator der Tagung, Peter Krämer (Professor für Kirchenrecht in Trier), zu Beginn der Veranstaltung für das Interesse der an die 100 Personen umfassenden Teilnehmerschar. Bischof Reinhard Marx, der am 2. Tag eine Eucharistiefeier in der Jesuitenkirche feierte und hernach einen Empfang in historischen Gemäuer und Gewölben seines Bischofshauses bereitete, bezog sich in seinen Grußworten auf den Untertitel der Tagung und betonte den weiterhin in globalen Maßstäben gültigen Vorbildcharakter Europas; eines Kontinents, der in seinen Augen fernab von »Selbsthass« in religiösen Dingen eine Säkularität mit positiver Wertschätzung für Religion als einzige Zukunftsperspektive beanspruchen kann. Der Rektor der Fakultät, Reinhold Bohlen, ging in seinen Worten zu Beginn der Tagung auf die Theologische Fakultät in Trier – in ihrem für Deutschland

speziellen Status – ihre Geschichte und ihren Wirkungsbereich ein. Den Eröffnungsvortrag am ersten Abend der Tagung bestritt der Bischof von Erfurt, Joachim Wanke. Der zeitlose Missionsauftrag im Wort- und Lebenszeugnis fand Betonung und das Fakt, dass alle, auch die Christen selbst, stets auf das Evangelium angewiesen blieben – eine Voraussetzung, dass sich alle Menschen aus christlicher Perspektive auf gleicher Augenhöhe begegnen können und müssen. Wanke, der sich selbst als »Heidenbischof« bezeichnete, gab seiner Hoffnung Ausdruck, dass wir es in Europa in Zukunft mit einer reflektierten Christlichkeit zu tun bekämen. Dass der nunmehr vorfindliche Pluralismus nicht unbedingt und automatisch Gleichgültigkeit mit sich bringe, sondern in einer Wettbewerbs-Situation auch immer der Mehr-Wert einer Überzeugung zur Disposition stehe, stellte Wanke ebenso fest, wie die pastorale Aufgabe, den Menschen von heute für religiöse Erfahrungen und Deutungen, v.a. in ihren menschlichen Beziehungen, offene Horizonte zu bieten. Im Speziellen beschäftigte sich der Bischof aus Thüringen mit der Situation im Osten Deutschlands (Vgl. seinen Beitrag *Auskunftsfähiges Christentum – Überlegungen zu einer missionarischen Präsenz der Kirche in Deutschland*, in: ZMR 88 [2004] 174-181). Beide an der Tagung beteiligten Bischöfe verbreiteten eine durchgehend positive Situationsanalyse und »Welt- und Glaubensanschauung«.

Am 2. Tag standen vorab die abrahamitischen Religionen in ihrem Absolutheitsanspruch auf der Basis des gestellten Themas zur Diskussion. Bohlen wies auf die noahitischen Gebote in ihrer soteriologischen Bedeutung für das Judentum hin und auf – in einer häufig anzutreffende Selbst- und Fremdzuschreibung gilt das Judentum als wesentlich »nicht-missionarisch« – den Ansatz von Leo Baeck, der in der Bezeugung des ethischen Monotheismus die missionarische Aufgabe des Judentums sieht. Krämer ging in Folge auf eine Perspektive des Christentums, nämlich auf die Konzils-

erklärung *Dignitatis Humanae* ein, die die neuzeitliche Idee der Religionsfreiheit mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums verknüpft, wobei er in der anschließenden Diskussion bemerkte, die Haltung Walter Kaspers nicht zu teilen, wonach der zweite Teil der Erklärung, die Artikel 9-15, die sich offenbarungstheologischer Argumente bedienen, schwächer ausgefallen sei. Rotraud Wielandt wiederum schloss mit der Behandlung des Islams den Kreis der großen monotheistischen Religionen. Ein Fokus ihrer Ausführungen streifte das Familien- und Erbrecht im islamischen Raum, auf dessen Grundlage keinesfalls von Religionsfreiheit gesprochen werden kann. Es gibt weiters unter islamischen Gelehrten die Tendenz, Religionsfreiheit reduktiv zu verstehen. Wielandt gibt ihrer Hoffnung Ausdruck – und hier ist sie keineswegs auf einsamer Flur –, dass über eine neue Hermeneutik der Hl. Schrift im Islam eine koranische Anthropologie zu gewinnen sei, die dann auch für die Freiheit in religiösen Dingen fruchtbar gemacht werden kann. Der Nachmittag des 2. Tages war für den Vortrag Sabine Demels über das neue Verständnis von Mission seit dem II. Vatikanischen Konzil nach einem Aufbrechen eines geschichtlichen »päpstlichen Missionsmonopols« und seiner Umsetzung im neuen Kirchenrechtskodex (cc. 781-792) reserviert. Verschiedene Arbeitskreise wandten sich sodann an zwei Halbtagen speziellen, v. a. kirchenrechtlichen Fragestellungen zu. Die jeweiligen Leiter der Arbeits- und Diskussionskreise, die über ein Referat in das Thema einleiteten, sind in Klammern angeführt: Glaubenswerbung und das Problemfeld des »Proselytismus« (Ludger Müller und Nerses Sakayan) und die kanonistische Sichtweise von Konversion (Rüdiger Althaus) standen zur Debatte, religiöse Symbole (Ulrich Rhode), Bauwerke für den Gottesdienst (Otmar Oehring) sowie das Katechumenat (Johann Paarhammer) als auch die Frage, inwiefern missionarische Strukturen eine Erneuerung der Kirche (Alfred Hierold) bedeuten können.

Heinrich de Wall beschloss mit seinen Darlegungen zu Fragen von Religion und Recht im Rahmen der Europäischen Union die Tagung und weitete zum Schluss die Perspektive. Er zeichnete die Entwicklung eines »Religionsrechts« unter den Vorzeichen von bestehenden Strukturen (im Zuständigkeitsbereich der nationalen Mitgliedsstaaten) sowie den individuellen und kollektiven, als auch den positiven und negativen Implikationen der Religionsfreiheit, die sich im Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften einerseits sowie im Diskriminierungsverbot andererseits zeigen, nach. Die sich daraus ergebenden Spannungen konnten nach de Wall bisher mit Rücksicht auf die religiösen Besonderheiten gut gelöst werden; so zum Beispiel in Belangen des europäischen Arbeitsgesetzes. Auf die Frage, die der Tagung zugrunde lag, zurückkommend, meinte er, dass er keinen Gegensatz der beiden Pole sehen kann, sondern dass letztlich Religionsfreiheit ohne das Recht auf Mission keinen Sinn mache. Die Texte der Tagung werden gesammelt im LIT-Verlag einem breiten Publikum zugänglich gemacht werden.

In welche Richtung Religionsfreiheit auch missverstanden werden kann und in welchem Maße auch in theologischen Kreisen das Thema der Religionsfreiheit weiterer Fundierung und Schärfung bedarf, zeigte die anschließende Abschlussdiskussion mit einigen der dort aufgeworfenen Fragen. Religionsfreiheit als Wert steht in Gefahr, instrumentalisiert zu werden, v. a. wenn dieses Freiheitsrecht mit der Durchsetzung von politischen Positionen verbunden werden soll.

Die nächste Tagung der Kirchenrechtler in Lugano im September 2007 wird sich auch stärker um eine dialogische Ausrichtung bemühen – auch wenn diese bestimmt nicht einfach ist und ihre eigenen Probleme aufwirft – insofern nach der Ankündigung dortigen Rektors und Kirchenrechtlers, Libero Gerosa, jüdische und muslimische Theologen und Juristen zu Wort kommen sollen.
David Neuhold

In memoriam Arnulf Pierre Camps, OFM

Arnulf Pierre Camps, Dutch Franciscan and missiologist of repute, made his advanced theological and missiological studies at the universities of Nijmegen (Netherlands) and Fribourg (Switzerland). In 1957 Camps defended his doctoral dissertation on Jerome Xavier, S.J. and the Muslims of the Mogul Empire, XVIII + 260p. His extensive traveling enabled him to gain a deeper insight and positive appreciation of numerous cultures, religions and to meet in person leading personalities in both fields.

The list of his publications is impressive. Between 1946 and 2005 Camps published 8 monographs and 7 brief publications, edited jointly 7 scholarly studies, wrote 15 miscellanea and 338 articles. Besides he contributed 230 book reviews to both scientific and popular magazines.

Prof. Camps was not only a prolific writer but also a dedicated teacher for many years: first as professor at the Major Seminary in Karachi, Pakistan (1957-1961) and subsequently at the theological faculty of the Radboud University at Nijmegen (1963-1990). After 1990 Dr Camps continued assisting many students in their studies. Camps took an active part in numerous consultations, meetings, conferences, debates and often delivered lectures on these occasions. From 1964 to 1980 he was consultant of the Secretariat for non-Christians, and later on member of the Pontifical Council on Inter-religious dialogue.

At the University of Nijmegen he saw to it that the section missiology was integrated into the faculty of Theology. He personally assisted about 30 students in their doctoral graduation studies and in the writing of their theses. In more than 70 other missiological promotions Arnulf Camps was personally involved. He actively promoted the founda-

tion of IIMO, the Inter-University Institute for Missiology and Ecumenism and was its president for more than ten years. Also, Camps was co-founder of the International Association for Mission Studies, and served as its president for four years.

Arnulf Pierre Camps described his ministry as a pilgrimage in the land of religious dialogue. He entitled his inaugural address at the Nijmegen University «In Christ joined together with the world religions» which he pursued further in his lifelong program of studies and other activities. He sought to understand the deeper aspirations by visiting their many palaces, tombs, mosques and shrines. He was keen to meet their spiritual leaders, Pirs, and learned scholars. He admired the cultural heritage of the Mogul emperors. He often told how Colonel Ghadaffi, ruler of Libya, greeted him with charm and respect during a religious dialogue between Islam and Christianity in his country.

In later years Camps took a personal interest in the fate of Chinese Christians and their Church. He also made numerous visits to Mainland China which enabled him to remain informed about local developments.

His first contact with the Franciscan history took place at the dining table of his parental home where his father read aloud a book on Saint Francis by the Flemish poet Felix Timmermans. He developed his knowledge and love for the Franciscan tradition and attended several of their Chapters and conventions. As recently as last year Arnulf shared his Franciscan insights and experiences with a group of friars – nicknamed the ‘Wise Men’ – as part of an informal event held at the Franciscans International office in Geneva.

Professor Camps concluded his intensely busy life with a study on the Holy Qu’ran which book will soon be published.

Friar Arnulf Pierre Camps died on March 5, 2006, of a brain hemorrhage at the age of 81. At his well-attended funeral relatives, friends and colleagues paid tribute to his person and his career.

Anselm Moons, OFM

Theologische Examensarbeiten

Zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft Im akademischen Jahr 2004 | 2005

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:

Missionswissenschaft
(einschließlich der Missionsgeschichte)

Religionswissenschaft
(einschließlich der Religionsgeschichte)

Interreligiöser und interkultureller Dialog

**Theologische Inkulturation
und ortskirchliche Entwicklungen**

Theologie der Religionen

**Christliche Soziallehre, Kirchen-
und Theologiegeschichte im Kontext
der genannten Themenbereiche**

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

Augsburg

**Katholisch-
Theologische Fakultät**

Scheule, Rupert Maria
Gut entscheiden.
Rational Choice Theory und
Christliche Ethik
Habil,
Prof. Klaus Arntz und
Prof. Thomas Hausmanninger,
in Bearbeitung

Bonn

**Rheinischen Friedrich-
Wilhelms-Universität**

**Badi,
Jean-Bertrand Madragule OP**
Inkarnation in der Perspektive
des jüdisch-christlichen Dialogs
Promotion,
Prof. Josef Wohlmuth,
Juni 2005

Woppowa, Jan
Widerstand und Toleranz.
Grundlinien jüdischer
Erwachsenenbildung bei
Ernst Akiba Simon 1899-1988
Promotion,
Prof. Gottfried Bitter,
Juni 2005

Frankfurt**Philosophisch-
Theologische Hochschule
Sankt Georgen****Nzamba Diba Pombo, Théodore**

« La Conception de la vie en Afrique noire.
Du Culte à la culture de la vie »
Lizentiatsarbeit,
Prof. Josef Schuster SJ,
April 2005

**Ghebreyohannes,
Tesfaghiorghis O. Cist.**

»Das Verhältnis von Kirche und Staat in Äthiopien und Eritrea«
Lizentiatsarbeit,
Prof. Reinhold Sebott SJ,
April 2005

Fribourg**Universität Freiburg Schweiz****Billy, Léocadie**

La pauvreté anthropologique selon Engelbert Mveng
Lizentiatsarbeit,
Prof. Bénézet Bujo,
in Bearbeitung

Consolateur, Innocent

La conception du pouvoir dans la sagesse rwandaise. Tradition et christianisme pour un monde meilleur
Lizentiatsarbeit,
Prof. Bénézet Bujo,
in Bearbeitung

Ezekwonna, Ferdinand

Communitarian Ethic: The Basis for the Moral Conscience and Autonomy of the Individual. Igbo Culture as a Case Study
Doktorat,
Prof. Bénézet Bujo,
Juli 2005

Niyirora, Marie Alice

Pour l'éducation à la paix au Rwanda. Une réflexion morale et catéchétique
Lizentiatsarbeit,
Prof. Bénézet Bujo,
in Bearbeitung

Ntirampeba, François-Xavier

La Palabre réconciliatrice en Afrique: cas du Burundi
Lizentiatsarbeit,
Prof. Bénézet Bujo,
in Bearbeitung

Tabaro, Luc Rwgema

Option préférentielle pour les pauvres dans l'église famille de dieu à Bukavu. De la charité à la promotion sociale
Lizentiatsarbeit,
Prof. Bénézet Bujo,
in Bearbeitung

Graz**Karl-Franzens-Universität****Kokail, Thomas**

Kritische Auseinandersetzung mit dem Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich 2003
Diplomarbeit,
Prof. Leopold Neuhold,
Juni 2005

Schlöglmann,**Sebastian Rudolf**

Japan. Manga! Religion? Religiöse Symbolik, Normen und Werte in der populär-japanischen Zeichentrickkunst
Diplomarbeit,
Ao. Univ.-Prof. Christian Wessely,
März 2005

Zimmerbauer, Katharina

Mystik des Alltags. Eine Untersuchung zu den Begriffen Mystagogie und transzendente Erfahrung bei Karl Rahner
Diplomarbeit,
Prof. Bernhard Körner,
Jänner 2005

Innsbruck**Leopold-Franzens-
Universität****Arulodos, Lawrence**

Christian Family Units for a vibrant Church in Gujarat Indien
Dissertation,
Prof. Franz Weber,
in Bearbeitung

Baumann-Chen, Rita

Eine neue Art von Kirche in Taiwan – Die Möglichkeit einer künftigen Umgestaltung des AsiPAs mit Blick auf die kommunikative Theologie
Diplomarbeit,
Prof. Franz Weber,
in Bearbeitung

Cordin, Cornelia

Jugendarbeit in der Pfarre – ein »Vergleich« Österreich / Uganda
Diplomarbeit,
Prof. Franz Weber,
in Bearbeitung

Hoch, Paul

Kath. Gemeinden in Finnland – Zusammenhalt der katholischen Christen und ihre Stellung in der finnischen Gesellschaft
Diplomarbeit,
Prof. Franz Weber,
WS 2004/2005

Myinga, Ponsiano

Mission als Aufbau reifer christlicher Gemeinden Diözese Iringa – Tanzania
Dissertation,
Prof. Franz Weber,
in Bearbeitung

Nwagu, Titus Anene

A pastoral understanding of Ogbo Culture as tool for the Gospel
Diplomarbeit,
Prof. Franz Weber,
in Bearbeitung

Obeng, Anthony

Der Ruf nach Heilung als theologische und pastorale Herausforderung. Pastoral-psychologische Überlegungen im Kontext der katholischen Kirche in Ghana
Dissertation, Prof. Franz Weber, in Bearbeitung

Mainz**Johannes Gutenberg-Universität****Krause, Julia**

Die Erziehung indianischer Mädchen im Zentralmexiko des 16. Jahrhunderts
Dissertation, Dr. Dagmar Bechtloff und Prof. Johannes Meier, April 2005

Nebgen, Christoph

«Ingens Martyrium non posse esse Martyrem» - Missionarsberufungen nach Übersee in drei ausgewählten Provinzen der Deutschen Assistenz der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert
Dissertation, Prof. Johannes Meier, August 2005

Münster**Westfälische Wilhelms-Universität Münster****Saviano, Brigitte**

Herausforderungen für eine Großstadtpastoral «Pastoral Urbana» in den Metropolen und Megastädten Lateinamerikas
Dissertation, Prof. Giancarlo Collet und Prof. Karl Gabriel, Juni 2005

Pütker, Cornelia

Die Mission der Armen: Lerngemeinschaft Weltkirche als Chance und Herausforderung für die Kirche in Deutschland
Diplomarbeit, Prof. Dr. Giancarlo Collet, Januar 2005

Von Collani, Claudia

»Lex Naturae und Lex Gratiae« in Joachim Bouvets »Tianxue benyi«
Habilitation, Prof. Giancarlo Collet und Prof. Roman Malek, Januar 2005

Salzburg**Paris Lodron Universität Salzburg****Kasper, Sascha**

Die Lehre vom gerechten Krieg in der Katholischen Kirche im Wandel der Zeit
Diplomarbeit, Ass.-Prof. Gertraud Putz, Januar 2005

Krämmmer, Johannes Christoph

Von der schwachen Ontologie zum schwachen Gott: Gianni Vattimos Wiederentdeckung des Religiösen am Ende der Moderne
Doktorat, Prof. Emmanuel Bauer und Prof. Heinrich Schmidinger, Oktober 2004

Pletzer, Johann Josef

Die kleinen christlichen Gemeinschaften in Ostafrika. Ein neuer Weg Kirche zu sein!
Diplomarbeit, Prof. Claude Ozankom, November 2004

Stadler, Volker

»Ich kenne Christus, den Armen, den Gekreuzigten«. Die Rezeption des Apostels Paulus bei Franziskus von Assisi
Doktorat, Prof. Gerhard B. Winkler und Prof. Michael Ernst, Oktober 2004

Zeller, Silvia

Heil und Heilung in den Religionen im Lichte der Frage nach der Heilsmöglichkeit außerhalb des Christentums
Diplomarbeit, Prof. Claude Ozankom, April 2005

Zewell, Manfred

»Charismatische Erneuerung« als Einheit in Vielfalt und als Einheit in der Wahrheit
Diplomarbeit, Prof. Josef Außermair, Oktober 2004

St. Augustin**Philosophisch-
Theologische Hochschule
der Steyler Missionare****Aretz, Bernd**

Die Erfahrung des Nichts
bei Bernhard Welte
Diplomarbeit,
Prof. Peter Ramers CSSp,
Mai 2005

Awinongya Asaah, Moses

Church-as-Family in a Multi-
Ethnic and Pluri-Religious Society.
The Case of Ghana
Diplomarbeit,
Prof.
Eugen Nunnenmacher SVD,
Dezember 2004

Antipasado, Joseph

Der moralanthropologische
Ansatz Mirandas im Kontext
des Entstehens einer
Philippinischen Moralthologie
Diplomarbeit,
Dr. Bernd Werle SVD,
Mai 2005

Bochenski, Bartosz

Guter Tod – Wandlung der
Vorstellungen eines menschen-
würdigen Sterbens als
Begründung für den Ruf
nach aktiver Euthanasie
Diplomarbeit,
Dr. Heike Sturm,
Mai 2005

Christ, Silke

Erntedank in der Glaubens-
vermittlung
Dissertation,
Prof. Eckhard Jaschinski SVD,
in Bearbeitung

Dockter, Hedwig

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

Du Jingnong, Peter

Erlösungsgestalt Jesu Christi
in den nachkonziliaren
Diskussionen
Lizentiatsarbeit,
Prof. Joachim Piepke SVD,
Februar 2005

Gewa Tiala, Lukas

Das Mitleidsargument in
der Diskussion um Euthanasie
Diplomarbeit,
Dr. Bernd Werle SVD,
Mai 2005

Jia Shaoxian, Franziskus

Religion und Christentum in der
Interpretation von Xu Baoqian
1892-1944
Lizentiatsarbeit,
Prof. Roman Malek,
November 2004

Kollar, Miroslaw

Ein Leben im Konflikt.
P. Franz X. Biallas SVD 1878-1936.
Chinamissionar und Sinologe –
mit besonderer Berücksichti-
gung 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. Bernd Lutz,
in Bearbeitung

Lumban Batu,

Johannes Sohirimon
Der Totenkult und die Ahnen-
verehrung bei den Toba Batak
Diplomarbeit,
Prof. Anton Quack SVD,
Mai 2005

Meier, Paul

Die Rezeption des Kreuzestodes
Jesu Christi als Sühneopfer in
der nachkonziliaren Zeit
Dissertation,
Prof. Joachim Piepke,
in Bearbeitung

Mühlhöfer, Anne

Die Ehevorbereitung aus kir-
chenrechtlicher Sicht in ihrer
Entwicklung der vergangenen
hundert Jahre
Diplomarbeit,
Prof. Josef Königsmann SVD,
Mai 2005

Müller, Andreas

Heilige Räume. Vorüber-
legungen zu einer liturgischen
Symboldidaktik
Lizentiatsarbeit,
Prof. Eckhard Jaschinski SVD,
in Bearbeitung

Narh, Peter Claver

»Das neue Leben in Christus«.
Der christologische Ansatz John
Pobee's und dessen Bedeutung
für die christliche Lebensgestal-
tung im afrikanischen Kontext
Diplomarbeit,
Dr. Bernd Werle SVD,
Mai 2005

Obodoechina, Uche

The Imperatives of Self-Reliance
and the Church in Africa:
The Perspectives of Christian
Social Ethics
Lizentiatsarbeit,
Dr. Bernd Werle SVD,
in Bearbeitung

Onunkwo, Vincent

Peace in Pope John Paul II
Social Teachings:
Ist Moral Relevance to the Igbo
of South Eastern Nigeria
Dissertation,
Prof. Karl Heinz Peschke SVD,
Januar 2005

Rui Ye, Joseph

Zusammenstellung der
Partikularnormen der Taiwane-
sischen Bischofskonferenz –
Text und Kommentar
Lizentiatsarbeit,
Prof. Rudolf Henseler CSSR,
April 2005

Schneider, Eva

Heilige Zeit!
Diplomarbeit,
Prof. Peter Ramers CSSp,
Mai 2005

Sourek, Patrick

Rezeption des Werks des spani-
schen Rechtsgelehrten Francis-
co de Vitoria OP in jüngster Zeit
Dissertation,
Prof. Karl Josef Rivinus SVD,
in Bearbeitung

Wydra, Sylvester

Die Heilsbedeutung Jesu Christi
im Kontext pluralistischer
Theologien bei John Hick und
Paul F. Knitter
Diplomarbeit,
Prof. Joachim Piepke SVD,
Mai 2005

Zhang Shibin, Peter

Nachkonziliare Texte zur
Katechese und die Folgerungen
für die Glaubensunterweisung
in der Kirche Chinas
Lizentiatsarbeit,
Prof. Bernd Lutz,
Januar 2005

Zhao, Huaqing

Bedeutung der Laien bei der
Evangelisierung im heutigen
China
Lizentiatsarbeit,
Prof.
Eugen Nunnenmacher SVD,
in Bearbeitung

Wien**Katholisch-Theologischen
Fakultät****Boden, Kathrina Maria**

Tradition und Christentum bei
den Toraja Sulawesi, Indonesien
Diplomarbeit,
Prof. Johann Figl,
Oktober 2004

Chlada, Robert

Erhabener Himmel und höchst-
er Herr. Der regierende Himmel
in den klassischen Konfuziani-
schen Schriften
Diplomarbeit,
Prof. Johann Figl,
Mai 2005

Gronner, Alexander

Gottesbilder in der
Baha'i-Religion im Vergleich
mit dem biblischen Gottesver-
ständnis
Diplomarbeit,
Prof. Johann Figl,
Mai 2005

Fürlinger, Ernst

Verstehen durch Berühren.
Das Motiv der spirituellen
Berührung in ausgewählten
Texten des nichtdualistischen
Sivaismus von Kaschmir
und der westlichen Mystik
Dissertation,
Prof. Johann Figl,
Mai 2005

Hembrom, Ignatius

The teaching of Jesus and
Mohammad about one god: a
comparison between Christian
and Islamic monotheism
Diplomarbeit,
Prof. Johann Figl,
Februar 2005

Moritz, Alexandra

Philosophie des Aikido:
Eine religionsvergleichende
Grundlegung
Diplomarbeit,
Prof. Johann Figl,
Mai 2005

Saju, Thomas

A Jesuan vision of buddhism
and its convergences and
divergences
Diplomarbeit,
Prof. Johann Figl,
September 2005

Schrefler, Harald

Vishnu und seine Avataras.
Unter besonderer Berücksichti-
gung Krishnas und moderner
Neuhinduistischer Bewegungen
Diplomarbeit,
Prof. Johann Figl,
Oktober 2004

Wieser, Renate

Die Bedeutung des Dalai Lama
vor dem Hintergrund der
geschichtlichen Entwicklung der
Religionen Tibets
Diplomarbeit,
Prof. Johann Figl,
Juni 2005

Bücher

Buchbesprechungen

Altena, Thorsten

»Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils.«
Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884-1918
Verlag Waxmann Münster/New York/München/Berlin 2003, 531 S.

Im Mittelpunkt dieser auf einer an der Universität Münster eingereichten Dissertation basierenden Studie steht der ebenso bemerkenswerte wie außergewöhnliche Personenkreis protestantischer Missionare mit seiner spezifischen Vorstellungs- und Gedankenwelt, die sich in ihrer Tätigkeit im kolonialen Afrika des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts widerspiegelt. Begriffen sich die hier tätigen Glaubensboten nach ihrem Selbstverständnis doch normalerweise, wie es der Missionar der Berliner Missionsgesellschaft Alexander Merensky einmal ausdrückte, als »ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils«.

Auf breiter Quellengrundlage wird die Entstehung und Entwicklung missionarischer Denkweisen und Motivationen untersucht, die oftmals wenig augenfällig oder sogar häufig nur indirekt fassbar sind. Insofern muss die Frage erlaubt sein, ob alle die gezogenen Schlussfolgerungen sich auch eindeutig mit schriftlichen Quellen belegen lassen. Selbst diese Fragestellung im Hinterkopf habend, vermögen die Monita den Wert der Lektüre nicht mindern.

Es stehen insbesondere folgende Fragen im Mittelpunkt der äußerst gründlich recherchierten Untersuchung: Warum wurde beispielsweise der Sohn eines schlesischen Handwerkers oder ein studierter Theologe und ostholsteiner Gutsbesitzersohn Missionar in Afrika? Was bewog diese Männer dazu, in eine gänzlich fremde und als unzivilisiert betrachtete Gegend der Welt zu reisen und dort zu leben? Wie sahen ihre Vorstellungen des zukünftigen Berufs aus, welche Faktoren und äußeren Einflüsse prägten in den Köpfen das idealtypische Bild eines Missionars und in welcher Weise musste dieses Bild vor Ort revidiert werden?

Mit diesen Fragestellungen hat ALTENA ein Vorhaben angepackt, welches schon seit Jahren in wissenschaftlichen Diskussionen und auf Konferenzen als Desiderat erkannt worden war.

Unter besonderer Berücksichtigung ihrer Lebensläufe setzt der Autor den sozio-kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Hintergrund der europäischen Missionare in Beziehung zum missionarischen Alltag in den verschiedenen afrikanischen vornehmlich deutschen Kolonien. Dabei wird deutlich, dass sich Missionsgeschichte eben nicht nur in Übersee abspielte, sondern zunächst und vor allem auch im Deutschen Reich. So entstand ein facettenreiches, anschauliches und komplexes Bild missionarischen Denkens und Handelns im Spannungsfeld von »Heimat« und »Missionsfeld«, das, wie bekannt, von der Forschung bisher weitgehend unberücksichtigt blieb.

Mit der dem Buch beiliegenden CD-ROM hat die Untersuchung überdies Handbuchcharakter. Auf ihr befinden sich erstmals ein umfassendes Verzeichnis mit rund 800 Kurzviten sämtlicher ordneter wie nichtordneter deutscher evangelischer Missionsangehöriger (inklusive zahlreicher afrikanischer Mitarbeiter) der im Untersuchungszeitraum in den deutsch-afrikanischen Kolonien tätigen Missionsgesellschaften sowie Chroniken und Karten zu ihren Hauptstationen, ausführliche Zeitleisten sowie einige andere Basisdaten zur Missionsgeschichte Afrikas.

Das Buch besteht neben einer Einleitung aus drei übersichtlich gegliederten Komplexen. Ein als Schlussbetrachtung überschriebenes Kapitel fasst die Ergebnisse der Studie adäquat zusammen.

Mehr als einhundert Seiten nimmt der Anhang ein, der vor allem aus einem Literaturverzeichnis und einigen historischen Abbildungen besteht.

Der Autor hat seine Untersuchung durchdacht aufgebaut. Nach einer einleitenden Skizze über den Zustand der Mission zu Beginn der deutschen Kolonialepoche 1884/85 und einem kurssicheren Überblick über die Entwicklung der Missionsgebiete der in der Untersuchung behandelten deutschsprachigen Missionsgesellschaften bis in die Zeit des Ersten Weltkrieges, erfolgt die Analyse der geistigen Bedingungsfaktoren der Missionare. Um die vielfältigen und zum Teil in einem interdependenten Verhältnis stehenden Einflussfaktoren verschiedenster Provenienz transparenter zu machen, untersucht der Autor den geistigen Hintergrund auf einer theoretischen Ebene und geht noch weiter zu einer Analyse des allgemeinen geistigen Backgrounds einerseits und eines persönlichen Hintergrunds andererseits.

Auf der Ebene der allgemeinen geistigen Wurzeln werden als wesentliche Voraussetzungen missionarischer Betätigung das Sendungsbewusstsein und das Kulturverständnis der Missionare erkannt und eingehend untersucht. Im Hinblick auf das Sendungsbewusstsein wird aufgezeigt, dass der im Neuen Testament mehrfach formulierte Sendungsbefehl Jesu als theologische Legitimationsbasis für missionarische Aktivitäten nicht nur in ar-

chitektonischer, künstlerischer und publizistischer Form von den Verantwortlichen in den Missionsgesellschaften bewusst aufgenommen und mannigfach verwandt wurde, um auf diese Weise die Missionsanhänger nachdrücklich auf die Richtigkeit des Missionswerks hinzuweisen und sie in ihrer Überzeugung zu bestärken, sondern das es darüber hinaus im Zusammenhang mit der Beschaffung von Spendengeldern auch einen deutlich ausmachenden materiellen Sendungsauftrag gab. Obgleich als solcher von den Missionsleitungen nicht explizit thematisiert, wurde er von den verschiedenen Gesellschaften sublim und geschickt eingesetzt, indem das Erfordernis der finanziellen Selbsterhaltung der Gesellschaften effektiv mit der öffentlichkeitswirksamen Werbung für die äußere Mission verbunden wurde. In diesem Zusammenhang bedienten sich die Missionsgesellschaften zudem verstärkt der öffentlichen Bestätigung der Sendung durch augenscheinliche Erfolge. Diese wurden in einer Unmenge von Publikationen transparent gemacht.

Neben dem Nachweis von quantitativen Missionserfolgen in Form von Tauf- und Gemeindezahlen in den verschiedenen Missionspublikationen, die den Anschein von Objektivität erwecken sollten, oder den triumphalen Nachrichten über das angebliche oder tatsächliche Zurückweichen von indigenen Kulturen vor der missionarischen Aktivität, trug hierzu vor allem der gezielte Einsatz von in Deutschland weilenden afrikanischen Christen bei Missionsfesten, Vorträgen und Versammlungen durch einzelne Missionsgesellschaften bei. Diese Art der Vermittlung des Missionsgedankens ist bislang gar nicht oder kaum Gegenstand historischer Untersuchungen gewesen. Auch ALTENA streift die Problematik nur.

Das erste Kapitel stellt explizit neben einen kolonialhistorischen Überblick die Geschichte der Rheinischen Missionsgesellschaft im heutigen Namibia, der Basler Missionsgesellschaft in Kamerun sowie der Norddeutschen Missionsgesellschaft in Togo, wenn auch jeweils nur kursorisch, vor. Auch ein Exkurs in die evangelische Missionsgeschichte Deutsch-Ostafrikas wird geboten. ALTENA hat dazu die wichtigste Sekundärliteratur herangezogen sowie selbst erschlossene Archivmaterialien. Die katholischen Missionsbestrebungen werden leider nur am Rande gestreift.

Das zweite Kapitel widmet sich vor allem den sozialen Herkünften der Missionare, dem zeitgenössischen Afrikabild in Europa, vor allem in Deutschland, sowie dem missionarischen Selbst- und Kulturverständnis.

Im dritten Kapitel werden exemplarisch soziale Herkunft, berufliche Ausbildung und andere Hinweise zur Sozialisation der Missionare analysiert. Verdichtet werden diese exemplarischen Untersuchungen im abschließenden Kapitel, in dem sich

der Autor an einen Vergleich zwischen den verschiedenen Missionsgesellschaften und der indigenen Reaktion auf deren Handeln vor Ort wagt. Auch hier wäre ein intensiverer Blick auf die katholische Mission in Afrika nützlich gewesen.

Das Buch von ALTENA ist nicht nur eine nicht genug zu würdigende Pionierleistung in der Missionsgeschichtsschreibung Afrikas, sondern wird sich mit Sicherheit auch als Standardwerk behaupten.

Ulrich van der Heyden / Berlin

Bedouelle, Guy

Die Geschichte der Kirche

(AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. 14)

Bonifatius / Paderborn 2000, 316 S.

Vor kurzem konnte der aus Frankreich stammende und an der Universität Freiburg in der Schweiz lehrende Kirchenhistoriker Guy BEDOUELLE OP seinen 65. Geburtstag feiern. Dieser Anlass, der Mitte April 2005 vom Departement für Kirchengeschichte der Freiburger Theologischen Fakultät mit einem zweitägigen internationalen Kolloquium begangen wurde, gibt uns Gelegenheit, einen Blick auf ein vom Jubilaren vor noch nicht allzu langer Zeit erschienenes Lehrbuch der Kirchengeschichte zu werfen, das auch die Missionsgeschichte berücksichtigt.

Die *Geschichte der Kirche* erschien 1995 im französischen Original als 14. Bd. der Reihe AMATECA. Hinter diesem Kürzel verbirgt sich die »Associazione di Manuali di Teologia Cattolica – Gesellschaft für die Herausgabe von Handbüchern der katholischen Theologie«, die von zwei ehemaligen Freiburger Professoren, dem 1995 verstorbenen Kirchenrechtler Eugenio Corecco, Bischof von Lugano, sowie dem Dogmatiker Christoph Kardinal Schönborn, Erzbischof von Wien, begründet wurde. Das AMATECA-Projekt ist auf insgesamt 22 Bde. angelegt. In dieser Reihe erschienen ist neben der deutschen Ausgabe von G. BEDOUELLES Kirchengeschichte auch der von Horst Bürkle herausgegebene Band 13 über die Mission der Kirche (2002).

In seiner *Kirchengeschichte* befasst sich Vf. in zwei einleitenden Kapiteln (15-47) mit den Grundfragen der Kirchengeschichte. Unter theologischem Aspekt stellt er die christliche Geschichte in Zusammenhang mit der biblischen Offenbarung und betrachtet sie als »Erfüllung der Schrift, als Gedächtnis, als Gabe Gottes und als Geheimnis« (15). Schon hier gibt Vf. seiner Überzeugung Ausdruck, dass die Menschheitsgeschichte für den Gläubigen nur aus der eschatologischen Erwartung der Wiederkunft Christi einen Sinn erhält: Christus ist der Herr der Geschichte, der die Geschichte der Kirche zu einer »magistra vitae aeternae« erhebt (24).

In Konsequenz dazu legt Vf. dar, dass er die Kirchengeschichte zuerst als theologische Disziplin versteht, die sich des gesamten Instrumentariums gegenwärtiger Geschichtswissenschaften zu bedienen hat.

BEDOUELLES ausgesprochen theologische Sicht der Geschichte zieht sich wie ein roter Faden durch die folgenden zehn Kapitel (48-193), in denen er den »Herausforderungen« nachgeht, vor denen die Kirche im Laufe ihrer Geschichte gestanden hat. Entlang dieser Herausforderungen, die jeweils in den Kapitelüberschriften stichwortartig enthalten sind, zeichnet Vf. den Gang der Geschichte der Kirche von ihren Anfängen zur Zeit der Urkirche bis zur »Herausforderung der Ideologien« (Überschrift Kp. 12) im 20. Jahrhundert nach. Im Anschluss an diesen Überblick folgen je ein Kapitel über die Missionsgeschichte seit den neuzeitlichen Entdeckungen (Kp. 13, 194-217), über die »orientalischen Kirchen« (Kp. 14, 218-247) sowie die »Protestantismen« (Kp. 15, 248-290). Den Abschluss bilden theologiegeschichtliche Überlegungen (Kp. 16, 291-302), in denen Vf. ausgehend von Léon Bloy (1846-1917), Gaston Fessard (1897-1978), Charles Journet (1891-1974) und Hans-Urs von Balthasar (1905-1988) noch einmal seinen christozentrischen bzw. eschatologischen Ansatz darlegt: »Wichtig ist, dass die Geschichte der Kirche in einer Konformität mit Christus, dem Haupt der Kirche, gelesen werden kann. [...] Man kann auf die Geschichte der Kirche keinen gläubigen Blick richten, ohne ihre eschatologische Dimension aufzuzeigen und sie zu achten. Der Sinn (die Bedeutung) der Geschichte wird erst am Ende der Zeiten enthüllt werden, aber auf dem Antlitz Christi erkennen wir genug davon, um ihre Wahrheit und Richtigkeit zu meditieren. Es gibt also eine unvermeidliche Spannung zwischen unserer Geschichte, derjenigen der Welt und derjenigen des Heiles.« (298f)

Verhältnismäßig umfangreich fällt das 13. Kp. über »Die Kirche und die Herausforderung der Kulturen« aus (194-217), das eigentlich nichts anderes ist als eine geraffte missionsgeschichtliche Darstellung seit dem Entdeckungszeitalter. So bietet Vf. nach grundlegenden Bemerkungen über die Inkulturation des Evangeliums als größte Herausforderung der Kirche in der heutigen Zeit, die er mit ihrer »Eingliederung in die antike Welt« (194) in Bezug setzt und als »Herausforderung der Universalität« (196) bezeichnet, einen »chronologischen und geographischen« (196) Durchgang. Notwendigerweise setzt Vf. dabei Schwerpunkte. Für die Kirchengeschichte Amerikas ist es der besondere Blick auf die »Reduktionen« in Paraguay, für Asien die fast ausschließliche Behandlung Indiens und der Gestalt von Roberto Nobili sowie Chinas mit einer relativ detaillierten Schilderung der Vorkommnisse rund um die Ritenfrage. Ein störendes Detail ist die fehlerhafte Datierung der bedeuten-

den Instruktion der Kongregation Propaganda Fide an die ersten Apostolischen Vikare in Asien auf das Jahr 1669 anstatt 1659. Im Anschluss an Asien kommt Vf. auf die Missionsgeschichte Afrikas zu sprechen. Unter dem Aspekt sich verändernder gesellschaftlicher Strukturen in Europa behandelt er in diesem Kapitel auch knapp die Auseinandersetzung um die französischen Arbeiterpriester in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Zum Abschluss folgt eine Bemerkung zur »Herausforderung der Wiedervereinigung der Christen, d. h. des Ökumenismus« (217). Man kann sich fragen, weshalb diese kurzen Hinweise an dieser Stelle erfolgen und nicht schon vorher in die geschichtliche Betrachtung eingeflossen sind. Überhaupt werden die Missionsgeschichte und die Fragen der Mission, die gerade im 20. Jahrhundert im Einklang mit der ekklesiologischen Entwicklung – sie kommt in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und in der Folge im Missionsdekret *Ad gentes* des Zweiten Vatikanums zum Ausdruck – einen tiefgreifenden Wandel vollzogen hat, gewissermaßen nur als Anhang der Kirchengeschichte behandelt. So beschränken sich die Verweise auf die Mission in den übrigen Kapiteln auf drei knappe Stellen (145, 155f, 169). Eine Integration der Missionsgeschichte in die Kirchengeschichte wäre gewiss wünschenswert gewesen, zumal es bereits Handbücher gibt, die in diese Richtung weisen.

Es ist jedoch verständlich, dass in Anbetracht des umfangreichen Stoffes und des Anspruchs, die gesamte Entwicklung der Kirche von den Anfängen bis in unsere Zeit darzustellen, gewisse Einschränkungen gemacht werden mussten. Die vorliegende Kirchengeschichte ist nicht zuletzt als Lehrbuch geeignet, weil sie trotz der gebotenen Fülle leicht und verständlich zu lesen ist. Vf. ist ein für französische Historiker nicht untypischer Erzählstil eigen. Die erklärtermaßen französische Perspektive kommt übrigens auch in der besonderen Berücksichtigung frankophoner Literatur zum Ausdruck (siehe Einleitung). Alles in allem ist die *Geschichte der Kirche* von Guy Bedouelle ein vielfältiges *theologisches* Lehrbuch, das zum Weiterstudium anregt und sich gut in die umfangreiche Bibliographie des Jubilars einfügt.

Urban Schwegler / Bern

Blunski Ackermann, Marie-Rose

Joseph Wresinski, Wortführer der Ärmsten im theologischen Diskurs (Praktische Theologie im Dialog 28)
Academic Press / Fribourg 2005, 288 S.

Im Verlauf der Geschichte der Kirche gab und gibt es immer wieder Menschen, die der Botschaft Jesu jene ursprüngliche Kraft verleihen, welche den Ärmsten ihre Menschenwürde zurückgibt und sie

zum Eckstein einer neuen Gesellschaft werden lässt. Zeuge dieser Kraft wurde durch seine ganze Existenz der französische Priester polnisch-spanischer Abstammung Joseph Wresinski (1917-1988). Selber in ärmsten Verhältnissen aufgewachsen lernt er schon als Kind die Entbehrungen und vor allem die Demütigungen kennen, denen die Familien des Subproletariats ausgesetzt waren und sind. Auch als Seminarist und später als Priester erfährt er am eigenen Leib, was es heißt, zu denjenigen zu gehören, von denen man nichts erwartet, über deren Schicksal andere entscheiden. Obwohl er zuerst als Pfarrer in mehrere Dörfer gesandt wird, findet er im Notunterkunftslager von Noisy-le-Grand (eine Vorstadt von Paris) die Menschen, die er als sein Volk erkennt. Er ringt um die Erlaubnis des Bischofs, die Ärmsten nicht nur zu besuchen, sondern unter ihnen zu wohnen. So bleibt er nicht einfach ein Apostel der Armen, sondern tritt aus der gesellschaftlich gebilligten Funktion der Hilfe hinaus und identifiziert sich mit dem Volk der Ärmsten, das er als Volk Gottes erkennt. Damit konkretisiert er die theologische Definition des gesellschaftlichen Ortes der Kirche, als Kirche der Armen. Aber Wresinskis Horizont geht über die gesellschaftlich definierten Grenzen der Kirche und des Christlichen hinaus. Er entleiht der Sprache des Evangeliums den Aufruf »alles zu verlassen«, um an der Seite der Ärmsten für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung einzutreten. In der von ihm gegründeten internationalen Bewegung ATD Vierte Welt (*Aide à Toute Détresse*) sind jedoch alle, unabhängig von sozialem Status und religiöser Zugehörigkeit willkommen.

Die Biografie Joseph Wresinskis bildet den zweiten Teil einer vierteiligen theologischen Dissertation. Im ersten Teil dieser Arbeit stellt die Autorin die Frage nach den Ärmsten in der gegenwärtigen Armutsdiskussion. Für theologische Grundfragen ist die ständige Suche nach den jeweils Ärmsten einer Gesellschaft von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Begriffliche Schwierigkeiten der Definition von Armut haben oft die Vernachlässigung des Themas zur Folge. Doch für die theologische Reflexion kommt die unangenehm provozierende Tatsache hinzu, dass durch die Beachtung der konkreten Verhältnisse von Armut und Ungerechtigkeit die Theologietreibenden selber zur existentiellen Umkehr herausgefordert werden. Nur wer sich diesem Ruf stellt, entdeckt die Armut als den Ort, von dem aus erst vernünftig von Gott gesprochen werden kann. Wo den Ärmsten ihr Grundrecht auf Spiritualität zugestanden wird, kann eine theologische Sicht aus ihrer Perspektive gewonnen werden, da werden sie selbst zu LehrerInnen der Theologie.

Der dritte Teil erlaubt eine wunderbare Einsicht in Wresinskis Fühlen und Denken. In dem von der Autorin analysierten Interview kommt seine existenzielle

Identifizierung mit dem Volk der Ärmsten zu Ausdruck: Immer wieder verbindet er seine Wahrnehmung der Ungerechtigkeit mit den eigenen Erfahrungen seiner Kindheit; dass er sein Leben mit den Ärmsten teilt, macht er nicht als Apostel, sondern weil ihn die Liebe zu seinem Volk drängt; er spricht von der verborgenen Größe des Menschen, um zu verdeutlichen, wie oft die Ärmsten in ihren Fähigkeiten verkannt werden; er bezeichnet die Hoffnung der Armen als die wirklich evangelische Kraft, die daran erinnert, dass die Zukunft eine ganz andere sein wird; er beklagt, dass die bürgerlichen Ideale von Gleichheit auf Voraussetzungen beruhen, die in der Armutsbevölkerung schlicht und einfach nicht gegeben sind; jede Frage, die die Objektivierung der Armutsbetroffenen suggeriert, wehrt er ab, indem er mit Erzählungen eigener Erfahrungen antwortet. Die strukturelle Analyse des Interviews macht deutlich, wie schwierig es ist, die Erfahrung der Kommunikationslosigkeit, wie sie das Subproletariat kennt, zu kommunizieren. Ebenfalls begegnet die Leserin oder der Leser immer wieder der Frage, wie sich eine Bevölkerung ohne anerkannte Identität verhalten lassen kann. Die systemische Beobachtung der fehlenden Anerkennung der Armen lässt erkennen, dass Überlebensstrategien wie Isolation, Leugnung und Scham die Ärmsten zwingen, sich voneinander zu distanzieren, obwohl sie auf den Zusammenhalt untereinander angewiesen wären. Die Autorin zeigt, wie Wresinski dieses Paradox auflöst, indem er den Ärmsten ihre Würde zurückgibt.

Zweifelsohne ist die in der Bewegung ATD Vierte Welt gelebte Kultur von der theologischen Perspektive Wresinskis geprägt. Am deutlichsten zeigt sich das im grundlegend positiven Menschenbild, welches auch den Ärmsten eine unbedingte Lebensweisheit und mündige Entscheidungsfähigkeit zutraut. Doch die Bedeutung Wresinskis für die eigentlich theologische Reflexion wurde noch recht wenig beachtet. In diese Lücke springt die vorliegende Arbeit, welche im vierten Teil die zentralen Thesen des internationalen Kolloquiums vom Februar 2003 an der Universität von Angers aufgreift, Wresinskis kontextuelle Theologie mit universellem Anspruch würdigt und an die ungelösten Aufgaben einer Theologie der Befreiung im Sinne der Ärmsten erinnert. Dabei geht es in christologischer, theologischer wie auch in ekklesiologischer Hinsicht darum, die Ärmsten in jenen Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zu stellen, der es ihnen erlaubt, Würde und Identität wieder zu gewinnen und ihre Gastfreundschaft als Zeichen des Gottesreiches zu erkennen, sowie er auch der Kirche zeigt, welches ihr Ort in einer durch Wettbewerb und Ausgrenzung gespaltenen Gesellschaft ist. Für Wresinski war schließlich die Option für die Armen nicht eine Frage des Kontextes, sondern eine Frage der christ-

lichen und kirchlichen Identität. In seinen Augen ist Jesus nicht nur im Elend geboren, hat nicht nur in Armut gepredigt und wurde nicht nur als Verachteter hingerichtet, weil er sich mit den Ärmsten solidarisierte, sondern weil er darin die Natur Gottes offenbarte.

Etwas differenzierter könnte hier die Kritik an den lateinamerikanischen Befreiungstheologien ausfallen, die die unerhörte Provokation, die in der Botschaft von der Gotteskindschaft aller Menschen liegt, durchaus teilen und die im Allgemeinen das Anliegen verfolgen, die Ärmsten nicht nur in partizipativen Strukturen zu integrieren, sondern mit ihnen um jenen Raum zu kämpfen, in dem sie ihre eigene Identität finden können. Dass es vom Diskurs der Gebildeten, die von der Befreiung der Armen sprechen, bis zur Formulierung der eigenen Geschichte durch die Ärmsten immer noch weitere Schritte braucht, ist eine wichtige Beobachtung, die nicht nur Wresinski machte. Doch es ist richtig, darin eine der dringlichsten Hausaufgaben für eine glaubwürdige Kirche zu sehen: Nur wenn immer mehr PastoralträgerInnen – wenn möglich durch ihre Bischöfe ermutigt und unterstützt – den entscheidenden Schritt wagen und in ihrer konkreten Lebensgestaltung die Vertrautheit mit den Ärmsten suchen, kann die Vision Wresinskis von der Partnerschaft zwischen allen Volksschichten zur Überwindung des Elends weiterleben.

Christoph Albrecht SJ / Villars-sur-Glâne

**Briggs, John /
Amba Oduoye, Mercy /
Tsetsis, George** (Hg.)

A History of the Ecumenical Movement.

Band 3: 1968-2000

WCC Publications / Genf 2004, 704 S.

Nun liegt der dritte Band der »Geschichte der Ökumenischen Bewegung« vor. Band 1 erschien 1954 und verfolgte die Entwicklungen von der Reformationszeit des 16. Jahrhunderts bis zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen (1517-1948); Band 2 erschien 1970 und zeichnete die Entfaltung des Ökumenischen Rates von seiner ersten Vollversammlung in Amsterdam bis zur vierten in Uppsala, Schweden (1948-1968) nach.

Der nun erschienene dritte Band behandelt die Jahre 1968-2000. Die grundlegenden Veränderungen in der ökumenischen Bewegung hin zu einer weniger Europa-zentrierten und ethnisch ausgeglicheneren Gemeinschaft werden auch im Autorenkreis sichtbar; entsprechend finden sich konfessionell breit gefächerte Beiträge aus aller Welt. Der Band gliedert sich in drei Hauptabschnitte, wovon der erste aus einem allgemeinen Überblick über die Ökumenische Bewegung besteht; der zweite widmet sich vertieft Entwicklungen und Themen,

welche für den Ökumenischen Rat der Kirchen bedeutsam wurden, und der dritte Hauptabschnitt befasst sich mit (geo-)regionalen ökumenischen Initiativen.

Der erste Hauptabschnitt beginnt mit einer Beschreibung des Kontextes, in welchem sich der Ökumenismus seit 1968 bewegt hat. Martin E. MARTY referiert soziologische Rahmenbedingungen (z. B. Multikulturalismus, Fundamentalismus, Tribalismus) und politische Veränderungen und zieht daraus den Schluss, die Ökumene bewege sich in einer »religio-säkularen« Umwelt. – Lukas VISCHER referiert Entwicklungen einzelner Kirchen und Kirchenfamilien, insofern sie für die Ökumenische Bewegung von Bedeutung geworden sind. Er beschreibt politische Veränderungen (v. a. der Ost-West-Konflikt) und die sich wandelnde Stellung der Frau in den Kirchen; der Beitrag endet mit einem knappen Ausblick auf die Zukunft der Ökumene. – Michael KINNAMON diskutiert die Ergebnisse, welche seit 1968 im Rahmen der Kommission Faith and Order, bei kirchlichen Unionsbestrebungen oder in bi- und multilateralen theologischen Kommissionen erreicht worden sind. Er stellt wichtige Themen ökumenischer Dialoge (Einheitsbegriff, Mission und Verkündigung, interreligiöser Dialog, Sozialethik, Diakonie, Bildung, orthodoxe u. röm.-kath. Partizipation, Spiritualität und Gottesdienst) dar. Der Beitrag endet mit einem kritischen Fragenkatalog zu ungelösten Problemen der Ökumene. – Melanie A. MAY erläutert den kirchlichen Einheitsbegriff unter den Aspekten der sichtbaren Einheit und der Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis; sie arbeitet zudem die Bedeutung kirchlicher Einheit für die Menschheit überhaupt heraus. – Harding MEYER stellt schließlich das Selbstverständnis der konfessionellen Weltbünde dar und erläutert entsprechende Entwicklungen. Darauf aufbauend bespricht er die sich verändernde Rolle der Weltbünde für die Ökumenische Bewegung.

Im zweiten Hauptabschnitt behandeln Birgitta LARSSON und Emilio CASTRO die Frage, inwiefern es zutrifft, dass aus den vielen verschiedenen Missionswerken einzelner Kirchen eine gemeinsam verantwortete Mission der Kirche(n?) entstanden ist; weiter schildern sie, welche Probleme die Missionsarbeit heute zu lösen hat. – Israel SELVANAYAGAM beschreibt, wie sich der interreligiöse Dialog angesichts der Ökumenischen Bewegung und besonders im Rahmen der Programme des Ökumenischen Rates der Kirchen verändert hat. Besonders erläutert wird die Rolle röm.-kath. und orthodoxer Beteiligung an interreligiösen Gesprächen. – Ulrich BECKER gibt einen Überblick über die wichtigsten Entwicklungen auf dem Gebiet der ökumenischen Aus- und Weiterbildung und leitet daraus Erkenntnisse für zukünftige Bildungsbestrebungen ab. – Hans-Rue-

di WEBER beschreibt die regionalen Besonderheiten konfessioneller und ökumenischer Bibelstudien und fragt nach der Bedeutung der Bibel für die Ökumenische Bewegung; Der Autor plädiert für eine Rückbesinnung auf den gemeinsamen Kanon der ganzen Bibel. – K.M. GEORGE bespricht den Begriff der Spiritualität unter theologischen, liturgischen, ökumenischen, monastischen, feministischen und charismatischen Gesichtspunkten. Er plädiert für eine stärkere Betonung gemeinsamer Spiritualität im Rahmen der Ökumenischen Bewegung. – Elisabeth RAISER beschreibt die ökumenische Gemeinschaft als ihrem Wesen nach inklusive Gemeinschaft, in welcher die Gleichberechtigung von Frau und Mann, von Laien und Klerus, von Menschen mit unterschiedlichen Begabungen und Behinderungen, mit unterschiedlicher sexueller Orientierung und aus verschiedenen Generationen gelebt und gelehrt wird. – Lewis S. MUDGE untersucht die Vollversammlungen von Uppsala (1968) bis Harare (1998) auf ihre sozial-ethischen Aussagen hin und kommt zum Schluss, dass keine einheitliche ökumenische Soziallehre, sondern eher eine gemeinsame Geschichte integrierender sozioethischer Ideen und Konzepte erkennbar wird. – Ausgehend von der Weltkonferenz »Kirche und Gesellschaft« von 1966 schildert Peter LODBERG die ökumenischen Initiativen auf dem Gebiet der Friedensarbeit, der Abrüstungsaktionen, der Menschenrechte und der Globalisierungsdebatte, wie sie sich bis zur Vollversammlung in Harare (1998) entwickelten. – Hugh MCCULLUM beschreibt die Diskussionen um Rassismus und Ethnizität im Ökumenischen Rat der Kirchen, insbesondere auch dessen 1969 lanciertes Programm zur Bekämpfung des Rassismus und den Kampf gegen den Rassismus in Südafrika. – Stanley Samuel HARAKAS erörtert die Reaktionen der Kirchen auf naturwissenschaftliche, technologische und ökologische Fortschritte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die orthodoxen Standpunkte und die Bioethik-Diskussion werden speziell berücksichtigt. – Richard D.N. DICKINSON beschreibt die Bedeutung der Diakonie für die Ökumenische Bewegung, insbesondere auch in ihrer praktischen Ausgestaltung (z. B. internationale ökumenische Darlehen, ökumenische Netzwerke), und versucht eine kurze theologische Grundlegung der Diakonie in ökumenischer Perspektive. – Martin CONWAY schließlich zeigt anhand von verschiedenen Beispielen (etwa des Programms zur Bekämpfung von Rassismus und der Frage orthodoxer Beteiligung im ÖRK), welche politischen Implikationen die Öffentlichkeitsarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen zu verschiedenen Zeiten hatte.

Der dritte Hauptabschnitt beginnt mit Georges TSETSIŠ' Überblick über die regionalen ökumenischen Organisationen, welche nach Ansicht des

Autors aus einer zunehmenden Integration in den Ökumenischen Rat der Kirchen Nutzen ziehen würden. Daran schließen sich Artikel zu ökumenischen Entwicklungen und Herausforderungen in jeder der verschiedenen Regionen der Erde an: – Mercy AMBA ODUYOYE beschreibt z. B. den Werdegang des All African Council of Churches und die verheerenden Auswirkungen von AIDS auf die Entwicklung des afrikanischen Kontinents. – K.C. ABRAHAM und T.K. THOMAS weisen auf den großen Einfluss des jeweiligen gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Kontexts auf die konkrete Gestalt der Ökumene in Asien hin. Entsprechend unterschiedlich entwickeln sich z. B. nationale ökumenische Institutionen wie der National Council of Churches in the Philippines oder der China Christian Council. – Carlos F. CORDOZA-ORLANDI erläutert die »polyrhythmische« Wirklichkeit der karibischen Region und skizziert die Programme des Caribbean Christian Council. – Keith CLEMENTS und Todor SABEV beschreiben die Veränderungen, die sich für die Ökumene in Europa aus dem Ende des Kalten Krieges ergaben. Insbesondere die ökumenischen Beziehungen der orthodoxen Kirchen und die kirchliche Situation im postkommunistischen Osteuropa werden thematisiert. – Dafine SABANES PLOU beschreibt die Entwicklungen, die 1982 zur Entstehung des Latin American Council of Churches geführt haben; auch die Auswirkungen der Befreiungstheologie auf die Ökumenische Bewegung und die zunehmende Bedeutung charismatischer und pfingstlerischer Kirchen kommen zur Sprache. – Jean CORBON stellt den Middle Eastern Council of Churches und die Herausforderungen des Christentums im Nahen Osten vor. Besonders behandelt wird der Dialog mit dem Judentum und dem Islam sowie die Spannungen, die sich aus dem von mehreren Religionen erhobenen Anspruch auf die heilige Stadt Jerusalem ergeben. – Paul A. CROW, Jr. erläutert die zunehmend pluralistische Verfassung des Christentums in Nordamerika, besonders die Krise der protestantischen »mainline churches«. In einem Abschnitt »United States of America« werden der National Council of the Churches of Christ, die verschiedenen konfessionellen Kirchenbünde wie auch neuere Themen der Ökumene wie z. B. der »black ecumenism« vorgestellt. Der Abschnitt »Canada« behandelt Unterschiede und Ähnlichkeiten des nördlichen Nachbarstaates hinsichtlich ökumenischer Entwicklungen und bilaterale Kirchendialoge. – Der Artikel »Pazifik« (ohne Autorangabe), ein Überblick über politische, ökologische und ökonomische Herausforderungen an die Kirchen aus der pazifischen Region, schließt den dritten Hauptabschnitt ab.

Gleichsam als Epilog liest sich John BRIGGS' Beitrag über die sich verändernde Gestalt der Öku-

menischen Bewegung. Briggs bespricht z. B. den Einfluss des 2. Vatikanischen Konzils auf die Ökumene und analysiert das wichtigste Strategiepapier des Ökumenischen Rates der Kirchen der letzten Jahrzehnte, »Towards a Common Understanding and Vision«. Das Schlusswort überlässt BRIGGS aber dem früheren Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Philip POTTER, der die Einheit des ganzen Volkes Gottes als unveräußerliche *raison d'être* des Ökumenischen Rates bezeichnet. Die allgemeine Bibliographie, ein nützliches Abkürzungsverzeichnis ökumenischer Institutionen, ein Inhalts- und ein Autorenverzeichnis finden sich am Schluss des voluminösen Buches.

Mit Gewinn liest diesen ökumenischen Reader, wer einen vielseitigen, thematisch bunten Einstieg in die Welt der Ökumenischen Bewegung sucht. Ergänzt werden sollte er durch die Lektüre jener Theologinnen und Theologen, die auf der Grundlage römisch-katholischer Kirchenlehre eine andere Vorstellung von Ökumene entwickeln als jene, die im Ökumenischen Rat maßgeblich geworden ist. Dann wird nämlich erkennbar, wie grundlegend sich die beiden Einheitskonzeptionen voneinander unterscheiden und weshalb die Ökumenische Bewegung vorläufig keinem einheitlichen Ziel entgegenzugehen scheint.

Gottfried Wilhelm Locher / Bern

Rudolf Burger

Re-Theologisierung der Politik?

Wertedebatten und Mahnreden

Zu Klampen / Springe 2005, 140 S.

Die hier anzuzeigende Essay-Sammlung von Rudolf BURGER vereint 6 Beiträge, die der Autor in der jüngsten Vergangenheit – von 2002 an – bereits veröffentlicht hat oder die auf Vortragsunterlagen zurückgehen. Der prägnante Sprachstil, sowie klare Argumentationsstrukturen und anspielungsreiches Wortkalkül aus philosophischen Quellbrunnen – so nimmt sich der Autor gleichsam zurück, zeigt aber auch sein immenses ideelles Repertoire auf – machen den kleinen Band zu einem echten Lesevergnügen.

Ich möchte mich an dieser Stelle auf den zentralen und namensgebenden Essay beschränken, der sich mit der von BURGER so formulierten »Re-Theologisierung der Politik« beschäftigt. Damit soll keineswegs impliziert werden, dass die anderen Kapitel zu »Vergangenheitspolitik: Sind die Deutschen therapiebedürftig?« (9-32), »Kontinentalverschmelzung? Die europäische Frage und die Zukunft der EU« (33-55), »Sohn-Rethels Problem. Eine marxistische Liquidation des Sozialismus« (55-69), »Kultur als Ersatz und Ressentiment oder: der austromanische Rosenkranz« bzw. »Die nachträgliche Nation. Gedanken zu einer unvollständigen

Gegenwart« (115-138) weniger spannend und ertragreich sind, sie sind es vor allem wegen zumeist tiefgründigem Hinterfragen von Vorurteilen und Schablonen. Der Autor fühlt sich insgesamt einer kritischen, »aufklärerische« Analyse verpflichtet; so auch im zentralen »politischen« Beitrag, der mit einer Rückschau ins vergangene Jahrhundert beginnt: »Die ideologischen Hauptkampflinien verliefen nicht an religiösen Grenzen [...] ... nicht, daß der subjektive Glaube unzähliger einzelner restlos verkümmert gewesen wäre [...] ... Aber mit der Religion [war es, Vf.] nicht »ernst«.« (69, 70) »Zur Zeit des Kalten Kriegs waren Modernisierung und Säkularisierung über die Systemgrenzen hinweg fast zu Synonyma geworden.« (72) Die ideologischen Spaltungen »lagen innerhalb des Säkularen und des Modernen im politökonomischen Bereich und im Feld des Nationalen.« (74) Und BURGER lässt Peter L. Berger anklingen, wenn er festhält: »Die religiöse Transzendenz war gleichsam in die Horizontale gekippt.« (74), um dann ein wenig fortgeschritten, auch innerhalb anderer Bezüge, scheinbar ein wenig wehmütig zu resümieren: »Doch diese Zeiten sind vermutlich vorbei.« (79) BURGER diagnostiziert drei Wesenselemente nach dem 11. September 2001: »Re-Militarisierung von Religion«, »Re-Privatisierung des Krieges« und die Wiederkehr von »Just-War-Theories« (84). Zum Ersten: Für BURGER gibt es eine politische Mobilisierung der drei großen abrahamitischen Monotheismen, tendenziell hin zu etwas, »das man »absolute Politik« nennen könnte, zu einer Politik im Namen des Absoluten, die nicht verhandlungsfähig ist.« (86) Verhandlungsbereitschaft, Kompromiss und Toleranz zeichnen laut BURGER moderne politische Konzeptionen, humanistisch aus dem griechischen Gedankengut wiedergeboren, aus. »Eine ernsthaft Re-Theologisierung der Politik bedeutete daher in Wahrheit deren Zerstörung.« (87) Zum Zweiten: Das Gewalt- und Kriegsmonopol des Staates wird zunehmend unterminiert: Durch Bürgerkriege, (religiösen) Terrorismus, der die Trennlinie zwischen Kombattanten und Nonkombattanten auflöst und den Kriegsschauplatz universalisiert und »zivilisiert«, also auf Zivilisten abzielt. (89) Zum Dritten und als Folge der ersten beiden: die erneute »Inanspruchnahme der Doktrin vom »gerechten Krieg«, vom *bellum iustum*, was im Grunde genommen eine vor-moderne, thomistische Idee ist [...] gleichgültig was das moderne Völkerrecht dazu sagt, das zunehmend zu einem Zweig der phantastischen Literatur wird.« (91).

Aufhorchen lässt im Folgenden eine synthetische Passage: »Denn der militante Fundamentalismus ist die religiös manifest gewordene Gestalt unserer eigenen radikalen Infragestellungen der skeptizistischen, relativistischen Moderne, unserer eigenen Form radikaler Kulturkritik, die wieder

»Werte« sucht, an die man sich halten kann, irgendein normativ verbindliches Absolutes, welches das Gute vom Bösen allemal scheidet und dessen politische Realisierung das Heil verspricht.« (92) Eine Kritik BURGERS an der Kulturkritik also, deren Quellen er in christlich soteriologischem, eschatologischem sowie apokalyptischem Gestein sieht, eine Kulturkritik, die aber auch ihre eigenen Voraussetzungen zu wenig beachtet (vgl. 97, 98); und ein Einwand, der, wie ich meine und hier hinzufügen möchte, doch auch unter dem Vorzeichen einer ambivalenten Methode steht, nämlich letztlich alles auf das Eigene, hier die westlich geprägte Moderne zurück zu führen. BURGER plädiert schlussendlich für eine spannungsgeladene »Einübung in die Entfremdung [...] ohne metaphysischen Trost.« (98).

So stichhaltig und wohltuend die Analyse BURGERS auch sein mag, so steht doch die Frage im Raum, was dies nun für einen »religiösen« Menschen zu bedeuten habe. Das Zielpublikum BURGERS scheint eher der säkularisierte Mehrheits-Mensch unserer Breiten zu sein, der im 21. Jahrhundert wieder zu Religion, Religiosität, Transzendenz ... neigt. BURGER setzt dieser Entwicklung prophetisch die »radikale Endlichkeit« entgegen. Seine antitheologischen Spitzen sind vielerorts berechtigt, bedenkenswerte Dialogbeiträge, kaum im strengen Sinn polemisch; sie sollten dem theologischen Betrachter durchaus zu setzen. Aber an einigen Stellen fällt das Urteil doch auch sehr eindimensional, »modisch«, zumindest hinterfragbar aus, wenn z. B. die These strapaziert wird, dass der Monotheismus intolerant sei, und parallel Ernst Jüngers Ausspruch »Toleranz liegt in der Natur des Polytheismus« (86, 87) herangezogen wird.

BURGER ist selbst durchaus »militant« in dem positiven Sinne, dass die Moderne auch verteidigt werden müsse (89, 97), und er einer »kulturellen Hierarchie von Zivilisationen« gegenüber nicht abgeneigt zu sein scheint. Und insofern steht der Autor selbst auch auf »Fundamenten«. (93) Dadurch würdigt er die Errungenschaften der Aufklärung, und ist somit eine wohltuende, kontrastierende Stimme, ähnlich vielleicht einem Richard Herzinger mit seinem »Lob der Freiheit« und seinem Feldzug gegen die »Tyrannei des wieder aufkommenden Gemeinns« – wenn dies bei BURGER auch ohne Zweifel mit mehr Tiefgang und Differenzierungsfähigkeit geschieht.

Das kleine Büchlein kann sehr empfohlen werden und zeichnet sich durch synthetische Kraft aus; es stellt ein Lesevergnügen dar, auch wenn philosophische Vorbildung durchaus hilfreich sein kann und angebracht ist. Verschiedenste philosophiegeschichtliche Termini sind nämlich sehr dicht gestreut.

David Neuhold / Fribourg

Demel, Sabine

Frauen und kirchliches Amt.

Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche
Herder / Freiburg i.Br. 2004, 152 S.

Es gibt sicher nicht viele Publikationen auf dem Feld des Kirchenrechts, die auf das Interesse eines breiten, nicht nur akademisch-wissenschaftlichen Publikums stoßen werden, und dabei doch wissenschaftlichen Ansprüchen voll gerecht werden. Die Kirchenrechtlerin Sabine DEMEL, Professorin an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Regensburg, Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, der theologischen Kommission des KDFB, von AGENDA-Forum katholischer Theologinnen e.V. und tätig als (Rechts)Beraterin vieler Laiengremien hat im Herder-Verlag eine solche Publikation vorgelegt zum spannenden und spannungsreichen Thema »Frauen und kirchliches Amt«. Wer sich mit der Amtsfrage aus Frauenperspektive auseinandersetzt, bewegt sich auf einem spitzen Grad, es gehören Mut und großes »Fingerspitzengefühl« dazu, die »weibliche Sicht« (121) in dieser Fragestellung in aller Klarheit und ohne Ressentiments einzubringen. Sabine DEMEL hat Katharina von Alexandrien als persönliche geistliche Begleiterin auf diesem Weg gewählt (vgl. der Ausblick, 117-121, »Frauen und Kirche – ein Epilog mit Katharina von Alexandrien«), Katharina hilft ihr, den Mut nicht zu verlieren und auch nicht die notwendige Portion Humor, gerade angesichts der Ernsthaftigkeit der Thematik (das wird in den Karikaturen deutlich, die in den Text eingefügt sind).

Theologischer Leitfaden des kirchenrechtlichen Zugangs zur Amtsfrage aus Frauenperspektive ist der Ansatz bei der Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau: »Frauen sind genauso wie Männer Ebenbilder Gottes. Sie leben aber ihr Ebenbild-Sein anders als Männer, »weil sie andere Erfahrungen gemacht haben, anders sozialisiert worden sind und eine andere Biographie haben. Genau in dieser Andersheit liegt die ursprüngliche Gleichheit von Mann und Frau, von Männern und Frauen verborgen« (zitiert wird Aurelia Spindel)«. (11) Von dort her ist es für Sabine DEMEL wichtig, die »weibliche Sicht der Dinge darzulegen, weil ich dadurch viel konstruktiver und effektiver zu dem (weithin noch) notwendigen Umdenkprozess in Christentum, Gesellschaft und Kirche beitragen kann, zu dem Umdenkprozess, dass es eben nicht nur die männliche Wahrnehmung, Deutung und Gestaltung von Wirklichkeit gibt, sondern auch die weibliche, und dass beide zusammengehören und das Ganze bilden.« (120) Die Auseinandersetzung mit der Amtsfrage aus rechtlicher und Frauen-Perspektive kann darum nicht anders als in einem weiten theologischen Horizont erfolgen: »Die kirchliche Frauenfrage darf keine pragmatische, sondern muss eine theologische Grundentscheidung sein [...]

Gottebenbildlichkeit und ein Miteinander von Frau und Mann in einer unjesuanischen und unerlösten Geschlechterhierarchie passen nicht zusammen.« (13)

Diese theologische Leitperspektive schlägt sich in der Struktur der Publikation nieder: Das zentrale und auch umfangreichste Kapitel 4 (59-116), in dem die Frage nach der Zulassung von Frauen zum Weiesakrament aus rechtlicher Perspektive differenziert ausgeführt wird (»Für immer vom Weiesakrament ausgeschlossen? – Die Frauenordination im Spiegel von Recht, Lehramt und Theologie«), ist in einen weiteren theologischen Kontext eingebettet: Kapitel 1 stellt eine knappe biblische Grundlegung dar (»Jüngerinnen Jesu – auch das steht in der Bibel!«, 14-28). Die »Legitimation zur Verkündigung der Botschaft Jesu Christi in der Kirche« durch Frauen (14) ist in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und seiner »neuen Wertung der Frau« (26) sowie der »Nachfolge« und Zeugenschaft der galiläischen Frauen begründet, ihrer »Lebens- und Leidensgemeinschaft mit dem Messias« (23), die sie zu Zeuginnen des Lebens Jesu und der Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi macht. Kapitel 2 (»Von der gehorsamen Gattin zur Frau in vielfältigen Lebensbezügen – eine Vergangenheitsbewältigung der kirchlichen Sicht«, 29-43) geht auf das Verhältnis der katholischen Kirche zur Frauenbewegung bzw. der Frauenbewegung zur katholischen Kirche ein. Angelpunkt ist der Perspektivenwechsel, der mit »Pacem in Terris« (v.a. Nr. 41) und den Konzilstexten begonnen hat, der sich in c. 208 des Kodex von 1983 niederschlägt (»Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.«), der jedoch in Spannung steht zu den traditionellen Frauenbildern, die in jüngeren lehramtlichen Texten transportiert werden und die gerade der Erfahrung von Frauen der mittleren und jungen Generation nicht entsprechen (so vor allem die hier zitierte Repräsentativbefragung von Katholikinnen in Deutschland, die Allensbacher Studie von 1993).

Kapitel 3 (»Nicht nur Seelsorgerin, sondern auch Amtsträgerin«, 44-58) öffnet die kirchenrechtliche Reflexion im engeren Sinne: Frauen haben in den letzten Jahren vielfältige Aufgaben als Seelsorgerinnen übernommen, in der Sakramentenvorbereitung, der Sterbebegleitung, als Religionslehrerin, Pastoralassistentin usw., und haben damit zu einem neuen »weiblichen Blick« auf Pastoral und Kirche beigetragen (46). In diesen Tätigkeiten üben sie – und hier verweist Sabine DEMEL auf c. 145 §1 – ein Amt aus: »Wer daher z.B. auf Dauer mit dem Dienst des Lektors oder der Kommunionhelferin beauftragt ist oder den Dienst des Gemeindeferenten oder der Religi-

onslehrerin ausübt, hat ein kirchliches Amt inne, auch wenn die Tätigkeit als »Dienst« bezeichnet wird. Ebenso sind solche Berufe in der Kirche wie die des Richters, der Ordinariatsrätin, des Abteilungsleiters, der Ehebandverteidigerin, des Kirchenanwaltes und der Theologieprofessorin eindeutig Kirchenämter, unabhängig davon, ob sie so betitelt werden oder nicht.« (46) Laien und damit auch Frauen können Ämter wahrnehmen, können »an der Wahrnehmung der Hirtensorge beteiligt« werden (56). Sabine DEMEL bezieht sich auf c. 228 §1 sowie c. 517 §2, dem in jüngster Zeit meistdiskutierten Paragraphen angesichts der Entwicklungen der »kooperativen Pastoral« und nimmt gerade diese Entwicklung kritisch in den Blick: »Kooperative Pastoral braucht genügend Priester« (57), sie warnt vor einer »Priesterzentrierung« der laikalen Dienste, umgekehrt geht es vielmehr darum, dass »viele Seelsorgstätigkeiten« bei Laien geweckt werden, »diese zu fördern, zu koordinieren sowie für deren evangeliumsgemäße Ausrichtung zu sorgen« (57/58). »Den Laien, Frauen und Männern, sollten rechtlich wesentlich mehr kirchliche Dienste und Ämter offen stehen als bisher.« (58)

Neben diesem Plädoyer für einen neuen, weiten Blick auf Dienste und Ämter in der Kirche, die – gefördert und begleitet durch die »Hirtensorge« des Priesters – von Laien, Männern und Frauen, wahrgenommen werden können, richtet Sabine DEMEL in Kapitel 4 den Blick auf das Weiesakrament und die Frage nach der Frauenordination (»Für immer vom Weiesakrament ausgeschlossen – Die Frauenordination im Spiegel von Recht, Lehramt und Theologie«, 59-116). Die Auseinandersetzung mit diesem spannungsreichen Thema begründet Sabine DEMEL – bereits in Kapitel 3 – aus kirchenrechtlicher Perspektive mit der nicht definitiv geklärten Unterscheidung von Ämtern »kraft göttlicher und kraft menschlicher Einrichtung« (50): »Das Amt des Papstes (c. 331), des Bischofskollegiums (c. 336) und des Bischofs (c. 375 §1) gelten eindeutig als Ämter kraft göttlichen Rechts, da sie auf die Weisung des Herrn zurückgehen (c. 330). Theologisch und kirchenrechtlich offen ist die Einordnung des Diakonen- und Priesteramtes, die zusammen mit dem Empfang des Sakraments der Diakonen- bzw. Priesterweihe übertragen werden; denn es ist noch nicht geklärt, ob nur die für das Bischofsamt notwendige Bischofsweihe als die Fülle des Weiesakramentes kraft göttlicher Weisung existiert, während die weiesakramentalen Grade für das Priester- und Diakonenamt kraft kirchlichen Rechtes geschaffen worden sind, oder ob neben der Bischofsweihe auch die Priester- und Diakonenweihe als Ausfaltungen des *einen* Weiesakramentes (cc. 1008f) ebenfalls auf göttliches Recht zurückzuführen sind. Alle anderen Kirchenämter sind Einrichtungen des menschlichen Kirchenrechts.« (50) Die Frage nach der Zulassung von Frauen zum Weies-

sakrament kann gerade darum nicht allein aus rechtlicher Perspektive geklärt werden, sie muss bei den grundsätzlichen »theologischen Begründungen« ansetzen (62), kirchliches Recht ist »in seinen großen Zügen so gut oder schlecht, so restriktiv oder offen, wie die ihm zugrunde liegende Theologie. Das Recht folgt immer der Theologie und muss der Theologie angepasst werden, nicht umgekehrt.« (62) Klärende wissenschaftliche Arbeit – aus kirchenrechtlicher Perspektive – ist im Blick auf die Frage nach der Zulassung von Frauen zum Diakonen- und Priesteramt jedoch möglich, weil diese Frage nach c. 1024 dem »menschlichen Kirchenrecht« zugeordnet ist.

In der präzisen und argumentativ gut belegten Durchführung des Kapitels geht Sabine DEMEL zunächst auf den aktuellen Diskussionsstand zum Diakonat der Frau ein, danach auf die Frage nach der Zulassung zum Priesteramt. Mit Verweis auf Theologen wie Gerhard Ludwig Müller zieht sie gerade angesichts der vielschichtigen Fragen um den Diakonat (70: »Ist der Diakonat kraft göttlichen oder kraft kirchlichen Rechts Teil des Weihesakramentes? Worin liegt überhaupt das spezifisch theologische und unwandelbare Profil der sakramentalen Weihe des Diakonats?«) das Fazit: »Prinzipiell steht wohl der Ausübung der diakonalen Dimension des Ordo (der Weihe) durch Frauen nichts Entscheidendes im Wege« (76, direktes Zitat G.L. Müller). In der Diskussion um die Frage nach der Zulassung von Frauen zur Priesterweihe konzentriert sich Sabine DEMEL auf die Argumentation, die im Anschluss an die Position, die von lehramtlicher Seite in »Inter Insigniores« (1976) und »Ordinatio sacerdotalis« (1994) vorgelegt wurde – »dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden« –, die Glaubenskongregation in ihrem »Responsum« auf die Diskussion um »Ordinatio sacerdotalis« vorgelegt hat. Es wird ein kritischer Blick auf die von der Glaubenskongregation getroffene Sprachregelung geworfen, dass die Lehre von der Männern vorbehaltenen Priesterweihe »unfehlbar vorgetragen worden« sei, dass sie »eine endgültige Zustimmung« erfordere (80). Eine unfehlbare Lehrentscheidung kann allein, so DEMEL, vom Papst oder Bischofskollegium zusammen mit dem Papst vorgetragen werden, endgültige Zustimmung kann erst dann eingefordert werden, wenn die Lehre als solche wirklich unfehlbar ist. Mit dem Dogmatiker Helmut Hopping folgert sie so: »Es ist also nicht erkennbar, dass der Ausschluss von Frauen von der Priesterweihe eine das authentische Glaubenszeugnis betreffende unfehlbare Lehraussage darstellt.« (85, direktes Zitat Helmut Hopping) »Auf fehlbare Weise als unfehlbar qualifiziert kann die genannte Lehre nicht unfehlbar sein; als nicht unfehlbar ist sie zwar verbindlich, aber nicht unveränderbar.« (ebd.) In das Feld einer theologischen Begründung fällt die Auseinandersetzung mit der

Berufung des Zwölferkreises durch Jesus bzw. der geschlechterspezifisch ausgelegten Braut/Bräutigam-Metaphorik. DEMELS Argumentationslinie: »Grundlage seines Haupt-Seins und seines Bräutigams-Seins ist vielmehr und einzig seine Erlösungstat. Und diese Erlösungstat hat aber gerade nicht im *Mann-Sein* Jesu ihren Grund, sondern allein in seiner liebenden Hingabe an die Menschen.« (88) »Wenn auch dem Lehramt darin voll und ganz zuzustimmen ist, dass die Kirche stets die Treue zu Jesus Christus wahren muss, auch und gerade in der Frage der Priesterweihe, so darf dennoch nicht übersehen werden, dass die Frage, *worin genau die Treue hinsichtlich des Geschlechtes bei der Priesterweihe besteht*, wissenschaftlich wie lehramtlich noch nicht hinreichend geklärt ist, genau genommen, noch immer offen ist.« (92) Die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe stellt so einen »kleineren Traditionsbruch« dar »als die so genannten priesterlosen Gemeinden, die keinen eigenen Pfarrer mehr haben, und als der immer häufiger werdende Verzicht auf die Eucharistiefeier, vor allem sonntags, wegen Priestermangels.« (90)

Die Studien von Sabine DEMEL sind ein Plädoyer für das notwendige, je neue »Suchen nach der Wahrheit« (80), das weitergehen muss, »auch wenn nach oder in einer Diskussion oder einem Streit das kirchliche Lehramt eine verbindliche Lehrentscheidung getroffen hat« wie in der Frage nach der Zulassung der Frauen zum Weiheamt (80) – »denn die Wahrheit ist stets je größer als ihre sprachliche Fassung und deshalb prinzipiell immer der fortschreitenden Differenzierung, Erweiterung und Vertiefung zugänglich« (ebd., vgl. hier auch den Verweis auf die Geschichtlichkeit der theologischen Wahrheit unter Bezugnahme auf T. Bertone und G.L. Müller, 63/64). Als Kirchenrechtlerin sieht es Sabine DEMEL als ihre Aufgabe, einen Beitrag zur Wahrung der »Rechtskultur in der katholischen Kirche« zu leisten. Dass vorhandene Rechtsnormen immer öfter nur dann interessieren, »wenn sie zum eigenen Vorteil herangezogen werden können« (116), macht sie in ihrer differenzierten Beurteilung der »Aktion der ›Priesterinnenweihe‹ und ihrer rechtlichen Folgen« (93-116) im Frühsommer 2002 deutlich – dies im Blick auf die Position der beteiligten Frauen, Bischöfe sowie der Glaubenskongregation. Der weite und offene, theologisch kompetente und rechtlich differenzierte Zugang von Sabine DEMEL zur Frage nach dem kirchlichen Amt und der Zulassung von Frauen ist ein wichtiger, ernst zu nehmender Beitrag einer engagierten Theologin und Kirchenrechtlerin, der mit dem Mut der Katharina von Alexandrien den »weiblichen Blick« auf Kirche und Pastoral stark macht und dabei deutlich macht, dass und warum die Fragen nach Frauen und kirchlichem Amt weiter gestellt werden dürfen und müssen.

Margit Eckholt / Benediktbeuern

Graf, Friedrich Wilhelm

Die Wiederkehr der Götter.

Religion in der modernen Kultur

C.H. Beck / München 2004, 329 S.

Für Erwartungen, die ein Leser mit einem Buchtitel verbindet, mag der Autor nur bedingt verantwortlich sein. Hier sei jedoch vorweg darauf aufmerksam gemacht, dass die Titulatur des Buches in eine Richtung weist, die GRAF selbst kaum einhält, wenn er von »Göttern« spricht. In seinem Buch führt er in drei Teilen Texte zusammen, die in den letzten sechs (? – 1997!) Jahren entstanden, z.T. veröffentlicht, z.T. bislang unveröffentlicht sind. Dabei geht es jeweils um die Religion in der Gesellschaft, weniger um die Frage nach Gott (vgl. eher beiläufig 66f). Teil I handelt von drei modernen Versuchen einer Religionsdeutung, Teil II spricht von »Religionsgeschichten der Moderne«, Teil III fragt nach dem Eigenrecht des Normativen, wie es sich in postsäkularer Zeit in Religionswissenschaft und Theologie anbietet. Abgesehen vom Teil I verweilt GRAF fast durchweg im Bereich protestantisch-westlichen Religionsverständnisses, dem die Perspektiven katholischen Denkens und erst recht der Blickwinkel nichtchristlicher Religionen und außereuropäischer Kulturen weithin verschlossen bleiben. Das bedeutet freilich nicht, dass für den Leser aus dem gewählten und vorhandenen Gesichtskreis nichts zu lernen wäre.

Für eine heutige Deutung der Religion, die selbst in großer Vielfalt angeboten wird, wählt GRAF drei Ansätze aus: die in den USA entwickelte *religious economics*, die sich in der Behandlung des religiösen Pluralismus vor allem an Marktmodellen orientiert und zum *rational choice* einlädt, sodann die Ansätze einer *shared history*, die analoge Strukturentwicklungen in den Religionen und Konfessionen und dabei mögliche Kommunikationsprozesse vergleichend in den Blick nimmt, schließlich die Theorie des »religiösen Feldes« (P. Bourdieu), die einen Verstehensprozess auf unterscheidende Weise erlaubt (vgl. 19). Mit der Besprechung der *shared history* begibt sich GRAF auf sein vorzügliches Forschungsfeld, das vom 18. Jahrhundert in unsere Zeit führt. Hier zeichnet er denn auch in großen Zügen die Entwicklung nach, die von einer eher dogmatischen Ekklesiologie »zu einer stärker empirisch orientierten Kirchentheorie« (34) führt und nach dem konfessionellen »Prinzip«, also dem Identitätsansatz, fragen lässt. Sehr zuzustimmen ist GRAF, dass diese Phase der Moderne »von den religionskulturellen Überlieferungen des Christentums (oder des Judentums, Islams und so fort) mitgeprägt« wurde (37). Dass die heute unumgänglichen *wechselseitigen* Rezeptionsprozesse in ihren Anfängen bis in diese Zeit zurückreichen (vgl. 42ff), will man wohl zur Kenntnis nehmen, auch wenn die Praxis das selbst heu-

te oft genug noch nicht bestätigt. Wie ich meine, ist das vorliegende Werk selbst noch ein deutliches Gegenbeispiel. Beim dritten Modell stößt man leider auf eine Mehrzahl von beiläufig gemachten Faktenaussagen, die man mangels Quellenverweisen nicht verifizieren kann (vgl. 56f: Schweizer Katholiken; 63: Wandel der Religionsfelder seit ca. 1970).

Der Hauptteil II erörtert in einer Art von »Fallbeispielen« die »Religionsgeschichten der Moderne«. Mit der Rede von »Religionsgeschichten« ist angedeutet, dass es weder monokausale noch geradlinige Entwicklungen im Blick auf die Religion gibt. In diesem Sinne setzt GRAF fünfmal an: Er bespricht (1) die »Dechristianisierung« (hilfreich sind hier wie anderswo die sprachgeschichtlichen Beobachtungen), (2) die Wiederkehr der Religion im Konzept der »Nation«, (3) die Spannung von »altem Geist« und »neuem Menschen«-Bild, unterstützt durch die Emanzipation der Religionswissenschaften aus der Theologie und der Schwerpunktverlagerung innerhalb der Theologie von der dogmatisch-systematischen zur historisch-empirischen Methodik, verbunden mit einer Geltungskrise der christlichen Kirchen, einer Neuerschätzung des Judentums und der Ausbildung neuer Formen der Religiosität, (4) »Gottes Stimme auf globalen Märkten«, wobei I.1 eine gewisse Weiterführung erfährt (198: die Verwendung der Formel »protestantischer Buddhismus« ist in dieser Weise fragwürdig, weil verkürzt), schließlich (5) »Religiöse Letzthorizonte – Risiko oder Chance für kulturelle Identitäten?«.

Dieses letzte Kapitel in Teil II ist wohl das wichtigste, zumal es in seinem Ansatz von den Einseitigkeiten, in die plurales Denken relativierend führt, wegführt zu den umfassenden Fragen, die sich im Teil III mit der Frage nach dem Normativen verbindet. Es geht zugleich um das Verhältnis von differenziertem Denken und der Zusammenschau. So richtig es ist, von den »impliziten normativen Leitannahmen« der einzelnen Kultur zu sprechen (203) und darauf zu bestehen, dass es keine kulturneutrale oder kulturtranszendente analytische Begriffe gibt, so sehr darf doch zugleich nicht übersehen werden, dass es zur Eigenart des Menschen gehört, sich von seinem Kulturstandpunkt sowohl hypothetisch als auch real lösen zu können und von einem anderen Standpunkt aus die Zusammenhänge zu sehen oder sich gar auf diesen zu stellen. Gerade weil das der Fall ist, bewährt sich die Betonung eines Letzthorizonts vor allem dadurch, dass dieser nicht auf einem »Selbstabschluss« (208), sondern auf einer bleibenden Offenheit für ein Mehr und ein Größeres besteht. Im Streit um die Universalität der Menschenrechte wäre es freilich sinnvoll gewesen, die Fragestellung einmal aus »fremder« Perspektive, etwa der chinesischen, zu betrachten. Warum bleibt am Ende doch mehr oder weniger Hunting-

ton hier der wichtigste Gesprächspartner? Andererseits: Warum argumentiert GRAF selbst zugunsten der »Unverzichtbarkeit einer universalistischen Position« nicht als Theologe, also mit Hilfe der ihm aus seiner Disziplin verwendbaren Argumente?

Im Teil III fragt GRAF nach dem auch heute gültigen Eigenrecht des Normativen. Er tut dies einmal im Blick auf die – wie er sie nennt – »postmoderne Religionswissenschaft«, sodann für die Theologie. Die Religionswissenschaften erinnert er an ihre eigene Relativität: »Insgesamt gilt: Nur durch intensive Historisierung können wir die Einsicht in die Relativität und Vorläufigkeit unserer Begriffsbildung wahren und uns immer neu bewusst machen, dass wir weder über einen gottgleichen universellen Blick noch irgendeine Perspektive verfügen, die uns die Differenzen von Insider und Outsider, Beobachtetem und Beobachtenden zu überbrücken erlaubt.« (238) Freilich steht hier am Ende die Frage, ob die Theologie im Religionendispunt mit ihren »metaphysischen Stiefeln« nur noch die Rolle eines Pausenclovn spielen kann und soll (vgl. 247f). Und was tragen die Religionswissenschaften tatsächlich zur Wahrung des Eigenrechts des Normativen bei?

Das führt zur Frage »Wozu noch Theologie« (im Anschluss an einen Artikel in der F.A.Z. im Jahr 2000). GRAF sieht die (v.a. evangelische) Theologie in einem dreifachen Bezugsfeld als Reflexionsinstanz des christlichen Glaubens, als Wissenschaft des Christentums und als Deutungshilfe in einer modernen, funktional differenzierten und religiös pluralistischen Gesellschaft (250). Die letzte Antwort auf die Eingangsfrage »Wozu noch Theologie?« lautet: »um in den Arenen von Wissenschaft, Zivilgesellschaft, Kirche und Politik der heilsamen Unterscheidung von Gott und Mensch Geltung zu verschaffen« (278). Ich bleibe bei dem eingangs Gesagten: Schon angesichts des im Titel geäußerten Anspruchs wäre eine intensivere Beschäftigung mit der Gottesfrage den vielseitigen Äußerungen zur Religion und ihrer Rolle in der heutigen Gesellschaft vorzuziehen gewesen.

Hans Waldenfels SJ / Düsseldorf

Haas, Alois M.

Mystik im Kontext

München / Fink Verlag 2004, 571 S.

In 35 kürzeren und längeren Erkundungsgängen führt der Autor kundig und mit spürbarer Entdeckerfreude durch das weitverzweigte Gebiet christlicher Mystik. Dabei ist der Themenkreis, der das vielgestaltige Forschungsinteresse des Zürcher Germanisten widerspiegelt, denkbar weit gespannt und reicht von literaturgeschichtlichen Studien zu bekannten und weniger bekannten Gestalten (Meister Eckhart, Nikolaus von Kues, Teresa von Avila, Daniel Czepko von Reigersfeld u.a.m.),

über stärker thematisch und begriffsgeschichtlich orientierte Aufsätze im Grenzgebiet von Philologie und Theologie (zur *unio mystica*, zum Verhältnis von Mystik und Rhetorik, zur mystischen Thematisierung von Schöpfung und Eschatologie u.a.m.) bis zu essayistischen Reflexionen zu Mystikdiskursen der Gegenwart. Mit Ausnahme von fünf unveröffentlichten und zwei älteren Texten umfasst der Sammelband Arbeiten, die zwischen 1996 und 2003 erschienen sind.

Mystische Texte, so hält HAAS in seiner programmatischen Einleitung fest, seien nur verständlich, wenn ihre Kontexte mitgelesen werden. Wer aus ihnen ein angeblich transkulturelles und transhistorisches Erfahrungssubstrat herauszudestillieren versuche, ohne hermeneutische und historische Erschließungsarbeit auf sich zu nehmen, reduziere sie und finde nur, was er bereits zu wissen meint. Seinen eigenen Forschungsansatz versteht HAAS in Anlehnung an St. Katz als »konstruktivistisches Gegenprogramm zu einer »perennialistischen« Sicht von Mystik, die hinter der Vielfalt von sprachlichen Artikulationen eine überall identische vorsprachliche mystische Erfahrung vermutet. HAAS möchte die »von den Mystiker(inne)n hinterlassenen, uns erreichbaren schriftlichen und mündlichen Mitteilungen« in ihren religiös-kulturellen Lebenszusammenhängen untersuchen. Er fragt deshalb nach der »Dynamik von Deutungs- und Sinnschüben [...], die sowohl auf der Ebene der Poiesis (die Herstellung) als der Aisthesis (die Rezeption) wie der Katharsis (die Kommunikation) wirksam wird.« (18) Dennoch ist auch eine kontextualistisch ansetzende Mystikforschung vor die Frage gestellt, worin sie die Familienähnlichkeit zwischen den vielfältigen Formen von »Mystik« sieht, ohne die der Gebrauch dieses Klassifikationsbegriffs sinnlos würde.

Wie schon in seinen früheren Publikationen kommt HAAS wiederholt auf diese Frage zurück und optiert für einen relativ weiten Mystikbegriff, wobei sich in seinen Bestimmungsversuchen zwei Pole unterscheiden lassen, die in einer gewissen Spannung zueinander stehen. Zum einen beschreibt er Mystik *religionsphilosophisch* als eine »in einem allgemeinsten Sinn die konkrete Wahrnehmung des Göttlichen in Form einer Einheitserfahrung« (493). Sie stelle »die Gipfelerfahrung der religiösen Kontaktnahme mit dem absolut gedachten Göttlichen« dar, die »keinesfalls jenen Alltagsbedingungen (untersteht), die uns normalerweise bei unseren Erfahrungen leiten« (ebd.). Zum anderen finden sich anthropologische Bestimmungen: Mystik sei »ein Aspekt der menschlichen Existenz« (23), nämlich ein durch Kontingenzerfahrungen hervorgetriebenes Verlangen nach Einheit mit sich selber und dem Grund seines Daseins (25f). Die Sinnhaftigkeit dieser doppelten Perspektivierung leuchtet zunächst insofern ein, als in klassischen christlichen Texten das kontemplative Gebet

als sehnsüchtiges Erstreben nach Einheit in Gestalt einer Vereinigung mit dem einen Gott beschrieben wird. Allerdings stellt sich im Hinblick auf die von HAAS fokussierte christliche Tradition die Frage, ob damit wirklich das zentrale Merkmal christlicher Mystik erfasst wird. Umfasst diese in ihren prägendsten Gestalten nicht ebenso ein radikales Differenzmoment, das in einer Einigungsmetaphorik, die unverkennbar neuplatonische Züge trägt, nur ungenügend zum Tragen kommt? Die mehrfach auftretende inklusive Rede von Mystik »in allen Kulturen und Religionen« (431; vgl. auch 310 oben, 492 unten), die sowohl Zen-Buddhistische Einheitserfahrungen als auch die gottlose Mystik Fritz Mauthners und Paul Valérys umfasst, zeigt zudem, dass in HAAS's Mystikverständnis das anthropologische Moment das grundlegendere ist. Der Vorteil eines solchen weitgefassten Mystikbegriffs bei gleichzeitiger Betonung der historischen und sprachlichen Bedingtheit von mystischen Artikulationen, ist nicht zu unterschätzen: Wie die Beiträge dieses Sammelbandes zeigen, lassen sich dadurch heterogene innerchristliche Traditionsstränge ebenso wie verschiedene (a-)religiöse Traditionen miteinander ins Gespräch bringen, ohne sie vorschnell auf den kleinsten gemeinsamen Nenner hin zu verkürzen. Das in verschiedenen Beiträgen auftauchende Weisheitsthema deutet jedoch darauf hin, dass HAAS der Vorstellung einer religionsübergreifenden *philosophia perennis* in Gestalt einer Suche nach Vereinigung mit dem alle Namen übersteigenden Göttlichen (und evtl. sogar einem »gemeinsamen Kern[...] mystischer Erfahrung«, 437) näher zu stehen scheint, als seine abgrenzenden Bemerkungen vermuten lassen. Diese diskussionsbedürftigen religionsphilosophischen Positionsbestimmungen verschwinden jedoch weitgehend hinter dem originell geführten interpretatorischen Gespräch mit den Texten und ihren Autoren und Kontexten. Die Mischung zwischen geduldiger philologischer Erschließung, umfassender Sichtung der Quellen und neuerer Sekundärliteratur sowie einfallsreichen Fragestellungen und Zugangsweisen lassen auch die Gesamtlektüre dieses umfangreichen Sammelbandes zu einer kurzweiligen Angelegenheit werden, die weiterzupfehlen ist.

Simon Peng-Keller / Fribourg

Küng, Hans

Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft
Piper / München 2004, 891 S.

Mit diesem fast 900 Seiten umfassenden Werk vollendet der katholische Theologe Hans KÜNG seine Trilogie über die drei monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam. Die Trilogie ist die Frucht einer jahrzehntelangen

Beschäftigung und der konkreten Begegnung mit den Weltreligionen, angespornt von dem Bestreben, einen Zusammenprall der Kulturen zu verhindern (19), die Menschen dialogfähig zu machen (23) und aktiv zum Frieden in der Welt beizutragen.

KÜNG beginnt seine Islamdarstellung mit einer kritischen Analyse der bestehenden »Feindbilder« (30-43) und »Idealbilder« (43-48) vom Islam und sucht demgegenüber im »Realbild« nach dem Wesen des Islam und seinen stets wandelbaren geschichtlichen Erscheinungsformen und Gestalten (49-55). In einem zweiten vorbereitenden Schritt gibt er einen knappen Abriss der politischen, religiösen und sozialen Geschichte des vorislamischen Arabiens und seines Umfeldes (56-62), arbeitet die jüdischen, christlichen und vor allem judenchristlichen Einflüsse in Arabien heraus (62-78) und verweist auf Abraham als den Stammvater der drei semitischen Religionen nahöstlichen Ursprungs, den Archetypen der prophetischen Religionen und des glaubenden Menschen vor Gott (78-91). Dabei übersieht er nicht das Konfliktpotential, das gerade in der gemeinsamen Bezugnahme liegt.

Im 2. Hauptteil nähert sich KÜNG dem Zentrum der islamischen Religion: dem Koran (92-112), dem islamischen Glaubensbekenntnis (113-169) und den »fünf Säulen« (170-187). Der Koran ist »Ursprung, Quelle und Unterscheidungsnorm alles Islamischen, allen islamischen Glaubens, Handelns und Lebens« (95), »ist Buch gewordenes Wort Gottes« (vgl. 100), »wenn auch nicht Selbstmitteilung Gottes« (124). Etwas vorschnell und zuwenig begründet erscheint an dieser Stelle bereits das theologische Urteil, Muhammad auch christlicherseits als echten Propheten und den Koran als Gotteswort (112) anzuerkennen. Eine Begründung dafür folgt eigentlich erst im folgenden Abschnitt über die »praktische Theozentrik des Islam« (113ff). Im Glauben, dem unbedingten vertrauenden Sich-Einlassen und Sich-Verlassen des ganzen Menschen auf den einen und einzigen Gott sieht KÜNG die grundlegende Gemeinsamkeit zwischen Juden, Christen und Muslimen (vgl. 127). Als Glaubensreligionen besitzen diese darüber hinaus ein gemeinsames Grundethos, wie es im jüdisch-christlichen Dekalog (Ex 20,1-21) und islamischen Pflichtenkodex (Sure 17,22-38) enthalten ist (vgl. 131). Der Islam ist nach KÜNG von Haus aus keine »Gesetzesreligion«, sondern eine »Religion des Ethos« (195). Erst später habe sich ein »Gesetzesislam« entwickelt (vgl. 397). KÜNG stellt allerdings hier wie im gesamten Buch nicht die Frage, welche Konsequenzen die mehrheitliche Leugnung des historischen Kreuzestodes Jesu Christi und damit auch von dessen Heilsbedeutung für eine christliche Anerkennung des Korans und Muhammads haben müsste.

Die Beurteilung von Person und Wirken Muhammads aus christlicher Perspektive war immer schon eine heikle Angelegenheit: KÜNG versucht Muhammad gerecht zu werden, indem er seine Leistungen und Tugenden als Propheten herausstellt (bes. 159f), ohne seine problematischen Seiten als Staatsmann und Kriegsherr zu verschweigen (vgl. 145ff). Muhammad wurde durch die Umstände der Zeit nach KÜNG gleichsam in die politische Tätigkeit gezwungen und musste darin auch Gewalt anwenden, um selbst zu überleben (vgl. 164f). So habe der Islam im Gegensatz zum frühen Christentum »vom Ursprung her einen militanten gotteskämpferischen Charakter« (207), doch der Kampfbereitschaft stehe zugleich »eine unübersehbare muslimische Friedfertigkeit zur Seite« (208).

Nach der Ergründung des Wesens und der Strukturen des Islam unternimmt KÜNG im 3. und längsten Hauptteil eine ausführliche Beschreibung und Analyse der islamischen Geschichte (188–523). Als Instrumentarium der Periodisierung und Charakterisierung dient ihm dabei das bereits in seinen Bänden über das Judentum und Christentum angewandte »Paradigmenmodell« nach Thomas Kuhn. KÜNG macht auch in der islamischen Geschichte fünf bzw. sechs Paradigmen aus: (1) Das »ur-islamische Gemeinde-Paradigma« des Propheten und der rechtgeleiteten Kalifen (610–661 n. Chr.), (2) das »arabische Reichs-Paradigma« der Umayyaden (661–750), (3) das »klassisch-islamische Weltreligions-Paradigma« des Abbasidenkalifats, indem sich der sunnitische Islam herausbildet und etabliert (750–1258), (4) das »Ulama-Sufi-Paradigma« (13.–17. Jh.), in der sich die mystischen Orden und Rechtsschulen ausbreiten, (5) das »Modernisierungs-Paradigma«, ausgelöst durch die Konfrontation mit Europa (17.–20. Jh.) und schließlich (6) das zeitgenössische, evtl. »nachmoderne Paradigma«.

Das gesamte Kapitel bietet eine solide und verständliche Zusammenfassung der Entwicklungen der fast 1400-jährigen islamischen Geistes- und Theologiegeschichte. Das Paradigmenmodell mag im Einzelnen sicherlich auch kritische Fragen aufwerfen, doch hilft es einem besseren Verstehen, nicht nur der Geschichte, sondern besonders auch der islamischen Gegenwart, die durch ihre verschiedenen Strömungen (arabischer Nationalismus, Pan-Islamismus, Traditionalismus, islamischer Reformismus, Säkularismus), denen sich KÜNG im nächsten Hauptteil widmet, immer noch von den früheren Paradigmen her mitgeprägt ist (550–561).

Die Stagnation des Islams im Vergleich zur europäischen Moderne und zum neuzeitlichen Christentum liegt nach KÜNG nicht nur in äußeren Faktoren, sondern auch in geistig-intellektuellen Tiefendimensionen des Islam selbst, deren Beginn er bereits im 12. Jh. mit der Verabschie-

dung der islamischen Philosophie und damit der Autonomie der profanen Wissenschaften ausfindig macht (vgl. 478). Schuld daran aber sei nicht der Islam an sich und auch nicht ein bestimmtes Paradigma, vielmehr »die Perpetuierung (>Verewigung<) eines Paradigmas über die hier angemessene Epoche hinaus« (480). Fest steht für KÜNG allerdings, dass die islamische Welt in der Gegenwart dennoch kein einheitlicher Block ist, sich in ständiger Veränderung befindet und deshalb auch die Zukunft des Islam im 21. Jh. keineswegs einlinig prä-determiniert ist (vgl. 561f). KÜNG selbst schwebt ein nachmoderner, ein religiös-emanzipierter Islam vor, der seine religiöse Substanz (Wesen) mit modernem Weltbezug vereint (vgl. 564). In einem solchen Paradigma, so hofft er, sei auch der Nahostkonflikt friedlich lösbar (568–582).

In den letzten Abschnitten des 4. Hauptteils wendet sich KÜNG speziell den zentralen theologischen Dialogthemen zwischen Christen und Muslimen zu. Im Dialog über Jesus könne das heutige Christentum vom koranischen Jesusverständnis her verschüttete jüdenchristliche Traditionen wieder entdecken und vor den Monotheismus gefährdenden Christologien warnen, die »Gottessohnschaft« in sexuell-physischem oder auch metaphysisch-ontischem Sinne verstehen (vgl. 595ff). »Das koranische Jesusverständnis ist christlich nicht mehr länger als muslimische Häresie zu verstehen, sondern als eine urchristlich gefärbte Christologie auf arabischem Boden!« (602). Umgekehrt könnten Muslime in diesem Lernprozess die religiöse Bedeutung Jesu auch aus der Perspektive des Neuen Testaments betrachten, »um so die authentische Gestalt Jesu umfassender zu verstehen und Verengungen und Einseitigkeiten zu vermeiden« (602). Doch Jesus Christus ist und bleibt das »unterscheidend Christliche« (609). Jede christliche Rede vom dreieinigen Gott aber muss sich am biblischen Monotheismus messen lassen (604–619). Die Muslime ihrerseits werden von KÜNG aufgefordert, auf breiter Basis zu einer historisch-kritischen Koran-kritik vorzustoßen (620–640), von der durchaus bemerkenswerte Ansätze seit Mitte des 20. Jhs. im Islam vorhanden sind (z. B. Amin al-Huli, Muhammad Ahmed Halafallah, Fazlur Rahman, Ankaraer Schule).

Das Buch endet mit einem fünften Hauptteil »Möglichkeiten der Zukunft«, in dem KÜNG prägende Tendenzen, bestimmende Trends und Konstellationen eines sich abzeichnenden Paradigmas, eines nachmodernen Islam skizziert (641–762). »Erneuerung« ist dafür das Programmwort, eine Erneuerung als Rückkehr zu den Grundlagen des Islam (Koran und Sunna), nicht im Sinne jedoch der Traditionalisten und Fundamentalisten. KÜNG sieht in der Türkei ein mögliches Laboratorium für eine nachmoderne islamische Demokratie (647–650). Die traditionellen islamischen Rechtssysteme frei-

lich sind durch die Modernisierung zu einer radikalen Reform herausgefordert (656-687), wobei die modernen Menschenrechte die Testfrage darstellen (Gleichberechtigung von Mann und Frau, Religionsfreiheit). Nicht die Abschaffung der Scharia fordert KÜNG, sondern eine »differenzierende und korrigierende Interpretation« (682). Den Muslimen könnte man diese Zumutung erleichtern, so KÜNG, wenn man den Menschenrechten »Menschenpflichten« an die Seite stellte und mit den individuellen Freiheitsrechten auch die soziale Verantwortung betonte (684).

Der Islam müsse außerdem wie das Christentum von einem aggressiven Universalanspruch Abstand nehmen (698f) und die Trennung von Staat und Religion vollziehen (700), wozu der Islam von seinem Wesen her durchaus fähig sei. Der Radikalisierung der Dschihad-Idee, in kleinen extremistischen Gruppen seit den 1970er Jahren muss der Islam eine Hermeneutik, Pädagogik und Pragmatik der Friedfertigkeit entgegen setzen (715-719).

Fragen, wie und in welchem Maße die Religion die Bereiche der Wirtschaft und der Lebensordnung (Kleidung, Religion in der Öffentlichkeit) durchdringen kann, darf oder soll, schließen diesen letzten Hauptteil ab, bevor der Autor im Epilog ein »Hoffnungsbild Islam« zeichnet (763-783). KÜNG sieht die Gefahren der weiteren Entwicklung des Islam (Selbstblockierung, Defensivkultur, Frustration, Fundamentalismus), aber auch die Chancen und Möglichkeiten eines aufgeklärten demokratischen Islam, der den einzelnen Menschen als Lebenshilfe dient und zur Lösung von Weltproblemen wie auch zum Dialog der Kulturen und zu einem Weltethos beiträgt.

KÜNG hat sich mit diesem Abschluss seiner Triologie nicht weniger vorgenommen als bei seinen Studien über Judentum und Christentum. Das Vorhaben, diese Weltreligionen in ihrer Entstehung, Geschichte und Gegenwart, in ihrer Vielfalt und Komplexität verständlich und umfassend monographisch darzustellen, ohne ungebührnd zu vereinfachen und zu pauschalisieren, ist gewagt, aber doch weitgehend gelungen. Die Monographie zum Islam stellt ein kompaktes Kompendium islamischer Geschichte und islamischen Denkens dar und gibt den gegenwärtigen Forschungsstand in wichtigen Fragen zuverlässig wieder.

Zahlreiche Schaubilder, eine klare Gliederung, textliche Hervorhebungen und grau unterlegte Kästen mit kritischen Anfragen sowohl an die Muslime wie an die eigene christliche Tradition machen die Lektüre trotz des Umfangs zu einer anregenden Sache. Kritisch muss abschließend jedoch gefragt werden, ob die Unterscheidung von unaufgebarem Wesen und geschichtlichen Ausformungen des Islam prinzipiell und dann auch noch von der Außenperspektive her möglich ist. Außerdem muss die Zukunft erweisen, wie KÜNGS Vor-

stellung von einem zukünftigen Islam von Muslimen selbst beurteilt und verwirklicht wird, oder ob sie nicht doch nur Wunschvorstellung eines christlichen Theologen bleibt.

Andreas Renz / Hildesheim

Quack, Anton

Heiler, Hexer und Schamanen.

Die Religion der Stammeskulturen

Primus Verlag / Darmstadt 2004, 182 S.

Wer bei dem zugkräftigen Titel *Heiler, Hexen und Schamanen* an eine vergleichende Analyse der Rolle religiöser Spezialisten in Stammeskulturen denkt, sieht sich getäuscht: im Mittelpunkt der Erörterungen stehen keineswegs diese ebenso aufsehenerregenden wie malerischen Protagonisten traditioneller Religionen, noch bilden die Beschreibungen ihres Wirkens das Kernstück der Erörterungen. Es handelt sich bei dem vorliegenden Buch vielmehr, wie erst der Untertitel deutlich macht, um eine Darstellung der Religionen der Stammeskulturen, die in einem knappen, repräsentativen und anschaulichen Überblick präsentiert werden.

Zunächst führt QUACK in einer informativen und präzisen Einleitung in die theoretischen Grundlagen der Religionsethnologie ein und begründet gleichzeitig die Wahl einer bestimmten Terminologie (»Stammesreligionen«). In diesem Zusammenhang werden wesentliche Stichworte wie Religion, Kultur, Magie, Schamanismus, Mythen, Kult und Riten erläutert, einander gegenübergestellt und voneinander abgegrenzt, wobei sich der Autor nicht mit einfachen Erklärungen begnügt, sondern jeden Begriff sorgfältig diskutiert. Das Ergebnis ist nicht nur eine klare Begrifflichkeit, sondern eine ebenso umfassende wie knappe Darstellung des gegenwärtigen Diskussionsstandes einschließlich der Forschungsgeschichte. Zahlreiche Belege und Literaturverweise erleichtern hier dem Nicht-Spezialisten den Einstieg in die Materie, dem Fachmann eine Auffrischung in Sachen religionsethnologischer Theoriebildung. Mit »Theoriebildung« ist das nächste Stichwort bereits angesprochen: Obwohl der Autor, wie die sorgfältige Einleitung zeigt, theoretischen Entwürfen keineswegs prinzipiell feindlich gegenübersteht, zeichnet sich sein Beitrag dennoch durch eine, wie ich finde, äußerst wohlthuende Distanz zu jener Gattung hochspekulativer und theorieüberfrachteter Literatur aus, die in der Reihe neuerer anthropologischer und religionsethnologischer Veröffentlichungen immer wieder einmal kurzfristig für Aufsehen sorgt, um dann vergessen zu werden. Damit mag er sich in der Religionswissenschaft gelegentlich dem Vorwurf aussetzen, neuere internationale Forschungstendenzen nicht zu berücksichtigen, gewinnt aber unbestreitbar an Solidität und Anschaulichkeit.

Wie es sich für ein Buch gehört, das in einen faszinierenden Forschungsgegenstand einführen und nicht mehr als einen repräsentativen Überblick vermitteln will und kann, orientiert sich die Auswahl der vorgestellten Religionen an einschränkenden Kriterien. Mit der Berücksichtigung der Geographie, der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Organisationsform, der Riten im Jahres- und Lebenszyklus, der mythischen Überlieferung, der Objekte und Formen der Verehrung und der religiösen Institutionen – und hier endlich kommen Schamanen, Hexer und Heiler ins Spiel – kann der Anspruch auf Repräsentativität eingelöst werden.

Zusätzlich sollen kausale Zusammenhänge zwischen bestimmten Religionsformen und religionskonstituierenden Faktoren aufgedeckt und verdeutlicht werden; neben die bloße Beschreibung der Religionen treten religionssoziologische, -ökologische, -ökonomische, volksmedizinische und politische Fragestellungen und damit die klassischen Themenkomplexe der Religionsethnologie und Anthropologie. Hierzu ein kurzer inhaltlicher Aufriss der nach Kontinenten geordneten Beispiele: Den fast idealen Einklang von Natur und Kultur spiegelt die Religion der Mbuti-Pygmäen vom Ituri/Kongo, deren ritualarme Religion vorwiegend um den Wald als lebenspendende, göttliche Macht kreist. Demgegenüber ist für die ackerbauenden Balsa und Tallensi im nördlichen Ghana genealogische Kontinuität und Territorialität entscheidend, die sich in religiöser Hinsicht in Ahnenverehrung und Ahnenkult niedergeschlagen haben. Wendet man den Blick nach Asien, findet sich dort mit den Puyuma von Katipol/Taiwan eine Ethnie, die sich in ihrer ökonomischen Existenz und religiösen Identität durch die taiwanesischen Mehrheitsbevölkerung bedroht sieht. Trotz der Konkurrenz durch christliche Missionare oder die buddhistisch-taoistische Volksreligion haben sich bis heute Schamaninnen – die *poringao* – als die wichtigsten Funktionsträger ihrer traditionellen Religion halten können, die im Rahmen eines unvermeidlichen Kulturwandels mit seinen synkretistischen Prozessen möglicherweise zu Bewahrern eines Teils der altüberlieferten Traditionen werden können. Der Themenkomplex des Opfers, im vorgestellten Falle in ursächlichem Zusammenhang mit einem ausgefeilten Rechtssystem, wird am Beispiel der Subanon von Mindanao behandelt, während die australischen Aranda für die Zusammenhänge zwischen Initiation (Ritual) und mythischer Überlieferung, die Enga von Papua-Neuguinea für den Komplex des Gütertausches stehen. Wenn bis dahin die Rolle der westeuropäisch-amerikanischen Zivilisation nur am Rande angesprochen wurde, thematisiert QUACK am Beispiel des Schicksals der Huronen im 17. Jahrhundert den verhängnisvollen Einfluss einer wirtschaftlich und vor allem militärisch überlegenen Kultur und schließt mit den südamerikanischen

Matsigenka von Südostperu, in deren Religion die Kommunikation mit guten Schutzgeistern (*Schamane*) oder übelwollenden Totengeistern (*Hexer*) im Vordergrund steht.

Jeder dieser Themenbereiche umfasst die Beschreibung des Lebensumfelds der Ethnie, die ethnographische Forschungsgeschichte, eine allgemeine Beschreibung und Charakteristik der Religion; anschließend das spezielle und für die entsprechende Ethnie typische Problemfeld, das der jeweiligen Religion ihre Besonderheit verleiht. Über die reine Datenvermittlung hinaus sind die völkerkundlichen Beispiele gut gewählt und aufgebaut. Fast wagt man es bei einem wissenschaftlichen Buch nicht zu sagen: Die Lektüre bereitet Vergnügen und hat neben der Wissensvermittlung einen beachtlichen Unterhaltungswert. Besonders die Abschnitte über die Pygmäen und die Puyuma zeichnen sich durch große Lebendigkeit der Darstellung aus, die sich dem besonderen Einfühlungsvermögen des Autors verdankt. Hier, am Ituri, und in den Dörfern Taiwans, ist QUACK wissenschaftlich zu Hause, hier schlägt sein Herz. Hier springt der entscheidende Funke über, der nur dann entsteht, wenn Forscher und Forschungsgegenstand eine intensive Beziehung zueinander eingegangen sind.

Bei dem geringen Umfang des Buches kann es kaum verwundern, wenn der Leser das eine oder andere lieb gewordene Beispiel vergeblich sucht. Auffällig ist zunächst einmal das Fehlen einer der arktischen Religionen mit ihren Mythen vom göttlichen Besucher und ihren Bärenfesten; dann vermisst man die westamerikanischen Religionen mit ihrem ausufernden Gabentausch oder die Kopfgängerreligionen des Hindukusch. Insgesamt, so scheint es, liegen QUACK die Glaubensvorstellungen und -praktiken der in den Tropen und Subtropen beherrschten Ethnien näher. Ebenso sind eher »harmonische« Gesellschaften dargestellt; solche, in denen Religion einen Integrationsfaktor darstellt – das Gegenteil wären die Religionen der aggressiven, kämpferischen Indianerkulturen der Yanomami und Jivaró im Amazonasgebiet, aber auch der Kabiren des Hindukusch oder der Eipo Neu-Guineas. Die ausgesprochene Kriegsorientierung dieser und manch anderer Kulturen, die heute in der religionswissenschaftlichen Literatur wieder im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, scheint hier bewusst oder unbewusst ausgeklammert und leidet damit einer Romantisierung der Stammeskulturen Vorschub. Ebenso fehlen die von den religionskundlichen Klassikern behandelten Ethnien wie Ndembu (Turner), Zande (Evans-Pritchard), Marind-Anim (Jensen), Hopi (Warburg) usw.; dies dürfte sich jedoch dem Umstand verdanken, dass der Autor nicht zum wiederholten Male allzu bekannte Tatbestände präsentieren, sondern auch unbekannteren und zum größten Teil hoch ge-

fährdeten Ethnien eine öffentliche Plattform geben wollte. Gerade die Benachteiligung und die geringen Zukunftschancen traditioneller Gesellschaften sind QUACK ein ehrliches Anliegen, das nur für ihn und sein Buch einnehmen kann.

Fazit: Mit Heiler, Hexer und Schamanen hat QUACK ein in jeder Hinsicht »schönes« Buch geschrieben: Gut zu lesen, informativ und interessant. Verweise auf die einschlägige Literatur ermöglichen jederzeit einen intensiveren Zugang. Mit seiner repräsentativen Auswahl religiöser Phänomene aus dem Bereich der traditionellen Kulturen ist das Buch ein idealer Einstieg in die faszinierende und bunte Welt der Religionsethnologie.

Ina Wunn / Hannover

Witte, Markus (Hg.)

Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog

Religion & Kultur / Würzburg 2003, 481 S.

Mortensen, Viggo (Hg.)

Theology and the Religions. A Dialogue
William B. Eerdmann Publishing Co. / Michigan 2003, XIV + 481 p.

Bettscheider, Heribert (Hg.)

Das Verständnis von Religion und Religionen weltweit. Aktuelle Tendenzen in verschiedenen Kontexten (Studia Instituti Missiologici SVD, 79)
Steyler Verlag / Nettetal 2003, 149 S.

Fleming, Kenneth

Asian Christian Theologians in Dialogue with Buddhism (Religions and Discourse, ed. by J. Francis, vol. 11)
P. Lang / Oxford et al. 2002, 388 p.

Okano, Haruko K.

Christliche Theologie im japanischen Kontext (Theologie Interkulturell, Bd. 13)
IKO / Frankfurt 2002, 214 S.

Cieslik, Hubert

Publikationen über das Christentum in Japan, hg. von Margret Dietrich und Arcadio Schwade
P. Lang / Frankfurt 2004, 670 S.

Khoury, Adel Theodor u.a. (Hg.)

Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe
Herder / Freiburg u.a. 2003, 140 S.

Den hier zusammengeführten Veröffentlichungen ist das Interesse an dem vielerorts begonnenen interreligiösen Gespräch gemeinsam. Dieses führt einmal zu der Frage nach dem Anderen und dem

Eigenen. Es ruft zudem nach Klärungen im Verständnis der genannten Momente: Was ist Religion, was wirklich Dialog? Geht es um die wissenschaftliche Reflexion der religiösen Wirklichkeit(en) oder den Zugang zu ihr? In diesem Sinne ist es nicht gleichgültig, ob von Gott oder von der Theologie die Rede ist. Kann das Gespräch im Übrigen noch immer in großer Allgemeinheit geführt werden, oder müssen nicht konkreter die einzelne Religion und deren Lebenswelt(en) in den Blick genommen werden? Schließlich ist auch zu fragen, ob die verschiedenen Religionen wirklich dialogfähig sind – angesichts der überall erkennbaren religiös motivierten Kriege und der Gewaltanwendung »um Gottes willen«. Zu all diesen Fragekomplexen finden sich in den hier angezeigten Publikationen hilfreiche Hinweise. Es macht deshalb Sinn, sie in einem Zusammenblick vorzustellen. Hinzu kommt, dass sich an nicht wenigen Stellen erkennen lässt, dass die Fragen sich heute weltweit stellen und entsprechend nicht nur das interdisziplinäre, sondern auch das internationale Gespräch längst begonnen hat. Dass das Gespräch kaum noch von einem einzelnen in all seinen Facetten geführt werden kann, ergibt sich schon allein daraus, dass die Vielfalt der Kontexte inzwischen in eine spürbare Unübersichtlichkeit führt. Das bringt es mit sich, dass in vielen Fällen eine große Zahl von Kolleg/innen zur Mitarbeit eingeladen sind.

Das wird vor allem bei den beiden an erster Stelle genannten umfangreichen Werken sichtbar. Am Frankfurter Projekt des evangelischen Alttestamentlers Markus WITTE wirkten 23 Wissenschaftler mit, in der Mehrzahl Frankfurter, am Werk von Viggo MORTENSEN, das auf eine Konferenz »Theology meets Multireligiosity« 2002 in Aarhus zurückgeht, 37 Teilnehmer, vor allem aus Skandinavien, aber auch aus Deutschland, England und den USA. Dabei ist der Frankfurter Band von dem Leitmotiv des Ersten Ökumenischen Kirchentags in Berlin 2003 »Ihr sollt ein Segen sein« eher theologisch motiviert, während die Aarhuser Tagung entschiedener den Raum heutiger multikultureller und multireligiöser Begegnung abschreitet. Tatsächlich gibt es dann Überschneidungen. Es würde den Rahmen der hier vorgesehenen Besprechung sprengen, wenn wir alle Beiträge im Einzelnen nennen würden. Doch zeigt bereits der Aufbau der Werke deren Materialreichtum, aber auch deren gedankliche Stringenz an.

WITTES Buch beginnt mit Beiträgen zur Klärung des Religionsbegriffs; im Vordergrund stehen neuzeitliche und eher protestantische Überlegungen. Kant, Barth, Schleiermacher, sodann das Judentum in Europa und – originell – der Anteil der Gegenwartskunst zur Dialogbefähigung der Religionen. Teil 2 ist überschrieben mit »Geschichte und Geschichten der Religion im Dialog«. Abgesehen vom ersten Beitrag zur Schrift des Cusanus »De pace fidei«, behandeln die verschiedenen Aufsätze

ze überwiegend nachreformatorische protestantische Positionen, vielfach eher im Vorfeld heutiger Fragestellungen. Besondere Aufmerksamkeit verdienen im Teil 3 »Skizzen zur Theologie der Religion und Religionen« die Beiträge von Hans KESSLER (Was macht Religionen pluralismusfähig und authentisch)? Fragmente einer Theologie des religiösen Pluralismus – jenseits von »Dominus Iesus« und Pluralistischer Religionstheologie), Siegfried WIEDENHOFER (Identitätssicherung und Dialogfähigkeit des religiösen Gedächtnisses) und Peter STEINACKER (Juden – Christen – Moslems. Monotheistische Religionen im Dialog oder in Konfrontation?). Es folgen in einem vierten Teil drei Beiträge zum »Lernen, Sehen und Feiern von Religion(en)«.

MORTENSENS Werk geht von einer eingehenden Analyse der Multikulturalität und Multireligiosität aus. Hier verschränken sich die verschiedenen gesellschaftlichen bzw. gesellschaftlich wirksamen Aspekte: Postkolonialismus, die »corporate identity« in den Transformationsprozessen postmoderner religiöser Märkte (F.W. Graf), Multikulturalität zwischen Kosmopolitismus und Nationalismus, der Versuch der Transkulturalität. Was zunächst in eher grundsätzlichen Überlegungen durchgespielt wird, findet seine Erläuterung in einer Fülle von Fallbeispielen. Auch der 2. Teil zum interreligiösen Dialog beginnt mit grundlegenden Erörterungen zu Theorie und Erfahrung, Säkularität und Glaubensstandpunkten, zur Mission und ihrem Wandel; es folgen konkrete Standortbestimmungen (im Blick auf unterschiedliche Situationen, Ausführungen zum islamisch-christlichen Dialog, zur Gottesfrage, zur Frauenfrage, zu New Age und neueren Spiritualitäten, zur Konversionsproblematik). Abgesetzt von diesen Beiträgen sind zwei Aufsätze zu biblischen Perspektiven, einmal zur Wahrnehmung menschlicher Gottsuche und des Gesuchtwerdens von Gott, sodann zur jüdisch-christlichen Exklusivität. Der 3. Teil ist dann in unterschiedlich motivierten Beiträgen der Theologie der Religionen gewidmet. Das unbewältigte Problem stellt, wie sich bald zeigt, das Phänomen des Pluralismus dar. Aufs Ganze stellt dieser Band eine bedenkenswerte Problemanzeige dar.

Heribert BETTSCHIEDER hat im Herbst 2002 mit einer Studientagung der Hochschule St. Augustin den Blick auf das heute neu zu bedenkende Religionsverständnis gelenkt. Die verschiedenen Beiträge laden entsprechend dazu ein, Religion nicht mehr allein aus einer eher christlichen Binnenperspektive zu bestimmen, sondern sie in ihren unterschiedlichen kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten aufzuspüren. Dabei kommen der Islam, der pluri-religiöse Kontext, Afrika, Lateinamerika wie auch die kulturchristlichen Kreise in China in den Blick. P.M. ZULEHNER stellt angesichts dieser

Szenerie die Frage: »Verschwinden oder Aufbruch von Religion in Europa?«

Kenneth FLEMINGS Buch geht auf seine Dissertation an der Edinburgh University zurück. Ihr liegen konkrete Begegnungen mit konkreten Personen und Orten in Asien zugrunde. Zu nennen sind in Japan ein buddhistisches Zentrum mit seinen Lehrern, in Thailand kleine christliche Gemeinden, die sich den Fragen des Dialogs ausgesetzt sehen. Als Theologen wählte er dann drei bekannte Asiaten: den Japaner Kosuke Koyama, einen protestantischen Missionar, den Taiwan-Chinesen Chohan-Seng Song und den Jesuiten Aloysius Pieris in Sri Lanka. FLEMING zeichnet zunächst seine asiatische Erfahrung nach, sein Erleben des asiatischen Buddhismus und den von ihm erlebten Dialog. Teil II stellt die drei genannten Theologen vor, Teil III zieht aus dem Gelernten und Erfahrenen mögliche und hilfreiche Konsequenzen. Es fällt auf, dass Vf. eine starke Durchlässigkeit und die Erfahrung eines andauernden Lernprozesses betont. Das bekannte Wort Panikkar, er sei als Christ aufgebrochen, habe sich als Hindu wiedergefunden, sei zurückgekehrt zum Buddhismus, ohne aufgehört zu haben, ein Christ zu sein, steht wie ein Leitmotiv über dem Buch. Von hier aus erscheint es nicht verwunderlich, dass Vf. sich bei seinem Aufenthalt in einem japanischen Kloster zum buddhistischen Mönch ordinieren ließ. Das freilich bedeutet für FLEMING nicht, dass er seinem christlichen Glauben abgeschworen hat. Aus seinem christlichen Glauben heraus tritt er in den Dialog ein, was für ihn wiederum bedeutet, dass er stets vom Buddhismus beeinflusst sein wird. Bei aller Sympathie, die ihm im Laufe des Umgangs mit Buddhisten zugewachsen ist, ist aber dennoch nicht zu übersehen, dass ihm die drei asiatischen Theologen zugleich eine eher kritische Haltung vermittelt haben. Gerade Pieris' Einsatz für eine asiatische Befreiungstheologie ist für Vf. Anlass genug, darauf zu bestehen, dass der Dialog weniger eine Sache der Theorie als der Nähe beim Volk ist. Der eigentliche Dialog ist im Basisbereich, englisch gesagt: »at the grassroots level«, zu führen; dort hat er sich in seinem Wert zu bewähren.

Eher eine Art Selbstreflexion bietet die Frankfurter Vorlesungsreihe der japanischen Katholikin Haruko Kunigunde OKANO. Das Buch beginnt in Kap. 1 mit einer guten Einführung in die japanische Religionsgeschichte mit ihren Facetten Shinto, Buddhismus, Konfuzianismus und neuen Religionen, gefolgt von einer je eigenen Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Christentum und Shinto (Kap. 2), Christentum und Buddhismus (Kap. 3), wobei OKANO Zen in einem eigenen Kap. 4 ausgliedert, sowie Christentum und Konfuzianismus (Kap. 5). Es schließen sich weitere Kapitel an zur Geschichte der christlichen Mission in Japan und zur Frage der Inkulturation (Kap. 6), sodann zur christlichen Theologie in Japan, wobei

nicht zuletzt die Schwäche der katholischen Fachtheologie indirekt deutlich wird (Kap. 7). Nachdenklich stimmt das kritische Kapitel zur Bedeutung des Weiblichen und seiner Verdrängung in den japanischen Religionen (Kap. 8). Die Reihe endet mit der Frage, ob die Religion als Bedingung oder als Hindernis der Modernisierung der japanischen Gesellschaft einzuschätzen ist (Kap. 9). Vf. plädiert für eine japanische Theologie der Harmonie und der Beziehungen. Der dichte Band bietet ein hervorragendes Beispiel dafür, wie eine nicht-europäische, asiatische Christin ihren Platz in einer zugleich religiös pluralen und zugleich von Säkularität geprägten japanischen Gesellschaft zu finden sucht. Hinsehen und Hinhören, vor allem aber auch in sich Hineinhören sind Grundmomente, die eine wahrhaft dialogische Haltung ausmachen.

An dieser Stelle kann in Kürze auf die Sammlung der Veröffentlichungen des langjährigen, 1998 verstorbenen Forschers der japanischen Kirishitan-Geschichte Hubert CIESLIK hingewiesen werden. Die 21 Originalbeiträge stellen wertvolle Studien zur christlichen Frühgeschichte Japans mit ihren Höhen und Tiefen dar, zumal auch mit ihrem Ende im Märtyrertum vieler Christen. Dabei darf heute immer weniger übersehen werden, dass die dunklen Seiten der christlichen Mission in ihrer Verbundenheit mit den politischen Mächten der Heimat kaum den Gedanken einer dialogischen Grundhaltung fördern konnten. Die Zwiespältigkeit dieser Zeit kommt bei aufmerksamer Lektüre auch in OKANOS Buch klar zum Ausdruck (vgl. 135ff) (CIESLIKS posthumes Werk hätte freilich eine gründlichere Bearbeitung und Textüberprüfung durch das Verlagslektorat verdient gehabt.)

Der Hinweis auf die Unterdrückung des frühen Christentums, das in Japan nicht zuletzt aufgrund der Verflechtung mit den europäischen Kolonialmächten als politische Bedrohung im Zeichen der Religion verstanden werden konnte, lenkt den Blick zugleich auf die Tatsache, dass im Laufe der Geschichte bis in unsere Zeit mit Religion keineswegs nur der Einsatz für Frieden und Versöhnung und damit eine dialogische Grundhaltung verbunden ist, sondern dass Religionen oft genug Auslöser von Kriegen und Gewaltanwendung gewesen sind. Wenn Dialog mehr sein soll als eine hilfreiche Strategie zur Schaffung eines friedvollen Neben- und Miteinanders von Menschen unterschiedlicher ethnischer, kultureller und religiöser Herkunft, muss das religionsimmanente Gewaltpotential wahrgenommen, bedacht und am Ende überwunden werden. Adel KHOURY bemüht sich in seinem hier angezeigten Buch um die Klärung der Fakten und Hintergründe, indem er in gebotener Kürze mit Hilfe einer Reihe von Fachleuten den Blick auf Israel, das Christentum und den Islam, aber auch den Hinduismus und den Buddhismus und ihr Gewaltpotential richtet. Ulrich H.J. KÖR-

NER spricht abschließend von der »Lebensdienlichkeit von Religion in ihrer Ambivalenz«. In der Tat stehen wir hier immer noch am Anfang der Debatte. Religion ist nicht Politik. Krieg und Gewalt sind im politischen Raum durch Verhandlungen zu lösen. »Die Wahrheit ist nicht verhandelbar« (KHOURY, 7). Der hier eingeführte Begriff der Toleranz deckt oft genug die eigentliche Problematik eher zu. Was möglich ist, hat KHOURY folgendermaßen zusammengefasst: »Man suche, den Anderen zu verstehen, Vorurteile zu überwinden, um für eine friedvolle Welt einzutreten.« Es sind also immer wieder Schritte möglich, sie sind auch zu gehen. Freilich wird man in unseren Tagen der dem Menschen geschenkten Freiheit im Umgang miteinander wie im Vollzug des Dialogs und der daraus für das Leben des Einzelnen wie der Gesellschaft sich ergebenden Konsequenzen den hinreichenden Raum geben müssen.

Hans Waldenfels / Düsseldorf

**Ziebertz, Hans-Georg /
Kalbheim, Boris / Riegel, Ulrich**
Religiöse Signaturen heute.

Ein religionspädagogischer Beitrag
zur empirischen Jugendforschung
(Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 3)
Gütersloher Verlagshaus,
Herder / Gütersloh, Freiburg i. Br. 2003, 443 S.

Religionssoziologische Studien haben derzeit wieder Konjunktur. Dabei ist es bemerkenswert, dass der Impuls weitgehend von der Soziologie ausging, nun zieht auch die Theologie nach. Angesichts der weitreichenden Veränderungen auf dem Feld des Religiösen ist eine Neuvermessung notwendig, um den Herausforderungen gewachsen zu sein. Für die Religionspädagogik versucht das vorliegende Buch eine solche Analyse. Es geht um die Religion bei Jugendlichen und um ihre Darstellung und Analyse, um ein neues Fundament für den Religionsunterricht zu gewinnen.

Die drei Autoren ZIEBERTZ, KALBHEIM und RIEGEL sind Religionspädagogen an der Universität Würzburg. Jeweils ein Autor hatte die Schriftleitung für verschiedene Kapitel übernommen, aufgrund »der intensiven Beratungen und wechselseitigen Zuarbeiten ist der Band aber ein Gemeinschaftswerk.« (13). Der Abhandlung »Religiöse Signaturen heute« liegt eine mehrschichtige empirische Analyse zugrunde. »Die Studie beansprucht weder für Deutschland noch für den internationalen Bereich »echte« Repräsentativität«, (54) schreiben die Autoren, wobei unklar bleibt, was dann der Stellenwert dieser empirischen Umfrage ist. Wenn man in Rechnung stellt, dass sich die deutsche Teilstichprobe aus Gymnasiasten von 9. Klassen in Unterfranken zusammensetzt und die quali-

tativen Interviews mit Gymnasiasten aus 10. und 11. Klassen geführt wurden, merkt man, dass es sehr problematisch ist, die Ergebnisse auf die Jugend zu verallgemeinern, wobei uns sofort klar sein muss, dass es die Jugend gerade im Hinblick auf religiöse Einstellungen nicht gibt. Vor allem berufstätige oder in Berufsausbildung stehende Jugendliche sind in der Stichprobe nicht vertreten. Trotz dieser Einschränkung konnten aus der Studie gewichtige Trends in der Entwicklung der Religion herausgearbeitet und als Grundlage für die pädagogische Arbeit namhaft gemacht werden.

Die Studie will das grundsätzliche Verhältnis zwischen Religion und Moderne beleuchten, dem Verhältnis von Religion und Institution nachgehen, dann das Verhältnis von Religion und Individuum ansprechen, um zum Schluss eine Typologie der Religiosität von Jugendlichen zu entwickeln. Den Aussagekontext bilden dabei religionspädagogische Erfordernisse, es soll nach religionspädagogischen Zugängen zu den Jugendlichen aufgrund der Verortung der Religion bei ihnen gesucht werden.

Dabei zeigt die Studie ein differenziertes und differenzierendes Bild etwa in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Kirchlichkeit. Die Autoren stellen fest, dass sich sowohl ein »identifizierender als auch ein differenzierender Gebrauch von Religion und Kirchlichkeit« (70) findet, dass es sich also bei Religion und Kirchlichkeit bei Jugendlichen grundsätzlich um zwei Begriffe mit unterschiedlichen Bedeutungsfeldern handelt, die faktorenanalytische Untersuchung auf der anderen Seite aber ergab, dass im allgemeinen Sprachgebrauch Kirche und Religion in einem engen Verhältnis zueinander stehen. Das sollte uns vorsichtig werden lassen in Bezug auf die oft zu vorschnelle Behauptung, dass Menschen religiös, aber nicht kirchlich seien. Ein Gestaltwandel der Religion kann auch verbunden sein mit einem allgemeinen Schwächerwerden von Religion. Pluralisierung kann auch mit Aspekten von Säkularisierung einhergehen.

Aus einem qualitativen Interview, das auf Seite 73 zitiert wird, fällt die häufige Verwendung von »irgend-Begriffen« auf: irgendwie, irgendwo, eigentlich oder eigentlich nicht, also Verlegenheitsbegriffe, die das Verhältnis zur Religion kennzeichnen, ein relativ unbestimmtes oder unterbestimmtes Verhältnis, das besonders die Jugendlichen in Bezug auf Religion prägt.

An der im Buch durchgeführten Analyse des Verhältnisses von kultureller und religiöser Pluralität soll kurz auf die sehr schlüssige Vorgehensweise der Darstellung der Ergebnisse eingegangen werden: Auf eine kurze Einleitung über den Alltag des Religionsunterrichts, der laut Autoren vom Interesse für verschiedene Religionen geprägt ist, folgt die Klärung der

Konzepte von kulturell-gesellschaftlicher und religiöser Pluralität. Zur Ordnung der empirischen Daten werden Hypothesen über die Bewertung von gesellschaftlicher Pluralität aufgestellt (positive, neutrale, negative Einstellung). Dieser theoretischen Klassifizierung werden die empirischen Ergebnisse gegenübergestellt. Die Faktorenanalyse der Antworten zur gesellschaftlichen Pluralität ergab zwei unterscheidbare Faktoren: »Akzeptanz von Pluralität« und »Unsicherheit gegenüber Pluralität« (97). Dann werden sozialstatistische Merkmale in ihrem Einfluss auf die beiden Faktoren aufgezeigt; z. B.: »Mädchen haben eine noch pluralitätsfreundlichere Einstellung als Jungen.« (99). Hierauf werden Konzepte zur Messung von religiöser Pluralität präsentiert: »exklusivistische«, »dialogische« Haltung und »Gleich-Wertigkeit« von Religionen. In der Konfrontation dieser Konzepte mit den empirischen Daten zeigt sich, dass das Konzept der »Gleich-Wertigkeit« der Religionen bei über der Hälfte der befragten deutschen Jugendlichen festzustellen ist, die Anschauung der Exklusivität der christlichen Religion sich bei kaum 6% findet, ein Dialog-Ansatz bei ca. 40%. Dass der exklusivistische Ansatz, die Anschauung nämlich, dass die christliche Religion der quasi einzige Weg ist, der zum Heil führt, nur von einer so geringen Zahl vertreten wird, mag auch daran liegen, dass nur Schülerinnen und Schüler befragt wurden und keine Lehrlinge oder Berufstätige.

Nach der Besprechung der Einflussfaktoren auf diese Haltungen werden Zusammenhänge zwischen kulturell-gesellschaftlicher und religiöser Pluralität analysiert, wobei kritisch zu bemerken ist, dass religiöse Pluralität schon ein Element der Bestimmung von kultureller Pluralität war und dadurch das Verhältnis zum Teil schon vorbestimmt ist. Auf diese Analyse folgt die Besprechung von Strategien im Umgang mit Pluralität, wofür die qualitative Untersuchung als Analyseraster herangezogen wird, wobei deutlich wird, dass sich bei Jugendlichen das Bewusstsein feststellen lässt, »dass es mehr als nur eine Antwort gibt.« (112) Aus diesen Ergebnissen werden dann religionspädagogische Konsequenzen gezogen, wobei Pluralität als »Voraussetzung und Chance für religiöse Lernprozesse« (113) gesehen wird und Pluralismusfähigkeit – wobei Pluralismus als »wertgeladene Diskurspraxis zur Gestaltung der Vielfalt« (88) – gefasst wird, sich als Bildungsaufgabe zeigt. Der Pluralismus wird dabei als Weg zur Überwindung der »Christentümelei« gesehen (118).

Dieses systematische Vorgehen wird auch bei den anderen Kapiteln im Großen und Ganzen angewendet und erlaubt ein relativ leichtes Folgen des Argumentationsganges. Die detaillierteren Schlüsse innerhalb der Kapitel

sind aber nicht immer ganz nachzuvollziehen. So würde man etwa vor der Bewertung der Pluralität durch Jugendliche zuerst eine Analyse der Wahrnehmung von Pluralität erwarten. In welchem Ausmaß ist überhaupt Pluralität für die Jugendlichen prägend?

Insgesamt könnten in einer weiterführenden Arbeit Konzepte für den Religionsunterricht aufgestellt werden, die die empirischen Ergebnisse in ganz konkrete Ansätze des Religionsunterrichtes hinein verarbeiten. Die Basis für eine solche differenzierte Sicht ist jedenfalls gegeben, wie die Zusammenfassung der empirischen Befunde auf den Seiten 417 bis 426 zeigt. Dieser Zusammenfassung ist ein Glossar, das besonders für mit Methoden der empirischen Sozialforschung nicht Vertrauten das Lesen erleichtert, angeschlossen.
Leopold Neuhold / Graz

Anschriften

der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

Anand Amaladas SJ

Satya Nilayam,
201, Kalki Kirshnamurthi Road,
Thiruvanmiyur
Chennai-600041 (INDIEN)

Dr. Patrizia Conforti

Institut für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado

Av. de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg

Prof. Dr. Christoph Elsas

Universität Marburg
Evangelische Fakultät
Am Plan (AP) 3
D-35037 Marburg

DDr. Franz Gmainer-Pranzl

Hellbrunner Allee 52
A-5020 Salzburg

Prof. Dr. Dr. Manfred Hutter

Institut für Orient- und Asienwissenschaften
Abteilung für Religionswissenschaft
Adenauerallee 4-6
D-53113 Bonn

Prof. Dr. Johann Maier

Am Raineck 25
D-82481 Mittenwald

David Neuhold

Lehrstuhl für Kirchengeschichte
Universität Freiburg
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg

Dr. Simon Peng-Keller

Lehrstuhl für Fundamentaltheologie
und Ökumene
Universität Miséricorde
CH-1700 Fribourg

Prof. DDr. Dr. h.c. Hans Waldenfels SJ

Grenzweg 2
D-40489 Düsseldorf

Vorschau

auf das nächste Heft
Hefte 3 und 4
90. Jahrgang 2006

Michael Sievernich SJ

Die Gesellschaft Jesu und die Mission

Santiago Madrigal SJ

Ignatianische Ekklesiologie und Mission

Philippe Lécrivain SJ

Non sufficit orbis.
Überblick über die Jesuitenmissionen

Mariano Delgado

Eroberung und Evangelisierung Chinas
um 1600 im Urteil der Jesuiten
Alonso Sánchez und José de Acosta

Claudia von Collani

Der Ritenstreit und die Folgen
für die Chinamission

Klaus Schatz SJ

Jesuitenmission 19. und 20. Jahrhundert

Christoph Nebgen

Der Laienbruder Jakob Loessing SJ
in den Jesuitenmissionen Südamerikas

Wolf Lustig

Jesuitenmission im Spiegel der Literatur

Ruprecht Wimmer

Die Mission als Thema im europäischen
Jesuitentheater

Josep-Ignasi Saranyana

Franz Xavers interkultureller Lernprozess

Inhalt

Heft 3-4 **Zeitschrift für**
90. Jahrgang **Missionswissenschaft und**
2006 **Religionswissenschaft**

- Michael Sievernich SJ**
163 Mission der Jesuiten
- Santiago Madrigal SJ**
165 «Servir a Dios» y «ayudar a las ánimas»:
Misión, ecclesiólogía ignaciana y misiones
- Philippe Lécrivain SJ**
183 «Non sufficit orbis ...»
Les missions jésuites aux XVI^e et XVIII^e siècles
- Mariano Delgado**
196 Alonso Sánchez SJ und José de Acosta SJ
in der Kontroverse über die Conquista und Evangelisation
Chinas am Ende des 16. Jahrhunderts
- Claudia von Collani**
210 Der Ritenstreit und die Folgen für die Chinamission
- Klaus Schatz SJ**
226 Jesuitenmission in der neuen Gesellschaft Jesu (19./20. Jh.)
- Karl Markus Kreis**
249 Die nordamerikanischen Indianermissionen der Jesuiten
im 19. und 20. Jahrhundert
- Franz Magnis-Suseno SJ**
262 Missionar in Indonesien.
Erfahrungen, Reflexionen, Ausblicke
- Mariano Delgado/David Neuhold**
275 90 Jahrgänge ZMR und 95 Jahre IIMF -
Einige Aspekte ihrer Geschichte
-

Kleine Beiträge und Berichte

Josep-Ignasi Saranyana

- 299 El proceso de aprendizaje cultural
de San Francisco Javier (1542-1552)

Christoph Nebgen

- 306 Ein bislang unbekannter Reisebericht
des Laienbruders und Zimmermanns Jacob Loessing SJ
aus Kolumbien von 1618/19

Bernd Mussinghoff

- 314 Identität durch Differenz?
Zur vierten Tagung des Theologischen Forums
Christentum – Islam in Stuttgart-Hohenheim

Anschriften

- 320 der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter
dieses Heftes

Vorschau

- 320 auf das nächste Heft
-

Mission der Jesuiten

Im Jahr 2006 begeht die Gesellschaft Jesu ein dreifaches Jubiläum, das den spirituellen und missionarischen Aufbruch zu Beginn der frühen Neuzeit widerspiegelt. Gefeierte werden der 450. Todestag des Ordensgründers, Ignatius von Loyola (1491-1556), und der 500. Geburtstag von Franz Xaver (1506-1552) und Peter Faber (1506-1546). Sie bilden den Kern der Gründungsgruppe der Gesellschaft Jesu und lernten sich an der Pariser Universität kennen. Davon berichtet Ignatius in seiner Autobiographie, dem »Bericht des Pilgers«, der in einer neuen, illustrierten Übersetzung erschienen ist (Wiesbaden: Marix Verlag 2006). Während des Studiums wohnten die drei Kommilitonen als Zimmergenossen im Pariser Kolleg Sainte-Barbe zusammen. »In dieser Zeit verkehrte er [Ignatius] mit Magister Peter Faber und mit Magister Francisco Xavier, die er danach durch die Geistlichen Übungen für den Dienst Gottes gewann.« (*Bericht des Pilgers* Nr. 82).

Schon im Jahr 1540, als Papst Paul III. die Gesellschaft Jesu mit dem Apostolischen Schreiben *Regimini militantis ecclesiae* bestätigte, erhielten Faber und Xaver ihre jeweilige »Sendung«. Peter Fabers Missionsland war zunächst Deutschland, wo er als erster Jesuit tätig wurde, an den Religionsgesprächen in Worms und Regensburg mitwirkte und 1543 auf Einladung des Kardinals Albrecht von Brandenburg in Mainz weilte, später in Köln, um Geistliche Übungen (Exerzitien) zu geben. Franz Xavers »Sendung« führte ihn nach Asien, wo er in einem ruhelosen Jahrzehnt in Indien, Indonesien und Japan missionierte, bis er auf dem Weg nach China erschöpft auf der Kanton vorgelagerten Insel Shangchuan starb.

Fabers Mission in Deutschland und Xavers Mission in Asien lassen die ersten Anfänge eines neuen Missionsbegriffs erahnen, der sich zunächst auf eine persönliche Sendung bezieht und später auch geographisch umschriebene Gebiete bezeichnen sollte. Erst im jesuitischen Milieu dieser Zeit beginnt man von »Sendung« oder »Mission« zu sprechen, während im Mittelalter andere Begriffe wie etwa »Verbreitung des Glaubens« oder »Bekehrung der Ungläubigen« üblich waren. Mit Beginn des 17. Jahrhunderts setzt sich dann der Neologismus »Mission« im heutigen Verständnis durch, zumal auch die 1622 gegründete römische *Congregatio de propaganda fide* die neue Bezeichnung aufgriff.

Das personale Verständnis der Sendung wurzelt im spirituellen Ideal der »Pilgerschaft«, das bei Ignatius und seinen frühen Gefährten biographisch wirksam wurde und in die satzungsgemäße Disponibilität des Ordens für »Sendungen« des Papstes einmünden sollte. Der »Pilger« überschreitet spirituell und physisch Grenzen und weiß sich gesandt, den »Seelen zu helfen« (*iuvare animas*), ein Motto, das die Korrespondenz unserer drei Protagonisten leitmotivisch durchzieht.

Mission in Übersee spielte für Loyola eine herausragende Rolle, nicht nur weil die europäische Expansion der frühen Neuzeit sowie das Patronat der iberischen Könige günstige Rahmenbedingungen für die weltweite Ausbreitung des Glaubens zu bieten schienen, sondern vor allem aus spirituellen Gründen. Die globale Perspektive wird in den »Geistlichen Übungen« grundgelegt, soll doch der Exerzitant bei seiner Lebensentscheidung gleichsam mit den Augen Gottes auf das Erdenrund blicken und den Ruf Christi vernehmen, »die ganze Welt zu erobern« (*Exerzitien* Nr. 95), selbstverständlich auf geistliche Weise und ohne Zwangsmittel. In diesem Sinn bestimmt auch die erwähnte Gründungsurkunde der Gesell-

schaft Jesu, dass sich die Ordensmitglieder dem jeweiligen Papst überall *circa missiones* (für »Sendungen«) zur Verfügung stellen, »und sei es auch in den Gegenden, die man die Indien nennt«, nach damaligem Sprachgebrauch die Kontinente Asien und Amerika.

In den eineinhalb Jahrzehnten seines Wirkens als Generaloberer (1541-1556) trieb Ignatius das missionarische Wirken der jungen Gesellschaft Jesu in einer atemberaubenden Weise voran; nicht nur Europa war im Blick, sondern von Anfang an auch Asien (1540), Afrika (1548) und Amerika (1549). Als Ignatius 1556 starb, hatte die Gesellschaft Jesu etwa 1000 Mitglieder, deren Tätigkeitsfeld sich von Japan bis Brasilien spannte. Auch in den beiden folgenden Jahrhunderten bis zur Aufhebung des Ordens 1773 sowie nach der Wiederbegründung 1814 bis heute bildete und bildet die Mission einen Schwerpunkt der Ordensaktivitäten.

Auch Xaver, der 1540 nach Asien gesandt wurde, bezeichnet sich wie sein Lehrmeister als »Pilger«, der den Seelen helfen will. Seine Briefe, die jetzt erstmals in vollständiger deutscher Übersetzung vorliegen (Regensburg: Verlag Schnell und Steiner 2006), durchzieht perspektivisch die Formel von der »vielen Frucht«, die er in den Seelen erzielen möchte. Im Jahrzehnt seiner missionarischen Tätigkeit in Asien machte Xaver einen doppelten Lernprozess durch. Zum einen lernt er verschiedene Kulturräume (Indien, Molukken, Japan) kennen, zum anderen die dort beheimateten oder verbreiteten Religionen. In Indien stößt er auf den Hinduismus, dessen ignorante Priester er verabscheut. In Indonesien macht er Bekanntschaft mit dem Islam und Stammesreligionen, auf den Schiffen lernt er die Volksreligion kennen. Im fernöstlichen Inselreich Japan schließlich trifft er auf den heimischen Shintoismus, vor allem aber auf die verschiedenen Schulen des Buddhismus. Mit den Bonzen führt er dort wohl die ersten christlich-buddhistischen Dialoge über Gott und die Welt und legt damit die Grundlagen für die Methode der Akkomodation, die seine Nachfolger in Japan, China, Indien und Vietnam entfalten werden, wenn auch die Auflösung des Ordens die Weiterführung der missionarischen Unternehmen verunmöglichen sollte. Sicher war Xaver ein Mann seiner Zeit, der in den Kategorien seiner Epoche dachte und bei der Frage des Heilsexklusivismus schmerzlich die Grenzen der damaligen Missionstheologie erfahren musste. Auf der Grundlage der Schöpfungstheologie jedoch gelang ihm eine gewisse Überwindung des Ethnozentrismus und eine Anerkennung kultureller und religiöser Alterität, wie sie in Akkomodation und Dialog zutage treten.

Ignatius von Loyola und Franz Xaver sind nicht nur historisch prägende Gestalten der frühen Neuzeit, die als »Pilger« spirituell motiviert Grenzen überschritten und Wissensräume miteinander verbunden haben. Sie zeigen auch heutigen Zeitgenossen, wie spirituelles Pilgersein und aktive Mission zusammengehen, zumal im Zeitalter der Globalisierung das Interesse am Verhältnis der Kulturen, an der Konvivenz der Religionen, an der Interaktion mit dem »Anderen«, am interkulturellen Wissenstransfer, an der Inkulturation des Christentums zunimmt. Der deutsche Universalgelehrte Gottfried Wilhelm Leibniz sprach in seiner Korrespondenz mit den damaligen Jesuiten in China einmal vom »commerce de lumière«, dem Widerschein jenes »Lichtes der Welt« (Joh 8,12), in dem auch in der späten Moderne die Kulturen und Religionen einander begegnen. *Michael Sievernich SJ*

Als dieses Heft im Druck war, erreichte uns die traurige Nachricht des Todes von P. Walter (Willibald) Sedlmeier OSB, seit 1993 Leiter des EOS-Verlags. Der Vorstand des IIMF und die Redaktion der ZMR drücken Erzabt Jeremias und der Klostergemeinschaft von St. Ottilien ihr tiefstes Beileid aus. Die Zusammenarbeit mit dem Verlag funktionierte in all diesen Jahren reibungslos. - Die Redaktion.

«Servir a Dios» y «ayudar a las ánimas»: Misión, ecclesiología ignaciana y misiones

por Santiago Madrigal SJ

Está próximo a concluir el año jubilar que la Compañía de Jesús comenzó a celebrar el 3 de diciembre del año pasado con la intención de traer a la memoria la figura de los tres primeros jesuitas: Ignacio, Javier y Fabro. En este año de 2006 han coincidido el 450 aniversario de la muerte de Ignacio de Loyola (1493-1556), fundador de la Compañía de Jesús, y el 500 aniversario del nacimiento de sus dos primeros compañeros desde los tiempos de estudio en el Colegio parisino de Santa Bárbara, Pedro Fabro (1506-1546) y Francisco de Javier (1506-1552). Creada por un peregrino infatigable, la Compañía de Jesús es, en su origen, misionera. En aquellos primeros compañeros jesuitas existe un irrefrenable deseo de trascender fronteras, una universalidad añorada y anhelada por el hombre inquieto del siglo XVI. Francisco Javier hizo realidad ese sueño, pues con su epopeya misionera consigue el abrazo del extremo Oriente y del Occidente europeo, dos mundos incomunicados hasta entonces.

El objetivo central de estas páginas consistirá en poner de relieve la ecclesiología subyacente a esa aventura a lo divino que fueron las primeras misiones jesuíticas, sobre todo, desde el concepto fundante de ser enviado en misión. Trataremos de buscar en la espiritualidad y en la mística ignaciana el principio y fundamento de una ecclesiología de la misión. Por lo pronto, dejemos constancia de una sencilla definición del término «misiones» tal y como aparece acuñado por uno de los grandes jesuitas misioneros que nos ha legado una importante reflexión sobre su actividad evangelizadora. El P. José de Acosta nos ofrece en su obra *De procuranda indorum salute* (1588) esta sabrosa definición: por «misiones» entendemos «aquellos viajes y peregrinaciones que se emprenden de un sitio a otro por causa de la palabra de Dios»¹.

Nuestras reflexiones arrancan poniendo de manifiesto de qué manera se plantea hoy, teológicamente, la conexión entre la noción de Iglesia y la idea de misión. Es evidente que los parámetros en los que esta misma cuestión se planteaba a mediados del siglo XVI son muy diferentes y tienen condiciones específicas; ahora bien, una vez anotadas estas peculiaridades podremos dejar aflorar cómo la radicalidad del anuncio misionero nos permite establecer una conexión de fondo, un punto de intersección en el que se funden estos dos horizontes lejanos en el tiempo.

1 «La Iglesia hace la misión y la misión hace la Iglesia»

Severino Dianich ha acuñado la expresión «ecclesiología dinámica» para subrayar que la reflexión teológica sobre la misión de la Iglesia debe ocupar un lugar central en el corazón de la ecclesiología y no ser un mero apéndice de la misma². La comprensión de la Iglesia

¹ «Misiones vero intelligo eas excursions et peregrinationes quae oppidatim verbi divini causa suscipiantur» (De procuranda II, 330). Texto citado por M. SIEVERNICH, *Vision und*

Mission der Neuen Welt Amerika bei José de Acosta, en: M. SIEVERNICH / G. SWITTECK (eds.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg i. Br. 1991, 312.

² S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una ecclesiología dinámica*, Salamanca 1988, 19. Véase también del mismo autor: *Iglesia extrovertida*. Investigación sobre el cambio de

pasa por la interpretación del acto misionero fundamental, que no es otro que el de la comunicación de la fe³. Por otro lado, los modos diversos y múltiples de entender la misión se corresponden inevitablemente con modos diversos y múltiples de entender la Iglesia. La pregunta sobre la misión, ¿qué hace la Iglesia?, se transforma por ello en una pregunta acerca de identidad de la Iglesia. Esta correlación representa uno de los fermentos más vivos de la reflexión teológica actual, típica del cambio de paradigma producido por el replanteamiento de la tarea de la Iglesia en el mundo actual al hilo de la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II: «Si por un lado, es verdad que no sólo la Iglesia hace la misión, sino que la misión hace la Iglesia, por otro lado no se ve cómo sería posible tener una inteligencia de la misión que tuviera como tema a una Iglesia de la que nunca se llegase a trazar un retrato»⁴. En estas consideraciones se perciben bajo otra formulación ecos del axioma divulgado por Henri de Lubac en su *Meditación sobre la Iglesia*: «La Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia». Nos encontramos ante dos formulaciones que expresan bien esa doble orientación de la teología de la Iglesia que estuvo presente en el Concilio Vaticano II, una mirada *ad intra* y una mirada *ad extra*, una reflexión que se plasmó, respectivamente, en la constitución dogmática *Lumen gentium* y en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. El Concilio Vaticano II adoptaba así una actitud decididamente misionera al preguntarse, de cara a la situación actual del mundo, cuál era la comprensión que la Iglesia tenía de sí misma y de su tarea. Puede decirse que el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*, aprobado en la última sesión conciliar, es una buena prolongación de las intuiciones fundamentales de estas dos constituciones⁵. Sus afirmaciones acerca del carácter misionero de la Iglesia se inscriben en una teología de las misiones trinitarias, expresada ya en el arranque mismo de la constitución sobre la Iglesia, donde el misterio de la Iglesia queda situado en el designio salvífico del Dios uno y trino (cf. LG I, 2-4). Por su parte, afirma el decreto: «La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre» (AG 2). El decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, que ha de ser leído a la luz de la declaración *Nostra aetate*, sobre las religiones no cristianas, reasume en su mismo punto de partida la noción de Iglesia más característica de la eclesiología conciliar, la de «sacramento universal de salvación», diseminada en las dos grandes constituciones vaticanas (cf. LG VII, 48; GS 42; 45; AG 1). Con todo, los comentaristas notan una oscilación del lenguaje que sigue presidiendo el debate teológico actual; por un lado, existe una comprensión de la Iglesia que define la *misión* como una función esencial de la Iglesia; pero, por otro, se aprecia aquella concepción que insiste en la misión como una actividad particular de la Iglesia, sobre todo cuando habla de las misiones como «empresas

la eclesiología contemporánea, Salamanca 1991.

3 Desde este principio básico, de «eclesiogénesis», está construido su tratado, S. DIANICH/S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2002, que dedica el capítulo 4 a «la misión» (pp. 240-288).

4 DIANICH, *Iglesia en misión* (nota 2), 30.

5 Véase la síntesis del actual Papa, «Declaraciones conciliares acerca de las misiones, fuera del Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia», en: J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*. Esquemas para una eclesiología, Barcelona 1972, 417-466. Véase la versión original alemana reimpressa

recientemente en: ZMR 89 (2005) 243-262.

6 Sobre este debate, véase: G. COLLET, ¿Teología de la misión o teología de las misiones? Observaciones en relación con un concepto discutido, en: *Concilium* 35 (1999) 119-128.

7 Los manuales de eclesiología exhiben ya desde su título esa mirada al misterio de comunión y a la misión: M. SEMERARO, *Misterio, comunión y misión*, Salamanca 2004; A. M. CALERO, *La Iglesia, misterio comunión y misión*, Madrid 2001.

8 A título de ejemplo, véase: H. WALDENFELS, Zur Ekklesiologie der Enzyklika «Redemptoris missio», in: ZMR 75 (1991) 176-190.

9 S. MADRIGAL, El tratado *De Ecclesia*. Pasado y presente, en S. MADRIGAL/E. GIL (eds.), *Sólo la Iglesia es cosmos*, Madrid 2000, 392-440; esp. 394-408.

10 D. MOLINA, *La vera sposa de Christo*. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús – Los tratados eclesiológicos de los jesuitas anteriores a Belarmino (1540-1586), Granada 2003. Véase también: Th. DIETRICH, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621)*, Paderborn 1999.

11 H. J. SIEBEN, Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient. Dritte Sitzungsperiode 1562/1563, en: SIEVERNICH/SWITEK, *Ignatianisch* (nota 1), 235-253.

concretas con las que los heraldos del Evangelio, enviados por la Iglesia cumplen, yendo por todo el mundo, el deber de predicar el Evangelio e implantar la Iglesia entre los pueblos o grupos humanos que todavía no creen en Cristo» (cf. AG 6)⁶.

De todos modos, hoy nos resulta muy obvia esta conexión entre la visión de Iglesia y la idea de la misión, de modo que respondiendo a la pregunta: «¿qué es la misión», se responde en realidad a este otro interrogante: «¿qué es la Iglesia?»». El tema de la misión ha dejado de ser una cuestión periférica para el tratado sobre la Iglesia y pasa a ocupar un lugar central⁷. Podemos añadir un ejemplo en este sentido: la aparición de la encíclica del papa Juan Pablo II sobre el empeño misionero de la Iglesia, *Redemptoris missio* (1990), con su llamada a revitalizar la evangelización y la tradicional «*missio ad gentes*», se vio inmediatamente cortejada por estudios que querían determinar en qué grado ese planteamiento misionero se ajustaba a la eclesiología de comunión y de misión que brota del Concilio Vaticano II y que ha sido desarrollada a lo largo de los años post-conciliares⁸. En el marco de la única misión de la Iglesia, este documento describe (n. 34) tres situaciones específicas: 1) la misión *ad gentes* propiamente dicha, 2) la actividad pastoral, y 3) la nueva evangelización o re-evangelización.

Esta es nuestra sensibilidad y, por así decirlo, el *statu quo* de la teología sobre la Iglesia y la misión. Ahora bien, si nos trasladamos al siglo XVI, lo primero que hay que constatar es que la reflexión teológica sobre la Iglesia sigue otros derroteros. Por lo pronto, el tratado separado *De Ecclesia*, que es un hijo tardío de la teología y cuyas primeras manifestaciones de cierta entidad las encontramos sólo un siglo antes con las obras de Juan de Ragusa (*Tractatus de Ecclesia*), Juan de Torquemada (*Summa de Ecclesia*) y Juan de Segovia (*Liber de substantia ecclesiae*), nació con un tono polémico y apologético, prolongando las reflexiones del tratado *de vera religione* en la dirección de un tratado separado *de vera ecclesia*⁹. Si en el siglo XV el antagonista de la teología católica romana estuvo representado por el movimiento husita y la reforma incoada en Bohemia, la polémica eclesiológica del siglo XVI estuvo marcada por la reforma protestante acaudillada por Lutero en Alemania. En estas coordenadas histórico-teológicas la forma en que se produce la conexión entre el concepto de Iglesia y la misión o misiones es muy diferente. Veámoslo atendiendo sucesivamente a la reflexión eclesiológica de los teólogos y a la preocupación misionera de los grandes expedicionarios jesuitas.

Recientemente, Diego Molina ha hecho una presentación de la primera eclesiología jesuítica, analizando los tratados de los autores anteriores a Belarmino¹⁰; por tanto, este interesante estudio se circunscribe al período que transcurre entre 1540, fecha de la aprobación oficial de la orden por el Papa Paulo III, y 1586, fecha que marca el comienzo de la publicación de las *Controversias* del cardenal jesuita. La primera eclesiología jesuítica se desarrolló eminentemente como un comentario a la *Summa* de Santo Tomás, a la II-II, q. 1 a. 10. Es una eclesiología que atiende fundamentalmente a la pertenencia a la Iglesia, a los miembros, a sus notas esenciales, a su visibilidad, con una fuerte impronta apologética que es característica, como ya hemos indicado, del tratado incipiente *De Ecclesia*, y que, frente a los ataques de los Reformadores, incluye una inequívoca opción por el Papa que los grandes teólogos de la orden, Laínez y Salmerón, sancionaron en el Concilio de Trento¹¹. No está de más recordar, y luego hemos de volver sobre ello, que la figura del Papa había jugado un papel decisivo en el nacimiento de la misma Compañía de Jesús. Los siete primeros compañeros jesuitas habían decidido en Montmartre (1534) peregrinar hasta Jerusalén; en el caso de que no se pudieran quedar allí, se someterían a la obediencia del papa para que éste les enviara adonde quisiera. Es el origen del famoso cuarto voto de los jesuitas, «*circa missiones*».

En la estructura de aquellos tratados *De Ecclesia* no aparece para nada la problemática de las misiones o de la misión. Aquella situación de la *societas christiana*, característica de finales de la Edad Media, produjo una eclesiología esencialmente «estática», comprometida por parte católica en la consolidación y defensa de las estructuras eclesiásticas y, por parte protestante, en su reforma. Incluso el descubrimiento de América no afectó a su problemática interna, sino que alimentó el tono dramático de la cuestión de la salvación de aquellas masas enormes de «infielos». El problema teológico de fondo al que se asoman con cierto vértigo aquellos hombres al pisar por primera vez tierras ignotas, sean las Indias Orientales o las Indias Occidentales, es común: ¿cómo puede permitir Dios que los «bárbaros» o gentiles hayan vivido tanto tiempo sin el conocimiento tan necesario para la salvación de nuestro Señor Jesucristo? Es una pregunta que ya había atormentado a Javier, el primer misionero jesuita: «Mucho trabajé en Japón por saber si, en algún tiempo, tuvieron noticia de Dios y de Cristo»¹². En definitiva, el tema decisivo que preocupa a la historia de las misiones desde sus comienzos en la época moderna no es otro que el de la *salus animarum*. De hecho, cuando andando el tiempo se configure un tratamiento científico de estos temas de la salvación de los infieles y se asista al nacimiento del tratado de misionología, éste se despliega con total independencia del tratado eclesiológico que sigue exhibiendo por lo demás un fuerte sesgo apologetico.

Brevemente: el tema de la misión y de las misiones está desterrado de las cuestiones que aborda el tratado incipiente sobre la Iglesia. Si queremos caracterizar el modo de relación entre el concepto de Iglesia y las misiones a la altura del siglo XVI, podemos recurrir al ejemplo paradigmático de Francisco Javier. El misionero navarro escribe desde Cochín, el 27 de enero de 1545, a sus compañeros de Roma: «ando de lugar en lugar, haciendo cristianos». Su intención primaria y obsesiva no es otra que bautizar y dar a conocer el nombre de Aquel en quien todos se salvan, urgida gravemente por el dicho evangélico: «el que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará» (Mc 16, 16). Este texto, que expresa en toda su radicalidad el problema de la salvación de los infieles, encuentra una aplicación y prolongación eclesiológica que Javier traduce en un imperioso deseo «de acrecentar el número de fieles y límites de la santa Iglesia», «madre nuestra», «la esposa de Cristo»¹³. Frente a nuestro hoy teológico que hemos subsumido y caracterizado bajo la fórmula «la Iglesia hace la misión y la misión hace la Iglesia», este lema del «acrecentamiento de los límites de la Iglesia», recurrente en las cartas de Javier, puede ser la expresión del objetivo misionero; por otro lado, esta cláusula suele ir acompañada de los títulos básicos y más característicos de la eclesiología ignaciana: nuestra santa madre Iglesia, esposa de Cristo¹⁴.

2 Acrecentar «los límites de la santa madre Iglesia, la esposa de Cristo»

Hagamos antes que nada un balance rápido de la investigación sobre la teología de la Iglesia del Santo de Loyola. A la hora de hablar de eclesiología ignaciana sigue siendo un punto de referencia el trabajo de B. Schneider, acerca de la eclesialidad de S. Ignacio¹⁵. Allí resaltaba los dos escritos que exhiben un mayor contenido eclesiológico: las reglas para sentir con la Iglesia, que constituyen el último documento del libro de los Ejercicios espirituales, y la carta al Negus de Etiopía (1555), que aborda el problema teológico del primado romano y la

¹² *Cartas y escritos de S. Francisco Javier*, Madrid 1996, 397-398.

¹³ *Ibid.* 166.

¹⁴ MOLINA, *Sposa* (nota 10), 37-52.

¹⁵ B. SCHNEIDER, *Die Kirchlichkeit*

des heiligen Ignatius von Loyola, en: J. DANÉLOU/H. VORGRIMLER (eds.), *Sentire Ecclesiam*, Freiburg-Basel-Wien 1961, 268-300.

¹⁶ G. MARON, *Ignatius von Loyola*.

Mystik – Theologie – Kirche, Göttingen 2001, 145.

¹⁷ S. MADRIGAL, *Estudios de eclesiología ignaciana*, Madrid-Bilbao 2002.

unidad de la Iglesia. De forma más reciente, G. Maron ha hecho una interesante aportación al estudio de la eclesiología ignaciana, cuyo resultado suena así¹⁶: Ignacio de Loyola no ha escrito un tratado sobre la Iglesia, ni las famosas reglas para sentir con la Iglesia llenan esta laguna; ahora bien, sí se puede decir que con el Fundador de la Compañía de Jesús la doctrina sobre la Iglesia ha experimentado un cierto desarrollo y, aunque estas reglas no sean un texto sistemático, sino de naturaleza «práctica», sin embargo en sus conceptos se halla latente «un pequeño compendio de eclesiología ignaciana». Por mi parte, he tratado de hacer una presentación de forma exhaustiva de la eclesiología ignaciana analizando la carta al Negus de Etiopía y las reglas para sentir con la Iglesia en el marco de la mística, de la espiritualidad y de la teología medievales¹⁷. No me cabe duda de que el contenido de esa carta al emperador Claudio refleja una eclesiología de misión, donde el modelo es la misión del grupo apostólico. Voy a ahondar en estos presupuestos.

La conexión entre las misiones y la teología ignaciana sobre la Iglesia nos obliga a ir a las fuentes de la eclesialidad del Santo y místico de Loyola. Ya he indicado que la teología de la época no se ha planteado reflejamente el modo de la conexión entre Iglesia y misión. Ahora bien, Ignacio no ha ido de la teología de la Iglesia a la misión, sino que ha recorrido el camino inverso: desde la experiencia de conversión, desde el deseo de «ayudar a las almas», que nacen de los Ejercicios espirituales, el Espíritu le ha llevado a través de un proceso de discernimiento a formar un grupo que desea vivir un proyecto comunitario y que ha cuajado, bajo la guía de la divina providencia, en la configuración de una orden religiosa; este proceso produce –por así decirlo– la *eclesialización* de aquel primer impulso de «servir a Dios» que dirige la voluntad de aquellos diez primeros jesuitas y que les lleva a ponerse a disposición del Papa para que los envíe allí donde haya mayor necesidad. El primer General de la Compañía de Jesús plasma aquella experiencia mística en el lenguaje de las Constituciones y transmite, sobre todo en su parte VII, una teología misionera. Dicho en forma de tesis: es el carisma original ignaciano de la misión el que sustenta esa eclesiología de la misión y de las misiones. La misión ha hecho a la Compañía y la Compañía se ha hecho Iglesia; en este proceso podemos destilar una manera de entender la Iglesia, pues aquel ideal ignaciano de consagración religiosa, «a mayor gloria de Dios y salvación de las ánimas», pretende ante todo imitar la «vida apostólica» en toda su radicalidad. La vida espiritual y comunitaria de aquel grupo de «amigos en el Señor» transparenta de hecho un modo de entender y ser Iglesia. Dada la riqueza de los textos ignacianos acerca de la misión, sí podemos ponerlos ante la convicción típica de la eclesiología contemporánea que hemos planteado al comienzo de nuestra reflexión, a saber, la pregunta: «¿qué es la misión?», nos ayuda a responder a esta otra pregunta: «¿qué es la Iglesia?».

3 Génesis de la idea de misión en Ignacio de Loyola:

«A esto se responderá con un negocio que pasó por mí en Manresa»

¿Cómo aflora en Ignacio la idea de misión en su propia vida y en la de ese grupo de amigos que luego recibe el nombre de Compañía de Jesús? Desechemos de entrada tanto la idea de una línea recta en el proceso espiritual de Iñigo de Loyola como la claridad y firme propósito entrevisto desde el principio de fundar una orden religiosa. Sus proyectos y sus objetivos avanzan por ensayo y error, en medio del derrumbamiento de unos planes y la emergencia de nuevos horizontes. En la Autobiografía Ignacio se define como «el peregrino» y, realmente, su proceso de peregrinación interna y externa, de búsqueda permanente de la voluntad de Dios, se inicia con su conversión en Loyola (1521); de ahí parte para

Manresa, desde donde emprende (1523) el viaje a Jerusalén, un recorrido geográfico que, a trancas y barrancas, le acabará llevando finalmente a Roma (en 1538). En 1541, será elegido General de la Compañía de Jesús.

Hay que comenzar por aquella época en que Ignacio inauguró una nueva vida. Mientras el aguerrido soldado que había caído herido defendiendo heroicamente la fortaleza de Pamplona (en 1521) reponía fuerzas en su Loyola natal, empieza a combatir en otra milicia: la lucha interior de los espíritus que pugnan por hacerse con su alma, el servicio por la honra y el honor de este mundo o el servicio a Dios. En Iñigo encontramos desde el momento de su conversión un deseo indiferenciado e irrefrenable, pero muy primigenio, de «servir a Dios» y de «ayudar a las ánimas»¹⁸. Todavía en ese periodo de convalecencia nos dice que mantenía con los de la casa conversaciones espirituales, «con lo cual hacía provecho a sus ánimas (AU 11)»; por otro lado, con la consolación experimentada en la oración «sentía en sí un muy grande esfuerzo para servir a nuestro Señor». A falta de libros de caballería en aquella sobria mansión, había entretenido la monotonía de las largas horas de reposo con lecturas de libros de santos y de la vida de Cristo. Embebido en estas pías lecturas, razonaba para sus adentros: «¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo S. Francisco, y esto que hizo Santo Domingo?» (AU 7). En su imaginación su febril fantasía tan pronto dibujaba cuadros de hazañas mundanas como pintaba estampas de esforzadas obras de Dios emulando el ejemplo de aquellos santos. Desde esta experiencia cae en la cuenta de cómo unos pensamientos le dejaban triste y en cambio de otros recibía una serena alegría; de este modo, poco a poco fue reconociendo «la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios» (AU 8). En la *Vita Christi* del Cartujano ha leído algo que ha marcado decisivamente su deseo de una imitación material de Cristo: «Es de saber que seguir a Jesu Christo no es otra cosa que seguir sus pisadas con semejanza de costumbres e tener en conformidad con su vida»¹⁹. De ahí que la voluntad de Ignacio de ir a Jerusalén sea tan antigua como su conversión a Dios.

Se puso en marcha como peregrino hacia Jerusalén, pero debía pasar por Roma para obtener permiso de viaje. «Y fuese su camino de Montserrat, pensando, como siempre solía, en las hazañas que había de hacer por amor de Dios» (AU 17). Todavía bajo el espejismo de los libros de caballería, a la manera del *Amadís de Gaula*, discurre y saborea el modo preciso de velar y tomar sus nuevas armas, vestirse la librea de Cristo. Así lo hizo en Montserrat. El día 25 del mes de marzo de 1522 bajó a Manresa. Allí pensaba pasar algunos días, residiendo en el hospital, con intención de ir anotando cosas en su libro. En realidad permaneció en Manresa hasta mediados de febrero de 1523. Allí va a experimentar una profunda transformación interior; aquella experiencia guarda la clave de interpretación de la peripecia personal de S. Ignacio y de la historia de las instituciones de la misma Compañía²⁰. ¿Cuál es el núcleo de la experiencia en Manresa?

El capítulo III de la Autobiografía de S. Ignacio nos permite percibir cómo el primer tiempo de su estancia en Manresa fue un tiempo convulso, de tentaciones, de fuertes movimientos de espíritu, de variaciones, de escrúpulos y de falsas visiones. En medio de ásperas penitencias dejó incluso de cuidar su mismo aspecto exterior, dejándose el pelo largo y sin

18 J. CORELLA, Génesis de la idea de misión en Ignacio de Loyola. De la llamada a ayudar a las ánimas a la redacción de las Constituciones, en: *CIS, Revista de Espiritualidad Ignaciana* 24 (1993) 9-28; aquí: 11. PH. LÉCRIVAIN, «A mayor gloria de Dios y salvación de las almas». Nuevo enfoque de los primeros tiempos,

en: *CIS, Revista de Espiritualidad Ignaciana* 24 (1993) 54-78. Utilizo la abreviatura AU para los textos de la Autobiografía de S. Ignacio.

19 R. GARCÍA MATEO, La gran mutación de Iñigo a la luz del *Vita Christi* del Cartujano, en: IDEM., *Ignacio de Loyola*. Su espiritualidad y mundo cultural, Bilbao 2000, 49-64.

20 I. SALVAT, El seguimiento del enviado, experiencia nuclear de Ignacio. La misión, en: *Manresa* 63 (1991) 103-123.

21 *Monumenta Historica Societatis Iesu* (=MHSI), vol. 66, Roma 1943, *Fontes Narrativi* (=FN) I, 610.

cortarse las uñas, despreciando así el estilo de vida caballeresco que hasta entonces había llevado. Con el paso del tiempo esa ascética del penitente se muda en una vida contemplativa del seguimiento de Cristo y de la preocupación apostólica. A ese período de prueba siguió un segundo tiempo de consolaciones, de paz interior y de gozo que nuestro peregrino describe así: «En la misma Manresa, adonde estubo casi un año, después que empezó a ser consolado de Dios y vio el fruto que hacía en las ánimas tratándolas, dejó aquellos extremos que antes tenía; ya se cortaba las uñas y cabellos» (AU 29).

Según nos refiere Diego Láinez, S. Ignacio gustaba referirse a su época de Manresa hablando de «mi primitiva Iglesia». Ello tiene que ver con una gran experiencia interna. El peregrino anota en cinco puntos de resumen lo que pasó por su alma (AU 28-30): la impresión de una permanente devoción en su oración al misterio de la Trinidad; la representación del modo en que Dios ha creado el mundo; la presencia del Señor en la celebración eucarística; la visión con los ojos interiores de la humanidad de Cristo y de Nuestra Señora; el quinto punto, conocido por los historiadores como «la iluminación del río Cardoner», aglutina la riqueza de la experiencia manresana: «se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. [...] De manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas había tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como aquella vez sola» (AU 30).

Para ponderar adecuadamente la hondura y perseverancia de aquella iluminación conviene recordar ese pasaje que conserva el *memorial* del P. Gonçalves da Cámara, donde S. Ignacio le da a entender que muchas cosas de las Constituciones de la Compañía de Jesús, así como algunas novedades propias de su modo de proceder como orden religiosa, dependen íntimamente de aquellos sucesos: «A esto se responderá con un negocio que pasó por mí en Manresa»²¹. La peregrinación interior que se había iniciado en Loyola alcanza un nuevo nivel de discernimiento en Manresa que determinará decisivamente su futuro. La experiencia del Cardoner supone la integración definitiva de las ideas de servir y ayudar, en el sentido apostólico. Esta ilustración del Cardoner guarda, en opinión de I. Salvat, una profunda relación con tres momentos claves de los Ejercicios: el ejercicio del rey eternal, la contemplación de la encarnación y la meditación de Dos banderas. El ejercicio del rey eternal pone en el centro la imagen de Cristo que ha sido enviado por el Padre y que ha realizado su misión y que ahora «llama a todos y cada uno». Toda su intencionalidad se concentraría en este texto: «Como el Padre me ha enviado, también yo os envío a vosotros» (Jn 20, 21). En el corazón de la contemplación de la encarnación, Cristo es el enviado para realizar el designio salvífico de la Trinidad, que abraza a la humanidad entera: «hagamos redención del género humano». El ejercitante pide la gracia del conocimiento interno del Señor, para amarle y seguirle, sobre todo a la vista de todo lo que ha hecho «por mí». La meditación de las Dos banderas nos presenta cómo Cristo envía a sus seguidores a anunciar su doctrina, de manera que éstos asumen su propia manera de actuar, es decir, en pobreza, menosprecio del honor mundano y humildad. Seguir a Cristo es ir debajo de su bandera. El seguimiento de Cristo pide imitarle en las actitudes que Él encarnó. Con especial énfasis los textos ignacianos de esta meditación adquieren una tonalidad misionera que nos devuelve a nuestro punto de partida: «Considerar cómo el Señor de todo el mundo escoge tantas personas, apóstoles, discípulos, etc., y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina» (EE 145); y, a continuación prosigue el texto de los Ejercicios señalando este otro punto de meditación: «Considerar el sermón que Cristo nuestro Señor hace a todos sus siervos y amigos, que a tal jornada envía, encomendándoles que a todos quieran ayudar

en traerlos, primero a suma pobreza espiritual» (EE 146). Con la cursiva he subrayado intencionalmente las ideas medulares de misión y envío, asociadas a la intención de ayudar a los otros. También aparece el lenguaje de los amigos y siervos del Señor que ha llamado y a los que envía. Late ahí otra dimensión de la misión ignaciana que enseguida vamos a considerar: la dimensión comunitaria de amigos en el Señor.

4 Un cuerpo para la misión: «amigos en el Señor» y «hombres de Iglesia»

Sigamos recorriendo el itinerario interior y exterior del Peregrino²², desde esa apertura apostólica ya sentida hondamente en el Cardoner hasta la constitución de un grupo de amigos en el Señor que, puesto a las órdenes del Papa, dará lugar a la Compañía de Jesús. Vamos a detenernos ahora en ese momento comunitario, en el que se entrecruzan y conjugan dos aspectos decisivos a la hora de vertebrar la intención apostólica de ayudar a las ánimas: el estudio y la búsqueda de compañeros. Este doble movimiento encuentra un punto de ebullición en Montmartre (1534): Ignacio, con un grupo de seis compañeros, delibera acerca de la voluntad de Dios y todos ellos, de común acuerdo, van a expresar su proyecto apostólico de dar sus vidas en provecho de las ánimas. Reconstruyamos los pasos del peregrino.

En febrero de 1524 encontramos a Iñigo de Loyola de regreso, tras su intento fracasado de quedarse en Palestina, pues el provincial de los franciscanos le prohíbe definitivamente quedarse allí. «Después que el dicho peregrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Jerusalén, siempre vino consigo pensando qué haría, y al final se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas, y se determinaba ir a Barcelona» (AU 50). La época de estudios será más larga de lo que había pensado en un principio, comienza en Barcelona y concluye en Venecia (en 1537). Se ha decidido a estudiar, pero este proyecto se ha visto frustrado en dos ocasiones, en Alcalá y Salamanca, por los problemas que un apostolado indiscreto le ocasiona a este laico sin estudios teológicos, situación que en uno y en otro lugar le ha acarreado el sinsabor de los calabozos y de los procesos ante la Inquisición. Estos contratiempos son los que le llevan hasta París. La opción por el estudio ha quedado asociada a la opción por la búsqueda de una comunidad. Y parte para París, «solo y a pie». A la ciudad del Sena llega el 2 de febrero de 1528; allí se va a entregar con continuidad y granados frutos al estudio de la filosofía y de la teología²³. Aquí va a florecer con éxito esa otra dimensión del deseo apostólico de ayudar a las ánimas, que es la voluntad de reunir compañeros²⁴. Tras varios intentos fallidos, el grupo definitivamente comienza a fraguarse en una habitación del Colegio parisino de Santa Bárbara, en 1529, con Pedro Fabro y Francisco Javier. A través de los Ejercicios espirituales había conseguido compañeros que compartieran sus mismos ideales. La época de París (1528-1534) es para Ignacio un tiempo de toma de contacto con lo que está sucediendo en la Iglesia, con afanes de reforma que están poniendo en crisis la comunión eclesial. Su preocupación por el verdadero sentir en la Iglesia dará lugar al famoso cuerpo de reglas que cierra el libro de los Ejercicios.

22 J. C. OLIN, *The Idea of Pilgrimage in the Experience of Ignatius of Loyola*, in: *Church History* 48 (1979) 387-397.

23 Véase: R. GARCÍA MATEO, *Formación teológica y experiencia espiritual*, en: IDEM., *Ignacio de Loyola* (nota 19), 189-206.

24 J. OSUNA, *Amigos en el Señor*. Unidos para la dispersión. Génesis

de la comunidad en la Compañía de Jesús y su expresión en las Constituciones, Bilbao-Santander 1998.

25 G. SWITEK, *Die Gelübde des hl. Ignatius und seiner Gefährten auf dem Montmartre. Zur Aktualität ihrer Mystik und missionarischer Dynamik*, en: *Geist und Leben* (1992) 245-257.

26 H. RAHNER, *Geist und Kirche*. Ein Kapitel aus der Theologie des

hl. Ignatius von Loyola, en: *Geist und Leben* 31 (1958) 117-131; aquí: 120.

27 P. DE LETURIA, *Jerusalén y Roma en los designios de S. Ignacio de Loyola*, en: IDEM., *Estudios ignacianos*, I, Roma 1957, 181-200.

28 MHSI, MI, I, 321.

29 L. DE DIEGO, *Ignacio de Loyola sacerdote: de ayer a hoy*, en: *Manresa* 63 (1991) 89-102.

El 15 de agosto de 1534 encontramos a Ignacio, en la capilla de Montmartre, rodeado de otros seis compañeros. No sabemos casi nada de las deliberaciones de París, fuera del resultado, el famoso voto, que abarca estos cuatro elementos: quieren consagrarse a Dios en perpetua pobreza y virginidad; quieren dedicarse a la salvación de las almas; ir a Jerusalén; y, en caso de que no se pudiera realizar este viaje, presentarse al Papa de Roma. Según el texto de la Autobiografía, todos comparten un mismo deseo: «ir a Venecia y a Jerusalén, y gastar su vida en provecho de las almas; y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén, volver a Roma y presentarse al Vicario de Cristo, para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas» (AU 85). Curiosamente el grupo de los siete primeros compañeros sigue acariciando la idea de ir a Jerusalén y acabar allí sus días. De todos modos, parece que la experiencia negativa vivida por el peregrino les ha hecho prever una cláusula condicional a esa promesa de quedarse en Tierra Santa. Estaban los partidarios de quedarse en Tierra Santa, si era posible (Ignacio, Laínez, Javier); y estaban los partidarios de volver a Europa para ponerse a las órdenes del Romano Pontífice. La razón última de esta discrepancia es la pregunta: ¿dónde podemos servir más al Señor? Quienes deseaban quedarse en Jerusalén, cuna del cristianismo y frontera del Islam, querían seguramente actuar de forma misionera entre los *infieles*. Otros, como Fabro y Simón Rodríguez, pensaban en una permanencia temporal en Jerusalén, pues no querían limitar su apostolado a Tierra Santa²⁵.

Esta decisión supone de hecho la integración del ideal del servicio apostólico en la Iglesia. En este ponerse a disposición del Papa no ha primado –en contra de lo que se ha dicho muy a menudo– una intención contra-reformista, sino que se han presentado al Papa porque veían en él la salida a aquella situación de incertidumbre y de elección. Él podía orientarles hacia lo que será mayor gloria de Dios para la salvación de las almas. La eclesialidad o romanidad ignaciana no responde a un papalismo exacerbado, sino que respira el mismo espíritu de elección de los Ejercicios. El servicio al solo Señor en la Iglesia bajo el Romano Pontífice no es el resultado de reflexiones apologeticas ni de un cálculo socio-político, sino el núcleo del discernimiento de espíritus: «el Vicario de Cristo en Roma es para Ignacio el caso clásico de la visibilidad esencial de la Iglesia, en la que debe medirse lo invisible»²⁶. Esta mística del servicio inscribe todo el entusiasmo por el reino de Dios en una voluntad de comprometerse en la realidad histórica de la Iglesia. Brevemente: un querer dejarse introducir en lo que concretamente es el mayor servicio en la Iglesia²⁷.

Ignacio de Loyola acuña la expresión «amigos en el Señor» en una carta dirigida a Juan de Verdolay (24 de julio de 1537) para anunciarle la llegada a Venecia de «nueve amigos míos en el Señor», cuatro españoles, dos franceses, dos saboyanos y un portugués, todos ellos maestros en teología por París, que se habían repartido por el norte de Italia mientras esperaban poder partir para Jerusalén²⁸. En Venecia se produce el reencuentro de Ignacio con sus compañeros. Por razones de salud se había visto obligado a interrumpir sus estudios en París. Siguiendo la recomendación médica, que le había aconsejado descansar y respirar los aires natales, en abril de 1535 había partido hacia Azpeitia. Con sus compañeros había acordado la partida, la visita a las familias de los españoles, y el reencuentro al cabo de un año y medio para embarcarse rumbo a Jerusalén. En la Ciudad de las Lagunas Ignacio va a cerrar el período de estudios, pero Venecia es ante todo el momento de la ordenación sacerdotal²⁹. Definitivamente transcurre un año largo sin que zarpen barcos a Tierra Santa. En tales circunstancias, actualizando la cláusula papal de Montmartre, se dirigen a Roma en noviembre de 1538 para ponerse a disposición del papa Paulo III.

Al acercarse a Roma, en la capilla de La Storta, se produce esa experiencia mística que Laínez concreta en esta cláusula: *Ego ero vobis Romae propitius*. Sabemos por la Autobio-

grafía que S. Ignacio había determinado, después de su ordenación sacerdotal, estar un año sin decir misa, preparándose y rogando a la Virgen que lo quisiera poner con su Hijo. Esta petición, que late con fuerza en los coloquios de la meditación de Dos banderas, fue escuchada. En las cercanías de Roma «sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo». Ello parece que tiene que ver con el mismo nombre de Compañía de Jesús. Cuando Polanco quiso explicar más tarde (en 1547) a los jesuitas por qué la Compañía había tomado el nombre de Jesús, escribió estas líneas: «Tomóse este nombre antes de que llegasen a Roma: que tratando entre sí cómo se llamarían a quien les pidiese qué congregación era esta suya, que era de 9 ó 10 personas, comenzaron a darse a la oración y pensar qué nombre sería más conveniente. Y, visto que no tenían cabeza alguna entre sí ni otro propósito sino a Jesucristo, a quien sólo deseaban servir, parecióles que tomasen nombre del que tenían por cabeza, diciéndose la Compañía de Jesús».³⁰

Roma iba a ser su Jerusalén. En la primavera de 1539, la perspectiva de una más que probable dispersión a causa de las misiones que el Papa pudiera determinar, ha suscitado una pregunta: ¿debemos seguir unidos? Los compañeros abren un nuevo proceso de discernimiento. Van a tomar la decisión de permanecer unidos en la obediencia a uno de ellos, «reduciéndonos a un cuerpo». Desde ese momento, se saben y sienten –como ha escrito D. Bertrand– «hombres de Iglesia».³¹ Esta pertenencia personal y comunitaria ha sido expresada en la primera Fórmula del Instituto, o *Quinque capitula*, de agosto de 1539, que incorpora también ese voto de obediencia al Papa «circa misiones» en los siguientes términos: «Todos los compañeros no sólo sepan en el momento de profesar, sino se acuerden cada día durante toda su vida, de que la Compañía entera y cada uno militan para Dios, bajo la fiel obediencia de nuestro santísimo señor el papa Paulo III y sus sucesores; y que están sometidos a la autoridad del Vicario de Cristo y a su divina potestad, de tal forma que estemos obligados a obedecerle, no sólo según la obligación común de todos los clérigos, sino a vincularnos por un voto, que nos obligue a ejecutar, sin subterfugio ni excusa alguna, inmediatamente, en cuanto de nosotros dependa, todo lo que su Santidad nos mandare, en cuanto se refiere al provecho de las almas y la propagación de la fe, aunque nos envíen a los turcos o al nuevo mundo o a los luteranos o a cualesquiera otros infieles o fieles».³² Este pasaje será reasumido –con apenas variaciones– en la bula de fundación de la Compañía de Jesús, *Regimini militantis ecclesiae*, del 27 de septiembre de 1540. Este voto especial al Papa «circa misiones» que constituye, en palabras de Ignacio, «nuestro principio y principal fundamento», ofrece una importante clave de la eclesialidad ignaciana y apunta los nuevos caminos de las futuras misiones. De ello trata expresamente la Séptima Parte de las Constituciones.

30 MHSI, FN I, 204; II, 596. Cf. J. ITURRIOZ, «Compañía de Jesús». Sentido histórico y ascético de este nombre, en: *Manresa* 27 (1955) 43-53.

31 D. BERTRAND, *La política de San Ignacio de Loyola*. El análisis social, Bilbao-Santander 2003, 139.

32 MI Const. I, 17.

33 MHSI, vol. 27, Madrid 1905, Mon. Nad. IV, 733.

34 A. M. DE ALDAMA, La misión, centro focal de las Constituciones ignacianas, en: AAVV, *Ejercicios-Constituciones*. Unidad vital, Bilbao 1975, 262-286. En este mismo volumen, véase: P. ARRUIPE, La misión

apostólica clave del carisma ignaciano, 333-360. Los dos comentarios clásicos son: I. SALVAT, *Servir en misión*. Aportación al estudio del carisma de Ignacio de Loyola y de la Compañía de Jesús, Roma 1972; A. M. DE ALDAMA, *Repartiéndose en la viña de Cristo*. Comentario a la Séptima Parte de las Constituciones, Roma 1973.

35 Es interesante el estudio de A. RAVIER, *Las Constituciones: ¿plan apostólico?, ¿resumen de experiencias?, ¿o guía para la misión?*, en: *Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús*, Madrid 1991, 239-286.

36 *Diario espiritual*, n. 161. 223.

El documento «Constituciones circa misiones» puede verse en: MHSJ Const. I, 159-164.

37 B. SCHNEIDER, Nuestro principio y principal fundamento: Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes, in: *AHSI* 29 (1956) 483-513; H. G. GERHARTZ, El cuarto voto y su influencia en las Constituciones de la Compañía de Jesús: investigación histórico-canónica, en: *Manresa* 66 (1994) 217-240; IDEM, *Insuper promitto ...*. Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden, Roma 1966.

5 «Servir en misión».

La misión apostólica en la parte VII de las *Constituciones ignacianas*

Uno de los primeros compañeros de Ignacio, el castellano Nicolás de Bobadilla, ha transmitido una impresión negativa y penosa del texto de las Constituciones ignacianas, al que achacaba el carácter de «laberinto confusísimo»³³. Por el contrario, el P. Antonio de Aldama ha puesto de manifiesto que hay una idea que hace la función de verdadero hilo de Ariadna y que ofrece una importantísima clave de lectura: la idea de «misión». Esta clave de lectura no sólo confiere un peso especial a la parte VII, que desarrolla esta temática, sino que convierte la misión apostólica en la clave de comprensión y profundización del carisma fundacional ignaciano³⁴. La versión definitiva de la Séptima Parte de las Constituciones (1556) lleva el siguiente título: «De lo que toca a los ya admitidos en el cuerpo de la Compañía para con los prójimos, repartiéndose en la viña de Cristo nuestro Señor». Sin entrar en el complicado proceso de elaboración del texto, hay ya un dato de la historia de la redacción que confirma esta relevancia interpretativa³⁵: existe un texto de 1544-1545 que obedece al título de «Constituciones circa misiones», que contiene dos capítulos enteros acerca de las misiones del Papa y del P. General. Por una nota conservada en el *Diario espiritual* de S. Ignacio, con fecha de 17 de marzo, sabemos que los años 1544-1545 constituyen un período excepcional para la redacción de ese primer texto de las Constituciones: «Aquí comencé a prepararme y mirar primero cerca las misiones»³⁶. Esas Constituciones sobre las Misiones reflejan la experiencia fundacional de la Compañía de Jesús, ese itinerario personal y comunitario, desde Manresa a Jerusalén, y desde Montmartre a Roma, que hemos ido reconstruyendo como el proceso ignaciano de eclesialización y de constitución de un cuerpo para la misión al servicio del Obispo de Roma. Un fragmento de ese esbozo primitivo de las Constituciones nos permite recapitular dicho proceso: «Como al principio de nuestro ayuntamiento en uno todos hiciésemos voto y promesa a Dios nuestro Señor de obedecer e ir donde quiera que el sumo vicario de Cristo nuestro Señor nos enviase, como está declarado en el capítulo primero de las Constituciones circa misiones, siendo la tal promesa nuestro principio y principal fundamento, después, pasando, algunos años, mirando y deseando mayor fruto espiritual de las ánimas a mayor gloria de Dios nuestro Señor, por más socorrerlas y con mayor facilidad en muchas partes, y por mayor seguridad y claridad de las nuestras, pareciéndonos mucho conveniente alcanzamos e impetramos de su santidad que el superior de la Compañía de Jesús pudiese enviar entre fieles cristianos ...»³⁷.

En otras palabras: la promesa y voto hecho al Papa expresa la disponibilidad total del cuerpo de la Compañía para las misiones del Papa; aquellos primeros jesuitas entienden que su llamada a la «misión» constituye el principio y fundamento de la Compañía de Jesús. El texto definitivo de las Constituciones reflexiona sobre aquella promesa: «La intención del cuarto voto del Papa no era para lugar particular, sino para ser esparcidos en varias partes del mundo. Porque como fuesen los que primero se juntaron de la Compañía de diversas provincias y reinos, no sabiendo en qué regiones andar, entre fieles o infieles, por no errar *in via domini* hicieron la tal promesa o voto, para que Su Santidad hiciese la división de ellos a mayor gloria divina [...] buscando la mayor gloria de Dios y ayuda de las ánimas» (Const 605). Por otro lado, al año siguiente de su elección, Ignacio había solicitado del Papa la facultad de que el General de la Compañía pudiera enviar en misiones a los jesuitas. El texto definitivo de las Constituciones prevé, en consecuencia, varias formas de envío en misión, de repartirse en la viña del Señor: misiones recibidas del Papa, del General de la Compañía, de los superiores, o también, desde la propia elección apostólica. La razón última apuntada

es ésta: «por poder socorrer a las necesidades espirituales de las ánimas con más facilidad en muchas partes y más seguridad de los que para este efecto fueren» (Const 618).

La elaboración definitiva del texto de la Séptima Parte de la Constituciones supone un esfuerzo ulterior de discernimiento por parte de aquel infatigable peregrino pero que ahora comienza una etapa de vida sedentaria en Roma, en el centro de la cristiandad, porque quien ahora debe proseguir su peregrinación es la entera Compañía. Para ello va a establecer una serie de criterios. Por lo pronto, Ignacio ha intuido que la vida en misión debe responder a las necesidades de la Iglesia y del mundo y, por tanto, debe acomodarse a las circunstancias de personas, tiempos, lugares. Ignacio, a lo largo de su correspondencia, pide a sus compañeros que se adapten a las personas, que aprendan sus lenguas y que se instruyan en su historia. De esa sección de las Constituciones ignacianas que aquí consideramos conviene resaltar un aspecto: Ignacio ha buscado establecer una serie de criterios de discernimiento para la elección de misiones por parte de la Compañía. Se trata de una serie de prioridades para que los que son enviados sepan cómo actuar: las exigencias del mayor bien, del bien más universal o de las necesidades más urgentes; tales son los vectores de fuerza que indican las pautas más seguras.

6 Interludio: la analogía entre la Compañía de Jesús y la Iglesia primitiva

Después de este recorrido por el origen de la Compañía de Jesús, que toma su inicio de la experiencia nuclear del ser enviado siguiendo el ejemplo del Enviado del Padre, podemos retornar a nuestro planteamiento inicial, según el cual la respuesta a la pregunta, ¿qué es la misión?, nos permite responder al interrogante acerca de la identidad eclesial. La idea ignaciana de la misión está fuertemente impresionada por el modelo del envío apostólico. El secretario de la Compañía, Juan de Polanco, dice a propósito de aquellas deliberaciones de 1539 que, al trazar los puntos fundamentales del nuevo Instituto, trataron de «imitar el modo apostólico en lo que pudiesen»³⁸. No hay duda de que el prototipo al que S. Ignacio aspira y desea acomodar su obra, la Compañía de Jesús, es la misión de los Apóstoles. Esta misma impresión produce un pasaje autógrafo de S. Ignacio, de 1544, extraído de la llamada *Deliberación sobre la pobreza*, que dice así: «Ésta (pobreza) tomando nuestro común Señor Jesús para sí, mostró la misma a sus apóstoles y discípulos queridos, enviándoles a predicar». A renglón seguido, el primer General aplica esta cláusula al origen de la orden recién fundada: «Ésta (pobreza) eligiendo todos diez, nemine discrepante, tomamos por cabeza al mismo Jesús, nuestro Criador y Señor, para ir debajo de su bandera para predicar y exhortar, que es nuestra profesión»³⁹. El primer fragmento, que guarda relación con el envío de los Doce narrado en el evangelio de Mateo, 9, 35-10, 42, contiene la inspiración cristológica de la misión ignaciana en pobreza estricta; el segundo fragmento deja traslucir una velada alusión al ejercicio del Reino y a la meditación de las Banderas. Quien responde al llamamiento del rey eterno y Señor universal, y hace su oblación de mayor estima y momento, se ofrece a compartir en todo las mismas condiciones de vida de Cristo pobre y humilde, y su mismo destino, «para predicar y exhortar». Bajo todos estos aspectos se manifiesta vivamente el ideal de imitación del colegio apostólico.

Podemos recapitular nuestros resultados con la ayuda de un texto singular tomado de las famosas Pláticas en Alcalá del P. Jerónimo Nadal, el gran intérprete de Ignacio de Lo-

38 MHSI, FN II, 310.

39 MI Const. I, 80, n. 12-13. Véase: ALDAMA, Misión (nota 34), 264.268.

40 MHSI, vol. 73, *Fontes narrativi* II, Roma 1951, 178-182.

yola, donde establece un paralelismo, ingenuamente bello, entre la Compañía de Jesús y la Iglesia primitiva. El texto, aunque un poco largo, es muy sabroso, pues no sólo avala el planteamiento metodológico que he seguido, sino que nos ofrece un magnífico epítome del proceso de eclesialización de la Compañía de Jesús conforme a las etapas que hemos recorrido, reflejando el tono característico de aquella teología de fines de la Edad Media. El P. Nadal, a la hora de explicar en qué consiste la Compañía de Jesús, ofrece como primer punto de reflexión «la imitación que tiene de nuestro Señor y de sus discípulos y estado primitivo de la Iglesia»⁴⁰:

«Aunque todas las religiones son hechas a imitación de Cristo nuestro Señor y de aquel estado primitivo, siguiendo los consejos de Cristo nuestro Señor y procurando de imitarle y seguirle en estado de perfección, todavía parece que esta mínima Compañía tiene algunas cosas particulares, semejantes a su primero estado de la Iglesia. Primero se me representa a Cristo nuestro Señor, que antes de congregar sus Apóstoles y discípulos, primero fue al desierto, y allí por 40 días hizo penitencia, ayunado y durmiendo en el suelo; veo aquí también que nuestro Padre de santa memoria, antes que ayuntase sus compañeros, primero hizo penitencia, bien que como hombre pecador muchos meses y pienso que fueron dos años en Montserrat y Manresa. Congregó nuestro Señor una compañía de doce; también quiso nuestro Señor dar a este su siervo otra de diez [...]. Los que nuestro Señor eligió para su compañía eran en dos maneras: unos más permanentes, los cuales llamó Apóstoles, otros no tanto, que fueron los 72 discípulos; y después los Apóstoles eligieron algunos que administrasen a las mesas, para que ellos pudiesen mejor vacar a su ministerio, los cuales llamaron diáconos. A esta división parece que corresponde la división de gente que hay en la Compañía: profesos, coadjutores espirituales y coadjutores temporales. A nuestro Señor se le movió muchas persecuciones, y a sus apóstoles y discípulos, y con muchas persecuciones se fundó la primitiva Iglesia; así a nuestro Padre le son movidas muchas persecuciones y a los de la Compañía, y con graves trabajos y persecuciones se ha fundado».

Hay una idea de fondo que hay que resaltar con fuerza y que es el hilo conductor de nuestra investigación: la idea fundamental de S. Ignacio de reproducir el colegio apostólico es como la prolongación de la misión que Cristo dio a sus discípulos según los relatos evangélicos. En un fragmento complementario del texto de Nadal encontramos la idea de cómo la Compañía a imagen de aquella primitiva Iglesia está orientada a la misión:

«El intento de Cristo y los Apóstoles era ganar almas, convertir infieles y a los fieles atraerlos a mayor perfección; y para esto no se curaban de trabajo y poner la vida en ello, con el gran celo que tenían de las almas; y esta gracia parece que se ve en la Compañía, la cual expresamente ha sido instituida para ayudar a las almas, tanto de los infieles como de los fieles, con un celo grande, común a todos los de la Compañía. La separación que hubo de los Apóstoles y discípulos y misiones en aquella primitiva Iglesia, lo que también se ha visto y se ve en la Compañía. El convertirse tantos infieles luego al principio; así en la Compañía, luego que se fundó, en la India hubo gran conversión de infieles y gentiles. En aquella primitiva Iglesia «erat cor unum et anima»; así en esta Compañía, con ser de diversas naciones, es un amor y unión grande la frecuentación de la comunión».

Emerge, en ese lenguaje añejo y con la retórica propia de una plática espiritual, una eclesiología de comunión y una eclesiología de la misión, en unos términos que podemos emparentar con las nociones de la moderna teología de la Iglesia. Esta visión eclesiológica de la Compañía de Jesús acoge el ideal de reforma típico de todo movimiento renovador en la historia de la Iglesia, cuyo ideal es la recuperación de la pureza de la Iglesia primitiva. En buena medida esta forma de entender la Iglesia no es disociable de la propia forma de entenderse a sí misma la Compañía; su universalidad y su dinámica misionera, por ejem-

plo, son consideradas como rasgos típicos de la Iglesia⁴¹. Por ese trasvase, entre la Iglesia y la Compañía, y de la Compañía a la Iglesia, el mismo proceso de constitución de la orden como cuerpo, hasta su aprobación por Paulo III, constituye en el fondo un proceso de eclesialización, unas inmejorables páginas de eclesiología narrativa. Son los textos fundacionales ignacianos los que prestan su aliento a esa eclesiología germinal de la misión que ahora vamos a ejemplificar en la famosa carta al Negus de Etiopía.

**7 «A cualquiera región a que nos quieran enviar»:
los primeros pasos de una Compañía misionera.
El ejemplo de la jornada de Etiopía**

La Compañía de Jesús nace como comunidad apostólica marcada profundamente por la movilidad. El voto de obediencia al papa, «circa misiones», es expresión de esa misma movilidad frente al voto de estabilidad típico de la tradición monástica. De esta forma, desde su finalidad misionera universal engastada en el cuarto voto solemne de los profesos, se radicaliza el espíritu misionero. El pasaje de la primera Fórmula del Instituto (1539), citada más arriba, subrayaba la firme disposición para ir «a cualquier región a que nos quieran enviar, aunque nos envíen a los turcos, o a cualesquiera otros infieles, incluso los que viven en las regiones que llaman Indias; o a cualesquiera herejes o cismáticos, o a los fieles cristianos que sea». Con estos trazos gruesos quedaba definido el campo de las futuras misiones y se comenzaba a dibujar y a ensanchar el mapa de las nuevas fronteras religiosas al hilo de los descubrimientos de nuevas tierras. Se iba a hacer verdad el horizonte último que surgía de aquella movilidad y que había entrevisto J. Nadal: *Totus mundus nostra fit habitatio* (el mundo entero se convierte en nuestra casa)⁴².

La expansión misionera de la Compañía de Jesús comenzó por el Extremo Oriente. Francisco Javier, el primer misionero jesuita, había llegado a Goa en 1542, y tras una década de actividad misionera en el sur de la India, de Indonesia y de Japón, quedaba a las puertas de China. Aun sin conocerlas se rige por las pautas y directrices que Ignacio ha plasmado en sus Constituciones: «Aunque es de los que viven en obediencia de la Compañía no se entremeter directa o indirectamente en las misiones de su persona, ahora sean enviados por su Santidad, ahora por su superior en nombre de Cristo nuestro Señor, quien fuese enviado a una región grande (como son las Indias u otras provincias), si no le es limitada alguna parte especialmente, puede detenerse más y menos en un lugar o en otro, y discurrir por donde, miradas unas cosas y otras, hallándose indiferente quanto a su voluntad y hecha oración, juzgare ser más expediente a gloria de Dios nuestro Señor» (Const. 633). Javier había abierto brecha; antes de la muerte de S. Ignacio (1556), aquella dinámica misionera se había extendido también por África (en el Congo, desde 1548; en Etiopía, en 1556) y también por

41 MICHEL DE CERTEAU, L'universalisme ignatien: mystique et mission, en: *Christus* (1966) 173-183.

42 MHSI, vol. 90, *Monumenta Nadal V*, 54.

43 Sobre las misiones de la antigua Compañía en Oriente y occidente, véase: M. REVUELTA, Los jesuitas en la América española: gloria y cruz de las reducciones del Paraguay, y Los ritos chinos y los jesuitas según la documentación franciscana,

en: *Once calas en la historia de la Compañía de Jesús*, Madrid 2006, 115-143; 145-178.

44 Kl. SCHATZ, Die ersten 50 Jahre Jesuitenmission, in: *Stimmen der Zeit* 220 (2002) 383-396; M. SIEVERNIC, Die Jesuitenmissionen in America (16. bis 18. Jahrhundert). Ein Überblick über die neuere Forschung, en: *Theologie und Philosophie* 76 (2001) 551-567; Ph. LÉCRIVAIN, *Pour une plus grande gloire de Dieu, les missions jésuites*, París 1991;

J. M. GRANERO, *La acción misionera y los métodos misionales de S. Ignacio*, Burgos 1932.

45 DIANICH, *Iglesia en misión* (nota 2), 80-89.

46 MI, Epp. VI, 118.

47 S. MADRIGAL, La jornada de Etiopía en el epistolario ignaciano, y La carta al Negus de Etiopía (1555), en: IDEM, *Estudios de eclesiología ignaciana*, Madrid 2002, 27-49, 51-102, respectivamente.

América, en las llamadas Indias Occidentales, merced al tesón y a la audacia de Manuel de Nóbrega y José de Anchieta, fundadores de las misiones de Brasil (en 1549). El ejemplo de Francisco Javier, el aventurero de Dios, tuvo muchos continuadores. En la expansión de las misiones de la antigua Compañía no se pueden olvidar los nombres de Alejandro Valignano (1538-1606) en Japón, de Roberto Nobile (1577-1656) en la cultura brahmán del sur de la India, de Mateo de Ricci (1552-1610) en la Corte imperial del Pekín, de José de Acosta (1540-1600) en Perú. Poco después verá la luz esa forma organizativa de las misiones en las reducciones del Paraguay, con su gloria y su cruz⁴³. En 1640, por tanto, cuando había transcurrido un siglo desde la fundación de la orden, se publica en Amberes un libro con el título de *Imago primi saeculi* que pretende compendiar los éxitos y los ideales de los jesuitas; en una de sus ilustraciones se lee una inscripción que enmienda la plana a la exhortación de Nadal: «unus non sufficit orbis» (un solo mundo no basta)⁴⁴.

Aquellos nuevos mundos fueron dando lugar a nuevos santos. Aquellas cosmovisiones de otras razas y otras culturas abrieron nuevos interrogantes: ¿qué había que hacer para evangelizar a los hurones de Nueva Francia, a los guaraníes del Paraguay, o a los pescadores de perlas del cabo Comorín? Y yendo al fondo de la cuestión, ¿qué significa desde el punto de vista histórico y teológico aquel impulso misionero? Las primeras exploraciones del Extremo Oriente y el descubrimiento de América han cambiado radicalmente la reflexión teológica predominante desde hacía varios siglos y que corresponde al modelo de la «misión realizada»⁴⁵. Durante buena parte de la Edad Media la situación religiosa de la cristiandad latina se podía expresar en esta formulación de Santo Tomás: *per totum mundum aedificata est ecclesia*. El adagio expresa una identificación fundamental entre la *societas christiana* y la *oikumene*, o mundo conocido. Se piensa que la misión de la Iglesia se ha cumplido y que todo el mundo ha sido evangelizado; aunque se es al mismo tiempo consciente de que no todo el mundo se ha hecho cristiano. De ahí que el fenómeno del Islam sea interpretado como un fenómeno patológico, de apostasía o herejía respecto de lo cristiano, o que los cristianos de las Iglesias orientales separadas sean considerados –como enseguida vamos a comprobar– cismáticos. La irrupción misionera de la orden fundada por S. Ignacio se sitúa, con los grandes descubrimientos a comienzos de la época moderna, en la quiebra de este paradigma de la misión realizada. Aflora con renovado ímpetu y urgencia las misiones externas, la *missio ad gentes*.

Entre los primeros pasos de aquella Compañía misionera se encuentra la llamada *jornada* de Etiopía. Vamos a tomarla como ejemplo paradigmático de la intersección entre la eclesiología ignaciana y el empuje misionero. Esta empresa es la que más atrajo, incluso personalmente, a S. Ignacio, hasta el punto de que él mismo llegó a ofrecerse para esta peligrosa expedición. En carta del 30 de diciembre de 1553, dirigida al cardenal de Burgos, S. Ignacio declaraba que había aceptado esta petición del rey Juan III de Portugal: «nos ha hecho nombrar doce personas de la Compañía para enviar a los Reinos del Preste Juan, y entre ellos uno por patriarca»⁴⁶. Es la primera vez que el Fundador de la Compañía de Jesús, en contra de lo dispuesto para sus jesuitas, acepta una dignidad eclesiástica, pero a sabiendas de que en aquellas tierras africanas ese cargo llevaba aparejado oprobios, persecución y sufrimiento, a diferencia del boato propio de los beneficios eclesiásticos de los episcopados en Europa. Por otro lado, entendía que se podía alcanzar el bien grande y universal de la reducción de aquellas tierras a la unidad de la Iglesia católica romana. En este contexto se inscriben dos importantes documentos programáticos: las *Instrucciones* enviadas al patriarca Juan Núñez Barreto y a sus compañeros, tituladas «Recuerdos que podrán ayudar para la reducción de los reinos del Preste Juan a la unión de la Iglesia y religión católica» y la carta de febrero de 1555 dirigida al emperador etiope Claudio⁴⁷.

La carta tiene el rango de disertación teológica sobre el primado del Romano Pontífice y su autoridad suprema y sobre la unidad de la Iglesia. Las *Instrucciones*, inspiradas en buena medida en las crónicas informativas del P. Francisco Álvarez, arrojan el conocimiento de una antigua y misteriosa cristiandad. La Iglesia etíope seguía el credo monofisita de la Iglesia copta de Alejandría, conservaba la creencia de casi todos los dogmas católicos, la misa y el culto a la Virgen y a los santos. Sin embargo, practicaban la circuncisión, guardaban el sábado, ejercitaban ásperas penitencias corporales, se rebautizaban cada año, rompían el vínculo matrimonial usando de la poligamia. Al frente de la jerarquía se encontraba el *abuna* o patriarca, designado por el patriarcado jacobita de Alejandría. En suma, la Iglesia etíope se encontraba en una situación que la carta de S. Ignacio describía así: «el miembro diviso del cuerpo no recibe influjo de vida, movimiento y sentido de su cabeza, así el patriarca que está en Alejandría o en El Cairo, siendo cismático, diviso de esta santa sede apostólica y del sumo pontífice, que es cabeza de todo el cuerpo de la Iglesia, no recibe para sí vida de gracia ni autoridad, ni la puede dar a otro alguno patriarca legítimamente»⁴⁸. En el corazón de esta carta nos encontramos con la teología clásica del primado de jurisdicción papal expresada en los términos que habían sido acordados en el Concilio de Florencia por la Iglesia latina con los patriarcados orientales. La doctrina de la unidad de la Iglesia está formulada finalmente con ayuda de la imagen del cuerpo de Cristo: «es beneficio singular ser unidos al cuerpo místico de la Iglesia católica, vivificado y regido por el Espíritu Santo que la enseña toda la verdad»⁴⁹.

La eclesiología de misión implícita de la carta al Negus de Etiopía está concebida en los moldes de la *plantatio ecclesiae*, con una clara orientación hacia el modelo del grupo apostólico significado ya en el grupo de los doce jesuitas deputedos para la tal misión. En los moldes de la teología medieval de la *plenitudo potestatis*, el objetivo de la carta es tanto fundamentar el primado universal del papa, principio visible de la unidad de la Iglesia, como el poder periférico del que va investido el patriarca en comunión con Roma. Entre la Sede apostólica y la cristiandad etíope se erige un principio de comunión en la persona de Juan Núñez Barreto. Para el devenir ulterior de las misiones jesuíticas es importante destacar, finalmente, la conjunción de estos tres elementos: el intento de acomodación pastoral o adaptación, conociendo previamente su situación religiosa y política, sus tradiciones y costumbres⁵⁰; en segundo lugar, la búsqueda de la promoción humana de los pueblos indígenas, pues S. Ignacio prescribe a aquellos expedicionarios que se hagan acompañar de ingenieros, médicos y cirujanos, que puedan socorrer a las gentes de Abisinia; y, en tercer lugar, desde un punto de vista estrictamente eclesiológico, el sostenimiento del poder periférico que establece una forma de comunión con el poder central. Es el reconocimiento de la Iglesia particular, que reclama un proceso de adaptación y de acomodación. Ignacio, dirigiéndose a ese cristiano oriental que es el Negus, presentaba al patriarca jesuita y a sus obispos coadjutores como aquellos que

48 MI, Epp. VIII, 462. Véase:

P. H. KOLVENBACH, La Compañía y las iglesias cristianas orientales, en: *CIS, Revista de Espiritualidad Ignaciana* 25 (1994) 5-19.

49 *Ibid.* 464-465.

50 M. SIEVERNICH, Von der Akkomodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu, en: *ZMR* 86 (2002) 260-276; J. LÓPEZ-GAY, La inculturación en la historia de la Compañía de Jesús,

en: *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, San Sebastián 2005, 53-67.

51 P. ARRUPPE, Servir sólo al Señor y a la Iglesia, su esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra, en: IDEM, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander 1981, 293-310.

52 N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander 2005.

53 E. SCOGNAMIGLIO, *Koinonía e diakonía: il volto della Chiesa.*

Percorsi di eclesiologia contemporanea, Padova 2000.

54 M. SIEVERNICH, La Misión en la Compañía de Jesús: inculturación y proceso, en: J. J. HERNÁNDEZ PALOMO/R. MORENO JERIA (coor.), *La Misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, Sevilla 2005, 265-287; aquí: 265-267.

55 P. ARRUPPE, Inspiración trinitaria del carisma ignaciano, en: IDEM, *Identidad* (nota 51), 391-435.

tienen autoridad y potestad verdadera de la santa sede apostólica, así como la doctrina sincera de la fe cristiana; ocupan el lugar y la autoridad del Sumo Pontífice, que es la de Nuestro Señor Jesucristo comunicada a su vicario en la tierra. La carta al Negus, de cara a la misión de Etiopía confiada por el Papa, resulta ser una explicación de la cláusula de la Fórmula del Instituto aprobada por Julio III (1550): «militar para Dios bajo el estandarte de la cruz y servir sólo al Señor y a la Iglesia su esposa bajo el Romano Pontífice, vicario de Cristo en la tierra»⁵¹.

8 Conclusión: «todas tres personas confirmaron la tal misión».

La inspiración trinitaria del carisma ignaciano

La eclesiología de la misión propugnada por la Compañía de Jesús está fundada sobre el principio del «servicio de Dios» y de «ayudar a las ánimas»; así entronca con una de las realizaciones básicas de la Iglesia, la *diakonia*, y con esa imagen de Iglesia servidora y pobre, a imagen de su fundador, que propugna el Concilio Vaticano II (cf. LCI, 8). El fin que la Compañía pretende consiste –según reza un pasaje de la Parte II de las Constituciones (n. 204)– en «el servicio de Dios nuestro Señor en ayuda de sus ánimas». En el corazón del servicio apostólico, que está a la base del carisma ignaciano, ayudar a las ánimas es la encarnación del servicio divino. Otras veces, los textos ignacianos asocian la «gloria de Dios»⁵² con el «servicio al prójimo». En estas fórmulas laten entrecruzadas esas dos relaciones básicas que constituyen el ser íntimo de la Iglesia, la comunión con Dios y la comunión de los hombres entre sí, es decir, la verticalidad que va dada en el servicio reverencial y amoroso que tira de nosotros hacia arriba, pero que se ha de plasmar en un proyecto de vida de compromiso integral que se realiza y verifica en la horizontalidad de la ayuda al prójimo. Del carisma ignaciano brota una teología de la Iglesia que pone en el centro esa dimensión nuclear del servicio-*diakonia*, que invita a formular una eclesiología de la misión en la clave del servicio al reino y reinado de Dios⁵³.

Michael Sievernich ha puesto de manifiesto cómo las expresiones «misión» e «inculturación» son en buena medida de acuñación jesuítica. Respecto del primer concepto, aduce un documento del Archivo Romano que deja constancia, a la altura de 1580, del elenco de las «misiones» pontificias que los padres jesuitas sostenían en Suecia, Cracovia, los Balcanes, Líbano, Inglaterra, Transilvania, Saboya y Moscú. El investigador alemán señala que el término «misión» es empleado en dicho documento con un sentido personal, operativo y territorial: «Los jesuitas reciben (1) un *envío* personal, que les lleva a (2) desempeñar una tarea al servicio de la propagación de la fe (3) en un determinado territorio»⁵⁴. Además constataba que en el siglo XVI la utilización del término *missio* en clave religiosa o teológica estaba reservada a las misiones trinitarias, pero no en el sentido en el que se ha hecho habitual de proclamación y propagación de la fe. Estas informaciones de naturaleza filológica resultan altamente interesantes a la hora de concluir este estudio. Por un lado, para subrayar que la mística ignaciana emplea el concepto de misión/misiones en un sentido fuerte, estrictamente teológico, acompañado también, de ese sentido secundario de significado geográfico. Para concluir, retomando el sentido estrictamente teológico, quisiéramos postular de la mano del P. Arrupe la posibilidad de reunir ambos extremos: el concepto de misiones en su radicalidad trinitaria aplicado al esfuerzo de evangelización. Dicho de otra manera: mostrar, como ha hecho el P. Pedro Arrupe, la inspiración trinitaria del carisma ignaciano nos permite avanzar y trazar un puente entre el siglo XVI y la moderna teología de la misión⁵⁵.

Ha sido la recuperación de la teología trinitaria la que ha producido una renovación de la teología de la Iglesia, marcando su origen y su meta en la Trinidad; en estos parámetros la teología de la misión deja de ser un tema periférico para entrar de lleno en la eclesiología. La Iglesia es esencialmente misionera, pues ha nacido del envío del Hijo y del Espíritu Santo. Revisando las fuentes del carisma ignaciano, volviendo a los orígenes, el P. Arrupe ha relanzado la misión de la Compañía de Jesús, cifrada siempre en ese deseo de ayudar a las almas. Ignacio de Loyola, según nos cuenta en su Autobiografía o relato de *El peregrino*, había experimentado con profundidad ya desde los tiempos de Manresa, la dimensión trinitaria del Dios cristiano. Por su Diario espiritual tenemos noticia de una experiencia mística durante sus años de estancia en Roma que es eminentemente trinitaria. La meditación de la encarnación del libro de los Ejercicios es una mirada de la Trinidad. El P. Arrupe podía aducir, de entrada, un texto de las «Constitutiones circa missiones» que muestra cómo S. Ignacio había llegado a la comprensión profundísima del concepto de misión a partir del misterio mismo de la Trinidad: «En esto viniéndome otras inteligencias, es a saber, cómo el Hijo envió primero en pobreza a predicar a los apóstoles y después el Espíritu Santo, dando su espíritu y lenguas los confirmó, y así el Padre y el Hijo enviando el Espíritu Santo, todas tres personas confirmaron tal misión»⁵⁶. La mística ignaciana está recorrida por este sesgo característico: el movimiento trinitario de Dios hacia el mundo y de Cristo hacia el Padre. Desde esa certeza se entiende lo más característico del carisma y de la espiritualidad ignaciana que consiste en ese contacto constante con Dios y con el hombre para ayudar a las almas y acompañar al mundo en su inquieta búsqueda de Dios. Así ha captado el P. Arrupe la manera como Ignacio quiso ser «compañero de Jesús», poniendo su vida y su persona en una constante peregrinación hacia el Absoluto, al igual que sus dos primeros compañeros Fabro y Javier. Su reto sigue abierto a todo tipo de personas según las palabras del Apóstol Pablo: «olvidando lo que queda atrás, me lanzo hacia delante hacia la vocación a que Dios me llama en Cristo Jesús» (Flp 3, 14).

Zusammenfassung

Dieser Beitrag will die Ekklesiologie herausarbeiten, die dem Abenteuer göttlicher Art, das die ersten Jesuitenmissionen waren, zugrunde lag. Dafür geht der Artikel von der ursprünglichen Bedeutung des Konzeptes »missionarische Sendung« aus. Der Autor versucht, in der ignatianischen Spiritualität und Mystik das Prinzip und das Fundament einer Ekklesiologie der Sendung zu suchen.

Summary

This contribution seeks to expose the ecclesiology which formed the basis of the spiritual adventure that the first Jesuit missions were. To do this the article takes the original meaning of the concept of »missionary mission« as its starting point. The author tries to look for the principle and the foundation of an ecclesiology of mission in Ignatian spirituality and mysticism.

Sumario

El artículo presenta la eclesiología subyacente a la aventura espiritual de las primeras misiones jesuitas. Para ello, el autor parte del significado original del concepto de «envío misionero». El autor ve en la espiritualidad y mística ignaciana el principio y el fundamento de una eclesiología de la misión.

⁵⁶ MI, Const., I, 90-91.

«*Non sufficit orbis ...*»

« Les missions jésuites aux XVI^e et XVIII^e siècles

par Philippe Lécrivain SJ

Si analyser la rencontre de plusieurs personnes de cultures différentes suppose que l'on considère les enjeux sociaux, politiques et économiques d'un tel événement, cela demande aussi que l'on s'intéresse à leurs *imagines mundi*. Ainsi, par exemple, comment ne pas penser à l'*Imago primi sæculi Societatis Jesu*, éditée en 1640¹ au moment où l'on parle des missions aux Indes orientales et occidentales? Plus largement, les missions jésuites appartiennent au moment où l'Europe, assurément divisée mais certaine de posséder la Vérité, se répand sur tous les continents. Nous les présenterons en allant du plus insaisissable, l'imaginaire, au plus concret, les missions guaranies et chinoises.

1 La mise en place d'un nouvel imaginaire

La période retenue emprunte donc ses césures à l'histoire de la Compagnie de Jésus: d'Ignace de Loyola, qui fut le premier préposé général, à Laurent Ricci qui cessa de l'être en 1773, lors de la suppression de l'Ordre. Mais, pour comprendre ces deux longs siècles du point de vue qui est le nôtre, nous devons les mettre en perspective.

1.1 Une chaîne de «révolutions»

A l'aube de la modernité, dès le XV^e siècle, s'est accompli un changement de paradigme dans la représentation de l'espace terrestre, annonçant une autre révolution, copernicienne, dans l'espace céleste. On sait l'impact qu'un tel ébranlement eut, à terme, sur la compréhension que l'Église latine avait d'elle-même. Sur la terre comme au ciel ! Mais déjà, la montée des États nationaux et le Grand Schisme d'Occident ont bouleversé la chrétienté médiévale et son imaginaire. Finalement, c'est l'État qui l'emporte même si l'on considère encore la papauté comme le dernier recours ici-bas pour prendre des décisions qu'aucun pouvoir légitimement établi ne pouvait assumer. Mais on ne peut passer sous silence une autre transformation importante pour l'imaginaire, celle qui, depuis Ockham, s'accomplit dans le champ de l'éthique.

En récusant l'exemplarisme augustinien, ce franciscain d'Oxford condamnait toute explication du monde par référence à un archétype et, en rejetant la métaphysique aristotélicienne, il s'opposait à la recherche d'une logique dans le monde lui-même. Au terme de cette démarche, tout universel n'ayant plus qu'une valeur nominale, il ne restait que la réalité individuelle, unique en son existence singulière. En conséquence, il importe moins, pour chacun, de trouver sa place dans un univers clos, ordonné et hiérarchisé par Dieu,

¹ Cf. M. FUMAROLI, *Baroque et classicisme: L'Imago primi sæculi Societatis Jesu* (1640) et ses ad-

versaires, dans *L'école du silence: le sentiment des images au XVII^e siècle*, Paris, 1994, p. 343-365 ; H. MARTIN, *Mentalités médiévales*

XI^e-XV^e siècle, P.U.F. 1996, p. 76-122 ; J.-C. SCHMITT, *La culture de l'Imago*, dans *Annales* 51 (1996), p. 3-37

que d'apprendre à lire librement, dans l'Évangile et sa «droite raison», la volonté d'un Dieu souverainement libre.

Mais admettre qu'un homme puisse déterminer la valeur de ses actes en usant de sa raison, c'est reconnaître la possibilité d'une morale hors du christianisme et poser les principes d'une autre rencontre entre les chrétiens et les infidèles. Par ailleurs, on ne peut affirmer la liberté de l'homme devant Dieu et la refuser face aux autorités humaines. Toutefois si Ockham a toujours défendu les libertés individuelles, il n'a cessé de rappeler qu'il appartient à tout homme de suivre la volonté divine et la loi qui l'exprime. Dans cette logique, à une mentalité d'être et de vérité s'en substitue une autre de puissance et de certitude. On a là en germe les deux grandes attitudes qui commanderont la rencontre des chrétiens et des autres, celles du respect et de la contrainte.

1.2 La naissance d'une conscience européenne

Tout au long de la période médiévale, l'Église latine est demeurée attachée à l'idée qu'elle pouvait enfermer le monde en ses frontières et que, sur toute cette étendue, elle pouvait prétendre à une domination directe ou indirecte². Au XV^e siècle, cette logique l'emportait encore, quand, à la demande des souverains, deux papes fixèrent les lignes de démarcation entre les possessions espagnoles et portugaises: Sixte IV en 1481 pour l'Afrique et Alexandre IV en 1493 pour les Indes³. Cette «donation» pontificale sera souvent évoquée par les juristes et les théologiens des siècles suivants pour fonder leurs propos ou contrer leurs adversaires. Mais, sous ces débats se cache une autre perspective où l'Église ne se pense plus comme un espace mais comme le centre d'un monde nouveau.

Lorsqu'en 1460, Pie II assure Mahomet II, s'il se convertit, de l'admiration de «toute l'Europe», c'est-à-dire d'Athènes, de Rome et de Jérusalem. La papauté, devenue humaniste, entend juger les autres à l'aune de cette «culture». Le sultan ne répondit pas, ni d'ailleurs les princes appelés plus tard à la croisade. Les États pourtant entraient alors dans une culture de guerre et de conquêtes au rythme des oscillations de leurs économies⁴. L'Europe, après avoir fait, vers 1500, un saut gigantesque de Venise à Anvers, se recentra, un demi-siècle plus tard, à Gènes. Vers 1600, elle s'excentra de nouveau à Amsterdam puis, en 1780, à Londres⁵.

Si c'est dans ce monde mouvant que l'Église a appris à se penser comme centre et non plus comme espace, c'est là aussi qu'elle a mesuré les effets de son éclatement sous les coups des clivages confessionnels et des particularismes nationaux. Désormais, pour pouvoir exister, ces antagonismes, vont devoir rompre avec une mentalité hiérarchique où tout était fondé sur l'Un et le Même. Comment, dès lors, ne pas mesurer l'importance d'Ockham pour ceux qui, individus ou collectivités, prétextant de leur autonomie, s'émancipent de la «pyramide» médiévale?

Mais alors que les États revendiquent, en Europe, une plus grande liberté, ils n'ont de cesse, dans les régions qu'ils conquièrent, d'imposer leur savoir et leur pouvoir et d'agir de la

2 La théorie politique médiévale n'est pas monolithique en effet. Le seul point d'accord est que le pouvoir vient de Dieu, ensuite les opinions sur le mode de transmission de ce pouvoir aux hommes par le pape et/ou un prince. Deux points de vue sont ainsi possibles: monistes et dualistes.

3 Nous n'indiquons ici que les principaux textes. Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, La donation pontificale des Indes,

dans *Recherche de Science Religieuse* 80/4 (1992), p. 491-512.

4 F. CARDINI, *La culture de la Guerre, X^e - XVIII^e siècle*, Paris 1992.

5 F. BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme X^e - XVIII^e siècle*, T. 3, *Le temps du Monde*, 2^e éd. A. COLIN, Paris 1980.

6 Les missions protestantes ne seront importantes qu'à partir du XVIII^e siècle seulement. Cf. Y. KRUMENACKER, Les missions protestantes au XVIII^e

siècle (1690-1790), dans *Études théologiques et religieuses* 73 (1998), p. 37-60; M. DELGADO, Missions-theologische und anthropologische Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten im Entdeckungszeitalter, dans *ZMR* 77 (2003) 93-111.

7 P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique* II, Paris 1988.

8 IGNACE DE LOYOLA, *Écrits*, Paris 1991, p. 554.

même façon dans l'établissement de la religion. Au XVII^e siècle, quand les empires espagnol et portugais se fissureront sous les coups de la France, et plus encore des puissances protestantes⁶, la papauté tentera de reprendre en main la «propagation de la foi». Elle développera alors une ecclésiologie où la vérité se mesurera à l'aune de l'autorité qui l'a définie, et, à une éthique de la vertu, elle préférera celle du commandement. Bref, il sera plus difficile encore de considérer l'autre comme autre.

2 Une manière de procéder à l'épreuve de l'espace

En 1542 François Xavier est à Goa mais d'autres jésuites sont au Congo, en Maurétanie, en Ethiopie et au Brésil. La Compagnie s'est ainsi répandue dans l'empire portugais. Plus tard, elle se rendra dans les Indes du Roi d'Espagne. L'univers «découvert», comme on l'a dit, est alors partagé selon le dispositif du patronat qui confère aux rois portugais et espagnol tous les pouvoirs sauf ceux du sacerdoce, mais aussi toutes les charges. Ignace et ses compagnons, comme les frères mendiants, dépendent donc des deux souverains, mais d'une autre manière peut-être.

2.1 «Du texte à l'action» ou l'inverse.

Cette référence à P. Ricoeur voudrait exprimer quelque chose du dynamisme fondateur d'Ignace de Loyola. Au commencement, il n'y a pas un texte «clos» – les *Constitutions* – auquel il s'agirait de se conformer, mais un aller et retour entre le texte et l'action. Les *Constitutions*, comme les *Exercices*, sont des livres «ouverts»⁷.

Quand Jean III manifeste le désir d'envoyer aux Indes des clercs zélés et savants, Jacques de Gouveia, autrefois principal du collège Sainte-Barbe de Paris, lui propose ses anciens élèves. Loyola accepte et, en humaniste, prescrit à ses compagnons de créer des collèges pour former ceux qui, avec des «lettrés» européens, évangéliseront les infidèles. C'est ainsi qu'au Brésil, naît São Paulo. Ignace demande aussi aux jésuites de «s'adapter» aux sociétés indigènes, d'apprendre leurs langues et de comprendre leurs mœurs. Il exige enfin que des lettres lui soient envoyées régulièrement dans le but «d'édifier» la Compagnie. Mais ces relations bouleversent aussi les acquis de l'Antiquité. Opposant à l'*autorité* des livres, les certitudes de l'*expérience*, elles ouvrent d'immenses horizons. Mais ce qui, dans la découverte des autres, frappe le plus ces hommes du XVI^e siècle et bientôt du XVII^e, c'est leur ressemblance avec eux-mêmes. La pensée moderne procède pour une large mesure de cette rencontre de l'humanisme et de l'espace. Si les jésuites ne l'ont pas créée, ils l'ont certainement favorisée

Mais revenons à l'empire des Portugais qu'Albuquerque, le navigateur, a édifié à Goa, entre Ormuz et Malacca, avec ses ramifications vers la Chine et le Japon. François Xavier parcourut ce vaste ensemble pendant dix ans élargissant sans cesse son horizon jusqu'à mourir dans l'île de Sancian. Mais cette folle épopée n'est-elle pas simplement une illustration des *Constitutions* qu'Ignace rédige au même moment: «Celui qui serait envoyé dans un grand pays, tel que les Indes ou d'autres provinces, sans qu'aucune région ne lui soit spécialement délimitée, peut s'arrêter plus ou moins dans un lieu ou dans un autre, et, après avoir considéré toutes choses, se trouvant indifférent dans sa volonté et après avoir fait oraison, il peut aller partout où il jugera plus opportun pour la gloire de Dieu notre Seigneur⁸.» François Xavier vit totalement cette liberté inventive, mais aussi «dans l'obéissance de la Compagnie».

Des Indes orientales, rendons-nous en celles d'Occident. «Les Nôtres», écrit Polanco dans son *Chronicon*⁹, «sont répartis en quatre localités du Brésil [...] À Saint-Vincent où réside Nobrega, le provincial, et qui est le point le plus avancé des Portugais, un collègue a été implanté ; mais, le ravitaillement étant difficile, Anchieta décide d'en fonder un autre qu'on appela São Paulo [...]» Là encore on retrouve l'esprit des *Constitutions*: «Pour que le choix des lieux soit plus sûrement guidé par la règle à garder devant les yeux, à savoir le *davantage* du service divin et du bien universel, il semble que dans la vigne si vaste du Christ, notre Seigneur, on doive choisir [...] la région qui en a le plus besoin, tant pour le manque d'autres ouvriers que pour la misère et la faiblesse où s'y trouve le prochain¹⁰.»

Les mêmes questions se retrouvent au sujet de l'Éthiopie¹¹. Il n'est pas d'entreprise pour laquelle Ignace ait déployé plus de zèle. L'expédition est complexe car il s'agit de s'appuyer, pour contrer les Turcs musulmans, sur un royaume monophysite. Au début de 1555, Nunez Barreto, le futur patriarche, reçoit à Lisbonne une «instruction¹²». Dans l'espoir d'un retour de l'Éthiopie à la foi catholique, il lui est demandé de «viser à la tête» et de se «faire aimer» de l'empereur. Les Grands du royaume et les personnalités religieuses étant cultivés, il lui faudra débattre de religion avec les théologiens locaux, - Ignace lui-même écrit à l'usage du Négus Claudius une petite apologie¹³. Alors il sera possible de réprimer, avec douceur, les abus liturgiques, ceux notamment qui relèvent indûment du judaïsme. Enfin, pour assurer à l'entreprise grandeur et durée, on créera des écoles, des collèges et plus tard des universités. Cette instruction est une véritable charte.

Malheureusement il fallut attendre l'arrivée de Paez, cinquante ans plus tard, pour que se réalise le rêve de Loyola. Alors, ce sera aussi le moment où Ricci meurt près de l'Empereur de Chine et où Ruiz de Montoya fonde les réductions du Paraguay. Une transition s'impose.

2.2 Quand les intuitions ignatiennes se font «mémoire vive»

En 1558 la Compagnie, après une longue crise¹⁴, accueille Laynez à sa tête. La Congrégation générale à qui revient de conférer force de loi aux *Constitutions*, décide de les observer telles quelles et refuse d'en discuter les points substantiels. La même «sagesse» se lit dans la lettre du Général, adressée la même année à ceux qui sont dans les Indes, «sur la grandeur de leur entreprise et le soin de conserver l'esprit intérieur dans cette mission¹⁵»: «Plus vous êtes dépourvus des avantages que nous offrent l'enceinte de nos maisons, la vigilance des supérieurs, l'ordre et les règles de la Compagnie, plus vous devez apporter d'attention et de soin à y suppléer par la crainte de Dieu et son saint amour, par une grande fidélité à garder les vœux et les autres points de l'Institut que vous pouvez observer, enfin par de fréquents retours sur vous-mêmes¹⁶.» Le ton est frileux!

9 A. de POLANCO, *Chroniques de la Compagnie de Jésus*, nn 1297-1299, Tome IV, année 1554, Cahier n°2, pp. 341-342.

10 IGNACE DE LOYOLA, *Écrits* (note 8), p. 549.

11 Cf. Ph. CARAMAN, *L'empire perdu. L'histoire des jésuites en Éthiopie*, Paris 1985.

12 IGNACE DE LOYOLA, *Écrits* (note 8), pp. 927-934.

13 Ibid, pp. 918-934.

14 A. RAVIER, *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, Paris 1974, pp. 296-333.

15 P. de LETURIA, Un significativo documento de 1558 sobre las misiones de infideles de la Compañía de Jesus, dans *Archivum Historicum Societatis Jesu* (1939), pp. 102-117.

16 *Lettres choisies des Pères généraux de la Compagnie de Jésus*, T. 1, Lyon 1878, p. 22.

17 F. MATEOS, Pensamiento ignaciano sobre misiones de America, dans *Razón y Fe* (1956), pp. 129-148.

18 Cf. F. ZUBILLAGA, Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América Española (1567), dans

Archivum Historicum Societatis Jesu (1943), pp. 58-87.

19 Cf. Andrew C. ROSS, Alexandro Valignano: The Jesuits and Culture in the East, dans *The Jesuits. Culture, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, ed. by J. W. O'MALLEY et alii, Toronto, 2000, p. 336-351.

20 A. VALIGNANO, *Les jésuites au Japon, Relation missionnaire (1583)*, Paris 1990.

21 Cf. J. de ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, 2 Vols (Corpus hispanorum de p. 23/24), Madrid 1984/1987, Prooemium, Vol. 1, 60-71.

Sous le généralat suivant, celui de Borgia, la Compagnie prend un nouveau départ et entre dans les Indes du Roi d'Espagne¹⁷ : en 1566 en Floride, en 1568 au Pérou et en 1572 au Mexique. Dès mars 1567, le général s'adresse aux compagnons de Floride où Martinez vient d'être assassiné¹⁸. Les jésuites concentreront leurs forces pour mieux s'entraider ; quant au provincial, il résidera là d'où il pourra communiquer le mieux. Ils éviteront d'aller évangéliser ici et là s'ils ne sont pas sûrs de pouvoir entretenir ce qu'ils ont semé. Dans les pays incertains, ils n'auront d'église et de résidence que là où il y a un poste espagnol sûr ; quand ils missionneront dehors, ils reviendront loger au centre. Ils connaîtront les Indiens, leurs vices et leurs vertus, repèreront les doctes et les influents pour en faire «la tête des autres», préféreront la douceur à la rigueur. Enfin deux ultimes recommandations : Mourir est d'un grand profit pour son salut, mais d'une piètre utilité pour une mission. Par ailleurs qu'il n'y ait point de faille dans la correspondance avec le provincial.

Quatre ans plus tard, après l'assassinat de huit jésuites, la mission est interrompue. La prudence du gouvernement s'est accrue mais l'enthousiasme de la Compagnie n'a pas disparu.

Au cours des années suivantes, les missions s'étant encore développées, les généraux Mercurian (1573-1580) et Aquaviva (1581-1615) décident d'y envoyer des Visiteurs avec toute l'autorité nécessaire. Au Japon, en Chine et en Inde, Valignano joue un grand rôle jusqu'à sa mort en 1606¹⁹. Il rêve de missions indépendantes du pouvoir politique et entend régler l'épineux problème du commerce de la soie. À propos du Japon, dans son *Summario* (1583)²⁰, il esquisse une méthode nouvelle et rappelle que ce sont les étrangers qui doivent s'adapter aux Japonais et non l'inverse, il insiste enfin pour qu'aux supérieurs soit laissée une large initiative. Pour la Chine, il ordonne à Ricci et Ruggieri de se préparer à y entrer. Plus tard, Nobili en Inde et De Rhodes au Vietnam marcheront sur ses traces.

Remarquons que Valignano et ses «disciples» sont italiens. Cette origine commune et, plus encore, leur formation au Collège Romain entre 1570 et 1620, sont une des clés de leur capacité à rencontrer les autres dans leur «altérité» même. A l'aise dans cette perspective ouverte, comment auraient-ils pu faire leurs conceptions d'un Alonso Sánchez qui, à partir des Philippines espagnoles, rallia la Chine, en «conquérant», pour un temps très bref ? Mais, plus encore, comment auraient-ils pu souscrire aux thèses de la *Limpieza de sangre* qui sévissait alors dans l'Espagne très catholique ?

Au Pérou et au Mexique, les Visiteurs, La Plaza et Acosta, procèdent différemment. Ils invitent les jésuites à ne pas se disperser dans les *doctrinas* et à mettre toutes leurs forces dans les collèges et les missions près des noirs et des indiens. Ils sont aussi appelés comme théologiens aux conciles provinciaux. À celui de Lima en 1582, Acosta prend position sur la difficile question de «l'extirpation» des cultes indigènes et contribue à la rédaction d'un catéchisme et d'une *Instruction aux confesseurs* sur les pratiques superstitieuses des indiens. Lors de son retour en Espagne, Acosta publie une *Historia natural y moral de las Indias* et un *De procuranda Indorum salute*.

Dans le second ouvrage, très lu jusqu'au XVIII^e siècle, il propose une typologie des «cultures» selon les principes de la Renaissance européenne où l'écrit l'emporte sur l'oral. Ainsi divise-t-il les peuples à évangéliser en trois catégories. Tout en bas de l'échelle, les «barbares» féroces ou abâtardis avec qui il est souhaitable d'employer la manière forte. Au-dessus, les peuples dotés de vraies «civilisations», les Aztèques du Mexique et les Incas du Pérou auprès de qui il convient d'intervenir d'une manière mitigée. Enfin, il y a les Chinois, les Japonais et les Indiens qui se distinguent des autres par le développement d'un droit et d'une littérature autochtones : il importe de se comporter avec eux comme les premiers chrétiens avec les Juifs, les Grecs et les Latins.²¹ Ainsi se précisent une compréhension de la mission et une nouvelle conscience européenne.

Bien des choses se mettent donc en place mais Aquaviva veille à ce que la liberté des jésuites demeure dans les limites d'une obéissance inventive: «Quand les Nôtres partent en mission que ce soit pour une plus grande gloire de Dieu et le salut des âmes. Qu'ils soient toujours prêts à partir et, pour cela, qu'ils ne se chargent pas d'œuvres qui nuiraient à leur liberté. Le quatrième vœu fait au pape, *circa missiones*, engage la Compagnie à aller en divers lieux, à vivre partout où le salut des âmes l'appellera²²». Explorons donc cette ouverture.

3 Les missions jésuites au risque de l'interprétation

Pour illustrer la «manière de procéder» des jésuites en leurs missions, nous allons, comme nous l'avons annoncé, présenter les réductions américaines et les missions chinoises.

3.1 Une «terre heureuse», les missions du Paraguay.

Appelés par Francisco de Vitoria, évêque de Tucumán, les jésuites fondent un collège à Asunción en 1593 et de là rayonnent dans le Guayrá. Le premier provincial du Paraguay²³, Diego de Torres, est le promoteur des réductions, non leur inventeur, car il faut rendre leur dû aux franciscains. Au Paraguay, il apparut nécessaire de regrouper (*reducir*) les autochtones pour les protéger, les enseigner et les évangéliser. Il y eut bientôt trente réductions chez les Guaranis et, de 1609 à 1768, cette «République», gérée à partir de Candelaria où réside le Supérieur de la Mission, fut le théâtre d'une grande expérience humaine et religieuse.

Quand Ruiz de Montoya publie à Madrid la *Conquête spirituelle du Paraguay*, trente ans après la fondation de San Ignacio Guazú, la première réduction, la curiosité des Espagnols est piquée. Mais bientôt, c'est toute l'Europe qui s'intéresse à l'entreprise jésuite, non sans l'idéaliser²⁴. Peu à peu, un mythe se crée. Une première interprétation rapproche les réductions des utopies célèbres²⁵. Voltaire voit au Paraguay une réplique de «l'ancien gouvernement de Lacédémone», quant à Montesquieu, il invite à imiter les principes platoniciens qui régissent «l'Etat» paraguayen. Une autre interprétation s'attache à voir dans les réductions un projet clairement défini: les jésuites se seraient inspirés de *L'Utopie* de T. More ou de *La Cité du Soleil* de Campanella. Allant dans le même sens, mais mieux documenté, C. Lugon publie en 1949 *La République communiste chrétienne des Guaranis*. Son hypothèse est que les jésuites ont organisé leurs missions selon les principes de l'Église primitive.

L'expérience paraguayenne a profondément marqué les imaginaires. Mais doit-on parler à son propos d'utopie, d'un «lieu de nulle part»? S'il est vrai que les réductions ont donné une assise historique à la fiction de T. More, il faudrait mieux dire «eutopie», «lieu heureux». En effet, les réductions ne sont pas sans évoquer le royaume indien rêvé au Mexique par les franciscains ou la tentative de Las Casas à La Paz. Ici et là se retrouvent certains aspects du millénarisme joachimite. À la mentalité apocalyptique des Guaranis qui attendaient les héritiers des héros civilisateurs, répondrait celle des jésuites pensant avoir fait des Indiens les plus heureux des hommes sur une «Terre sans Mal». Mais qu'en fut-il réellement?

²² *Lettres choisies des Pères généraux de la Compagnie de Jésus*, T. 1, Lyon 1878, p. 123.

²³ Le territoire de la nouvelle province est immense: l'Est de la Bolivie, l'Argentine, le Sud-Ouest du Brésil, l'Uruguay et, jusqu'en 1625, le Chili.

²⁴ De nombreux textes circulent: Les *Lettres annuelles*, envoyées à la curie

généralice, l'*Histoire de la Province du Paraguay* de N. del TECHO (1673) et surtout les *Lettres édifiantes et curieuses*.

²⁵ Deux ouvrages vont dans ce sens, ceux de L.A. MURATORI, *Le christianisme heureux dans les Missions des Pères de la Compagnie de Jésus*

(1752), et de P. de CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay* (1757).

²⁶ Pour parer aux exactions des Paulistes, les Guaranis, avec la permission du pape Urbain VIII et du roi Philippe IV, furent armés. En 1641, la victoire de Mbororé marqua la fin des expéditions spectaculaires contre les réductions.

Venons-en donc aux réductions elles-mêmes dont la population ne dépassa jamais 150000 habitants. Malgré certaines variantes, leurs plans sont identiques. Les rues convergent vers une place rectangulaire, au centre de laquelle est plantée une croix. Au Nord ou au Sud se situent l'orphelinat, le cimetière, l'église et deux cours. Dans la première s'élèvent la résidence des jésuites, qui ne sont jamais plus de trois, et quelques dépendances, dont les salles d'armes et de musique. La seconde est bordée de procures et d'ateliers. Sur les trois autres côtés de la place s'alignent en blocs les maisons des Guaranis. Dans cet ensemble, l'église tranche par sa beauté. Sa façade et ses trois ou cinq nefs sont ornées de statues polychromes, tandis que ses autels et sa voûte sont revêtus de lambris dorés.

Chaque réduction est dotée de services publics: moulin et four, grenier et dépôt alimentaire, abattoir et boucherie, fourneau à brique et fonderie de métaux. L'adduction d'eau et l'écoulement des égouts y sont aussi assurés. Au milieu du XVIII^e siècle, les réductions, du point de vue de l'urbanisme, dépassent les villes environnantes, à l'exception de Buenos Aires et Córdoba. Mais les missions guaranias ne sauraient se réduire à ces espaces construits, elles possèdent aussi d'immenses *estancias* et *vaquerías*.

Dans les réductions, les jésuites développent la culture du thé (*yerba mate*) qui devient bientôt l'une des ressources principales, avec le coton et la laine. Mais la production des ateliers de menuiserie et de fonderie n'est pas négligeable, pareillement la fabrique des chapeaux, des armes et des instruments de musique. Échangés, à l'intérieur, sur la base du troc, ces produits sont commercialisés à Santa Fe et à Buenos Aires où les procures possèdent une flotte de pirogues et de radeaux. L'administration de la «République» est aussi complexe que son économie. Si les jésuites y sont l'instance suprême, l'autorité immédiate revient aux caciques qui choisissent le *corregidor*, nommé cependant par le gouverneur de Buenos Aires, et qui, dans la vie courante, servent d'intermédiaires entre le conseil et les sujets d'un même quartier. La justice qui est du seul ressort du *corregidor* et des *alcaldes*, est rendue selon le code civil et pénal décrit par le *Libro de órdenes* (1649). La peine de mort n'existe pas et la torture est interdite. La sanction la plus lourde est la réclusion pour dix ans, et la plus fréquente le fouet.

Sur la vie quotidienne dans une réduction, nous avons, daté de 1711, le témoignage d'un capucin de Bourges. Tôt le matin, le tambour annonce le réveil. Peu après, des aide-infirmiers s'enquière de la santé de chacun. Les enfants sont conduits, par quelques *alcaldes*, à l'église pour la messe et le catéchisme, puis à l'école où garçons et filles apprennent la lecture, l'écriture et le calcul. Selon leur inclination, tous doivent aussi s'exercer à un métier manuel. Les plus doués sont orientés vers les carrières administratives et peuvent, s'ils le désirent, apprendre l'espagnol. Les adultes, hormis les deux jours où ils sont requis sur les terres communautaires, vaquent, mais jamais plus de six heures, soit sur leur *chacra*, soit dans les ateliers. Si le plus grand nombre travaille à l'intérieur des réductions, certains sont employés dans les *estancias* et d'autres servent dans les milices, placées sous la responsabilité du Supérieur de la Mission²⁶.

Toutes ces activités ne doivent pas occulter l'importance de la vie culturelle dans les réductions. Une imprimerie est montée au Paraguay, un siècle avant qu'il n'y en ait une à Buenos Aires ; un observatoire astronomique est installé dans la réduction de San Cosme, qui suscita l'intérêt des universités européennes ; une pharmacopée est développée pour traiter toutes sortes d'épidémies et, bientôt, ce sont deux hôpitaux qui sont ouverts à Yapeyú et à Candelaria. Mais si dans le domaine des sciences et des techniques, les Guaranis sont d'excellents auxiliaires, dans celui des beaux arts ce sont des maîtres. Leur talent est manifeste en peinture, sculpture et architecture, sous la conduite de Berger et Brasanelli, et, plus grand encore, dans les arts rythmiques. Si, à Yapeyú, Sepo von Reinegg introduit la musique allemande et italienne, celui qui exerça la plus grande influence est Zipoli, qui,

jadis, avait rivalisé avec Vivaldi. Le dimanche et les jours chômés, une visite du provincial, le passage d'un évêque ou d'un haut fonctionnaire donnent lieu à de magnifiques liturgies, à de belles représentations, voire à des parades militaires. Mais finalement, ce faisant, que cherchaient donc les jésuites?

Paradoxalement, au XVIII^e siècle, ce sont les Philosophes qui donnèrent les meilleures réponses. Lorsque Voltaire, dans les réductions, voit «un triomphe de l'humanité», que Montesquieu y loue «l'idée de la religion jointe à celle de l'humanité» et que Raynal affirme qu'avant d'être christianisés, les Guaranis sont d'abord «policés», ils soulignent une dimension de la «manière» jésuite. Mais les références des jésuites sont moins Platon ou Campanella que la *Cité de Dieu* d'Augustin et, plus encore, F. Suárez. Dans son *De legibus ac de Deo legislatore*, ce jésuite du XVII^e siècle, ne présente-t-il pas une théorie de la *communitas* au niveau de la famille et de l'Etat? Selon lui, le fondement de la souveraineté n'est pas à chercher dans un contrat, mais dans la volonté populaire. Il pense également que la communauté des biens est une dimension sociale, surtout quand elle est magnifiée par la religion.

C'est dans les limites de ces principes, mais avec le désir de respecter l'altérité guaranie, que les jésuites se sont engagés sur la voie d'un «compromis» en faisant preuve de pragmatisme et de psychologie. S'ils maintiennent les hiérarchies indigènes, ils les transforment subtilement. Pareillement, s'ils conservent le régime de la propriété et de l'usufruit, il le rationalise. La polygamie est plus problématique. S'ils la tolèrent chez les adultes qui ne sont pas chrétiens, ils s'efforcent de convaincre les plus jeunes de l'excellence de la monogamie. Les garçons se marient à 17 ans et les filles à 15 et, immédiatement après la célébration, les nouveaux couples reçoivent une maison et une *chacra* privées.

Tout aussi importante est la contribution linguistique des jésuites. En rassemblant dans une même réduction des tribus diverses, ils permettent l'élaboration d'un guarani commun, c'est-à-dire d'une «langue franche» qui s'imposa à toute la région et qui demeure aujourd'hui l'une des deux parlées au Paraguay. Mais, grâce aux grammaires et aux vocabulaires de Ruiz de Montoya, ils aident aussi à la création d'un guarani écrit. Bientôt cependant ce sont les Guaranis eux-mêmes qui écrivent, ainsi Nicolas Yapuguay dont on publia, en 1724 et 1727, une *Explication du catéchisme* et des *Sermones y exemplos*. Mais oral ou écrit, le «nouveau» guarani demeure une langue très malléable, ce qui permit aux jésuites, par d'habiles substitutions sémantiques, de nommer Dieu à l'aide de concepts courants. Nous sommes là au cœur de la difficile accommodation du christianisme au Paraguay.

Dimensionnée par une anthropologie du possible, il s'agit d'une tâche qui dépasse de beaucoup la simple idée de l'évangélisation forcée ou de l'assimilation précaire par syncrétisme douteux, même si ces facteurs sont à prendre en compte. Il s'agit de quelque chose de plus profond, de plus permanent : il est en fait question de s'approprier de l'intérieur la subjectivité de «l'autre» vu comme sujet actif entre la grâce du déterminisme et le choix offert par le libre arbitre. Entre alors en jeu une conversion doublée d'un transfert de valeurs - celles de «l'Autre» qu'il intègre comme sienne et traduit dans une vision spirituelle. Les œuvres d'art réalisées par les Guaranis prennent là toute leur importance. Elles expriment, à leur manière, que la «Terre sans mal» (*Yvy maraê'y*) qu'ils cherchaient, existe bien, mais au-delà de la mort.

Les réductions - «utopie» ou «eutopie» - furent une belle entreprise. Malheureusement, elles eurent le tort d'avoir été pensées, selon l'esprit d'Ignace de Loyola, aux frontières des mondes. Était-il raisonnable de montrer, non seulement en paroles mais en actes aussi, que les Guaranis étaient des hommes, tout autant que les Espagnols et les Portugais? Laissons ces questions en suspens pour nous rendre en Chine.

3.2 La fascination de l'Asie, ou le rêve interrompu

Notre approche ici va être très différente. Nous allons moins décrire une situation que faire état des questions nouvelles des historiens. Dans ce renouveau de l'historiographie, la publication en 1982 du livre de J. Gernet, *Chine et christianisme, action et réaction*, a été déterminante²⁷. En replaçant l'action jésuite dans son cadre chinois et en reconstituant les polémiques qui ont entouré la prédication de la «doctrine du Maître du Ciel», il souligne le malentendu pouvant exister entre les missionnaires et leurs partisans chinois sur la possibilité qu'il puisse exister une similitude structurelle entre philosophie confucéenne et doctrine chrétienne.

Selon J. Gernet, c'est sur la métaphysique que Chinois et chrétiens s'opposent le plus. En Chine, le «Ciel» n'est ni un créateur distinct de ses créatures, ni le maître d'un monde spatialement et temporellement fini, mais le principe dynamique d'un ordre universel qui s'exprime par un processus de complémentarités et de mutations, au sein d'une énergie primordiale incréée et unitaire, dans une extension et une durée indéfinies. Comment, dès lors, parler de la transcendance, de l'immortalité, de la rétribution éternelle?

Au terme de sa démonstration, le sinologue français pose la question de l'universalité du christianisme et, plus largement, du lien entre un système philosophique et un système linguistique. A cela, il répond : «Notre raison n'est pas plus universelle que ne l'est la grammaire de nos langues.» et encore : «Les missionnaires se trouvaient en présence d'une autre humanité». Sa conclusion est simple : toute inculturation du christianisme en Chine est impossible. La thèse est extrême mais, par ses excès même, elle a permis de mieux poser certaines questions et tout d'abord celle du rôle joué par les sciences dans la rencontre de l'Asie et de l'Europe.

Compte tenu de la pensée scientifique en Chine, des historiens ont voulu mieux cerner la manière dont les jésuites et les Chinois se sont rencontrés dans le champ des mathématiques et, plus largement, en géographie et en astronomie. Finalement, avec le souci de ne figer les choses ni du côté des Chinois, ni de celui des Européens, certains en sont venus à se demander si la science portée à la Chine après la mort de Verbiest (1688) n'était pas obsolète. Les jésuites, suivant Tycho Brahé, n'ont pas introduit Copernic en Chine. Mais les Chinois l'auraient-ils accueilli?

Avant de répondre, considérons l'évolution des esprits en Europe. On passe alors d'un moment où l'homme se croyait vivre au centre d'un univers régi par des forces naturelles à un autre où il se découvre vivant sur une planète tournant autour du soleil et qu'il doit maîtriser. Or en ce temps intermédiaire, la connaissance du monde est indissociable de celle de Dieu. De telles correspondances sont ce que l'on appelle alors la *Scientia experimentalis* ou encore la *haute-magie*.

Beaucoup, qui ne comprennent pas la distinction de Galilée entre un monde corporel et un monde psychologique, pensent que la science fondamentale est proche de la «théologie naturelle» d'où découlent, parmi d'autres disciplines, l'astrologie et la médecine. Mais Kepler ne fut-il pas astrologue et Newton alchimiste? Un tel monde peut étonner et pourtant, même si l'on admet qu'il y avait des degrés dans l'adhésion à cette vision, il faut bien reconnaître qu'elle était commune. Cette conception est celle de Schall et de Verbiest, mais est-elle identique à celle des Chinois, pour qui l'astronomie, c'est-à-dire l'établissement du calendrier et la prédiction des éclipses, est un vecteur de communication avec le ciel et les forces supraterrrestres?

²⁷ Jacques GERNET, *Chine et christianisme, action et réaction*, Paris 1981.

Quelques clés permettent de comprendre ce qui, au début du XVII^e siècle, unit et divise les savants chinois et européens. Les premiers partagent avec les seconds la conviction d'une perfectibilité des systèmes prédictifs et admettent qu'il est possible de mesurer à l'aide d'instrument et de valider les calculs par une observation vérifiée. Ils sont donc prêts à accepter les techniques instrumentales et mathématiques de l'astronomie européenne. Mais ils ne peuvent admettre l'habillage dogmatique des démonstrations mathématiques.

Sollicités ainsi par les Chinois et poussés par le nouvel imaginaire européen, les jésuites dissocient les vérités religieuses des modèles théoriques de l'astronomie. Mais un nouveau désaccord se produit sur les fondements de ces modèles théoriques. Les Chinois en effet refusent la logique des Européens. Celle-ci ne peut coexister avec leur vision d'un espace-temps en constante mutation. S'il n'est pas sûr qu'Aleni et ceux qui, après lui, critiquèrent Schall, Verbiest et leurs successeurs au Bureau impérial d'astronomie, soient parvenus aux remarques précédentes, gageons seulement qu'ils ont eu du mal à suivre leurs confrères dans leur dissociation de la science et de la religion. Mais laissons cela pour interroger un autre aspect de la rencontre des jésuites et de la culture chinoise.

On rappelle souvent l'apport essentiel des jésuites à la « proto-sinologie ». Leur traduction de trois des quatre Classiques confucéens (*Ta-hüsch*, *Chung-ying*, *Lum-yü*) a modelé leur esprit et leur langue et leur a permis de communiquer avec les convertis chinois. Comment dès lors ne pas regretter qu'en Europe, les controverses se soient focalisées sur *Les nouveaux mémoires* de Lecomte (1658-1728), un ouvrage populaire mais sans grande expérience de la tradition chinoise et de l'accommodation jésuite²⁸. Quoi qu'il en soit, ce livre a contribué à transmettre à l'Europe la compréhension « théologique » que certains jésuites avaient de la Chine. Il s'agissait de réconcilier le passé mythique chinois avec la chronologie biblique et de démontrer la possibilité d'une clé universelle du langage. Dans ces débats, les « figuristes » n'hésitèrent pas, pour prouver l'existence d'une Révélation antique, à recourir aux Classiques, voire au *Livre des Mutations*, afin d'y découvrir des signes annonciateurs du christianisme. Mais en France la Compagnie de Jésus vit alors des heures difficiles.

Le 8 mai 1700, la Sorbonne censure six propositions de Lecomte : 1. La Chine a conservé pendant plus de deux mille ans avant la naissance de Jésus-Christ la connaissance du vrai Dieu ; 2. elle a eu l'honneur de lui sacrifier dans le plus ancien temple de l'univers ; 3. elle l'a honoré d'une manière qui peut servir d'exemple même aux chrétiens ; 4. elle a pratiqué une morale aussi pure que la religion ; 5. elle a eu la foi, l'humilité, le culte intérieur et extérieur, le sacerdoce, les sacrifices, l'esprit de Dieu et la plus pure charité qui est le caractère et la perfection de la véritable religion ; 6. de toutes les nations du monde, la Chine a été la plus constamment favorisée des grâces de Dieu. Ces six propositions correspondent-elles à ce que pensaient les jésuites de Chine ? En partie seulement : mais on les trouve dans l'ouvrage incriminé. Les jésuites répliquèrent et on leur répliqua, mais leurs « thèses » vont à l'encontre de celles de Bossuet qui range parmi les idolâtres tous les peuples du monde qui ne sont pas chrétiens, à l'exception des juifs. Il s'ensuivit un grand tapage.

Mais venons-en à la Querelle des Rites. Les travaux récents autorisent un double déplacement. Rites civils ou pratiques superstitieuses ? Tel est l'enjeu mais on peut se demander si, en débattant de cette manière, les Européens ne se sont pas fixés sur un point qui n'a de sens que dans leurs cadres mentaux. Cette remarque souligne au moins que la Querelle

²⁸ Louis LECOMTE, *Un jésuite à Pékin*. Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine (1687-1692). Texte établi, annoté et présenté par Frédérique TOUBOUL-BOUYAVRE, Paris 1990.

²⁹ C'est ce que font un J.-S. COMMINES, *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion in the East*, Londres, 1936, et un A. FOREST, *Les missionnaires français au Siam et au Tonkin, XVII^e - XVIII^e siècles*. Analyse

comparée d'un relatif succès et d'un total échec, Paris 1998.

³⁰ Cf. N. STANDAERT, *Yang Tin Gyun, Confucius and Christian in late Ming China*, Leyden 1988.

des Rites fut essentiellement missiologique et donc européenne. Les publications récentes confirment cette impression en demeurant habitées par une seule question : Ricci a-t-il eu tort ou raison? Cette interrogation peut être formulée d'une manière plus générale : le christianisme peut-il s'abstraire de son support européen pour s'adapter, sans perdre son identité, à d'autres modes de pensée, à d'autres normes et rites? Mais ce questionnement ne conduit-il pas à centrer toute la réflexion sur les stratégies des missionnaires jésuites, mendiants et français²⁹?

Les meilleurs travaux montrent bien que les frères mendiants, loin d'être d'affreux ignorants, pratiquaient suffisamment la langue, la philosophie et les coutumes chinoises pour «savoir le danger latent du système jésuite : créer une Église nationale régie par des règles propres, en marge de l'Église universelle». D'autres, plus classiques, rappellent que le principe fondamental des vicaires apostoliques français était d'évangéliser en Asie comme en Europe puisque, ici comme là-bas, ce sont «les mêmes peuples à instruire, les mêmes erreurs à combattre et le même évangile à prêcher». À l'opposé des jésuites, pour les prêtres des Missions étrangères de Paris, une seule approche est possible, celle de la «foi» et de la «sainteté».

Aujourd'hui d'autres auteurs, s'attachant au moment de la Querelle elle-même, analysent à frais nouveaux le rôle des vicaires apostoliques Maigrot et Lionne et celui des deux légats pontificaux Tournon et Mezzabarba. Sans vouloir les sauver, il s'agit de montrer qu'ils ne sont pas aussi abominables que cela. Mais, sentant l'insuffisance de ces propos, J. D. Spence invite à reconsidérer la Querelle des Rites d'après les archives chinoises pour s'interroger non seulement sur la manière dont Kangxi a réglé cette affaire - sur ses intermédiaires et sur son *intelligence system* - mais encore sur le rôle joué en Europe par les Chinois eux-mêmes. Mais c'est dans une autre direction que nous entraîne E. Zürcher.

Selon ce sinologue de Leyden, il convient de considérer la position du christianisme en Chine à la manière des autres «religions sinisées marginales d'origine étrangère» appelées à s'adapter elles-mêmes à l'«idéologie centrale» qu'est le confucianisme. Et il ajoute que la meilleure manière de mettre en œuvre cette approche est de s'intéresser aux écrits des convertis chinois qui, à de rares exceptions près, appartiennent à la frange inférieure des lettrés. Suivant cette voie, N. Standaert a tout spécialement étudié le cas de Yang Tin Gyun, l'un des disciples de Ricci³⁰.

Après son baptême, celui-ci vit une triple appartenance : confucéenne, bouddhiste et chrétienne. Son attachement à la première et à la troisième ressort non seulement de relations formelles, mais d'une option professionnelle. Dans la ligne du *Daotong* confucéen (transmission de la voie), il cherche tout ce qui peut accroître son efficacité de magistrat et satisfaire sa curiosité pour les sciences : or le bouddhisme lui paraît prédisposer à une évasion dans la spéculation. Toutefois vis-à-vis du christianisme, il se réserve un droit de réinterprétation à partir de sa philosophie confucéenne, qu'il tient pour une sorte de religion naturelle : c'est sur elle, comme sur une plate-forme, qu'il se place pour choisir ce sur quoi il met l'accent. Au terme dans ses écrits, on découvre des traits chrétiens (un «Dieu» proche, une morale d'action) et d'autres confucéens (vénération du «Ciel», piété filiale). Mais il y a aussi des silences.

E. Zürcher parvient à des conclusions analogues dans son analyse du *Livre d'admonition* du converti Han Li (1641). Cet ouvrage, qui adopte la forme des «contrats» de contrôle et d'endoctrinement des communautés rurales, se présente comme un développement des *Six injonctions* impériales, récitées et expliquées périodiquement dans toutes les localités de l'Empire depuis la fondation des Ming. Mais, à la faveur de l'assimilation entre les traditions confucéennes et la «doctrine du Seigneur du Ciel», des éléments chrétiens se sont glissés dans ce texte. Cependant, si une allusion est faite à un dieu créateur du monde, création

réelle et non magique comme celle des univers innombrables projetés dans l'espace par le Bouddha, on ne trouve rien concernant le Christ, sa vie, sa passion et sa résurrection.

S'il en est de même dans la quasi-totalité des écrits des convertis, ne faut-il pas voir là des limites que les Chinois ne peuvent franchir, et n'est-on pas en droit de traiter du «monothéisme confucianiste» comme d'un phénomène *sui generis* d'une foi catholique recontextualisée? Ce sont ces points qui, plus tard, firent question dans la Querelle des Rites : terminologies théologiques, adoption des valeurs confucéennes et, par-dessus tout, la considération du confucianisme comme une doctrine séculière «incomplète». Comme on le voit, les choses sont moins simples qu'on ne le dit habituellement.

Mais réfléchissons encore sur la manière dont le christianisme s'est implanté en Chine au XVII^e siècle et, avec E. Zürcher, comparons-la avec celle dont le bouddhisme le fit aux IV^e - VI^e siècles³¹. À l'infiltration spontanée par contact du second, le sinologue oppose l'introduction délibérément extérieure du premier ; aux moines sans formation particulière vivant en communautés importantes, des missionnaires soigneusement entraînés mais peu nombreux vivant dans des résidences isolées ; aux fidèles laïcs indépendants et extérieurs au monastère, des chrétiens soumis au contrôle des missionnaires ; à une expansion polycentrée, une uniformité imposée ; enfin au rôle défini et homogène de l'expert bouddhiste, la double fonction du missionnaire lettré et religieux.

De ce jeu complexe d'oppositions, dont il n'oublie pas les limites, E. Zürcher conclut que le bouddhisme a tiré sa force de son défaut de coordination, alors que les faiblesses du christianisme ont été son dirigisme, sa rigueur dogmatique post-tridentine, à peine adoucie par la politique d'accommodation des jésuites. Cette thèse montre bien la lente progression du bouddhisme, à partir de monastères (*sangha*) vivant de mendicité sur un territoire déterminé (*sana*) et se démultipliant jusqu'à couvrir la Chine entière. Le contraste avec l'expédition chrétienne du XVII^e siècle est frappant, mais la «manière de procéder» des jésuites n'est-elle pas ici caricaturée?

C'est l'avis de N. Standaert qui rappelle avec justesse les principes essentiels de la Compagnie. Tout d'abord, traditionnellement, les jésuites s'implantent délibérément à la ville plutôt qu'à la campagne et, dans la cité, ils préfèrent le centre aux faubourgs pour pouvoir, disent-ils, rencontrer ceux «avec qui ils ont accoutumée de vivre». Secondement, à l'échelle de la Chine, ils choisissent de s'installer dans les «centres» où se trouvent plus nombreux lettrés et magistrats. Ce faisant, ils espèrent exercer leur influence en respectant leurs *Constitutions* qui rappellent l'exigence du «bien le plus universel». Mais un troisième critère préside à leur discernement : l'importance qu'ils attachent au *guanxi*, c'est-à-dire au réseau relationnel. Ce concept est fondamental pour comprendre la structure sociale chinoise. Appliqué aux implantations missionnaires, le *guanxi* peut donner trois cas de figure. Pour atteindre un lieu, on recherche un *guanxi*. Mais ce peut être l'inverse et c'est alors le *guanxi* que l'on privilégie. Le troisième scénario prolonge le second : un croyant chinois, qui s'établit en un nouveau lieu, étend ses relations et appelle un missionnaire. Et il recommence quand il change de poste.

Une confirmation de cette thèse a été récemment donnée par une étude faite sur les implantations de la Compagnie dans le Fujian. On y voit tout d'abord la manière dont les jésuites ont rayonné, à partir d'un centre principal (Hangzhou), vers des villes périphériques. On découvre ensuite que ces implantations n'ont pu se faire que grâce à l'action concertée des missionnaires européens et des convertis chinois. Mais de ceci devons-nous déduire

31 E. ZÜRCHER, Bouddhisme et christianisme, dans *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*, Paris 1990.

une rencontre uniforme des jésuites et de la culture chinoise? Si nous savons que Ricci participait souvent à des académies semblables à celle de Xi'an étudiée par E. Zürcher, nous savons aussi qu'au XVIII^e siècle, dans la vallée du Han, on s'intéressait tellement aux miracles de Faber pour éloigner tigres et sauterelles qu'on en fit après sa mort une divinité du sol...

Mais revenons à J. Gernet: «Par son étendue, la diversité de ses régions et de ses langues, les influences qu'elle a exercées et celles qu'elle a reçues de toute l'Asie, la Chine ne peut guère être comparée qu'à l'Europe.» Peut-être ou peut-être pas ! Nous n'en sommes en Europe qu'au commencement d'une nouvelle écriture des relations de la Chine et du christianisme, et donc des missions jésuites en cet empire. Bien des chemins peu convaincants ont été suivis. Faut-il alors s'aventurer autrement et considérer que la Chine et le christianisme ne peuvent être abordés que sous le signe de l'altérité?

Ce long parcours nous a conduits du plus insaisissable, l'imaginaire, au plus concret, les missions guaranies et chinoises, et nous a renvoyés aux deux grandes attitudes de la modernité dans la rencontre de l'autre: le respect ou la contrainte. Quelle fut celle de la Compagnie de Jésus? On aimerait dire que ce fut la première, mais il faut bien admettre que ce fut aussi la seconde.

Zusammenfassung

Der Beitrag setzt sich mit den Missionen der Gesellschaft Jesu zwischen dem ersten General, Ignatius von Loyola im 16. Jahrhundert und Laurent Ricci, dem General bei der Aufhebung des Ordens 1773, auseinander. Besondere Aufmerksamkeit wird darin den Reduktionen unter den Guarani Südamerikas und der Arbeit in China gewidmet. Daraus entnimmt der Autor zwei verschiedene Einstellungen der europäischen Frühen Neuzeit in der Begegnung mit dem Anderen: der Respekt oder der paternalistische Zwang. Welche war die Einstellung der Gesellschaft Jesu? Man möchte gerne sagen, dass es sich immer um die erste gehandelt hat, aber man muss zugeben, dass auch die zweite praktiziert wurde.

Summary

The contribution deals with the missions of the Society of Jesus between the first Superior General Ignatius of Loyola in the 16th century and Laurent Ricci, the Superior General at the time of the abolition of the order in 1773. Special attention is given to the reductions under the Guarani of South America and to the work in China. The author extracts two different attitudes of early modern times in Europe in the encounter with the unknown other: respect or paternalistic coercion. Which of these was the attitude of the Society of Jesus? One would like to say that it was always a question of the first, but one does have to admit that the second attitude was also put into practice.

Sumario

El artículo se ocupa de las misiones de la Compañía de Jesús entre el primer general, Ignacio de Loyola, y Laurent Ricci, general en 1773, cuando se suprimió la Orden. De especial interés son las misiones entre los guaraníes de América del Sur y en China. En ellas, el autor ve dos actitudes diferentes de los europeos frente a la alteridad: el respeto o la coacción paternalista. ¿Cuál fue finalmente la actitud de la Compañía de Jesús? Si bien nos gustaría poder decir que fue siempre la primera, hay que reconocer que también ha practicado la segunda.

Alonso Sánchez SJ und José de Acosta SJ in der Kontroverse über die Conquista und Evangelisation Chinas am Ende des 16. Jahrhunderts

von Mariano Delgado

Nach dem Vorbild der großen Antillen waren die Philippinen für die Spanier »als Sprungbrett zu weiteren Operationen gedacht«¹. Schon sehr früh, nämlich nach der »Entdeckung« durch Magellan 1521 gerieten die Philippinen und China ins Blickfeld von Krone und Kirche. Die in Neu-Spanien tätigen Bettelorden erklärten sich in den dreißiger und vierziger Jahren bereit, nach den Philippinen und China aufzubrechen und dort die friedliche Missionierung zu verwirklichen, die ihnen im unterworfenen Mexiko nicht mehr möglich zu sein schien.² Eroberungsexpeditionen nach den Philippinen wurden auch schon von Hernán Cortés geplant. Die Eroberung sollte aber erst 1565 der – ebenfalls von Mexiko ausgehenden – Expedition des Miguel López de Legazpi gelingen. Bald nach vollzogener Unterwerfung der Philippinen träumten schon einige Eroberer der Legazpi-Generation von der Unterwerfung Chinas. Vor diesem Hintergrund erfolgte auch die Verlagerung des Schwergewichts der spanischen Herrschaft von Cebu im Zentrum des Archipels nach Luzón mit der Bucht von Manila als neuem Machtzentrum. Zu wiederholten Malen gingen Philipp II. Projekte zu, die Unterwerfung Luzóns mit der Eroberung der »Gegenküste« zu krönen. Aus diesen Projekten spricht größte Unkenntnis der tatsächlichen Sachlage und die zynische Überlegenheit der Sieger über die indianischen Hochkulturen. Zuweilen wurde ein Kontingent von fünfhundert Soldaten für ausreichend erachtet, »über Luzón hinaus auch in unmittelbarer Umgebung Chinas bis nach Japan hin › zu befrieden, zu siedeln und zu entdecken«³. Es ist also verständlich, dass diese Projekte nicht ganz ernst genommen wurden und weder die Krone noch die Lokalbehörden der Philippinen ernsthafte Versuche unternahmen, an der chinesischen Küste Fuß zu fassen.

Als Beispiel für den Charakter solcher Eroberungsprojekte sei hier eine Denkschrift von Francisco de Sande, der 1575 das Amt des Gouverneurs und Generalkapitäns der Philippinen angetreten hatte, zusammengefasst: »In einem 124 Kapitel umfassenden Bericht über die innere und äußere Situation des Archipels erörterte er mit größter Ausführlichkeit die Verhältnisse in Ming-China. Der Autor zählte alle nur möglichen Umstände auf, die eine Invasion begünstigten, wie z. B. Separatismus und politische Uneinigkeit, schlechte Bewaffnung, angebliche geistliche und moralische Unterlegenheit, Opposition der ärmeren Schichten und anderes mehr; im Gegensatz zu vielen Zeitgenossen verwies Sande in aller Offenheit auf die wirtschaftlich-kommerzielle Überlegenheit Chinas, die nur mit Waffengewalt zu Spaniens Gunsten gebrochen werden könne. Etwa vier- bis sechstausend Mann, mit Pike und Arkebusse bewaffnet, mit Kriegsschiffen und notwendiger Munition (Kap. 71) sollten dazu genügen. ›Mit zwei- oder dreitausend Mann können die wichtigste Provinz besetzt, Häfen eingenommen und die Seeherrschaft gesichert werden; hat man diese eine

Provinz in der Hand, ist die ganze Eroberung vollzogen.‹ Der Bevölkerung die spanische Oberherrschaft plausibel zu machen, wäre Angelegenheit der Missionare (Kap. 73); als Bundesgenossen im Kriege waren neben Seeräubern vor allem die Japaner ausersehen, ›die Todfeinde (sc. der Chinesen) sind und gegen gute Bezahlung überall hin mitziehen‹. Das Resümee aller Überlegungen gipfelte letztlich in der pragmatischen Feststellung: ›Der Krieg gegen die Chinesen ist von Grund auf gerecht, um den elenden Kreaturen, die fremde Kinder abschlachten und schänden, und den Richtern und Mandarinern sowie dem König, die eine unerhörte Tyrannei ausüben, eine Schlacht zu liefern.‘ Im selben Atemzug bezeichnet Sande die Chinesen als ›Götzendienen und der Sodomie verfallene Diebe und Korsaren des Meeres und des Landes, wo doch in Wirklichkeit das Meer nach dem Völkerrecht frei zu sein habe.‹⁴

Wir finden darin viele Themen, die uns aus der amerikanischen Kontroverse über den Zusammenhang von Conquista und Evangelisation vertraut sind: die hermeneutische Überlegenheit der Spanier, die imstande sind, Rivalitäten in den fremden Königreichen auffindig zu machen und auszunutzen; die plumpen Versuche, den Krieg mit »humanitären« Argumenten wie die vermeintliche Perversität der Chinesen und die *Defensio innocentium* zu begründen; und schließlich auch die Berufung auf das Völkerrecht, wenn es der eigenen Expansion dienlich zu sein scheint.

1 Alonso Sánchez SJ (1547-1593): Ein Befürworter der Eroberung Chinas und der Evangelisation unter Waffengewalt

Als das Echo von Sandes Kriegstrollen noch nicht verfliegen war, kam der Jesuit Alonso Sánchez im September 1581 nach Manila zusammen mit anderen drei Jesuiten (dazu gehörte ein leiblicher Bruder des berühmten Francisco Suárez), einigen Franziskanern und dem Dominikaner Domingo de Salazar, dem ersten Bischof von Manila.⁵ Unterwegs waren die anderen Dominikaner, die Salazar mit sich führte, um die erste Dominikanerkommunität der Philippinen zu gründen, gestorben. Dies bot dem ehrgeizigen und redengewandten Sánchez die Chance an, zum Hauptberater Salazars und geistlichen Meinungsführer der Spanier auf den Philippinen zu avancieren.⁶ Zeitgenössische Jesuiten, die ihn in Mexiko, auf den Philippinen und in China gekannt haben, berichten unabhängig voneinander in zahlreichen Briefen, Sánchez sei ein großer Überredungskünstler und habe den Oberen der ersten Je-

1 Walter MARKOV / Manfred KOSSOK, Zur Stellung der Philippinen in der spanischen Chinapolitik, in: *WZ(L)* 8 (1958/59), Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, Heft 1, 7-21, hier 9. Dieser Aufsatz ist ein typisches Beispiel für Verdienste und Grenzen marxistischer Geschichtsschreibung: einerseits glänzen die Autoren durch Quellenkenntnis wie durch scharfe Analyse der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Faktoren, andererseits lassen sie sich zur Übernahme mancher Werturteile aus der sowjetischen Schule hinreißen, die der sachkundige Leser nur abstoßend finden kann, so etwa wenn die Jesuiten als

»die wohl geschickteste(n) geistliche(n) Satrapen der Kolonialräuber« (ebd., 12) bezeichnet werden.

2 Vgl. dazu Johannes BECKMANN, *China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden im 16. Jahrhundert* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schriftenreihe 19), Schöneck-Beckenried 1964; DERS., Utopien als missionarische Stoßkraft, in: Jakob BAUMGARTNER (Hg.), *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft. 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee*, Schöneck-Beckenried 1971, 361-407.

3 MARKOV/KOSSOK, *Stellung* (wie Anm. 1), 9.

4 Ebd., 9f. Sanders Bericht findet sich in: Wenceslao E. RETANA, *Archivo del bibliófilo filipino*. Recopilación de

documentos, 5 Vols, Madrid 1895, hier Vol. 2, 3-75.

5 Vgl. dazu Francisco COLIN, *Labor evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las Islas Filipinas*. Nueva edición, ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la historia general de la soberanía de España en Filipinas por Pablo PASTELLS, 3 Vols, Barcelona 1904, hier Vol. 1.

6 Die Chronik berichtet, nach der ersten Predigt Sánchez', die Salazar auf dem Schiff hörte, nahm der Bischof so viel Gefallen an Sánchez, dass er ohne ihn nichts unternahm. Vgl. COLIN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 517.

suiten auf den Philippinen, Pater Antonio Sedeño, ganz in seiner Hand.⁷ Darüber hinaus werfen sie ihm vor, ein Ehrgeiziger, ein Eiferer und falscher Mystiker zu sein, dem der Charisma der Gesellschaft Jesu – meditieren im aktiven Leben oder »Gott in allen Dingen finden« – fremd sei und der die pastorale Tätigkeit sowie den Dienst am Nächsten meide, kein Verständnis für missionarische Akkomodation habe, kaum in Macao angekommen, sich als Reformator und Visitor der dortigen Jesuiten aufspiele, eine hohe Meinung von sich und eine geringe von den anderen habe, über alle hart urteile und kein Urteil über sich dulde, eigenartig, indiskret und vor allem äußerst »unklug« sei.⁸ Letzterer Vorwurf fällt besonders im Zusammenhang mit seiner Befürwortung der Eroberung Chinas als eines »gerechten Krieges«⁹.

Auch das *Jesuiten-Lexikon* geht mit Sánchez scharf ins Gericht und zitiert das Urteil von Valignani, dem berühmten Organisator der ostasiatischen Mission, der seine Frömmigkeit zwar achtete, »in ihm aber den Eifer und die Fähigkeit wahrhaft apostolisch zu wirken, vermißte«¹⁰. Sánchez hat seinerseits einige Briefe an den Ordensgeneral geschrieben, in denen er den »akkomodierten« Lebensstil der in Ostasien (Molukken, China) arbeitenden Jesuiten anprangert, die sich sogar in Frisur und Kleidung den Asiaten anzupassen versuchten, was für ihn offenbar zu weit ging.¹¹

Dass Sánchez die ihm gebotene Chance, den einsamen Bischof Salazar zu beeinflussen, nicht ungenutzt lassen konnte, hat nicht zuletzt auch mit seiner militanten »anti-lascasianischen« Haltung zu tun. Denn während Salazar ein Schüler des Las Casas war, der, wie er von sich selber sagt, »mit der Lehre des Bischofs von Chiapa aufwuchs«¹², war Sánchez davon überzeugt, dass Las Casas' Strenge der Grund aller Übel im spanischen Weltreich war, so wie es etwa die peruanische anonyme *Denkschrift von Yucay* 1571 verbreitet hatte.¹³ Infolgedessen wird Sánchez später sich damit brüsten, er sei in Neu-Spanien und auf den Philippinen gewesen, um in Traktaten und noch mehr in Disputationen und Privatgesprächen »die Strenge des Bischofs von Chiapa und vieler anderer aufzuheben«¹⁴. In diesem Geist nach Manila gekommen, war es nur eine Frage der Zeit, bis Sánchez die Kriegstrommel schlagen und Salazar dafür gewinnen würde. Bereits 1583 dokumentiert Salazar seinen Gesinnungswandel, wenn er in einem Brief vom 18. Juni an Philipp II. Sánchez – wohl abweichend von der Meinung der meisten zeitgenössischen Jesuiten – als »einen sehr gelehrten, christlichen, frommen und klugen Menschen (hombre muy docto, muy cristiano y religioso y de mucha prudencia)«¹⁵ lobt.

In diesem Brief, geschrieben nach der ersten Chinareise Sánchez', hält Salazar u. a. auch fest, Philipp II. sei durch die Konzessionsbulle, zumal er nun seit 1580 auch König Portugals geworden sei, rechtmäßig befugt, eine so große Armada nach China zu schicken, dass alle Macht Chinas ihr nichts anhaben könnte; diese Armada könne dann, wo und wann sie auch immer wolle, gegen den Willen der Chinesen in China eindringen und den König sowie die Gouverneure jenes Reiches zwingen, den Glaubensaposteln das Missionsrecht zu gewährleisten und diese zu beschützen. Mehr noch: der spanische König sei auch befugt, die Chinesen zu zwingen, all die hierfür entstandenen Kosten zu tragen, wenn sie dies nicht freiwillig tun wollen. Auch könne Philipp II. im Rahmen der christlichen Maßhaltung Tribute festlegen, um einen Teil davon den Soldaten zu geben und den anderen nach Belieben auszugeben. Und sollte der König von China so verstockt sein, dass er das Missionsrecht nicht freiwillig anerkennen möchte, so könne Philipp II. ihm das Reich legitimerweise entreißen. Salazar fügt hinzu, er und Sánchez werden bald nach Spanien aufbrechen. Zum einen, um den König für das Chinaprojekt zu gewinnen; er solle nämlich alle anderen Geschäfte, und seien diese etwa die Befriedung von tausend »Flandern« oder die Eroberung der Heiligen Stätte, hintanstellen; denn weder Julius Caesar noch Alexander dem Großen

habe sich eine so große Chance geboten; auch habe es seit der Apostelzeit keine größere spirituelle Aufgabe gegeben. Zum anderen, um die vielen aufzuklären, die über diese Sache getäuscht sind und, da sie den Tatbestand (*hecho*) nicht kennen, auch das Recht (*derecho*) nicht anzuwenden wissen. Salazar betont mit Nachdruck, er wisse wohl, was viele, gar die meisten, in Spanien darüber denken, nämlich dass der Krieg gegen China um der Verkündigung des Evangeliums willen ungerecht sei; die einen machen darauf aufmerksam, dass der Glaube dem freien Willen entspringe und niemand zum Glauben gezwungen werden dürfe; die anderen beziehen sich auf das Wort des heiligen Paulus »*non sunt facienda mala ut veniant bona*«¹⁶ und prangen die Raubzüge, Schäden und Morde an, die der Einmarsch eines bewaffneten Heeres in ein fremdes Königreich verursacht; und die einen wie die anderen verurteilen schließlich diese Evangelisationsart als eine, die dem Gesetz Mohameds näher als dem Evangelium stehe. Nun, »genau das Gegenteil von alledem« behauptet Salazar in dieser Denkschrift; und er ist von der »Wahrheit« seiner Thesen so überzeugt, »dass mir kein Zweifel übrigbleibt, und so wird es wohl auch demjenigen scheinen, der ihre Begründung zu verstehen vermag.«¹⁷

Sánchez' Handschrift ist darin unverkennbar. Ähnlich äußert er sich ja in seinen eigenen Denkschriften. Aber Sánchez genügte nicht, dass der Bischof und er den Krieg befürworteten, er wollte auch die Zustimmung aller spanischen Stände auf den Philippinen erreichen. Nach zwei Chinareisen,¹⁸ um sich vor Ort ein Bild von der Lage zu machen, und vielen Überredungsgesprächen auf den Philippinen ist Sánchez im Frühjahr 1586 am Ziel: Er erreicht, dass bei einer Generalversammlung der spanischen Stände eine an den

7 *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Vol. 84 (*Monumenta Missionum Societatis Iesu*, Vol. 15: *Monumenta Mexicana*, Vol. 2, 1581-1585), ed. Felix ZUBILLAGA, Rom 1959, 718: »denn Alonso Sánchez lenkt Pater Sedeño wie einen Novizen« (Brief von Antonio de Mendoza, Provinzial in Neu-Spanien an den Ordensgeneral Aquaviva vom 30. November 1585).
8 Vgl. u. a. ebd., 10f (Brief vom Ordensgeneral Claudio Aquaviva vom 15. April 1581), 191 (Brief vom Ordensgeneral Claudio Aquaviva vom 21. November 1581); *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Vol. 84 (*Monumenta Missionum Societatis Iesu*, Vol. 24: *Monumenta Mexicana*, Vol. 3, 1585-1590), ed. Felix ZUBILLAGA, Rom 1968, 118 (Jahresbrief der Provinz Neu-Spanien).
9 Vgl. u. a. ebd., 437f, 718f, 732 (Briefe von Antonio de Mendoza, Provinzial in Mexiko, an den Ordensgeneral Aquaviva vom 17. Januar 1585, 30. November und 5. Dezember 1585); *Monumenta Mexicana*, Vol. 3 (wie Anm. 8), 151f, 173f, 248-250 (Briefe vom Ordensgeneral Aquaviva an Antonio de Mendoza vom 24. Februar 1586 und 11. August 1587). Aquaviva wird sich allerdings 1589 im Zusammenhang mit Sánchez' Aufenthalt in Madrid und Rom sehr lobend über ihn äußern (ebd., 367); *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Vol. 118 (*Monumenta Missio-*

num Societatis Iesu, Vol. 38: *Monumenta Indica*, Vol. 14, 1585-1588), ed. Joseph WICKI / John GOMES, Rom 1979, 9, 11, 101, 433ff, 721f (Briefe von Valignano an den Ordensgeneral vom 1. April 1585, 17. Dezember 1585, 20. Dezember 1586 und 20. November 1587), 18ff (Brief von Valignano an Antonio Sedeño vom 8. April 1585).
10 Ludwig KOCH, *Jesuiten-Lexikon*. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt, 2 Bde, Paderborn 1932 (Nachdruck: Löwen 1962), Bd. 2, 1588. Es fehlen natürlich auch nicht die Zeugnisse von Zeitgenossen aus der Gesellschaft Jesu, die Sánchez einen heilig mäßigen Lebenswandel bescheinigen. So heißt es im Brief von Juan Ordoñez an den Ordensgeneral Aquaviva vom 14. August 1587: »was seine Person und Tugend betrifft, so ist er ein Diener Gottes und der Herr ist bei ihm; er ist ein Mensch von seltener Erbauung. Er hat etwas von altem Schlag; er ist sehr streng zu sich selber, im Schlafen wie in anderen Dingen; er praktiziert eifrig die Buße und das Gebet, wie in den alten Zeiten«, in: *Monumenta Mexicana* Vol. 3 (wie Anm. 8), 266, im selben Brief (265) heißt es, Sánchez sei in der chinesischen Frage äußerst besonnen und klug gewesen.
11 Vgl. Briefe Sánchez' an Aquaviva u. a. in: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Vol. 119 (*Monumenta Missionum Societatis Iesu*, Vol. 39:

Documenta Malucensia, Vol. 2, 1577-1606), 131f (vom 8. September 1583), 149 (vom 22. Juni 1584).
12 COLIN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 312.
13 Vgl. dazu Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*. Bd. 3/2, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1997, 439-474 (Die Denkschrift von Yucay in deutscher Übersetzung), 429-438 (Einleitung von M. Delgado).
14 COLIN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 541.
15 Der Brief ist vom 18. Juni 1583, vgl. COLIN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 311-313, hier 311.
16 Vgl. Röm 3,8: »Gilt am Ende das, womit man uns verleumdet und was einige uns in den Mund legen: Laß uns Böses tun, damit Gutes entsteht? Diese Leute werden mit Recht verurteilt.«
17 Vgl. COLIN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 312f.
18 Vom März 1582 bis März 1583 sowie vom Ende 1583 bis Anfang 1585. Seit er in Manila angekommen war, verbrachte er also mehr Zeit in China, vor allem in Macao und Kanton, als auf den Philippinen. Während der ersten Chinareise überlebte er mit Glück einen Schiffbruch vor der Küste Taiwans. Zu den Chinareisen Sánchez vgl. COLIN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 265-325.

König adressierte Denkschrift über die Recht- und Zweckmäßigkeit der Eroberung Chinas verabschiedet wird.¹⁹ Er selbst wird am 28. Juni 1586 nach Madrid und Rom als bevollmächtigter Prokurator entsandt, um diese und andere Denkschriften betreffend die Angelegenheiten der Philippinen am königlichen *und* päpstlichen Hof zu verhandeln.²⁰

In besagter Denkschrift wie im oben zitierten Brief Salazars und in Sánchez' persönlichen Denkschriften – darin ist wohl ein textimmanenter Beweis für die Herkunft solcher Gedanken aus Sánchez' Geist – wird die Eroberung Chinas »die größte Chance und das größte Unternehmen genannt, das jemals einem Monarchen auf der Welt geboten worden sei.«²¹ Alle gelehrten, gewissenhaften und erfahrenen Spanier und Portugiesen in Ostasien würden die Eroberung Chinas befürworten. Die vielen Rechtstitel, die dafür sprächen, ließen sich auf zwei Quellen und Wurzeln reduzieren: die Kränkungen, die sie uns zugefügt haben und tagtäglich zufügen (also Verletzung des *Ius peregrinationis* und *communicatio*) und die Behinderung der Missionsarbeit (also Verletzung des *Ius predicandi*).²² Diese Rechte werden dabei so extensiv wie möglich verstanden.

Das Recht auf Wandel und Handel sei verletzt worden, weil die Chinesen keine Fremden in ihr Land lassen, wenn man von manchen Küstenstädten absieht, in denen ein kontrollierter Umgang mit den Fremden erlaubt ist. Darüber hinaus haben die Chinesen den Spaniern und Portugiesen, die zu See und zu Lande Handel mit ihnen betreiben wollen, wiederholt Kränkungen zugefügt (chinesische Seeräuber hatten in der Tat portugiesische und spanische Schiffe wiederholt angegriffen und sich gar in die Bucht von Manila hinein gewagt, um die Stadt anzugreifen).

Was das Missionsrecht betrifft, so ist Sánchez davon überzeugt,²³ dass die bisherige spanische Vorgehensweise seit der Entdeckung der Neuen Welt, nämlich zuerst politische Unterwerfung und dann Missionierung unter dem *de facto* herrschenden Zwang, gut war, ja, dass Gott selbst wollte, dass die Evangelisation der Neuen Welt auf eben diese »konstantinische« Art und Weise geschah. Es anders zu wollen, wie es etwa ein Las Casas tat, sei unsinnig, denn es sei moralisch gesehen unmöglich, »dass jene Maschinerie anders funktioniere als bisher.«²⁴ In der Kirchengeschichte habe es nämlich zwei Phasen gegeben, eine vorkonstantinische, wo der Kirche die Macht nicht gegeben war, das Evangelium mit dem Schwert und unter dem Schutz der christlichen Staaten zu verbreiten, und eine nachkonstantinische, wo die Kirche diese Macht wohl zur Verfügung habe und auch benutzen solle. Konstantin habe schließlich mit einigen mutigen Edikten in wenigen Tagen mehr erreicht, als alle Anstrengungen dreihundert Jahre zuvor.²⁵ In Asien, Afrika sowie in Europa (der Reformation) habe man den Glauben ohne den Schutz der zeitlichen Fürsten kaum erhalten können; und auch in China sei die durch die Jesuiten gewählte Methode der langsamen, friedlichen Penetration und behutsamen Akkomodation²⁶ zum Scheitern verurteilt. Sánchez versteht die Konzessionsbulle von 1493 als einen quasi Freibrief zur Missionierung der gesamten neu entdeckten Welt unter dem Schutz christlicher Waffen. Das Missionsrecht umfasst für ihn zudem nicht nur die gewaltsame Durchsetzung der Glaubenspredigt, so diese abgelehnt werde, sondern auch den Zwang zum Hören dieser Predigt und die Übernahme der Regierungsverantwortung, so diese für den Schutz der Alt- und Neuchristen nötig sei. Diese Bedingung sei erfüllt, wenn, wie bereits geschehen, ein einziger Christ von den Chinesen getötet oder über die christliche Religion gelästert werde, denn dies gelte als *Odium fidei* oder *Odium Christi* und könne nicht geduldet werden.

Darüber hinaus werden, wie in der amerikanischen Kontroverse bereits geschehen, das Zivilisationsargument und die *Defensio innocentium* bemüht, aber auch ein interessantes, neues Argument, nämlich das der »strategischen Religions- und Konfessionskonkurrenz«: wenn sich nämlich die Spanier nicht beeilen, China zu erobern und das Evangelium unter

dem Schutz christlicher Waffen durchzusetzen, werde wohl die »Sekte Mohammeds« China erobern und es für die christliche Predigt sperren;²⁷ oder Franzosen, Engländer und andere Ketzer werden im Norden eine Seestraße zwischen Amerika und Asien entdecken und Chinas Hauptstadt angreifen.²⁸

Die Denkschrift enthält darüber hinaus ein konkretes Programm zur Eroberung und Besiedlung Chinas. Für die Eroberung genügen 10.000 oder 12.000 spanische, besonders baskische Soldaten, zumal man jeweils 5.000 Filipinos und Japaner als Verbündete vor Ort gewinnen könne (es fällt auf, dass bei den verschiedenen Projekten zur Eroberung Chinas die Zahl der benötigten Soldaten immer größer wird!). Damit könne man vorerst eine reiche Provinz, etwa Kanton und sein Hinterland erobern, um von dort aus das ganze Reich der Mitte nach und nach zu unterwerfen. Man müsse aber die Fehler der Karibik vermeiden, also für die Erhaltung der chinesischen Bevölkerung und ihre Vermischung mit einfachen spanischen Christen sorgen. Wenn man dann die teuflischen und unverständlichen chinesischen Schriftzeichen öffentlich verbrenne und stattdessen den Chinesen die spanische Sprache bebringe, so könne man sie binnen kurzer Zeit in spanischer Zunge christianisieren.²⁹

Bei diesem Eroberungsplan wird zudem den in China arbeitenden Jesuiten eine besondere Rolle zugeordnet. Bei der Gesellschaft Jesu, die sich nach Valignanis Konzept um eine friedliche, akkomodierte Mission bemühte, konnte dies nur die Alarmglocken läuten lassen.³⁰ Zur gegebenen Zeit, nämlich bevor die Chinesen von der Eroberungsarmee Notiz bekommen, solle man die Missionare in Sicherheit bringen, damit sie der spanischen Armada Nachricht über Land und Leute sowie über das Kriegspotential der Chinesen geben, über ihre Ausrüstung und sonstige Gefahren, aber auch damit sie als Dolmetscher dienen, um die Chinesen von der Notwendigkeit zu überzeugen, die Glaubensprediger und das Gesetz, das Gott ihnen durch sie schickt, friedlich zu empfangen; schließlich auch damit die Chinesen ohne Furcht den Schutz annehmen, den Seine Katholische Majestät ihnen gewähren möchte. Seine Majestät erweise ihnen nämlich die sehr große Wohltat, sie von der Tyrannei ihrer Mandarinen zu befreien und das Joch und die Sklaverei, unter denen sie jetzt leiden, aufzuheben; wenn sie Seine Majestät für diese Wohltat als Herrscher anerkennen, werden sie in Leib und Seele freie Menschen sein. Dafür und für andere Aufgaben seien die Jesuiten, die sich in China aufhalten, sehr nützlich. Der General der Gesellschaft Jesu möge seinem Kommissar in China anweisen, in besagter Form mit den Spaniern zu kooperieren.³¹

19 De la entrada en la China en particular, abgedruckt in: COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 438-445.

20 Vgl. COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 331-349.

21 COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 438.

22 Vgl. COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 438.

23 Tratado de la inteligencia y estima que se deve tener de la obra de las Indias, y de los medios por donde Dios la ha hecho y quiere que se haga al Cathólico Rey de las Españas y de las Indias, Don Felipe II por el P. Alonso Sánchez de la Compañía de Jesús, in: COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 543-561.

24 COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 547.

25 Vgl. COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 560.

26 1579 entsandte Valignani, der in Goa residierende Visitator der Jesuiten-Missionen in Ostasien, Miguels Ruggieri nach Macao, um die chinesische Sprache und Kultur zu studieren. 1582 kam Matteo Ricci hinzu. Beiden gelang es, »im September 1583 von dem Präfecten der Provinz Kanton die Erlaubnis zu erhalten, sich in Tschao-King, dem Sitz der Verwaltung, niederzulassen.« KOCH, *Jesuiten-Lexikon* (wie Anm. 10), Bd. 2, 1540. Valignani gilt als Vater der von den Jesuiten in China praktizierten Methode der Akkomodation.

27 Vgl. COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 438.

28 Vgl. COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 445.

29 Vgl. COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 442.

30 In einem Brief vom 16. Juni 1586 weist der Ordensgeneral Aquaviva Antonio de Mendoza, den für die Philippinen zuständigen Provinzial von Mexiko, an, Alonso Sánchez sobald wie möglich nach Mexiko zu berufen, denn auf den Philippinen sei er fehl am Platze. In einem weiteren Brief vom 2. Juli 1586 nennt Aquaviva Sánchez' Eroberungspläne einen Unsinn; Sánchez hätte eher dafür sorgen sollen, dass kein Jesuit sich an solchen Plänen beteiligt. *Monumenta Mexicana* (wie Anm. 8), Vol. 3, 173ff.

31 Vgl. COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 441.

2 José de Acosta SJ (1540-1600):

Ein Kritiker der Kolonialmaschinerie » im chinesischen Kontext «

Selbst einem José de Acosta, dem großen theologischen Berater des 3. Konzils von Lima (1582-1585), der in der Demontage von Las Casas' Strenge einer Meinung mit Salazar und Sánchez war,³² gehen diese Chinapläne zu weit. Acosta meint zwar, dass die ausschließlich friedliche apostolische Evangelisierungsart unter den Barbaren nicht ganz eingehalten werden könne;³³ aber das gilt nicht für China, denn Acosta arbeitet mit einer differenzierten Barbarentypologie. Zum ersten Typ gehören die Chinesen, Japaner, Inder und die meisten Völker der ostindischen Provinzen; ihnen bescheinigt Acosta, sie seien genauso zivilisiert wie die Europäer, denn sie haben »feste Regierungsordnungen, staatliche Gesetze, befestigte Städte, hochangesehene Beamte, einen blühenden, wohl organisierten Handel, und – was noch wichtiger ist – den anerkannten Gebrauch der Schrift«; zum zweiten Typ gehören die Indios der Hochkulturen Mexikos und Perus; sie kannten zwar keine Schrift wie die unsere, hatten aber ein wohlgeordnetes politisches Regiment und einen prunkvollen Götterkult mit Priestern und Tempeln; zum dritten Typ gehören schließlich die Halbnomaden, wie etwa die Guaraní und die meisten indianischen Völker, die ohne Gesetz und König, ohne Verträge und Verwaltung und auch ohne einen organisierten Götterkult leben. Alle drei Arten von Barbaren sind zwar lern- und »glaubensfähig«, doch muss die katechetische Methode jeweils anders gehandhabt werden und besonders bei der dritten Gruppe einen paternalistischen Zwang einschließen; auch solle der *Ingressus* bei den letzten zwei Gruppen, wo nötig, unter Soldatenschutz stattfinden.³⁴ Darüber hinaus bevorzugt Acosta grundsätzlich die friedliche Methode der Mission von oben: die Bekehrung der Herrscher und durch sie des Volkes. Daher bedauert er, dass mit der gewaltsamen Beseitigung von Moctezuma und Atahualpa diese Methode in Amerika fahrlässig vereitelt wurde;³⁵ und aus diesem Grund hofft er, dass es den Jesuiten in China gelingen wird, Einfluss am Kaiserhof zu gewinnen, um das Christentum von oben her verbreiten zu können.

Von Mexiko aus, wo er Anfang 1587 aus Sánchez' Mund – dieser war von den Philippinen nach Spanien unterwegs,³⁶ Acosta reiste von Peru nach Spanien über Mexiko, um dort auch ethnographisches Material für seine *Historia natural y moral de las Indias* (1590) zu sammeln – seine Pläne mit Entsetzen und wohl auch mit Sorge um die kluge Chinapolitik des Ordens hört, schreibt er am 15. und 23. März 1587 zwei Denkschriften an den Ordensgeneral Aquaviva: die erste enthält eine knappe Darlegung seiner Meinung über den Krieg im Allgemeinen und den Krieg gegen China im Besonderen (»Parecer sobre la guerra de la China«); die zweite stellt eine ausführliche Auseinandersetzung mit den einzelnen Argumenten Sánchez' für diesen Krieg dar (»Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China«).³⁷

Der Krieg, auch der »gerechte«, sei immer ein Übel, daher im Prinzip stets zu vermeiden und nur als *ultima ratio* in Kauf zu nehmen – hält Acosta mit Augustinus in der ersten Denkschrift einleitend fest. Um die Gerechtigkeit eines konkreten Krieges zu prüfen, müsse man so sorgfältig wie bei der Verhängung einer Todesstrafe über einen einzelnen Menschen urteilen. Man müsse das Recht (*derecho*) und den Tatbestand (*hecho*) gut kennen, aber auch die nötige Klugheit besitzen, um das eine mit dem anderen angesichts der konkreten Umstände zu verbinden. Acostas Widerlegung von Sánchez' Argumente lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Die allgemeine Gelehrtenmeinung. Dem Argument, die Gerechtigkeit der Eroberung Chinas sei allgemeine Meinung unter allen spanischen und portugiesischen Gelehrten in

Ostasien entgegnet Acosta, in Peru und Mexiko kenne man eigentlich nur die skandalösen Denkschriften Sánchez'.

Das Recht auf Wandel und Handel. Die Verletzung dieses Rechtes verstoße zwar gegen das Völkerrecht, aber nicht wenn es gerechte Gründe dafür gebe, wie z. B. berechtigte Furcht oder Misstrauen gegenüber den Fremden. Es gibt nun gute Gründe, warum die Chinesen mit Furcht reagieren, denn die Spanier sind kriegerische und herrschsüchtige Leute und man wisse in der ganzen Welt aus der Erfahrung der letzten neunzig Jahre sehr wohl, dass die Spanier in jenen Ländern, in denen sie unter Berufung auf das *Ius peregrinationis et communicationis* Fuß fassten, schließlich die Herrschaft an sich gerissen haben. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto und Domingo Báñez u. a. sind ja der Meinung, wenn berechtigte Furcht vorliege, sei der Ausschluss der Fremden gerechtfertigt. Wenn hier und da einzelne Spanier gekränkt oder gar überfallen und so an der Wahrnehmung des *Ius peregrinationis et communicationis* gehindert wurden, müsse man das im Einzelnen prüfen und zuerst einmal den chinesischen Kaiser bitten, die Übeltäter zu bestrafen usw.

Das Missionsrecht. Acosta versäumt natürlich die Chance nicht, Sánchez daran zu erinnern, was allgemeine Meinung unter den Scholastikern (wiederum werden Vitoria, Soto und Báñez namentlich genannt) sei, nämlich dass wir die Ungläubigen nicht zwingen können, die Glaubenspredigt anzuhören, aber auch nicht, uns predigen zu lassen, es sei denn, dass einige uns hören wollen und andere uns nicht predigen lassen. Wenn sie alle aber, Regierende und Volk, uns des Landes verweisen, können wir sie nicht daran hindern. Dahinter stecke im Falle Chinas weniger ein *Odium fidei* oder *Odium Christi* (Glaubens- oder Christushass) als vielmehr ein *Odium externorum* (Fremdenhass), da sie fürchten, wir werden schließlich die Herrschaft an uns reißen. Wenn sie einzelne Christen misshandeln oder gar töten, dürfe ein gemäßigter Verteidigungskrieg geführt werden, um sie daran zu hindern, aber nicht um das Land zu erobern. Ein Krieg gegen China aufgrund der Verletzung des Rechtes auf Wandel und Handel oder des Missionsrechtes wäre also sehr ungerecht und in der ganzen Welt geächtet, wenn man nicht vorher alle friedlichen Mittel zur Beilegung der Konflikte ausgeschöpft habe. Wenn der Krieg aber unvermeidlich scheine, so dürfe er nicht zwecks Eroberung geführt werden, sondern nur um die Wahrnehmung besagter Rechte zu sichern.

32 Vgl. dazu Mariano DELGADO, *Las Casas' posthumer Sieg. Zur Kontroverse über die Missionsart und die Tributfrage im Zusammenhang mit Conquista und Evangelisation der Philippinen*, in: *Annuario Historiae Conciliorum* 27/28 (1995/1996) 737-768.

33 José de ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, 2 Vols (Corpus hispanorum de pace 23/24), Madrid 1984/1987, Buch 2, Kap. 8 (Vol. 1, 302-311): »Veterem et apostolicam evangelizandi rationem non posse exacte servari inter barbaros«. Zur Missionstheologie Acostas vgl. u. a. Michael SIEVERNICH, *Missionstheologien* »nach« Las Casas, in: Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 1: *Missionstheologische Schriften*, hg. v. Mariano DELGADO, Paderborn u. a. 1994, 118-123; DERS., *Vision und Mission der Neuen Welt Amerika*

bei José de Acosta, in: DERS./Günter SWITEK (Hg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg u. a. 1990, 293-313.

34 Vgl. ACOSTA, *De procuranda* (wie Anm. 33), Prooemium, Vol. 1, 60-71.

35 »Bis auf den heutigen Tag betrauern und beklagen die Indios den Tod ihres Königs Atahualpa. Man behauptet rundweg, wenn er, von den Spaniern gut behandelt, den christlichen Glauben angenommen hätte, wie er auch wollte, hätte er sehr bald ohne Schwierigkeiten bewirkt, dass in dem so ausgedehnten Inkareich Jesus Christus als einziger Gott angebetet werden wäre. Und jene, die sich verstehen auf diese Gegenden und ihre Sitten, geben zu, die Treue und Ergebenheit aller Indios ihren Königen gegenüber sei so groß, dass sie keine anderen Götter verehrten als diejenigen, zu denen ihre Könige durch ihre

Decrete verpflichteteten. Bis auf den Tag lebt diese alte Sitte fort. Dasselbe hätte sicherlich König Moctezuma ermöglicht, hätte man ihn leben und herrschen lassen. Jene machtvollen Könige jedoch wurden ermordet und ihre Nachfolger in Haß und Verzweiflung gegen uns getrieben.« ACOSTA, *De procuranda* (wie Anm. 33), Vol. 2, 36f (Buch 4, Kap. 3).

36 Sánchez verließ Manila am 28. Juni 1586, kam in Mexiko Anfang Januar 1587 an und blieb dort bis zum Sommer.

37 Die zwei Denkschriften sind publiziert in José de ACOSTA, *Obras*, ed. Francisco MATEOS (Biblioteca de autores españoles 73), Madrid 1954, 331-334 und 334-345. Eine paraphrasierende Zusammenfassung des Inhalts findet sich in León LOPETEGUI, *El Padre José de Acosta S.J. y las misiones*, Madrid 1942, 465-476.

Das Argument der Religionskonkurrenz. Hierzu entgegnet Acosta, wenn die Chinesen den Fremden gegenüber so feindselig eingestellt sind und ihre eigene Religion so sehr lieben, dann sei doch nicht zu erwarten, dass sie sich von Mauren unterwerfen lassen: Warum denn sollen sie ihre eigene Religion gegen die falsche Sekte Mohammeds und nicht gegen die Religion Christi umtauschen, die ja sauber, gerecht und gut ist?

Die zwei Phasen der Kirchengeschichte. Besondere Aufmerksamkeit schenkt Acosta dem Argument, nach Konstantin dürfe und müsse das Evangelium mit dem Schwert verbreitet werden, weil die Evangelisierung sonst zum Scheitern verurteilt sei. Acosta betont hier (sehr lascasianisch), die heilige Kirche habe es in tausend fünfhundert Jahren nicht getan; und aus der Verwendung dieser Methode in den letzten neunzig Jahren unter Berufung auf die Konzessionsbulle von 1493 seien viele Beleidigungen wider Gott und viele Schäden wider die Nächsten entstanden. Die Nachahmung der friedlichen apostolischen Methode habe immer Vorrang. Er wisse zwar, dass diese Methode unter den Barbaren nicht immer eingehalten werden könne, aber das gelte, wie oben gesagt, nicht für China. Die dort arbeitenden Jesuiten (Acosta betont ausdrücklich, dass drei Patres und sechs oder sieben Brüder der Gesellschaft Jesu in China bereits arbeiten dürfen) hegen noch die Hoffnung, durch friedliche, sanfte und kluge Mittel die Gunst des Kaisers und die Bekehrung der Chinesen vorantreiben zu können: »aus menschlichem Ermessen ist es wahrscheinlicher, dass sie auf diese Weise die Regierenden überzeugen und nach ihnen das ganze Reich, als dass dies durch die Waffengewalt und das Schüren von tödlichem Haß gegen den Christenamen geschehe«. Selbst wenn es einen gerechten Grund für den Krieg gegen China gebe, sollte man aus praktischer Klugheit auf den Krieg verzichten: Denn mit Krieg zu kommen bedeutet, »die Ernte zu verbrennen, die jetzt heranreift«³⁸.

Am Ende der zweiten Denkschrift fasst Acosta seine Meinung in drei Aussagen zusammen: 1. In der gegenwärtigen Sachlage ist ein Krieg gegen China weder gerecht noch zweckmäßig. 2. Es ist zweckmäßig und sehr lobenswert, wenn der spanische König die Verteidigung seiner Besitzungen in der Nähe Chinas zu See und zu Lande verstärkt, um China Furcht einzujagen und es daran zu hindern, die Spanier anzugreifen. 3. Wenn die bisherige friedliche Art der Glaubenspredigt nicht mehr möglich wäre und sie auch künftig wider Erwarten hoffnungslos schiene, dann könnte man einen gemäßigten Krieg führen, aber nur um die Chinesen zu zwingen, die Glaubenspredigt sowie die Bekehrung derjenigen zu erlauben, die sich dem Gesetz Christi anschließen mögen. Wenn sie dann diesem gemäßigten Krieg Widerstand leisteten und sich nicht ergeben wollten, so wäre es zweckmäßig mit aller Kraft einen Krieg zu führen bis ganz China erobert ist. Kurzum: Acosta warnt vor den Übeln, die ein Krieg verursacht, bejaht, wie Francisco de Vitoria in der Amerika-Kontroverse, die »Theorie des gerechten Krieges«, verneint aber, dass im chinesischen Kontext die Voraussetzungen dafür gegeben seien.

Während die amerikanische Kontroverse nach der Eroberung der indianischen Reiche stattfindet und diese nachträglich rechtfertigen oder in Frage stellen möchte, geschieht die chinesische Kontroverse im Voraus zu einer eventuellen Eroberung. Die Kraft des Faktischen, der vollendeten Tatsachen, spielt in ihr also keine Rolle. Nicht zuletzt dies erklärt die unterschiedliche Haltung Acostas in beiden Kontroversen: in der amerikanischen ist er dafür, die bereits vollzogene Eroberung als eine irreversible Tatsache zu betrachten, er will

38 ACOSTA, *Obras* (wie Anm. 37), zweite Denkschrift, Kap. 4 und 5.

39 ACOSTA, *De procuranda* (wie Anm. 33), Buch 2, Kap. 4 und 12 (Vol. 1, S. 272).

40 *Monumenta Mexicana* (wie Anm. 8), Vol. 3, 249f.

41 Vgl. eine Auflistung von Sánchez' Denkschriften in; COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 523-561; eine interessante Denkschrift über Land

und Leute Chinas ist ebd., 529-535, im Wortlaut zu finden.

42 Vgl. COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 407f, 438-445.

43 Vgl. COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 391-407.

den Streitgeist hinter sich lassen, der wie ein dichter Nebel das Licht der Wahrheit verfinstert;³⁹ in der chinesischen ist er ein scharfsinniger Gegner der Eroberung als Vorstufe zur Evangelisation, selbst wenn die Gründe für einen »gerechten Krieg« erfüllt sein sollten. In beiden Kontexten erweist er sich als Verfechter einer zweckmäßigen Realpolitik: die seit Generationen vollzogene Eroberung der indianischen Reiche in Frage zu stellen erscheint ihm Ende des 16. Jahrhunderts genauso wenig dienlich wie die Befürwortung einer gewaltsamen Unterwerfung des großen und durch eine hohe Kultur geprägten chinesischen Reiches.

3 Die unmittelbaren Folgen der Kontroverse

Acostas Denkschriften fielen in der römischen Zentrale der Gesellschaft Jesu auf fruchtbaren Boden. In einem Brief vom 11. August 1587 an Antonio de Mendoza, den Provinzial von Mexiko, schreibt Aquaviva, es sei zwar nicht zweckmäßig, dass Sánchez als Generalprokurator der spanischen Stände auf den Philippinen nach Spanien komme, denn ein Ordensmann sollte sich auf die Fragen der Seelsorge konzentrieren. Da er nun aber als Generalprokurator entsandt worden sei, möge er bei der Überfahrt Pater José de Acosta als seinen Oberen betrachten und zumindest von den Chinaplänen am Hof nichts sagen, denn erstens sei das Sache der weltlichen Macht und zweitens bestehen große Zweifel an ihrer Gerechtigkeit; und selbst wenn es sich um eine gerechte Sache handelte, beleidigten wir damit die Chinesen derart, dass sie uns dann die kleine Tür schlossen, die der Herr zu ihrem Heil zu öffnen erlaubt hat.⁴⁰

Nach der Ankunft in Spanien konnte Sánchez aber nicht daran gehindert werden, seine Rolle als Generalprokurator der philippinischen Stände in Madrid wahrzunehmen. Am Hof Philipps II. war er zwischen Dezember 1587 und Herbst 1588 ein gern gesehener Gast, der unzählige Denkschriften und Traktate über die Rechtmäßigkeit und Festigung der spanischen Herrschaft auf den Philippinen mit König und Kronrat verhandeln sowie dem an Gicht leidenden König mit manchen exotischen Berichten – etwa über Land, Leute und Bräuche Chinas – die Zeit vertreiben durfte.⁴¹ Aber für den »Chinakrieg« war der Zeitpunkt äußerst ungünstig. Philipp II. hatte im Sommer 1588 gerade die Nachricht empfangen, dass die »Unbesiegbare Armada« mit der Blüte der spanischen Jugend in den Fluten des Ärmelkanals untergegangen war; da hätte nur noch die Wahnsinnsidee gefehlt, eine weitere Unbesiegbare Armada über den Globus gegen China zu senden! Sánchez zog es also vor, den Eroberungsplan dem Kronrat mündlich vorzutragen und dem König nur schriftlich zu übergeben.⁴² Dies genügte natürlich, um die Kontroverse erneut zu entfachen.

Sánchez' Chinaprojekt, vor allem seine Auslegung der Konzessionsbulle von 1493 im Sinne der bereits 1550-1551 in Valladolid von Sepúlveda vorgenommenen Befürwortung von Eroberungskriegen, um den Glaubensaposteln den Weg zu bahnen, ohne Rücksicht darauf, dass die Heiden berechnete Gründe zur Verweigerung des Missionsrechts haben könnten, führten im Juli 1588 zur Einberufung einer Kommission und zu einer Kontroverse mit dem Dominikaner Juan Volante, die, wie die Chronik berichtet, der von Valladolid zwischen dem Bischof von Chiapa und dem Doktor Sepúlveda ähnlich war.⁴³ Volante versuchte erfolglos, Sánchez zu einer Rücknahme seiner Thesen zu bewegen und drohte ihm und der Gesellschaft Jesu an, sie werden es sonst mit der geballten theologischen Macht des Predigerordens zu tun haben. Der Streit artete dann in einen Ordensstreit aus, weil die Dominikaner nun den Jesuiten im Allgemeinen vorwarfen, Eroberungskriege als legitimes Mittel zur Vorbereitung der Glaubenspredigt zu vertreten. Auch der nüchterne Francisco

Suárez musste sich in diesen Streit einschalten, um die Ehre der Gesellschaft Jesu zu retten. Suárez betont, dass bisher »nur ein einziger Jesuit« eine solche Meinung vertreten habe.⁴⁴

Die Dominikaner vergaßen dabei zweierlei: zum einen, dass der Eiferer Sánchez wirklich eine Ausnahme in der Gesellschaft Jesu blieb⁴⁵ und ein anderer Jesuit, nämlich José de Acosta, seine Thesen bereits 1587 scharf zurückgewiesen hatte; zum anderen, dass Sánchez bezüglich der Eroberung Chinas und der Zweckmäßigkeit der Glaubensverbreitung mit Waffengewalt nichts anderes vertreten hatte als der Dominikaner Salazar im oben zitierten Brief des Jahres 1583.

Als Salazar von der Kontroverse hörte, schaltete er sich wieder ein. Seit 1587 befand sich auf den Philippinen eine stärkere Kommunität von Dominikanern,⁴⁶ die ihn in Abwesenheit von Sánchez zu seiner alten lascasianischen Prägung zurückführen konnte. So schreibt er 1590 an den König, »dass eine der größten Beleidigungen gegenüber Gott und das größte Hindernis, das man dem Evangelium in die Wege stellen könnte, das gewaltsame Eindringen in China mit bewaffneter Hand wäre«⁴⁷.

In Rom konnte Sánchez zwischen Herbst 1588 und Frühjahr 1592 mit fünf Päpsten – Sixtus V., Urban VII., Gregor XIV., Innozenz IX. und Klemens VIII. – verhandeln und von vier davon Bullen, Breves und andere Gunstschriften für die Spanier auf den Philippinen erwirken.⁴⁸ Theologisch am wichtigsten ist allerdings das Breve *Eximiam potestatem*, das ihm Kardinal Sfondrato, ein Neffe Gregors XIV. und daher als Kardinal »Nepote« eine Art Staatssekretär des Kirchenstaates, am 28. Juli 1591 ausstellte. Das Breve erfüllt ansonsten alle formellen Anzeichen eines päpstlichen Schreibens: Es ist ausdrücklich *ad futuram rei memoriam* geschrieben und endet mit den Worten »Datum Romae in apostolico Palatio apud sanctum Marcum in habitatione nostrae residentiae die vigesimo octavo Julii, anno a Nativitate Domini millesimo quingentesimo nonagesimo primo: Pontificatus vero eiusdem sanctissimi Patris & Domini [Gregor XIV] primo«.⁴⁹ Dieses bisher kaum beachtete Schreiben stellt also irgendwie eine lehramtliche Interpretation der Konzessionsbulle Alexanders VI. von 1493 fast hundert Jahre nach deren Verlautbarung dar. Da der Inhalt sich mit dem deckt, was Sánchez selbst in vielen Denkschriften in Manila, Mexiko, Madrid und Rom festgehalten hat, haben wir darin einen großen diplomatischen Erfolg Sánchez' zu sehen. Seine Befürwortung einer Mission unter dem Schutz christlicher Waffen wird darin voll und ganz bestätigt, wie aus folgender zusammenfassender Wiedergabe des Inhaltes hervorgeht:

Zwar sei das Evangelium in den Anfängen, als die Kirche noch in Windeln lag, ganz nach apostolischer Art ohne den Schutz christlicher Waffen verkündet worden, doch später

44 Vgl. LOPETEGUI, *Acosta* (wie Anm. 37), 482.

45 Die »Dominikanerpolemik« gegen die Jesuiten hat auch die Geschichtsschreibung des eminenten Papsthistorikers Ludwig Freiherr von Pastor beeinflusst, wenn er die Behauptung aufstellt: »Einige [Hervorhebung MD] spanische Jesuiten, besonders der feurige Alonso Sánchez, glaubten indessen, großzügige Erfolge seien nur zu erreichen, wenn man den Missionären Soldaten beigeselle, nicht zwar um die Glaubensbekehrung gewaltsam zu erzwingen, wohl aber um alle äußeren der Predigt entgegenstehenden Schranken mit starker Hand zu durchbrechen und dem Christentum bedingungslose Freiheit zu sichern.« Ludwig Freiherr

von PASTOR, *Geschichte der Päpste*, Bd. 10. Freiburg i. Br. 1926, 136. Darauf hat LOPETEGUI, *Acosta* (wie Anm. 37), 462, Anm. 63 bereits hingewiesen.

46 Vgl. Miguel Angel MEDINA, *La primera comunidad de dominicos en Filipinas y la defensa de los derechos de los naturales (1587-1605)*, in: *Ciencia Tomista* 80 (1989) 333-363.

47 Brief von Salazar an Philipp II. vom 24. Juni 1590, abgedruckt in: COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 389-390, hier 390.

48 Vgl. die Auflistung dieser Schreiben in: COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 473-479.

49 Lateinischer Wortlaut und spanische Übersetzung in: COLÍN, *Labor* (wie Anm. 5), Vol. 1, 482-489. In die

Sammlung der Bullen und Schreiben Gregors XIV. wurde dieses Breve freilich nicht aufgenommen, vgl. Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum. Taurinensis editio locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a S. Leone Magno usque ad praesens. Cura et studio collegii adlecti Romae virorum S. Theologiae et Ss. Canonum perituro quam SS. D. N. Pius Papa IX apostolica benedictione erexit, Tomus IX: a Sisto Papa V (an. MDLXXXVIII) ad Clementem VIII (an. MDXCII), Turin 1865.

50 »At Alexander VI divisit Orbem nuper inventum Regibus Hispaniae et Lusitaniae. Respondeo: non divisit ad

wurde die Kirche mächtig und militant, so dass ihre erlauchten Söhne, Kaiser, Könige, Fürsten und Herren das Schwert ziehen konnten, um sie zu beschützen und sie schützend unter die Barbaren zu verbreiten. Die jüngste Erfahrung – die Reformation – habe gelehrt, dass der makellose Glaube nur dort erhalten werden konnte, wo der weltliche Schutz auch wirksam war. So haben nun auch die durchlauchtigsten und unbesiegbaren Könige von Kastilien (und Portugal) getan, indem sie nicht nur die Mauren aus ihren Ländern verjagt, sondern auch die entferntesten Nationen unterworfen haben, die in tiefster Finsternis lagen, und darin die siegreichen Fahnen Spaniens im Namen der römischen Kirche aufgestellt haben. Unter dem Schutz Spaniens wurde das Evangelium mit apostolischer Vollmacht und in spanischer Zunge auf dem ganzen Erdenrund verkündigt, wie Alexander VI. es befohlen hatte. »Er hatte nämlich seine apostolische Aufgabe auf die spanischen Könige delegiert und ihnen auch all die hierfür erforderlichen Mittel übertragen, nämlich Armadas aufzustellen, um bewaffnet zu See und zu Lande einzudringen (ingressus), auf dass sie so den Glaubensaposteln den Weg und das Leben sichern konnten«. Dass besagter Pontifex Alexander VI. dieses Dekret unter besonderer Leitung durch den Heiligen Geist ausgestellt habe, gehe aus »Unserer« (Sfondratos) frommen Überzeugung heraus, dass in so wichtigen Angelegenheiten dem Stellvertreter Christi eine solche Hilfe und Gnade nicht fehle; dies zeige sich aber auch durch den erfolgreichen Fortgang der Ereignisse, besonders aber durch die immerwährende Bestätigung und Bewilligung aller seiner Nachfolger, ganz besonders seitens des sehr Heiligen, Unseres Vaters und Herrn in Christus, Gregor, durch Gottes Gnaden der vierzehnte Papst dieses Namens, in dessen Namen »Wir« (Sfondrato) dieses Schreiben ausstellen.

Anschließend wendet sich das Schreiben den Spaniern auf den Philippinen zu: namentlich den Brüdern in Christo Domingo de Salazar und Alonso Sánchez, aber auch dem von Sánchez vorgeschlagenen neuen Gouverneur Gómez Dasmaríñas und all den tapferen und wagemutigen Spaniern, die im öffentlichen oder privaten Auftrag ihre Heimat verlassen haben und sich nun in jenen ganz fernen Ländern unter so vielen barbarischen und in ihren Sitten und Gesetzen wilden Völkern wie verbannt befinden; mit ihren Siegen und dem Schutz ihrer Waffen, oder besser gesagt, mit ihrem Blut und ihren Kräften, beschützen sie die Glaubensapostel und verteidigen sie vor den Überfällen der Mauren (auf der Südinsel Mindanao und auf den Molukken lebten Muslime), Heiden, Ketzer und Piraten (chinesische Piraten und kalvinistische Niederländer hatten nacheinander Manila und spanische Schiffe angegriffen und ihnen schwer zugesetzt). Dieser Schutz des weltlichen Armes ist unentbehrlich, denn ohne ihn hätten nicht die Diener des Evangeliums, gleich wie eifrig sie gewesen sein mögen, mit ihrer Predigt dorthin gelangen können, noch hätten die Eingeborenen, die das innere Glaubenslicht spürten, es gewagt, den ihnen so neuen Glauben äußerlich zu bekennen, noch hätten diejenigen, die ihn nun bekannten, jemanden, der sie daran hinderte, zu ihren althergebrachten Irrtümern zurückzukehren, noch könnte man die erforderliche Sicherung der Wege vornehmen, die für die Aufrechterhaltung der Kommunikation zwischen dem Heiligen Stuhl und jenen ihren Kindern vonnöten ist, so dass unter ihnen und uns der sichtbare Einfluss der Kirche zum Erliegen käme. Der Eiferer Sánchez feierte also am päpstlichen Hof einen diplomatischen Sieg auf der ganzen Linie.

Das theologisch wirklich Skandalöse an der Kontroverse ist diese »lehramtliche« Interpretation der Konzessionsbulle von 1493 – trotz des titanischen Kampfes eines Las Casas und gegen die Meinung der großen Dominikaner- und Jesuitentheologen des 16. Jahrhunderts. Der Jesuit Robert Bellarmin wird sich Ende des 16. Jahrhunderts – wohl aus gutem Grund – gegen Eroberungskriege zur Durchsetzung des Missionsrechts unter Berufung auf die Konzessionsbulle unmissverständlich aussprechen.⁵⁰

Aber die deutlichste Abrechnung mit Sánchez – und implizit auch mit dem Breve *Eximiam potestatem* – wird dem Dominikaner Miguel de Benavides vorbehalten sein, einem Liebblingsschüler des Vitoria und Las Casas nahe stehenden Domingo Báñez. Benavides war gerade zum ersten Bischof des auf den Philippinen neu errichteten Bistums Nueva-Segovia ernannt worden. In einem Traktat aus dem Jahr 1595 behandelt er ausführlich die umstrittene »theologische« Hauptfrage: ob die von Christus eingesetzte und von den Aposteln eingehaltene Art der friedlichen Glaubenspredigt in der nachkonstantinischen Kirche prinzipiell durch eine unter Schutz der Soldaten eingetauscht werden solle.⁵¹ Darin widerlegt Benavides Punkt für Punkt die Argumente Sánchez' und stellt demgegenüber sieben – lascasianischen – Schlüsse als wahrhaft katholisch auf,⁵² die er dann im Einzelnen begründet:

(1) Die allgemeine Regel und das katholische Gesetz lauten, dass die Glaubensapostel im Prinzip wie Schafe inmitten von Wölfen entsandt werden sollen, während der Soldatenschutz immer die Ausnahme bleiben muss. (2) Die allgemeine Regel und das katholische Gesetz lassen den Schluss nahe, dass, solange das Evangelium unter Waffenschutz gepredigt werde, keine wahrhaft mündige Kirche errichtet werden kann, sondern nur eine unmündige, ohne Kraft und Elan, wie dies in Westindien bisher gewesen ist. (3) Damit die Kirche also gemäß dem Evangelium errichtet werde und mündige Christen hervorbringen könne, muss auf Waffengewalt verzichtet werden. (4) Die päpstliche Konzessionsbulle verpflichtet die spanischen Könige lediglich dazu, gute, wahrhaft apostolische Glaubensprediger zu den Heiden zu senden, aber als arme und ohne Waffengewalt auftretende Männer, es sei denn, dass es sich um gar wilde und grausame Barbaren handelte. (5) Die Begleitung durch Soldaten zur Regel erheben zu wollen, ist keine gute und keine gesunde Lehre, sondern eine für den Glauben sehr schlechte. (6) Sie ist nicht nur für den Glauben sehr schlecht, sondern bestätigt darüber hinaus die Verleumdungen unserer spanischen Nation, welche die mit uns verfeindeten Ketzer und Fremden verbreiten. Denn keine königliche Anweisung hat den bewaffneten *Ingressus* befohlen. (7) Den bewaffneten *Ingressus* als Regel zu praktizieren hieße, die fremden Reiche zu zerstören sowie der Habsucht, der Ehrsucht und dem Hochmut der spanischen Soldaten die Zügel schießen zu lassen.

Die Beweisführung dieser Schlüsse erfolgt sehr sorgfältig. Benavides argumentiert nacheinander *propter quid, quia*, durch Zeugnisse der Schrift, der heiligen Lehrer und der königlichen Anweisungen, aber auch durch die bisherige Erfahrung in Westindien, die uns zeige, dass der unter Feuerwaffen gepredigte Glaube keine tiefen Wurzeln schlagen könne. Benavides verweist darauf, dass in Westindien in hundert Jahren kein einheimischer Priester herangezogen werden konnte. Zum Schluss widerlegt er noch die Gegen-

eum finem, ut Reges illi proficiscerentur ad debellandos Reges infideles novi Orbis, et eorum regna occupanda, sed solum ut eo adducerent Fidei Christianae praedicatores, et protegerent ac defenderent cum ipsos praedicatores, tum Christianos ab eis conversos: et simul ut impeditent contentiones et bella Principum Christianorum, qui in illis novis regionibus negotiari volebant.« Robert BELLARMIN, *Controversiarum Summo Pontifice*, Buch 5, Kap. 2, in: DERS., *Opera omnia*, Vol. 2., Paris 1870, 147. Bellarmin verweist dabei auf Cajetan, Vitoria und Soto, also auf drei Dominikanertheologen. Laut Juan de

SOLÓRZANO PEREIRA, *Política Indiana*, 4 Bde (Biblioteca de Autores Cristianos 252-255), Madrid 1972, Bd. 1, 108, hat sich Bellarmin nach Einsicht in den Wortlaut der Konzessionsbulle von dieser Interpretation distanziert. Solórzano Pereira verweist dabei auf in retractation. ad lib. 5 de Roman. Pont. cap. 2; aber diese Stelle lässt sich in der oben zitierten Ausgabe der *Opera omnia* Bellarmins nicht finden.

51 Miguel de BENAVIDES, De la preparación evangélica y del modo de predicar el sancto Evangelio, ed. J. GAYO, in: *Unitas* (Manila) 21 (1948) 145-180, 391-397, 607-621, 901-917 und *Unitas* 22 (1949) 169-189. Vgl. dazu Miguel Angel MEDINA, La preparación evangélica y el modo de predicar el Santo Evangelio según Fr. Miguel de Benavides (†1605), in: Josep-Ignasi SARANYANA u. a., *Hispania christiana*. Estudios en honor del Prof. José Orlandis, Pamplona 1988, 637-658.

52 BENAVIDES, *Preparación* (wie Anm. 51), 167-170.

53 Vgl. ebd., 177-178.

argumente Sánchez' im Einzelnen. Nicht ohne Pikanterie ist der Hinweis, Sánchez würde die Glaubenspredigt unter vorbeugender Unterwerfung der Heiden mit Waffengewalt als gottgewollte und nicht aufzuhaltende »Maschinerie« betrachten, während zur selben Zeit auf der philippinischen Südinsel Mindanao, in Indien und auf den Molukken die Mauren den Waffenweg aufgegeben und den evangelischen gewählt hätten, um ihre verfluchte Sekte zu verbreiten.⁵³

Zusammenfassung

Besonders interessant ist die Jesuiten-Kontroverse um die Conquista und Evangelisation Chinas aus zweierlei Gründen: zum einen weil sie Ende des 16. Jahrhunderts – also nach der amerikanischen Kontroverse – stattfindet; zum anderen weil es dabei um die Frage geht, inwieweit die bisherigen Hauptargumente zur Rechtfertigung der spanischen Expansion (Zivilisierung von Barbaren, Wahrnehmung des Völkerrechts und des Missionsrechts) auf eine hohe und mächtige Kultur wie die chinesische übertragen werden können. Während der Jesuit Alonso Sánchez im chinesischen Kontext die Argumente des Juan Ginés de Sepúlveda im amerikanischen Kontext vehement bekräftigt, ist der Jesuit José de Acosta der Meinung, dass man mit der hohen Kultur der Chinesen nicht wie mit den amerikanischen Kulturen verfahren darf.

Summary

The Jesuit controversy surrounding the *conquista* and evangelization of China is particularly interesting for two reasons: on the one hand because it occurs at the end of the 16th century, that is, after the American controversy; and on the other hand because it concerns the question about the extent to which the main arguments previously used to justify the Spanish expansion (civilizing barbarians, exercising international law and mission law) can be applied to an advanced and powerful culture like the Chinese one. Whereas the Jesuit Alonso Sánchez in the Chinese context vehemently reinforces the arguments of Juan Ginés de Sepúlveda in the American context, the Jesuit José de Acosta is of the opinion that one may not deal with the advanced culture of the Chinese in the same way as with the American cultures.

Sumario

Especialmente interesante es la controversia entre jesuitas sobre la conquista y evangelización de China por dos razones: porque tiene lugar al final del siglo XVI, es decir después de la controversia americana, y porque se trataba de ver si los argumentos en boga para justificar la expansión española (civilización de los bárbaros, defensa del derecho de gentes y del derecho de misión) podían ser aplicados también a una alta y poderosa cultura. Mientras que el jesuita Alonso Sánchez defiende en el contexto chino los mismos argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda en el contexto americano, el jesuita José de Acosta sostiene que no se puede tratar a la gran cultura china como a las culturas amerindias.

Der Ritenstreit und die Folgen für die Chinamission

von Claudia von Collani

1 Einführung

Der chinesische Ritenstreit des 17. und 18. Jahrhunderts war einer der erbittertsten und am längsten währenden Konflikte in der gesamten Kirchengeschichte. Henri Bernard-Maître SJ hält ihn für die größte innerkirchliche Auseinandersetzung überhaupt, was die Zahl der Teilnehmer und die Zahl der Streitschriften, aber auch was die Folgen anbelangt.¹ Nicht nur Chinamissionare verschiedener Orden und Kongregationen waren die Teilnehmer, sondern auch Theologen, Kirchenfürsten und Philosophen in China und Europa. Last but not least wurden in diesen Streit ausnahmsweise sogar die Beteiligten miteinbezogen, nämlich chinesische Christen, Gelehrte, Staatsmänner und sogar der chinesische Kangxi 康熙 Kaiser (1662-1722) selbst.

Vordergründig ging es beim Ritenstreit um die, aus heutiger Sicht läppische, Frage, ob es den 100.000-300.000 chinesischen Christen (damals ungefähr ein halbes Prozent aller Chinesen) erlaubt sein sollte, an der Verehrung ihrer Ahnen und des chinesischen Philosophen Confucius teilnehmen zu dürfen. Damit verbunden waren Fragen der kirchlichen Terminologie und der kirchlichen Moralgebote. Es ging dabei einmal um die Frage, ob die chinesische Sprache geeignet sei, theologische Begriffe (Gott, Engel, Seele, Trinität) adäquat wiederzugeben und ob alle für europäische Verhältnisse zugeschnittenen Kirchengebote auch in China Gültigkeit haben sollten. Damit betraf der Streit eine der grundlegenden Fragen jeder Religion: Inwieweit darf bzw. muss sich eine religiöse Botschaft einer fremden Kultur anpassen, damit der Kern der Botschaft unverändert bleibt? Spielte tatsächlich im Ritenstreit nur die Frage eine Rolle, wie weit sich die Botschaft des Christentums an die chinesische Kultur anpassen durfte, ohne dass es zu übermäßigem Synkretismus und zur Auflösung kommen würde? Oder, wie es der Leidener Sinologe Erik Zürcher formuliert: »... to what extent is it possible to disengage the basic message of Christianity from its European post-Renaissance shell and to adapt it to the thought-patterns, norms and ritual lore of other cultures without losing its identity?«²

Doch die scheinbar rein theologische Diskussion zwischen einem tutoristischen Christentum auf der einen und einem inkulturierten Christentum auf der anderen Seite war in Wirklichkeit nur der religiöse Überbau über andere, handfestere Konflikte: Die zwischen den beiden Iberischen Mächten um Missionsgebiete und Handelsprivilegien; die Reibereien

1 Henri BERNARD-MAÎTRE, *Chinois (Rites)*, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastiques* XII, Paris 1953, 731-741 und 931; s. a. Joseph BRUCKER, *Chinois (Rites)*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2, Paris 1910, 2364-2391, und 9, 1704-1745.

2 Erik ZÜRCHER, *Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative*, in: David E. MUNGELLO (Ed.), *The Chinese Rites Controversy*. Its

History and Meaning (Monumenta Serica Monograph Series 33), Nettetal 1994, 63.

3 Paul RULE, *The Chinese Rites Controversy: A Long Lasting Controversy in Sino-Western Cultural History*, in: <http://www.pacificrim.usfca.edu/research/pacrimreport/pacrimreport32.html> (Stand: 12. Oktober 2006).

4 Robert STREIT (Ed.), *Bibliotheca Missionum* VII, Freiburg 1932, Nr. 2609.

5 Ritenstreit. Historisch, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 7, Tübingen 42004, 530-532 (Claudia VON COLLANI).

6 Veröffentlichung der Vorträge der Konferenz über den Ritenstreit von 1992 in San Francisco.

7 Unter der Leitung von Paul Rule, in Zusammenarbeit mit Eugenio Menegon und Claudia von Collani.

8 *LThK* 8, 1322-1324 (Johannes BECKMANN).

verschiedener Orden und Kongregationen um Missionsmethoden und Missionsstatistiken; die Auseinandersetzung der Societas Jesu mit ihren Gegnern in Europa und China um Einfluss; und letztendlich der Konflikt zwischen China und der Katholischen Kirche. Damit wurde China zum Mikrokosmos für eine ganze Reihe theologischer, kultureller und politischer Differenzen.³

2 Forschungsstand

Allein die gedruckten zeitgenössischen Schriften zum chinesischen Ritenstreit füllen fast den ganzen Band 7 der *Bibliotheca Missionum* und einen erklecklichen Teil des Chinastückes von Band 5. Die teilweise sehr erbitterten und polemischen Schriften zeugen von einer großen theologischen und teilweise auch fruchtbaren Auseinandersetzung. Allerdings banden sie auch einen großen Teil der theologischen Energie, vor allem in China. 1710 wurde von Rom das Publizieren von Schriften über den Ritenstreit verboten, was die Flut teilweise eindämmte.⁴ Wegen des Verbots setzte die Erforschung des Ritenstreits erst nach dem 2. Weltkrieg ein, doch gibt es bis heute keine umfassende Monographie zum Thema.⁵ Moderne Einführungen bieten Paul Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Canberra 1986), sowie David E. Mungello (Ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning* (Monumenta Serica Monograph Series 33) (Nettetal 1994),⁶ während J. S. Cummins in *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China* (Aldershot 1993) den Standpunkt der Dominikaner betrachtet. Basierend auf den Vorarbeiten von Francis A. Rouleau SJ und von Edward Malatesta SJ sollte am Ricci Institute in San Francisco eine Monographie über die erste päpstliche Gesandtschaft der Neuzeit nach China geschrieben werden. Nach dem Tod von Rouleau und Malatesta wurde das Projekt auf den ganzen Ritenstreit ausgedehnt, allerdings liegen noch keine Ergebnisse des internationalen Projekts vor.⁷

3 Die Geschichte des Ritenstreits

Der Missionshistoriker Johannes Beckmann unterteilt den Ritenstreit in vier Perioden.

1. Phase: Die innerjesuitische Auseinandersetzung kurz nach dem Beginn der neuzeitlichen Chinamission, ca. 1610-1630.
2. Phase: Der Streit zwischen Jesuiten und Mendikanten unter Einbeziehung von Rom, ca. 1630-1680.
3. Phase: Die Pariser Phase, in der die französische und die chinesische Öffentlichkeit eine wichtige Rolle spielen und in der auch der chinesische Kaiser beteiligt war, ca. 1680-1705.
4. Phase: Die Gesandtschaften zwischen Peking und Rom (1705-1722) und der Entscheid gegen die Riten (1704, 1715 und 1742).⁸

3.1 Erste Phase

Nach dem Fall der Yuan-Dynastie hatte sich das China der Ming-Zeit (1368-1644) fast hermetisch gegen die Außenwelt abgeschlossen. Versuche von Europäern, China durch Gesandtschaften für Handel und Mission zu öffnen, scheiterten. Erst dem italienischen Jesuiten Matteo Ricci (1552-1610) gelang es, mit der so genannten Akkommodationsmethode Kontakte zu chinesischen Gelehrten und 1583 eine Aufenthaltsgenehmigung für China zu

bekommen. Sein Erfolg basierte auf den Anweisungen des Jesuitenvisitors Alessandro Valignano (1539-1606), die Ricci durch »try and error« weiter verbesserte:

1. Anpassung an die chinesische Kultur in Sprache, Lebensstil und Etikette;
2. Mission von Oben nach Unten, d. h. Anpassung an die führenden Schichten (Kaiser, Gelehrte);
3. indirekte Mission mittels Naturwissenschaften, Technik und des Apostolats des Buches;
4. Offenheit und Toleranz für chinesische Werte. Dabei lehnten die Jesuiten Buddhismus und Daoismus ab, akzeptierten jedoch den Konfuzianismus. Der in den alten chinesischen Büchern enthaltene Konfuzianismus wurde als Ur-Monothetismus und »lex naturae«, als »natürliche Religion«, angesehen, deren Anhänger durch Gottes Gnade vielleicht errettet worden waren, wohingegen der »moderne« Konfuzianismus als rein säkulare Staatsphilosophie betrachtet wurde.⁹

Die ersten fünfzig Jahre waren die Jesuiten, die unter dem portugiesischen Padroado nach China gekommen waren, die einzigen Missionare in China. Dank der Akkommodation konnten erste Christen gewonnen werden, wobei das Ziel der chinesische Kaiser war, der jedoch zunächst unzugänglich war. 1601 bekam Matteo Ricci die Aufenthaltsgenehmigung für Peking. Einige hochrangige konfuzianische Gelehrte – Mandarine von den Europäern genannt –, die dank des ausgeklügelten chinesischen Prüfungssystems die oberste Schicht bildeten, wurden bekehrt, gefolgt von niederen Gelehrten auf Lokalebene, während mit vielen anderen Gelehrten zumindest Dialoge geführt werden konnten.¹⁰

Matteo Ricci hatte von Anfang an chinesische Termini für christliche Begriffe gewählt. Für den christlichen Gott waren drei Namen im Gebrauch: *Tian* 天, Himmel, und *Shangdi* 上帝, Höchster Kaiser, die beide aus den Kanonischen Büchern Chinas stammten. Außerdem wurde der Begriff *Tianzhu* 天主, Himmelsherr, gebraucht, der eigentlich buddhistisch war. Da der moderne Konfuzianismus als religiös neutrale Staatsphilosophie angesehen wurde, konnten die chinesischen Christen zugleich auch Konfuzianer sein und an den staatstragenden Riten, dem Fundament des chinesischen Staates, weiterhin teilnehmen.¹¹

⁹ Nicolas STANDAERT (Ed.), *Handbook of Christianity in China*.

Volume 1: 635-1800 (Handbook of Orientalism), Leiden 2001, 310f.

¹⁰ Die Gelehrten waren sehr schwer zu überzeugen. Oft waren lange Gespräche und Dialoge mit ihnen erforderlich. Manche bekehrten sich nicht, obwohl sie Freunde der Jesuiten wurden.

¹¹ Zur Bekehrung hochrangiger Konfuzianer s. *Handbook* (wie Anm. 9), 404-437.

¹² Matthieu RICCI/Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine 1582-1610*, Paris 1978, 173.

¹³ Dieser Traktat basierte auf einem Manuskript »Tractatus copiosissimus« (1618) des ehemaligen Japanmissionars João Rodrigues SJ (1561-1633), der den christlichen Chinesen ein unzureichendes Verständnis des Christentums unterstellte und daher für eine lateinische Terminologie plädierte. – Longobardis Traktat war ursprünglich Portu-

giesisch »Resposta breve sobre las Controversias do Xámti Tienxin, Limhoan, e outros nomes e termos sinicos; per se deterinar que deles podem ou nao podem usarse nesta Xrandade ...« (1623), s. *Bibliotheca Missionum* V, 749-751. S. a. Sangkeun KIM, *Strange Names of God*. The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China 1583-1644 (Studies in Biblical Literature 70), New York 2004.

¹⁴ *Handbook* (wie Anm. 9), 295-300.

¹⁵ John E. WILLS, Jr., From Manila to Fuan: Asian Contexts of Dominican Mission Policy, in: MUNGELLO, *Chinese Rites* (wie Anm. 2), 111-127.

¹⁶ *Handbook* (wie Anm. 9), 711-737.

¹⁷ S. J. S. CUMMINS (Ed.), *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete 1618-1686* II, Cambridge 1962, 207. – Zum Problem der Polygamie, die eines der größten Hindernisse zur Bekehrung der Oberschicht war, s. Johannes BETTRAY, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China*, Rom 1955, 139-146. – Die Naturwissenschaft-

ten wurden als Mittel der Evangelisierung u. a. abgelehnt in den *Instructiones ad munera Apostolica rite obeunda...*, Prag 1669, ch. 3 (Neuaufgabe als *Monita ad Missionarios*, Paris 2000), den Richtlinien für die von der Propaganda Fide ausgesandten Missionare. Zu Vorwürfen gegen die Akkommodationsmethode s. a. Noël ALEXANDRE, *Apologie des Dominicains...*, Cologne 1699, 102-103 u. 127.

¹⁸ F. VILLAROEL, The Chinese Rites Controversy – Dominican Viewpoint, in: *Philippiniana Sacra* XXVIII (1993) 5-61; *Handbook* (wie Anm. 9), 322; *Bibliotheca Missionum* V, Nr. 2189; Text u. a. in: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta, Instructiones, Rescripta*, Romae 1907, Nr. 114.

¹⁹ Severino VARESCHI, Martino Martini S.J. e il Decreto del Sant'Ufficio nella questione dei Riti Cinesi (1655-1656), in: *Archivum Historicum Societatis Jesu* LXIII (1994) 209-238.

Die zeitgenössischen Literati hielt Matteo Ricci für »Atheisten«, d. h. sie hatten nach dem Verständnis der damaligen Zeit einen nur unzureichenden Gottesbegriff.¹²

Die chinesischen Christen verwendeten noch viele andere Namen für Gott, wie *Dafumu* 大父母, »Großer Vater-Mutter«, dann *Dao* 道, Weg, Weisheit, Wahrheit, und *Taiji* 太極, das oder der Höchste Letzte, die Verbindung von *Yin* 陰 und *Yang* 陽. Diese verschiedenen Namen führten nach dem Tod Riccis innerhalb des Jesuitenordens zu langjährigen Debatten. U. a. plädierten Riccis Nachfolger Niccolò Longobardi (1565-1655) und andere Jesuiten dafür, dass neben den Kanonischen Büchern auch die späteren Kommentare bei der Beurteilung der Namen berücksichtigt werden müssten, weil in ihnen ein sehr verfälschter Gottesbegriff zu finden sei. Daher schienen lateinische Namen für alle religiösen Begriffe notwendig zu sein. Die Diskussion wurde vertraulich innerhalb der Societas Jesu geführt und die meisten der damals verfassten Manuskripte wurden vernichtet, bis auf Teile von Longobardis »Traktatus«, der sich gegen chinesische Namen aussprach und der zu einer der wichtigsten Schriften des Ritenstreites wurde.¹³

3.2 Zweite Phase

Von Anfang an hatte Portugal Probleme, seinen Missionsverpflichtungen in China nachzukommen, weshalb auch Jesuiten anderer Nationen kamen. Nach 1630 ließ sich die Exklusivität der Chinamission nicht mehr aufrechterhalten und auch andere Orden bekamen die Erlaubnis von Rom, in China zu missionieren. Es waren spanische Mendikanten, die häufig über die Philippinen nach Südchina kamen, Dominikaner, Franziskaner und Augustiner.¹⁴ Sie hatten mit ihrer Methode der Frontalmision in Südamerika und auf den Philippinen sehr gute Erfahrungen gemacht und hielten diese Methode daher auch für geeignet in China. Ihre Klientel waren die Chinesen der Unterschicht in Südchina (Fujian, Guangdong), bei denen sie durchaus abergläubische Intentionen bei den Riten bemerkten. Die Missionsmethode der Jesuiten erschien ihnen daher so suspekt¹⁵ wie die Tatsache, dass die Jesuiten den offiziellen chinesischen Kalender revidiert hatten und den jeweiligen Präsidenten des Astronomischen Amtes bis zur Aufhebung der Societas Jesu (Johann Adam Schall von Bell SJ, 1592-1666, war mit Beginn der Qing-Dynastie 1644 der erste gewesen) stellten. Das brachte wohl keine direkte politische Macht, jedoch hatten sie Einfluss am Kaiserhof, der dem Schutz des Christentums in China diente.¹⁶ Die Mendikanten warfen den Jesuiten vor, Aberglauben bei ihren Christen zu dulden und die Chinesen nur mangelhaft über den christlichen Glauben zu unterrichten, d. h. sie würden das für die Chinesen anstößige Kruzifix verbergen (Arkandisziplin) und sie würden bei den Chinesen der höheren Stände die Polygamie erlauben (was nicht stimmte); sie würden das Christentum mit ihren weltlichen Mitteln der Verkündigung, nämlich mit dem Einsatz der modernen europäischen Naturwissenschaften, verfälschen. Dazu traten die nationalen Rivalitäten zwischen Portugal und Spanien.¹⁷

1640 wurde der spanische Dominikaner Juan Bautista de Morales (1597-1664, seit 1633 in China) von seinem Orden nach Rom entsandt. Dort machte er 1643 eine Eingabe von 17 Fragen an die Propaganda Fide, wobei es vor allem um die Interpretation der Riten durch die Jesuiten ging. Morales' Anfrage wurde am 12. September 1645 in seinem Sinne von der Propaganda Fide und vom Papst entschieden und die Teilnahme der chinesischen Christen an den Riten verboten.¹⁸ Daraufhin schickten die Jesuiten 1651 Martino Martini (1614-1661) nach Rom. Auch seine Interpretation der Riten (sie sind rein säkulare Akte der Dankbarkeit und Loyalität, frei von Aberglauben) wurde vom Hl. Offizium am 23. März 1656 positiv beantwortet.¹⁹ Damit war die Auseinandersetzung nach Europa gebracht.

Die so genannte Konferenz von Canton 1667/1668 zwischen Missionaren verschiedener Orden brachte weitere Diskussionen um ein einheitliches Vorgehen mit sich.²⁰ Nach einer Anfrage, ob das Dekret von 1656 das Dekret von 1645 außer Kraft setze, antwortete das Hl. Offizium am 20. November 1669, dass beide Dekrete in Kraft seien und jeder Orden daher mit seinen Methoden missionieren könne.²¹ In Europa wurde die Diskussion um die kritische Haltung den Chinesen gegenüber durch das Buch von Domingo Fernandez Navarrete *Tratados Históricos, políticos, ethicos y religiosos de la Monarchia de China I* (Madrid 1676) gefördert. Zwar schätzte er die chinesische Kultur sehr hoch, doch die Religion der Chinesen hielt er für reinen Aberglauben, weshalb er Longobardis Traktat in spanischer Übersetzung mitveröffentlichte.²²

3.3 Dritte Phase

Es folgte eine 25-jährige Phase der Ruhe in China, die parallel lief mit der frühen Herrschaft des Kangxi Kaisers, der bei seiner Thronbesteigung 1662 acht Jahre alt war. Das Christentum nahm großen Aufschwung, nachdem der junge Kaiser sich seiner vier Regenten hatte entledigen können (sie hatten 1665 den Anklagen gegen das Christentum stattgegeben) und mit Hilfe der Jesuiten im Astronomischen Amt seinen »eigenen« Kalender hatte machen lassen, um seinen Herrschaftsanspruch zu demonstrieren. 1675 »schenkte« Kangxi den Jesuiten eine Tafel mit der Inschrift *Jingtian* 敬天, was heißen konnte: »den Himmel beobachten« (Astronomie), oder: »Gott unter dem Symbol des Himmels verehren«. Mit dieser Inschrift wurden religiöse Gebäude in China unter kaiserlichen Schutz gestellt, falls die entsprechende Religion sich dem Staat unterwarf. Im Jahre 1692 gelang es den Hofjesuiten, ein Toleranzedikt zugunsten der christlichen Religion zu bekommen. Darin wurden dem Christentum dieselben Rechte zugestanden wie Buddhismus und Daoismus, mit der Begründung, die Jesuiten hätten sich um den Kalender verdient gemacht und Kanonen gegen Rebellen gegossen.²³

Ab 1680 kamen auch von der Propaganda Fide entsandte Missionare nach China, darunter erstmals auch Säkularpriester. Sie sollten vor allem eine einheimische Hierarchie vorbereiten. Unter den Neuankömmlingen befanden sich auch Mitglieder der 1660 gegründeten Missionskongregation der »Missions Étrangères de Paris« (MEP), die neben den von Portugal bestellten Bischöfen im Fernen Osten als Apostolische Vikare eingesetzt wurden.²⁴ Der französische König Louis XIV wollte ebenfalls seinen Einfluss auf Ostasien ausdehnen und begründete 1685 die wissenschaftlich-theologische Mission französischer Jesuiten. Das führte zu großem Aufschwung, brachte aber auch Komplikationen und Rivalitäten mit sich.²⁵

20 1665 waren fast alle Missionare nach Canton ausgewiesen und interniert worden. Das benutzten sie zur so genannten »Konferenz von Canton«. Josef METZLER, *Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931*, Paderborn 1980, 22-35.
21 *Handbook* (wie Anm. 9), 683.
22 »Respuesta breve ...«, auf den Seiten 245-289.

23 *Handbook* (wie Anm. 9), 496-498.

24 *Handbook* (wie Anm. 9), 297-298.

25 *Handbook* (wie Anm. 9), 313-316.

26 *Handbook* (wie Anm. 9), 345, 683.

27 Diese Veröffentlichungen finden sich vor allem unter den Jahren 1700 und 1701 in der *Bibliotheca Missionum* VII, darunter solche von Francesco Furtado, Giandomenico Gabiani, Prospero Intorcetta, Jacques Le Faure, Francesco Saverio Filippucci, die Akten der Konferenz von Canton, sowie die von beiden Seiten herausgegebenen Sammlungen von Dokumenten.

28 *Brevis Relatio eorum quae spectant ad Declarationem Sinarum Imperatoris Kam Hi circa Caeli, Cumfucij, et Avorum cultum, datam*

anno 1700, Peking, Canton 1701, 13r-v; vgl. Antonio Sisto ROSSO, Apostolic Legations to China of the Eighteenth Century, South Pasadena 1948, 143-145.

29 *Bibliotheca Missionum* VII, Nr. 2204.

30 ROSSO, *Apostolic Legations* (wie Anm. 28), 146.

31 *Bibliotheca Missionum* V, Nr. 2440, bzw. ebd., VII, Nr. 2207.

32 *Bibliotheca Missionum* V, Nr. 2344; ebd., VII, Nr. 2160 und 2161.

33 Francis A. ROULEAU, Maillard de Tournon, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 31 (1962) 264-323.

Im Jahre 1693 erließ der Apostolische Vikar von Fujian, Charles Maigrot MEP (1652-1730) für seine Provinz ein Mandat, worin er die Teilnahme am Confuzius- und Ahnenkult untersagte; als Namen für Gott erlaubte er nur *Tianzhu*, während die traditionellen Namen *Tian*, *Shangdi* und *Taiji* verboten wurden; auch sollte sich keiner mit dem Buch *Yijing* 易經, befassen. Maigrot ließ sein Mandat nach Europa bringen und 1697 dem Hl. Offizium vorlegen. Am 20. November 1704 wurde es bis auf die Punkte betreffend *Yijing* und *Taiji* durch das Dekret *Cum Deus optimus* bestätigt. 1700 wurden zudem zwei China-Bücher der Jesuiten der theologischen Fakultät an der Sorbonne in Paris vorgelegt, die einige Sätze über die chinesische Religion als häretisch zensierte. Damit war der Streit an die europäische Öffentlichkeit gebracht worden.²⁶

Als die Jesuiten vom Vorgehen Maigrots erfuhren, ergriffen sie Gegenmaßnahmen. Sie edierten Bücher über die chinesischen Riten und die Religion, in der Eile vor allem auf der Grundlage der Manuskripte, die schon anlässlich der Konferenz von Canton verfasst worden waren.²⁷ Als weiterer Schritt wurden Zeugnisse chinesischer Würdenträger und Christen über die Bedeutung der Riten gesammelt und schließlich wurde der Kangxi Kaiser um eine Stellungnahme gebeten. 1700 wurde ihm eine Bittschrift vorgelegt, in der die Jesuiten ihr Verständnis der Riten darlegten, die der Kaiser bestätigte:

»Was in dieser Schrift enthalten ist, ist sehr gut geschrieben und entspricht ganz der ›Großen Lehre‹. Dem Himmel, der Obrigkeit, den Eltern, den Lehrern und Ahnen die schuldige Verehrung zu erweisen ist auf dem gesamten Erdkreis Gesetz. Was in dieser Schrift steht, ist völlig richtig und bedarf keiner weiteren Änderung.«²⁸ Diese »Declaratio Rituum« wurde zunächst der zuständigen »Congregatio Particularis« in Rom vorgelegt; außerdem wurde das Zeugnis des Kaisers in manjurischer, chinesischer und lateinischer Sprache zusammen mit dem anderer hoher Würdenträger und weiteren Dokumenten als *Brevis Relatio* in China und in Europa veröffentlicht.²⁹ Doch dieses beispielhafte Dokument eines Dialogs zwischen dem Christentum und dem Konfuzianismus auf höchster Ebene wurde europäischerseits entweder als Fälschung der Jesuiten oder als unzulässige Einmischung eines heidnischen Kaisers in theologische Fragen verdammt.³⁰

Die Gegner der Riten dagegen übersetzten den Traktat Longobardis ins Französische; er erschien 1701 nebst einem Traktat des Franziskaners Antonio Caballero de Santa Maria (1602-1669), der ebenfalls bei der Konferenz von Canton zugegen gewesen war, als *Traité sur quelques points de la religion des Chinois par le Pere Longobardi ...*,³¹ bzw. *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine par le R.P. Antoine de Sainte Marie ...*³²

3.4 Vierte Phase

Die Entscheidung von 1704 sollte durch einen päpstlichen Gesandten zuerst in China veröffentlicht werden, wozu Clemens XI. Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710) zum Patriarchen von Antiochien und päpstlichen Legaten a latere ernannte. Tournon erreichte 1705 Südchina und wurde auf seinen Wunsch und auf Vermittlung der Hofjesuiten hin als Vertreter einer Religion (d. h. er wurde nicht als Tributpflichtiger betrachtet) an den Kaiserhof eingeladen.³³ Sein Aufenthalt in Peking vom Dezember 1705 bis August 1706 führte jedoch zum Fiasko, als der Kaiser bei drei Audienzen und durch die Korrespondenz mit Tournon erfahren musste, dass dieser die konfuzianischen Staatsriten für nicht kompatibel mit dem Christentum hielt und sich darüber hinaus Tendenzen erkennen ließen, dass er die Machtansprüche einer fremden »Herrschaft« im chinesischen Reich gegenüber dem Kaiser durchsetzen wollte. Tournon veranlasste das Kommen von Charles Maigrot als Experte für

chinesische Religion und Philosophie an den Kaiserhof. Gleichzeitig verbot er jedoch allen Missionaren, mit dem Kaiser über Religion zu sprechen. Maigrot musste in einem Interview vor Kangxi seine Ansichten darlegen, wobei es sich erwies, dass seine Kenntnisse der chinesischen Literatur im Vergleich zu denen eines chinesischen Gelehrten sehr dürftig waren. Daraufhin wurden er und einige seiner Anhänger als Unruhestifter des Reiches verwiesen. Außerdem mussten ab 1707 alle Missionare, die in China arbeiten wollten, eine Aufenthaltsgenehmigung, das *piao* 票, haben. Dieses wurde nur den Missionaren erteilt, die versprachen, den Praktiken Matteo Riccis (d. h. der Akkommodation und der Tolerierung der chinesischen Riten) zu folgen und für immer in China zu bleiben. Gleichzeitig schickte der Kaiser zwei Gesandtschaften von Jesuiten nach Rom, die seine Haltung und Tournons Fehlverhalten klarstellen sollten.³⁴

Tournon, der sich auf dem Weg nach Südchina befand, erließ im Februar 1707 das *Edikt von Nanking*, das *Cum Deus optimus* noch verschärfte. Infolgedessen ließ Kangxi, der das als unzulässige Einmischung in chinesische Angelegenheiten ansah, ihn in die portugiesische Enklave Macau ausweisen, wo die Portugiesen Tournon gefangen setzten, da er die Rechte des Padroado verletzt habe. Er sollte warten, bis die kaiserlichen Gesandten aus Rom zurückkämen und dem Kaiser eine Antwort auf seine Erklärung zu den Riten brächten. Tournon starb 1710 in der Gefangenschaft, wurde vorher aber noch zum Kardinal ernannt.³⁵

Wer die Fragen zum *piao* negativ beantwortete, wurde ausgewiesen. Hatte 1701 die Zahl der Priester in China mit 153 ihr Maximum erreicht, wovon 82 Jesuiten und 9 Chinesen waren, so entfielen 1707/1708 infolge der Ausweisung durch das *piao* oder durch Tod 52 Priester, während 80 blieben.³⁶ Andere wurden von ihren Orden abberufen oder gingen freiwillig. Wieder andere reisten heimlich wieder ein. Da *Cum Deus optimus* nicht den erwünschten Gehorsam fand, sondern sogar Appelle gegen Tournons Mandat veröffentlicht wurden, erfolgte eine Bestätigung des Ritenverbotes durch die Apostolische Konstitution *Ex illa die* von 1715. Ihre Promulgation 1716 in Peking führte zur zeitweisen Einkerkung einiger Missionare. Der Kangxi Kaiser machte 1716 einen weiteren Versuch, Rom zu einer (positiven) Reaktion auf seine Gesandtschaften bezüglich der Riten zu bewegen, indem er das *Hongpiao* 红票 («Rotes Manifest») erließ, worin er Antwort auf seine Erklärung und Fragen ersuchte, in vielen Exemplaren auf europäische Schiffe verteilen ließ, doch ohne Ergebnis.³⁷ Ebenso scheiterte die Gesandtschaft des päpstlichen Legaten Carlo Ambrogio Mezzabarba (ca. 1685-1741) von 1720-1721 an den Kaiserhof; zwar versuchte er, einen Kompromiss zu schließen, doch waren ihm die Hände gebunden.³⁸ Am 11. Juli 1742 entschied Benedikt XIV. mit der Bulle *Ex quo singulari* gegen die Riten. Von da ab musste jeder Missionar, der nach China ging, schwören, dass er das Ritenverbot einhalten würde. Erst am 8. Dezember 1939 gestattete die Propaganda Fide mit der Instruktion *Plane compertum*

34 *Handbook* (wie Anm. 9), 358-361.

35 Ludwig VON PASTOR, *Geschichte der Päpste* 15, Freiburg 1930, 324f.

36 *Handbook* (wie Anm. 9), 307-308.

37 ROSSO, *Apostolic Legations* (wie Anm. 28), 191-193.

38 ROSSO, *Apostolic Legations* (wie Anm. 28), 202-211; Giacomo DI FIORE, *La Legazione Mezzabarba in Cina (1720-1721)*, Napoli 1989.

39 George MINAMIKI, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985,

183-203; 100 *Roman Documents*

Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941), translations by Donald F. ST. SURE, ed. and intr. by Ray R. NOLL, San Francisco 1992, 88f.

40 *Handbook* (wie Anm. 9), 323.

41 Zur Verteidigung der Jesuiten in Peking verfasste der Würzburger Jesuit Kilian Stumpf (1655-1720) eine lange Schrift, die »Acta Pekinensia«, die auf 1400 Seiten die Zeit von Dezember 1705 bis 1712 beschreiben. Danach scheiterte die Gesandtschaft

teilweise wegen Tournons mangelndem Einfühlungsvermögen und teilweise an seinen schlechten Ratsgebern.

42 Joachim BOUVET, *Portrait historique de l'Empereur de la Chine*, La Haye 1699.

43 VON PASTOR, *Geschichte* (wie Anm. 35), 309.

44 RULE, *The Chinese Rites Controversy* (wie Anm. 3).

45 Die Tournon-Gesandtschaft wird auch beschrieben bei VON PASTOR, *Geschichte* (wie Anm. 35).

est (von Pius XII. approbiert) die Teilnahme der chinesischen und japanischen Christen an den Riten (auch an den shintoistischen), die für rein bürgerlich und säkular erklärt wurden. Damit wurde *Ex quo singulari* aufgehoben und dem japanischen Kaiser und dem Marionetten-Kaiser von Manjuguog zugestanden, was man dem christenfreundlichen Kangxi verwehrt hatte.³⁹

4 Auswirkungen und Interpretationen

4.1 Die Jesuiten

Ein weit verbreiteter Irrtum besagt, dass es beim Ritenstreit um eine Auseinandersetzung zwischen den Jesuiten und den anderen Orden in China gegangen wäre. Die Diskussionen über die Terminologie jedoch fanden innerhalb der Societas Jesu statt. Auch später gab es immer wieder »Abweichler« unter den Jesuiten, die davon überzeugt waren, dass den Chinesen jeder Sinn für Religion fehlte. Ebenso waren nicht alle Mendikanten Ritengegner. Die Franziskaner waren bezüglich der Riten pragmatisch eingestellt und befürworteten eine Tolerierung. Die Augustiner dagegen standen sogar voll und ganz auf der Seite der Anpassungsbefürworter in China. Nur die Dominikaner waren im Allgemeinen Ritengegner, doch auch hier gab es mehrere »Abweichler«, so etwa den ersten chinesischen Bischof Gregorio Lopez OP (Luo Wenzao 羅文藻, 1616-1691, Theologiestudium in Manila, 1654 zum Priester geweiht).⁴⁰

Für die Jesuiten hatte vor allem die missglückte Tournon-Gesandtschaft verheerende Folgen. Mit ihren Veröffentlichungen über China hatten sie Propaganda für ihre Akkommodationsmethode gemacht, ihre Verdienste in Punkto europäische Wissenschaften am Kaiserhof und ihren Einfluss bei der Erlangung des Toleranzediktes herausgestrichen und die Stellung, die sie dadurch hätten. Daher hieß es nun, es wäre für sie ein Leichtes gewesen, den Kaiser zu beeinflussen, weshalb sie direkt für das Scheitern Tournons in China verantwortlich seien; später wurde sogar behauptet, sie hätten Tournon vergiftet.⁴¹ Auch ihre ambivalente Haltung der chinesischen Religion gegenüber schadete den Jesuiten sehr. Einerseits postulierten sie, dass die Chinesen des Altertums den wahren Gott gekannt und verehrt hatten (Anhänger der »lex naturalis«), womit sie durch Gottes Gnade hatten erlöst werden können; andererseits stellten sie die modernen Riten als rein säkulare Angelegenheit dar, die daher mit dem Christentum kompatibel war, während die modernen Gelehrten »Atheisten« seien. Der Kangxi Kaiser wurde sogar als Beinahe-Christ dargestellt.⁴² All das wirkte anstößig auf Christen, die von einem sehr eng gefassten Heilswillen Gottes ausgingen und sich ein sicheres und orthodoxes Christentum wünschten, das sie in die Nähe des Jansenismus rückten.⁴³

In Europa hatten es die Jesuiten mit mehreren Gegnern zu tun, wobei Clemens XI. im Ritenstreit eine recht zwielichtige Rolle spielte. Dann gab es den Gallikanismus, der sich in der Allianz zwischen dem Erzbischof von Paris, Kardinal Louis-Antoine de Noailles (1651-1729) und der Theologischen Fakultät der Sorbonne ausdrückte; sodann die meist aus Frankreich kommenden und von Augustinus beeinflussten Heilspessimisten, die alle Ungetauften für verloren hielten.⁴⁴ Sie alle stellten eine starke Fraktion dar, die ein völlig westliches Christentum für die Chinesen forderten. In Europa gab es darüber hinaus Bestrebungen, die ganze Societas Jesu auszuschalten oder sie zumindest zu schwächen, da man sie für zu mächtig und einflussreich hielt. Letztendlich dürfte der Ausgang des Ritenstreits wesentlich zur Aufhebung der Societas Jesu beigetragen haben.⁴⁵

4.2 Die Chinesen

Die Auswirkungen des Ritenstreits auf die Lage der Mission und Kirche in China waren de-saströs, denn das Verbot, an den offiziellen Staatsriten teilzunehmen, ließ das Christentum als eine heterodoxe Sekte erscheinen, die verdächtigt wurde, einen Umsturz zu planen.

Von theologischer Seite wird den Jesuiten vorgeworfen, dass es unzulässig gewesen sei, den chinesischen Kaiser in die Debatte mit einzubeziehen.⁴⁶ Von sinologischer Seite heißt es, der Ritenstreit sei eine völlig europäische Angelegenheit gewesen, die die Chinesen nicht interessiert hätte. Beide Haltungen scheinen mir falsch zu sein. Das Interesse Kangxis zeigt sich allein schon durch die Formulierung des *piao* und durch seine wiederholten Versuche, Kontakte mit dem Hl. Stuhl aufzunehmen, um seine Haltung zu verdeutlichen. Kangxi, der von den Jesuiten in den Wissenschaften unterrichtet worden war, der zum Bau von christlichen Kirchen in China durch Land und Geld beigetragen hatte und der die chinesischen Christen durch sein Toleranzedikt schützte, musste sich durch die Nichtbeachtung seiner Erklärung zu den Riten und durch Tournons Verhalten brüskiert fühlen. Viele Missionare waren nicht bereit, die Oberhoheit des chinesischen Staates über die Religionen anzuerkennen und die chinesischen Gesetze und Riten zu respektieren, wie es sich bei der Befragung für das *piao* zeigte. Es ist schwer vorstellbar, dass man in Rom wirklich glaubte, der Kaiser würde ein Ritenverbot dulden. Wahrscheinlich war man sich in Rom von vornherein darüber im Klaren, dass Tournons Gesandtschaft aussichtslos war und er scheitern musste. Interessant wäre die Antwort auf die Frage, warum der fast sichere Untergang der chinesischen Kirche von Rom in Kauf genommen wurde, wobei der Hinweis auf das Problem der Riten die Frage nicht überzeugend beantworten kann.

4.3 Die Europäer

Viele Theologen und Gebildete in Mitteleuropa nahmen lebhaft an den Diskussionen über die Riten teil, darunter auch protestantische Kreise. Teilweise überaus polemische Schriften wurden publiziert. Vor allem in Frankreich war die Stimmung aufgeheizt: Es war eine Auseinandersetzung zwischen römischem Zentralismus und französischem Gallikanismus, zwischen rigorosem Jansenismus und gemäßigter Toleranz, wie sie die Jesuiten vertraten. Für die frühen Aufklärer wurde China durch die Schriften der Jesuiten zum Musterbeispiel eines säkularen Staates, der trotz einer mangelhaften Religion eine gute Regierung hatte und in dem die Bewohner von einer sehr hohen Moral waren. Daraus folgerte man, dass eine

46 ROSSO, *Apostolic Legations* (wie Anm. 28), 146.

47 So etwa bei Pierre BAYLE (1647-1706), *Pensées diverses sur la comète*, 1. Auflage 1682, vgl. die Neuauflage Paris 1984, oder auch Christian WOLFF (1679-1754), *Oratio de Sinarum philosophia practica in solemnii panegyri*, 1726.

48 *Lettre d'un Docteur de l'Ordre de S. Dominique sur les Ceremonies de la Chine, au R.P. Le Comte de la Compagnie de Jesus ...*, Cologne 1700, ebenso die II.-VII. *Lettre* (*Bibliotheca Missionum* VII, Nr. 2094-2100).

49 *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine par le R.P. Antoine de Sainte Marie ...*, Paris

1701, sowie *Traité sur quelques points de la Religion des Chinois. Par le R. Père Longobardi ...*, Paris 1701. (*Bibliotheca Missionum* VII, Nr. 2160 und 2170).

50 Jacques DAVY, La condamnation en Sorbonne des *Nouveaux Mémoires sur la Chine* du P. Le Comte, les début de l'affaire, in: *Recherches de science religieuse* 37 (1950) 366-397.

51 Claudia VON COLLANI, Der deutsche Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz zum chinesischen Ritenstreit, in: *Sino-Western Cultural Relations Journal* XVI (1994) 37-48.

52 Die beiden *Traités* von Longobardi und Santa Maria wurden später in zwei Ausgaben der Werke Leibnizens

mit abgedruckt. S.a. die neueste, kritische Ausgabe der drei Traktate: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Discours sur la theologie naturelle des Chinois ...*, hg. von Wenchao LI / Hans POSER (Anhang: Longobardis *Traité* und Antoine de Sainte Maries *Traité sur quelques points importants ...*) (Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs), Frankfurt 2002.

53 Tiziana LIPIELLO / Roman MALEK (Ed.), »Scholar from the West«. Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China (*Monumenta Serica Monograph Series* 42), Sankt Augustin 1997.

hohe Moral auch ohne Christentum möglich war.⁴⁷ Von der anderen Seite wurde China als Musterbeispiel für die laxen Moral der Jesuiten gesehen, die dem Probabilismus entsprang. Herausragendes Beispiel dieser Art von anti-jesuitischer Polemik sind die sieben *Lettres* des französischen Dominikaners Noël Alexandre (1639-1724) von 1700.⁴⁸ Die zeitgenössische französische Übersetzung der Traktate von Niccolò Longobardi und von Antonio Cabalero a Santa Maria (alias Antoine de Sainte Marie) von 1701 sollten die Mängel der chinesischen Religion aufzeigen,⁴⁹ die Vorlage von Büchern der Jesuiten zur Zensurierung durch die Sorbonne deren falsches, da zu positives Chinabild zeigen.⁵⁰ Vordergründig führte das zur Verurteilung einzelner Thesen dieser Bücher, in Wirklichkeit ging es jedoch um die Verdammung der religions- und weltoffenen Akkommodationsmethode. Das religiös und philosophisch interessierte Europa urteilte über Glauben oder Unglauben eines anderen Volkes und Kontinentes.

Auch der deutsche Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), ein großer Chinarerehrer, der mit einigen der französischen Jesuiten in China in Korrespondenz stand, bezog Stellung. Für ihn stellte China das große Gegengewicht zu Europa dar, weshalb er für einen »commerce des lumières« plädierte. Europa sollte China Christentum und Naturwissenschaften bringen, China sollte dafür Europa seine »natürlichen Theologie«, i.e. Ethik und Moral lehren. Leibniz betrachtete das Zeugnis des chinesischen Kaisers zu den Riten als wichtiges Gutachten, auch wenn wahrscheinlich viele Chinesen wirklich Götzendiener oder Atheisten seien, doch ausreichend sei die Bedeutung, die der Kaiser als oberste Staatsautorität den Riten gebe. Sinnvoll sei ein zweites kaiserliches Edikt über die genaue Bedeutung des Begriffs *Tian*, Himmel. Leibniz hielt es für nicht richtig, die Chinesen wegen solcher Lappalien zu verurteilen, während er über die Gesandtschaft Tournons sehr enttäuscht war. Leibnizens Versuch, mittels des Kardinals Giovanni Battista Tolomei SJ (1653-1726) Einfluss in Rom zugunsten der Jesuiten zu nehmen, kam nicht gut an, denn dort war die Meinung eines, wenn auch gemäßigten, Protestanten nicht gefragt.⁵¹ Noch in einer seiner letzten Schriften, der unvollendeten *Lettre sur la philosophie chinoise à Monsieur Rémond* von 1716, setzte sich Leibniz gegen Longobardi und Antonio a Santa Maria mit dem chinesischen Neo-Konfuzianismus auseinander, der für ihn durchaus eine Vorstellung von Gott und eine Art »natürliche Theologie« enthielt.⁵²

4.4 Die Folgen des Ritenstreits

Der Ritenstreit hat wesentlich zum Niedergang der Chinamission beigetragen, denn die Ausbreitung des Christentums wurde durch das Verbot der Teilnahme der chinesischen Christen an den konfuzianischen Staatsriten sehr behindert, da die Teilnahme für die Oberschicht obligatorisch war. Das Christentum sank zu einer heterodoxen, dubiosen Religion herab. Speziell nach 1720 verschlechterte sich die Lage der Kirche in China. Während der Ming-Zeit waren die chinesischen Gelehrten die Zielgruppe der Jesuiten gewesen, wobei ein Dialog auf gleicher Ebene zwischen chinesischen und europäischen Gelehrten stattfand (hervorragendes Beispiel: Giulio Aleni⁵³). Mit der Machtübernahme der Manjus 1644 verlagerte sich der Schwerpunkt auf die Kaiser und die Höflinge. Obwohl es bis zum Ende des 18. Jahrhunderts Jesuiten und andere Missionare als Wissenschaftler und Künstler in den Diensten der Kaiser Yongzheng 雍正 (1723-1736) und Qianlong 乾隆 (1736-1796) gab, schwächte sich jedoch schon mit dem Regierungsantritt des Yongzheng Kaisers der Einfluss des Christentums bei Hofe ab; es gab keinen Dialog und keinen »commerce des lumières« mehr zwischen den kulturell und sozial führenden Eliten Chinas und Europas, während die Landgemeinden an Bedeutung gewannen: aus der wissenschaftlich führenden Religion der

Intellektuellen wurde eine »Religion der Armen«⁵⁴, wobei sich die Jesuiten jetzt überhaupt nicht mehr von den anderen Missionaren unterschieden, da nun auch ihr Schwerpunkt bei den einfachen Menschen lag. Noch immer gab es blühende Gemeinden in und um Peking, geduldet und von den Hofmissionaren betreut, doch wichtig wurden die kleinen Landgemeinden von Bauern und Fischern. Dies war keineswegs gegen den Willen der nun nach China kommenden Missionare, denn sie zogen das Leben eines Missionars auf dem Lande dem eines Wissenschaftlers bei Hofe vor.⁵⁵

Eine weitere Folge des Ritenstreits war die Verschlechterung der Beziehungen zwischen China und Europa. In Europa wandelte sich infolge der Verdammung der Riten und der Akkommodationsmethode der Jesuiten das positive Chinabild, das die europäische Aufklärung und Kunst beeinflusst hatte, zur Sinophobie. In Verdrehung der Tatsachen wurde China als erstarrt und zur Veränderung unfähig angesehen. Das führte zur europäischen Kanonenbootpolitik und zur Verunglimpfung der Chinesen als »gelbe Gefahr«⁵⁶. Die Chinesen fühlten sich bestätigt, dass die Europäer nur eroberungslüsterne Imperialisten waren, die eine Invasion planten, um die politische und geistige Herrschaft über China zu übernehmen.

5 Nach dem Ritenverbot: Die chinesische Kirche im 18. Jahrhundert

5.1 Quellenlage

Für das 18. Jahrhundert gibt es eine Reihe von Quellen, die das Leben der chinesischen Gemeinden beschreiben. Sie vermitteln ein völlig anderes Bild als die Beschreibungen der ersten Jesuiten in China. An zeitgenössischen Quellen ragen vor allem die *Lettres édifiantes et curieuses* der Jesuiten hervor (zwischen 1702 und 1776 erste Ausgabe), sowie *Der Neue Welt-Bott* als deutschsprachiges Pendant dazu (40 Teile in 5 Bänden, 1726-1761). Sie liefern nicht mehr nur eine Beschreibung der heroischen Taten der Missionare, sondern, neben wissenschaftlichen Beschreibungen, ein Bild der frommen chinesischen Gemeinden und Christen.⁵⁷

5.2 Das Leben in den Gemeinden

5.2.1 Die allgemeine Situation

Vergleicht man die christliche Mission mit der Ausbreitung des Buddhismus in China im 6. und 7. Jahrhundert, so fällt auf, dass das Christentum sehr abendländisch geprägt blieb. Der Buddhismus hatte sich an den lokalen Daoismus angepasst und daher in China eine gewisse Umwandlungen durchlaufen. Die Mission geschah von Klöstern aus, doch führten Mönche und Laien ein voneinander recht unabhängiges Leben.⁵⁸ Die christlichen Gemeinden jedoch blieben sehr abhängig von Priestern, weshalb die chinesischen Konvertiten stets versuchten, Priester für ihre Gemeinden zu bekommen. Infolge des engen chinesischen Sozialgeflechts entstanden neue christliche Gemeinden, wobei die Jesuiten die Ausbreitung nur bedingt lenken konnten.⁵⁹

Das Leben in chinesischen Gemeinden zeigt sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zu europäischen Gemeinden der post-tridentischen Gegenreformation während der Barockzeit. Das Gemeindeleben in Europa wie in China konstituierte sich durch religiöse Praktiken, Rituale, Riten und Frömmigkeitsübungen. Dadurch wurde der Aufbau

einer katholischen Identität ermöglicht, wodurch das Christentum nach einiger Zeit zum Glauben der Ahnen wurde, der im sozialen Geflecht der Volksreligion überlebte.⁶⁰

Der Zeitraum nach dem Tode des Kangxi Kaisers bis zum Ende des 18. Jahrhunderts gilt als die Zeit des »verzögerten Wachstums«⁶¹. Von einer anfänglich sehr kleinen und sehr langsam wachsenden Zahl von Christen (im Jahre 1600 waren es etwa 1000) wuchs die Zahl bis zu ihrem Höchststand um 1700 mit etwa 200.000 bis 300.000 Christen (bei ca. 125 Millionen Einwohnern). Danach sank die Zahl auf ca. 120.000 im Jahre 1740 und pendelte sich um die Wende zum 19. Jahrhundert bei etwa 150.000 bis 215.000 ein (bei ca. 320 Millionen Einwohnern).⁶² Das Christentum wurde eine Volksreligion und Bekehrungen unter den hohen und niederen Gelehrten kamen nicht mehr vor, trotzdem blieb das Christentum in allen Schichten verbreitet.⁶³ Die Schwerpunkte des Christentums lagen vor allem im Süden und in den Küstenregionen, ein Sonderfall war die Provinz Sichuan im Südwesten, in der sich das Christentum infolge besonders günstiger Umstände (schwache Provinzregierung, starke Migration) besonders stark verbreiten konnte.⁶⁴

5.2.2 Verfolgungen und anti-christliche Vorfälle

Obwohl es in China, im Gegensatz zu Japan, nie zu großen, flächendeckenden Verfolgungen kam, versuchten die chinesischen Behörden, die chinesischen Christen unter Kontrolle zu bekommen, während die ausländischen Missionare meist ausgewiesen wurden. Doch immer wieder kam es zu »persönlichen Verfolgungen«, oder zu lokal begrenzten Verfolgungen in den Provinzen. Man muss aber hinzufügen, dass einige dieser Vorfälle von den Missionaren und Christen selbst provoziert wurden, indem sie Tempel und »Götzenbilder« zerstörten.⁶⁵ In Shandong verwechselten die Behörden die Christen mit einer chinesischen Sekte von »Schwärmern«, weshalb sie 1714 verfolgt wurden.⁶⁶ Da die Christen in ihrer nicht-christlichen Umgebung oft den Eindruck erweckten, sie verletzten Gesetze, Riten und Gebräuche, wurden Maßnahmen gegen sie ergriffen.

Yongzheng erließ mehrere Edikte gegen das Christentum (10. Januar 1724 bis 18. November 1725). 1724 wurden die Missionare nach Canton und 1732 nach Macau ausgewiesen.⁶⁷ Unter der Regierung Qianlongs gab es 1746 bis 1748 heftige Christenverfolgungen, bei der fünf spanische Dominikaner und zwei Jesuiten getötet wurden,⁶⁸ 1784-1785 kam es zu weiteren Verfolgungen, wobei nicht nur Priester, sondern auch Katechisten eingesperrt wurden und teilweise im Gefängnis starben.⁶⁹ Als Folge mussten die ausländischen Missionare immer mehr im Untergrund arbeiten. Sie hatten keine festen Missionsstationen

54 Paul RULE, From Missionary Hagiography to the History of Chinese Christianity, in: *Monumenta Serica* 53 (2005) 461-475.

55 *Der Neue Welt-Bott*, Briefe Nr. 104, 678.

56 Vgl. die so genannte *Hunnenrede* Kaiser Wilhelms II. vom 27. Juli 1900, in der er anlässlich der Aussendung des deutschen Expeditionskorps zur Niederschlagung des Boxer-Aufstands zum rücksichtslosen Vorgehen gegen China aufrief.

57 *Bibliotheca Missionum* I, Nr. 750. – *Der Neue Welt-Bott*. Allerhand so Lehr- als Geistreiche Letter/ Schrifften und Reis-Beschreibungen/... (Augsburg, Grätz, Wien

1726-1761). Von den 780 Briefen des *Welt-Botts* sind ca. 200 aus China.

58 *Handbook* (wie Anm. 9), 567-572.

59 *Handbook* (wie Anm. 9), 534-543.

60 Lars Peter LAAMANN, Memories of Faith: the »Christian Sutras« of Eighteenth-Century China, in: R. N. SWANSON (Ed.), *The Church and the Book*, Woodbridge 2004, 279.

61 *Handbook* (wie Anm. 9), 562.

62 *Handbook* (wie Anm. 9), 383; Jacques GERNET, *Die chinesische Welt*, Frankfurt 1979, 410-411.

63 *Handbook* (wie Anm. 9), 380-393.

64 *Handbook* (wie Anm. 9), 569.

65 *Der Neue Welt-Bott*, Briefe Nr. 153 und 163.

66 R. G. TIEDEMANN, Christianity and Chinese »Heterodox Sects«: Mass Conversion and Syncretism in Shandong Province in the Early Eighteenth Century, in: *Monumenta Serica* 44 (1996) 339-382; *Der Neue Welt-Bott*, Brief Nr. 134.

67 Joseph DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma/Paris 1973, 339-340.

68 *Handbook* (wie Anm. 9), 522.

69 Bernward WILLEKE, *Imperial Government and Catholic Missions in China during the Years 1784-1785*, New York 1948; DEHERGNE, *Répertoire* (wie Anm. 67), 341; *Der Neue Welt-Bott*, Briefe Nr. 691, 694, 695, 696, 698.

mehr, sondern reisten heimlich von Ort zu Ort, wobei sie sich im Bergland verbargen oder Boote als Transportmittel und schwimmende Kirchen benutzten.⁷⁰ Herausragendes Beispiel eines solchen Missionarslebens ist das des Gottfried von Laimbeckhoven SJ (1707-1787), der seit 1752 Bischof von Nanking war.⁷¹ Während dieser ganzen Zeit durften die Hofjesuiten jedoch bleiben.

5.2.3 Überlebensstrategien und -strukturen

Die sich wandelnde Situation war eine Herausforderung für Missionare und chinesische Christen. Verschiedene Mittel wurden zur Lösung der Probleme gezielt eingesetzt, andere ergaben sich mehr zufällig. Eines der Hauptprobleme war die finanzielle Abhängigkeit der Mission von Außen.⁷² Die Arbeit wurde durch das Verbot der Riten sehr erschwert und die Priester hatten große Mühe es durchzusetzen, und viele Taufen unterblieben deswegen. Das Christentum blieb letztendlich eine fremde Religion, so dass die Zahl der Christen im 18. Jahrhundert nicht wuchs, doch blieb das Christentum aus römischer Sicht sozusagen »orthodox«.

5.2.3.1 Einsatz von chinesischen Priestern anstelle europäischer Missionare

Mit der Verschlechterung der Situation wurde die Notwendigkeit chinesischer Priester, die die Aufgaben ihrer europäischen Kollegen übernehmen konnten, immer drängender. Europäische Missionare konnten nur noch heimlich einreisen und mussten dann völlig im Verborgenen arbeiten, während chinesische Priester, von der Propaganda Fide als Welt- oder Ordenspriester entsandt, sich in der Öffentlichkeit zeigen konnten und Bestandteil der chinesischen Gemeinden wurden.⁷³

Zwar sollten die von der Propaganda Fide entsandten Apostolischen Vikare eine Vorstufe zur einheimischen Hierarchie bilden, doch begann die Heranbildung dieser chinesischen Priester sehr zögerlich. Im 17. Jahrhundert gab es sie nur vereinzelt und nur einen einzigen chinesischen Bischof, nämlich Luo Wenzao, der 1685 Apostolischer Vikar und 1690 Bischof von Nanking wurde.⁷⁴ Es gab lange Diskussionen, ob und in welcher Form Chinesen zu Priestern ausgebildet werden konnten, ob sie z. B. Latein zu lernen hätten oder nur sprechen können mussten.⁷⁵ Im 18. Jahrhundert wurden dann gezielt chinesische Priester ausgebildet, doch meist im Ausland. So unterhielt die Missionskongregation der »Missions Étrangères de Paris« seit 1666 ein Seminar in Siam, in Neapel wurde 1732 das »Collegio dei Cinesi«

70 *Der Neue Welt-Bott*, Brief Nr. 670.

71 Joseph KRAHL, *China Missions in Crisis*. Bishop Laimbeckhoven and His Times 1738-1787, Rome 1964.

72 *Handbook* (wie Anm. 9), 571.

73 *Handbook* (wie Anm. 9), 565.

74 *Handbook* (wie Anm. 9), 576-577.

75 *Handbook* (wie Anm. 9), 462-470.

76 Karl RIVINIUS, *Das Collegium Sinicum zu Neapel und seine Umwandlung in ein Orientalisches Institut*. Ein Beitrag zu seiner Geschichte (Collectanea Serica), Sankt Augustin 2004; *Handbook* (wie Anm. 9), 452 und 464.

77 Andreas Li hinterließ ein lateinisches Tagebuch: André LY, *Journal d'André Ly, prêtre chinois, missionnaire et notaire apostolique*, 1746-1763, ed. Adrien LAUNAY, Paris 1906.

78 *Handbook* (wie Anm. 9), 303.

79 *Handbook* (wie Anm. 9), 470-473; *Der Neue Welt-Bott*, Brief Nr. 550.

80 *Der Neue Welt-Bott*, Briefe Nr. 82, 550, 670; vgl. Jean CHARBONNIER, *Histoire des chrétiens de Chine*, Paris 1992, 212; *Handbook* (wie Anm. 9), 470-473.

81 Robert E. ENTENMANN, »Christian Virgins in Eighteenth-Century Sichuan«, in: Daniel H. BAYS (Ed.), *Christianity in China. From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford 1996, 180-193; *LThK*², Bd. 2, 1069.

82 Marc R. FORSTER, *Catholic Revival in the Age of Baroque*. Religious Identity in Southwest Germany, 1550-1750, Cambridge 2001, 133-135; *Handbook* (wie Anm. 9), 456-457.

gegründet, wo 51 chinesische Studenten ausgebildet wurden. Diese Art von Priestern genügten zwar europäischen Ansprüchen, doch waren sie ihrer eigenen Kultur und Sprache, vor allem aber der Schrift, entfremdet, so dass sie kaum unter der Oberschicht arbeiten konnten.⁷⁶ Bekannt wurde u. a. Andreas Ly (André Li, 1692 ?-1774), der in Siam ausgebildet wurde und in Sichuan arbeitete.⁷⁷ Immerhin waren zu Beginn des 19. Jahrhunderts 2/3 der Priester in China Chinesen,⁷⁸ doch gab es noch immer keine einheimische Hierarchie: Erst 1926 fand die Weihe der ersten chinesischen Bischöfe statt.

5.2.3.2 Die Stellung der Laien: Katechisten, Kirchen-Vögte und Jungfrauen

In einigen Provinzen gab es nach 1725 gar keine oder fast keine Priester mehr, weshalb einzelne Laien und Laienorganisationen wie Katechisten, Kirchenvögte, »Virgines« und Bruderschaften einige Aufgaben der Priester übernahmen. In dieser Zwangslage entstanden immer mehr private Frömmigkeitsformen. Obwohl die meisten dieser Strukturen schon im 17. Jahrhundert existiert hatten, wurden sie im 18. Jahrhundert ausgebaut und bekamen eine größere Bedeutung.

Der Katechist (xiang'gong 相公) lebte meist mit auf der Missionsstation und diente den Missionaren als Sekretär, Lehrer und Bote und führte z. B. Taufvorbereitungen durch. Er begleitete den Missionar auf seinen Reisen. Während der Verfolgungszeiten besuchte er heimlich die Christen und betreute die Christen, die der Missionar nicht besuchen konnte.⁷⁹

Ein anderes Amt war das des lokalen Leiters des Dorfes, des Huizhang 會長 oder »Kirchen-Vogts«, wie er im *Welt-Bott* genannt wird, in dessen Haus der Priester lebte, wenn er in der betreffenden Gemeinde war. Der Huizhang kümmerte sich in der Abwesenheit des Missionars um das Dorf. Er unterrichtete die »Heiden«, er war Leiter der Gebetsgruppen, er holte im Falle der Todesgefahr den Missionar, er taufte Kinder, er war Streitschlichter, i. e. er übernahm die meisten Aufgaben des Priesters außer der Sakramentenspendung. Wenn der Missionar kam, berichtete ihm der Huizhang von den Vorkommnissen während seiner Abwesenheit. Für den Unterricht benutzten Kirchen-Vogt und Katechist besondere Büchlein.⁸⁰

Weibliche Orden und Kongregationen gab es nicht in der alten Chinamission. Von Frauen erwartete man, dass sie heirateten und (vor allem männliche) Kinder bekamen. Trotzdem entstanden die so genannten »Virgines« als Vorstufe zu einer Kongregation, die erst 1793 organisiert wurden und sich im 19. Jahrhundert über fast ganz China ausbreitete. Die »Virgines« lebten unverheiratet in ihren Familien. Sie kümmerten sich im Mikrokosmos der chinesischen Frauen um Gebetskreise, Glaubensverbreitung und soziale Belange.⁸¹

Bruderschaften (hui) 會 gab es schon immer in China. Sie basierten auf der Idee der gegenseitigen Hilfe und der guten Werke. Auf ihnen bauten die Jesuiten auf, indem sie ihnen die Inhalte der europäischen Kongregationen und Sodalitäten gaben, die im Mittelalter und in der Gegenreformation in Europa eine wichtige Rolle spielten.⁸² Im 17. Jahrhundert halfen diese Organisationen, die mangelnde Zahl der Missionare auszugleichen. Im 18. Jahrhundert wurden sie für das Überleben der Gemeinden unerlässlich. Wegen der chinesischen Moralvorstellungen waren Sodalitäten strikt getrennt für Männer und Frauen, auch die Kinder hatten eigene. Jede Bruderschaft stand unter der Protektion eines besonderen Heiligen: die der Frauen unter der Jungfrau Maria, die der Gelehrten unter Ignatius von Loyola, die der Kinder unter den Schutzengeln usw. Die Aufgaben dieser Kongregationen, die meist aus älteren Christen bestanden, waren vielfältig. Die Mitglieder erteilten religiösen

Unterricht, fungierten als Ehevermittler, bekämpften Aberglauben, kümmerten sich um einen »guten Tod« und ein angemessenes Begräbnis (was in China besonders wichtig war) und kontrollierten das Alltagsleben der Christen. Ausgesetzte Kinder wurden getauft oder, falls sie überlebten, in Waisenhäuser gebracht.⁸³

Angeregt von den Missionaren und mithilfe dieser Laienämter entstanden viele private Frömmigkeitsformen wie Rosenkranzgebet, Lesungen und Gebete. Zudem entstand eine private Frömmigkeitsliteratur, wobei viele Texte von den häufig illiteraten Christen auswendig gelernt wurden.⁸⁴

6 Résumé

Der Ritenstreit führte dazu, dass das Christentum sich nicht vergrößerte, in die Unterschichten absank und seine ursprünglich erlangte Bedeutung in der chinesischen Gesellschaft verlor. Das europäische Christentum war nicht bereit, in China das zu tun, was es in der Kirche der Frühzeit getan hatte, nämlich sich an die bestimmende Kultur anzupassen und ihren Riten einen gewandelten, neuen Inhalt zu geben und sie so zu christlichen Riten zu machen. Das chinesische Reich wurde zwar im 17. und 18. Jahrhundert von Europa sehr bewundert, doch ein Mitspracherecht gaben die meisten Europäer den Chinesen nicht, denn wie der australische Sinologe und Religionsgeschichtler Paul Rule es formuliert: »Whose Rites? Whose Rights?« Eine Ausnahme dabei bildeten die Jesuiten, die chinesische Christen und Gelehrte und sogar den Kaiser vollständige Gleichberechtigung zu billigten und sie sogar konsultierten.

Innerhalb Chinas wandelte sich die Rolle des Christentums von einer durchaus attraktiven, »fortschrittlichen« Religion zu einer verdächtigen Sekte, die sich immer mehr nach Außen hin durch bestimmte Rituale und Lebensformen abschloss und sich so eine innere christliche Identität schuf. Dieser Rückzug des Christentums ging einher mit einer Verengung der Theologie. Das »Heil der Heiden« war kein Thema mehr, die Drohung mit dem Höllenfeuer wurde zum sehr direkten »pädagogischen« Mittel der Verkündigung.

Eine noch heute spürbare Folge des Ritenstreits ist das gestörte Verhältnis zwischen China und dem Vatikan. Sowohl die Tournon-Gesandtschaft als auch die römische Entscheidung gegen die Riten markierten einen Wendepunkt in China, wo das europäische Christentum zu einem bedrohlichen Aggressor wurde, und in Europa, wo aus der Chinaeuphorie die Sinophobie des 19. Jahrhunderts wurde. Die Geschichte des Ritenstreits wird damit von einem kleinen, unwichtigen Abschnitt der chinesischen Geschichte zu einem wichtigen Zusammentreffen von Ost und West, das auch in China ein wichtiges Forschungsthema geworden ist.

83 *Der Neue Welt-Bott*, Briefe Nr. 83, 670, 688, 779; Horst RZEPKOWSKI, *Lexikon der Mission*. Geschichte, Theologie, Ethnologie, Graz 1992, 285-286; *Handbook* (wie Anm. 9), 456-461.

84 LAAMANN, *Memories* (wie Anm. 60), 279-302.

Zusammenfassung

Beim chinesischen Ritenstreit ging es um drei Fragen, nämlich, welche chinesischen Namen für den christlichen Gott und andere theologisch-religiöse Begriffe in China adäquat waren, ob die staatlichen Zeremonien für den chinesischen Philosophen Confucius für Christen zulässig seien und ob Christen ihrer Ahnen zeremoniell gedenken durften. Alle drei Fragen können nur im Zusammenhang mit der jesuitischen Akkommodationsmethode verstanden werden: eine weitest mögliche Anpassung an die chinesische Kultur mit möglichem Verzicht auf europäische Kulturgüter, jedoch ohne Aufgabe der christlichen Grundbotschaft. Die sich daraus ergebenden Kontroversen in China und Europa hatten unmittelbare Folgen auf die Fähigkeit des christlichen Westens, anderen Kulturen auf gleicher Ebene zu begegnen.

Summary

The Chinese rites controversy dealt with three questions, namely, which Chinese names were appropriate for the Christian God and other theological and religious terms in China, whether the civil ceremonies for the Chinese philosopher Confucius were permissible for Christians, and whether Christians were allowed to commemorate their ancestors ceremonially. All three questions can only be understood in connection with the Jesuitic method of accommodation: the widest possible conformation to Chinese culture with a possible forsaking of European cultural assets, yet without abandoning the basic Christian message. The controversies arising from this in China and Europe immediately affected the ability of the Christian West to encounter other cultures on the same level.

Sumario

En la controversia sobre los ritos chinos había tres cuestiones fundamentales: ¿Qué clase de nombres chinos serían los adecuados para el Dios cristiano y otros conceptos teológico-religiosos? ¿Les estarían permitidas a los cristianos las ceremonias en honor del filósofo chino Confucio? ¿Y les estaría permitido practicar la ceremonia de recuerdo de los ancestros? Las tres cuestiones sólo pueden verse en relación con el método jesuita de la acomodación, que consistía en la mayor adaptación posible a la cultura china, pero sin renunciar por ello a lo fundamental del mensaje cristiano. Las controversias que siguieron a todo esto en China y Europa tuvieron consecuencias inmediatas para la capacidad del occidente cristiano de encontrarse con otras culturas a la misma altura.

Jesuitenmission in der neuen Gesellschaft Jesu (19./20. Jh.)

von Klaus Schatz SJ

1 Ein Streiflicht

Vladislaus Zaleski, Apostolischer Delegat für Indien, kritisiert in einem Bericht vom 19. Oktober 1897 an den Kardinalpräfekten der Propagandakongregation, Mieczylaw Ledóchowski¹, in der von deutschen Jesuiten geleiteten Bombay-Mission geschehe so gut wie nichts für die Missionierung der Nichtchristen. Die Gründe sieht er einmal in der einseitigen Konzentration auf die Schulen, welche den Großteil der Kräfte absorbieren, dann aber auch in einer verfehlten und unrealistischen missionarischen Strategie. Dies sei die falsche Vorstellung, man müsse erst die Konversion der höheren Kasten, der Brahmanen, vorbereiten; dann würden ihrem Beispiel die niederen Kasten folgen. Man berufe sich dabei auf das Beispiel Nobilis, übersehe jedoch, dass von seinen Brahmanen nichts geblieben sei, und was von der christlichen Mission dauerhaft überlebt habe, von den ärmeren Schichten kam, während dort, wo die Brahmanen Christen wurden, die niederen Kasten ihnen gerade nicht gefolgt seien. Durch diese irriige und unrealistische Vorstellung versäume man gerade das hier und jetzt Mögliche. Die Regel des Missionars müsse sein, dort anzusetzen, wo man leichter Heiden bekehren könne, um die Seelen zu retten, die man sozusagen unter der Hand habe. Man sei in Bombay gleichsam besessen von der Idee, zunächst die Großen und Einflussreichen zu bekehren. In einem weiteren Brief an den Kardinalpräfekten vom 21. Mai des folgenden Jahres² bemängelt er an der jüngst begonnenen Gujerat-Mission, diese bringe keine Frucht, da man nach den ausdrücklichen Worten des Bombayer Erzbischofs Dalhoff versuche, »*viros litteris excultos et bona castae*« zu bekehren, »*cosa che non ha mai portato nessun frutto in India*«. Diese Manie, etwas Besonderes machen zu wollen, jenseits der seit Jahrhunderten bewährten Wege, und besser als Franz Xaver, sei eine wahre Versuchung des Teufels. Solange die Patres in Bombay sich nicht entscheiden würden, unter dem Volk und in den Dörfern zu arbeiten, »*ma cercheranno di convertire gente istruita e di casta alta*«, solange bleibe das Apostolat in dieser Erzdiözese gleich Null.

Dass dieses Urteil über die Patres der Bombay-Mission so nicht (mehr) zutraf und inzwischen durchaus missionarische Arbeit in den Dörfern und unter den Armen geschah, suchte der Kardinalpräfekt dem Delegaten aufgrund der Berichte von Erzbischof Dalhoff

1 AP (Archiv der Propagandakongregation, Rom), Nova Series 292, f. 603-607.

2 Ebd., f. 619 s.

3 Briefe vom 27.11.1897 und 20.4.1898 (ebd., f. 609-612 und 617 s.).

4 Brief an den Kardinalpräfekten vom 7.3.1904 (ebd., Nova Series 326, f. 597)

5 Bis 1886 gab es in Indien außerhalb der portugiesischen Patronatsdiözesen nur Apostolische Vikariate. Im Zuge des neuen Konkordats mit Portugal wurden diese (früher als in irgendeinem anderen Missionsgebiet) in reguläre Bistümer und (so Bombay) Erzbistümer verwandelt.

6 Grundlegend für den Neubeginn der SJ-Mission und generell für die Zeit bis 1853: Joseph Albert OTTO,

Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Roothaan, Freiburg 1939.

7 Dies war keineswegs die falsche Adresse oder eine Verwechslung von kirchlicher und staatlicher Autorität: denn die US-Behörden entschieden, welche Priester oder überhaupt welche Geistliche welcher Konfession in den Indianerreservationen wirken durften.

klarzumachen;³ und auch Zaleski musste schließlich anerkennen, dass sich hier inzwischen doch einiges gewandelt hatte.⁴ Freilich war die genannte Einstellung (erst müsse man an die höheren Kasten herankommen, nur dann könne man an die Missionierung der übrigen gehen) durchaus in einer früheren Phase der Bombay-Mission unter einer Reihe von Jesuiten verbreitet, nicht zuletzt bei dem Apostolischen Vikar⁵ Leo Meurin, der bis 1886 in Bombay regierte. Sie konnte sich auf bestimmte Traditionslinien in der alten Jesuitenmission berufen, die allerdings, wie auch Zaleski andeutete, schon damals unter den Jesuiten selbst umstritten waren und insgesamt weniger Erfolg hatten als eine Missionsmethode, die bei den »Armen« ansetzte. Zudem war eine solche Strategie nur in den »hierarchischen« Gesellschaften Chinas und Japans sinnvoll; die indische Kastengesellschaft war aber eine »segmentierte« Gesellschaft, in der es zwar eindeutig höhere und niedere Kasten gab, die niederen Kasten jedoch deshalb keineswegs Wertvorstellungen, Normen und religiöse Riten der höheren übernahmen, sondern jede Kaste für sich lebte. Erst recht war die neuere Jesuitenmission ganz überwiegend auf der von Zaleski und generell von der Propaganda bevorzugten Linie des Ansetzens einerseits bei den Unterprivilegierten und Randgruppen, andererseits des Vorziehens kurzfristiger Erfolge gegenüber sehr unsicheren langfristigen Strategien. Aber auch die Tradition eines Matteo Ricci und Roberto de Nobili war in der neuen Jesuitenmission lebendig. Wie sie jedoch unter den gewandelten Bedingungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts umzusetzen sei, darüber gab es sehr unterschiedliche Vorstellungen; und vor allem war dies in den einzelnen Ländern und Missionsgebieten sehr verschieden.

2 Die Anfänge⁶

Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu 1773 war für die Missionen katastrophaler gewesen als für irgendein anderes Werk. Und tatsächlich war die Wiederherstellung der Mission einer der Hauptgründe, ja sogar das erste Ziel bei der Wiedererrichtung der Gesellschaft Jesu 1814 durch Papst Pius VII. Schon ab 1800 waren aus allen Kontinenten Missionsbitten an die in Russland existierende »Rumpfgesellschaft« ergangen, ebenso an den Papst, den Orden wiederzuerrichten.

Nach der Wiedererrichtung 1814 vervielfachten sich diese Bitten. Es waren ungeheuer hohe Erwartungen, die an die neue Gesellschaft Jesu gerichtet waren; es war eine ungeheure missionarische Not, die aus diesen Bitten sprach. Überall brach das Letzte zusammen, was an Christentum noch die letzten Jahrzehnte überdauert hatte. Die Katholiken waren verwaist, sich selbst überlassen, ohne rechte Seelsorge, die wenigen Missionare überfordert. Missionsrufe ergingen von Einheimischen (besonders in Amerika: so 1823 von Indianern von Michigan, die den Präsidenten der Vereinigten Staaten um Jesuiten baten⁷), von Missionaren (so den Pariser Missionaren in Südindien) und von der Propaganda (so für die neue Christengemeinde in Korea). Auch fehlte es keineswegs an Missionsinteresse unter der Ordensjugend der neuen Gesellschaft. Dennoch war der Anlauf ganz anders als in der alten Gesellschaft Jesu. Waren damals ein Jahrzehnt nach der päpstlichen Bestätigung der Gesellschaft Jesu (1540) die Jesuiten bereits in allen Kontinenten vertreten, so dauerte es diesmal zwei Jahrzehnte, bis der Orden sich wieder der Mission zuwandte.

Unter den ersten beiden Ordensgenerälen Brzozowski (1814-1820) und Fortis (1820-1829) wurden sämtliche Bitten von Jesuiten, in die Missionen zu gehen, abgelehnt, und zwar mit der Begründung, dass die Aufgabe in Europa und speziell die Erziehung der Jugend dort, vorrangig sei. »Unser Indien ist Europa« – »Vorläufig sind die Kollegien unser Indien«:

so heißt es stereotyp unter Fortis. Von der geistigen Wiedergeburt Europas nach der Katastrophe der Französischen Revolution müsse die Missionierung ausgehen; sei hier erst einmal die Talsohle überwunden, könne man auch wieder an Heidenmission denken.

Die Wende geschah erst unter dem dritten Generalobern Philipp Roothaan (1829-1853). Sein Rundschreiben über Missionsgeist am Feste des hl. Franz Xaver 1833⁸ war nicht nötig, um Missionsgeist zu wecken; aber es gab den vorhandenen Energien Bestätigung. Von nun an setzt erst wieder eine Mission in der neuen Gesellschaft Jesu ein. Die Zahl der Missionsbitten war von Anfang an außergewöhnlich hoch: 1829-53 sind es 1260, etwa die Hälfte aller Jesuiten. Am Ende des Generalats von Roothaan befinden sich etwa 6 % der Jesuiten (300 von 5200) in den Missionen.

3 Struktureller Rahmen, Schwerpunkte und Akzente

Eine strukturelle Neuigkeit war es, dass die Jesuitenmissionen nicht mehr, wie in der alten Gesellschaft, selbständige Provinzen je nachdem innerhalb der portugiesischen oder spanischen Assistenz bildeten, sondern – bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, da sie zu selbständigen Ordensprovinzen wurden⁹ – an die heimatlichen Provinzen angegliedert waren. Es waren daher, anders als in der alten Gesellschaft, auch fast durchwegs Jesuiten einer bestimmten Nation, die in einem bestimmten Missionsgebiet wirkten. Am Anfang standen zwar vielfach international »bunt« zusammengesetzte Gruppen; im Zuge des Wachstums des Missionspersonals setzte sich jedoch die nationale, bzw. provinzmäßige Aufteilung durch. Der Hintergrund dieser Veränderung ist einmal der kirchenpolitische Wandel. In der alten Gesellschaft waren die eigentlichen Träger des Missionswerkes die Patronatsmächte Spanien und Portugal. Sie bestimmten über die Zulassung zu den Missionen, nahmen je nachdem auch Angehörige anderer Nationen auf, die sie jedoch zu integrieren bestrebt waren. An die Stelle der »Patronatsmission« trat jetzt die finanzielle Unterstützung der Mission durch das katholische Volk und seine Missionsvereine und die damit gegebene Notwendigkeit, dass ein bestimmtes Missionsgebiet in stärkerer Bindung zur Heimat stand. Erst nach dem 2. Weltkrieg bekamen viele Missionen einen stärker »internationalen« Charakter.

Wichtig war weiter, dass Roothaan, hier die Versäumnisse früherer Generäle wettmachend, sich vorbehaltlos dem Missionskonzept der Propaganda unterordnete. Jetzt erst setzte die Propaganda, wengleich nicht ohne harte Kämpfe zumal mit dem portugiesischen Patronat in Indien, ihr Strukturkonzept durch, das sie schon seit ihrer Gründungsphase vertreten hatte: die einzelnen Missionsgebiete möglichst unter die einzelnen Orden und Missionsgesellschaften aufzuteilen, so dass in einem Gebiet (meist in einem Apostolischen Vikariat) normalerweise nur eine Gemeinschaft wirken konnte. Im Prinzip blieb dieses »Ius commissionis« bestehen, bis es 1969 offiziell abgeschafft wurde. Es gab also jetzt rein »jesuitische« Missionsgebiete, ebenso wie die der anderen Orden und Kongregationen.

8 »De Missionum exterarum desiderio excitando et fovendo«: *Epistolae praepositorum generalium ad patres et fratres Societatis Jesu*, Brüssel 1909, Bd. II, 347-365.

9 Zuerst wurde Japan 1948 selbständige Vizeprovinz. 1952 wurde Madurai, seit 1928 abhängige Vizeprovinz, zur regulären Provinz erhoben. 1956 wurde in ganz Indien die reguläre

Provinzeinteilung durchgeführt. Im selben Jahre wurde Indonesien zur Vizeprovinz erhoben. 1958 entstand die Provinz des Fernen Ostens (damals China, Taiwan, Korea, Vietnam und Thailand), 1961 (1957 schon Vizeprovinz) die Zentralafrikanische Provinz (Kongo, Ruanda, Burundi).

10 Aufzählung in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús Biográfico-Temático*, Rom/Madrid 2001, Bd. IV, 4093 s. (bis Heinrich J. von Kerens, der 1769 Bischof von Roermond wurde).

11 *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide* 1, Rom 1907, 575 (n. 1065).

12 Ebd., 2, 133 (n. 1531).

Dadurch wurden viele (wenn auch beileibe nicht alle) Kämpfe und Reibereien vermieden, die in der alten Missionsgeschichte soviel Energien gekostet hatten; andererseits waren die Orden in ihren Missionen viel weniger »autonom« und viel mehr an die Propaganda und damit die römische Kirchenleitung rückgebunden.

Andererseits vertraten Roothaan und seine Nachfolger durchaus die Eigenständigkeit der Jesuiten als Ordensleute und Träger einer spezifischen Aufgabe und widersetzten sich einer gewissen Tendenz zur totalen Nivellierung. Dadurch blieben Spannungen nicht aus. Diese Probleme wurden zunächst akut bei der Frage der Jesuitenbischöfe. Das Missionskonzept der Propaganda sah die Verteilung der Missionsgebiete unter die einzelnen Orden unter Oberleitung der Propaganda und örtlicher Unterordnung unter einen Apostolischen Vikar vor. Dies führte freilich bei den Jesuitenmissionen zur notwendigen Konsequenz, dass dann auch ein Jesuit Bischof bzw. Apostolischer Vikar sein musste. Dies stand in Kontrast zu dem Zusatzgelübde der Jesuitenprofessen, keine Bischofs- oder Kardinalswürde anzunehmen. Zwar konnte dieses Gelübde durch einen Befehl des Papstes durchbrochen werden; und entsprechend hatte es auch in der alten Gesellschaft immer wieder durch päpstliche Dispens Jesuitenbischöfe gegeben. Dies waren allerdings Ausnahmefälle, in der ganzen Zeit der alten Gesellschaft 10 Jesuitenkardinäle und 37 Jesuitenbischöfe.¹⁰ Durch das neue Missionskonzept der Propaganda aber musste es zur Regel werden. Roothaan suchte sich dieser Forderung so lange es ging zu entziehen. Zuguterletzt musste er sie akzeptieren, und zwar gerade um den Eigencharakter der Jesuitenmission zu wahren.

Zunächst zog er die Lösung vor, dass auch in einem fast rein jesuitischen Missionsgebiet der Apostolische Vikar ein Nichtjesuit sein sollte. Dies führte jedoch zu einer nicht enden wollenden Kette von Zwistigkeiten, so in der Calcutta-Mission, wo die Konflikte mit dem Apostolischen Vikar, dem irischen Weltpriester Carew (seit 1839), dessen Ideal der total vereinheitlichte Weltklerus war, und der auf die Eigenart und die spezifischen Seelsorgemethoden der Jesuiten keine Rücksicht nahm, zur Folge hatten, dass die Jesuiten 1845 die Mission verließen (um erst 14 Jahre später wiederzukommen), sowie in der Kiangnan-Mission in Ostchina, wo die seit 1841 wirkenden Jesuiten in einen ähnlichen Konflikt mit dem Apostolischen Vikar De Besi gerieten, der eigentlich erst beendet war, als sie 1856 ihr eigenes Apostolisches Vikariat erhielten. Schließlich fiel 1845 in der Propaganda die Entscheidung, dass künftig in Jesuitenmissionen auch Jesuiten Bischöfe zu sein hätten. Damit wurde nun, was in der alten Gesellschaft die große Ausnahme war, in den Missionen zum strukturell notwendigen Regelfall. Der erste Missionsbischof der neuen SJ wurde 1847 Alexis Canoz in Trichinopoly (Südindien).

Mit dem jesuitischen Apostolischen Vikar hatte man aber ein neues Problem geschaffen: nämlich die Frage nach seinem Verhältnis zum Missions superior. Ein erstes Dekret der Propagandakongregation von 1851¹¹ hatte hier alles dem Apostolischen Vikar untergeordnet: dieser, sofern dem Jesuitenorden angehörend, war danach zugleich Ordensoberer seiner Mission; der andere Obere war nur noch »Superior spiritualis«, im Grunde auf die Funktion des Seelenführers reduziert. Ein selbstbewusster und machtbewusster Jesuitenbischof wie Leo Meurin in Bombay wusste dies voll auszunutzen: Er destinierte seine Mitbrüder völlig autonom und verfügte ebenso über ihre Einkünfte und Gelder. Er argumentierte, dass ein Missionsbischof, anders als ein Bischof in Europa, keinen oder fast keinen normalen Diözesanklerus zur Verfügung habe; der Ordensklerus sei sein »ordentlicher« Klerus, und über ihn müsse er deshalb in ganz anderer Weise direkt verfügen können als ein Bischof in Europa über den Ordensklerus, der dort nur »Hilfsklerus« sei. Dies führte jedoch zu dauernden Konflikten. Beschwerden seitens des Ordens hatten zur Folge, dass ein neues Dekret von 1880¹² eine stärkere Scheidung vollzog. Es schuf jedoch noch keine völlige

Klarheit und wurde zudem von Meurin exzessiv ausgelegt. Erst ein weiteres Dekret der Propagandakongregation von 1886¹³ konnte eine dauerhafte Lösung des Konflikts herbeiführen und bei voller Wahrung der kirchlichen Gehorsamspflicht gegenüber dem Bischof doch den Ordensobern ihre Selbständigkeit bewahren.¹⁴ Indirektes Opfer war Meurin, der, weil er sich mit seinen Mitbrüdern nicht mehr vertrug, auch auf Betreiben des Ordensgenerals Anderledy von Bombay weggezogen wurde.¹⁵

Ebenso wie in der alten Gesellschaft Jesu war die Zahl derer, die sich für die Missionen meldeten, immer viel größer als die, welche genommen wurden. Die Kriterien der Auswahl, gerade seitens der römischen Ordensleitung, bleiben sich im Wesentlichen von Roothaan an gleich. Im Einzelnen nach Missionsgebieten verschieden, lauten sie im Wesentlichen: Gesundheit, psychische und physische Belastbarkeit, Anpassungsfähigkeit, gesunder Optimismus, solide und vor allem »geerdete« Spiritualität (keine verstiegene oder ausgesprochen enge und fixierte Religiosität), vor allem menschliche Ausgeglichenheit, gesunder Menschenverstand und Realismus.

Eine Akzentsetzung, die sicher dazu beitrug, Missions-Enthusiasmus zu ernüchtern, und die Geduld der Missionare auf eine harte Probe stellte, lautete: »*Erst Restauration, dann Mission*«. In den ersten Jahrzehnten ging es fast ausschließlich darum, zunächst sich um die vorhandenen Katholiken zu kümmern, sie besser zu unterrichten und ihre Qualität zu heben. Erst danach, wenn von den katholischen Gemeinden wieder Werbekraft ausgehe, könne man, so hieß es in den ordensinternen Weisungen, an die Heidenmission gehen, die meist erst im letzten Drittel des 19. Jh.s einsetzte.

In viel ausschließlicherem Maße als die alte Mission sah die neue SJ-Mission ihre Hauptaufgabe in der Ausbildung eines einheimischen Klerus und der Schaffung entsprechender Institutionen. Dies geschah – in vollem Einklang mit den Weisungen der Propaganda – seit Roothaan, der betonte, die Ausbildung eines einheimischen Klerus sei überhaupt die vorrangige Aufgabe, weshalb die europäischen Missionare da seien. Freilich wurde von manchen Kreisen, etwa aus den Pariser Missionaren, den Ordensleuten und speziell den Jesuiten der Vorwurf gemacht, dass sie vorrangig am eigenen Ordensnachwuchs interessiert seien und darüber die Ausbildung eines einheimischen Weltklerus vernachlässigten (so der Apostolische Vikar Bonnand von Pondicherry in seinem Visitationsbericht: »*Monachi monachos gignunt*«¹⁶). Der Vorwurf ist in dieser Allgemeinheit sicher unberechtigt. Abgesehen von dem noch zu besprechenden Sonderfall der Madurai-Mission, wo das Fernziel des Weltklerus über das vorrangige Nahziel des einheimischen Jesuiten angezielt wurde, war primäre Aufgabe nicht die Ausbildung einheimischer Jesuiten, sondern die Formung eines einheimischen Diözesanklerus.

¹³ Ebd., 212 s. (n. 1651).

¹⁴ Ordensmitglieder unterstehen ihrem Ordensobern, während sie in allem, was die Seelsorge betrifft, dem Bischof kanonischen Gehorsam leisten. Bei der Verleihung von Ämtern schlägt der Obere vor, der Bischof ernannt; beide können von den Ämtern entheben, ohne dem andern die Gründe mitzuteilen.

¹⁵ Entscheidende Dokumente über diese auch in der Forschung kontrovers diskutierte Frage in: AP (Archiv der Propaganda), Acta S. Congregationis de Propaganda Fide 255. Sie widerlegen die Behauptung von VÄTH, *Jesuiten* (wie Anm. 21), 132,

Hauptgrund seiner Abberufung sei seine »unversöhnliche Stellung zum Patronat« gewesen (in modifizierter Form auch GENSE, *Church* [wie Anm. 21], 312-319).

¹⁶ Fortunato COUTINHO, *Le régime paroissial des diocèses du rite latin de l'Inde*, Löwen 1958, 219.

¹⁷ Lit. vor allem, sofern nicht anders angegeben, in den einschlägigen Länder-Artikeln des neuen spanischen Jesuitenlexikons (vgl. Anm. 10).

Die von der Gesellschaft Jesu übernommenen Missionsgebiete sind bis kurz nach dem Ersten Weltkrieg in der zeitlichen Ordnung die folgenden:

- 1831 Libanon-Mission (Italiener, seit 1843 Franzosen)
- 1834 Calcutta-Mission (Engländer, Franzosen, Iren, bis 1845)
- 1835 Indianer-Missionen westlich des Mississippi (international gemischt)
- 1836 Madurai-Mission (Franzosen)
- 1842 Provinz Kiangnan in Mittelchina (Franzosen)
- 1844 Réunion und Mauritius (Franzosen)
- 1854 Bombay-Puna-Mission (Deutsche und Schweizer)
- Indianer-Missionen in den Rocky Mountains (Italiener, Turiner Provinz)
- 1856 Tscheli-Mission in Nordchina (Franzosen)
- 1859 wieder Kalkutta-Mission (Belgier)
- 1859 Java und Celebes (Holländer)
- 1861 Madagaskar (Franzosen)
- 1878 Mangalore-Mission (Italiener)
- 1879 Sambesi-Mission (international gemischt, seit 1893 der Englischen Provinz zugewiesen) Ägypten (Franzosen)
- 1886 Indianer-Mission in South Dakota (Deutsche)
- 1893 Kwango-Mission in Südwest-Kongo (Belgier)
- Teile Ceylons (Belgier und Franzosen)
- 1900 Tarahumara-Indianer in Mexiko
- 1913 Sophia-Universität Tokyo (vorzugsweise Deutsche)
- 1921 Patna-Mission in der Gangesebene (Amerikaner)
- 1922 Südwest-Honshu (Ap. Vikariat Hiroshima, Deutsche).

Dieser Beitrag wird im Einzelnen auf sie eingehen, wobei der Akzent auf die Anfänge gelegt wird.¹⁷ Speziell von der Mitte des 20. Jh.s an und erst recht nach dem 2. Vatikanum ist die Situation so vielfältig, dass eine eingehendere Darstellung den Rahmen eines Aufsatzes sprengen würde; es kann daher für die letzten Jahrzehnte nur eine sehr grobe Übersicht geboten werden, in welchen Ländern zusätzlich ein größerer Einsatz der Gesellschaft Jesu geschieht.

4 Indien

So wie die alte SJ-Mission 1542 mit Franz Xaver in Indien (Goa) begonnen hatte, so setzte auch die neue SJ-Mission 1834 in Indien ein. Und was unter Franz Xaver Goa für Indien war, das, so betonte Roothaan, sei jetzt Calcutta. Aber die neuen Jesuitenmissionare, von Nationalität Engländer, Iren und Franzosen, kamen gleich in einen brodelnden Hexenkessel. Was dort und dann ebenso in der Madurai- und Bombay-Puna-Mission die ganze Arbeit der ersten Jahrzehnte belastete und in unvorstellbarer Weise das Leben der Missionare vergiftete, war der Patronatsstreit. Er dauerte im Grunde schon zwei Jahrhunderte an, seit die Propagandakongregation versucht hatte, in Indien jenseits des schmalen portugiesischen Herrschaftsbereiches Stücke aus dem portugiesischen Padroado herauszubrechen und eigene Apostolische Vikariate zu errichten. Er trat aber jetzt wiederum in seine heiße Phase. Grund war, dass die desolote Situation der indischen Missionskirche Rom zum Eingreifen veranlasste. Portugal erhob nach wie vor den Anspruch, allein die Missionare zu stellen

und die Bischöfe zu ernennen, obwohl es dazu kräftemäßig überhaupt nicht in der Lage war. 1831 waren alle vier indischen Patronatsdiözesen unbesetzt. Der Patronatsklerus (die »goanesischen« Priester) stand in sehr schlechtem Rufe; man erzählte von ihm, er kenne vom Glaubensbekenntnis nur den ersten Artikel: nämlich dass der Papst dem König von Portugal auf ewige Zeiten besondere Vorrechte verliehen habe. Er galt als schludrig, korrupt und vor allem als geldgierig. Sind hier auch Pauschalurteile ungerecht, so kann man doch sagen, dass er der neuen, durch die englische Herrschaft und protestantische Propaganda geschaffenen Situation nicht gewachsen war. Die protestantische Mission war dynamischer, aktiver und der katholischen vor allem im Schulwesen voraus. Rom griff nun 1834 ein: es gliederte ein Apostolisches Vikariat Calcutta aus der Patronatsdiözese Meliapur aus und sandte zugleich mit dem Apostolischen Vikar eine Anzahl Missionare, vor allem Jesuiten. Dies war die Situation, in die die ersten Jesuitenmissionare hineinkamen.

Das Ergebnis war ein jahrzehntelanger widerlicher »Jurisdiktionskrieg«, bei dem zu dem prinzipiellen Gegensatz zwischen »Goanesen« und »Propagandisten« (hier staatskirchliche, dort römisch-zentralistische Kirchengauffassung) eine unzureichende Kommunikation hinzukam. Ein Großteil des Patronatsklerus betrachtete die Apostolischen Vikare nicht nur als Usurpatoren, sondern auch als Betrüger, und die römischen Dokumente als gefälscht. Nun entbrannte ein langer Stellungskrieg um jede einzelne Pfarrei, wobei es nicht nur zu verbalen Auseinandersetzungen kam; gewaltsame Kirchenbesetzungen, blutige Schlägereien und Straßenschlachten zwischen »Goanesen« und »Propagandisten«, und dies unter dem Hohngelächter der Protestanten und Nicht-Christen, waren an der Tagesordnung. Kam es zu Verhandlungen vor den Gerichten der britischen Kolonialverwaltung, so entschieden diese unterschiedlich. Meist sprachen sie die Kirche der Partei zu, die die Mehrheit der Gemeinde für sich hatte. Eines tat jedenfalls die britische Kolonialregierung zur Enttäuschung der Propagandamissionare nie: das Padroado als politisch gefährlich bekämpfen oder auch in Rom sich für seine Abschaffung einsetzen. Dazu war es viel zu ungefährlich und wurde als eine bloße Fußfessel der Katholiken betrachtet, mit der diese selbst fertig werden mussten.

Die Auseinandersetzungen zogen sich jedenfalls durch das ganze 19. Jh. hin, auch weil Rom nicht auf die Dauer eine klare Linie durchhielt. Zunächst war Papst Gregor XVI. im Breve »*Multa praeclare*« (1838) gegen das Padroado offensiv vorgegangen und hatte es in ganz Indien außerhalb Goas aufgehoben. Einen Frieden brachte dies nicht, sondern die eklatante Situation des »Schismas«. Zwei Jahrzehnte später hatte Pius IX. im Konkordat von 1857 mit Portugal dem Padroado wieder unglaubliche Konzessionen gemacht, die im Blick auf die indische Mission nur als verhängnisvoll angesehen werden konnten und auch von allen Propaganda-Missionaren, nicht zuletzt den Jesuiten, herbe Kritik erfuhren.¹⁸ Das »Schisma« war dadurch einigermaßen behoben, die Kämpfe und Streitigkeiten aber keineswegs. Ein neues Konkordat, das Leo XIII. 1886 mit Portugal schloss, teilte Indien zwischen Padroado und Propaganda auf, wobei freilich in Propagandagebieten goanesischen Gemeinden, die ihren eigenen Oberen unterstanden, als Personalgemeinden fortbestanden, wie dies sonst nur in unierten Gemeinden orientalischer Riten der Fall ist (»doppelte Jurisdiktion«). Erst um die Wende zum 20. Jh. kam es allmählich zur Beruhigung und

¹⁸ Nicht nur wurde das Padroado in seinem früheren Umfang wiederhergestellt; Portugal erhielt auch das Recht, neue Patronatsdiözesen in ganz Indien zu gründen, sofern es personell und finanziell dazu in der

Lage war, und die Apostolischen Vikare der Propaganda schrittweise zu verdrängen. Da ihm dazu jedoch die Mittel fehlten, blieb das Konkordat in dieser Beziehung toter Buchstabe. Zu den römischen Hintergründen

Giacomo MARTINA, *Pio IX 1851-1866*, Rom 1986, 392-415.
¹⁹ Dazu L. BESSE, *La Mission de Maduré*, Trichinopoly 1914.

zur wirklichen Heilung der Spaltung. Dazu trug nicht zuletzt bei, dass die Schulen und sonstigen »modernerer« seelsorglichen Einrichtungen der Jesuiten auch von goanesischen Katholiken besucht und wegen ihrer höheren Qualität geschätzt wurden.

Diese Zusammenhänge mussten etwas ausführlicher berichtet werden, da ohne sie die Arbeit der Jesuiten in Indien im 19. Jh. nicht verstanden werden kann. Aber auch abgesehen von den militanten Seiten des »Jurisdiktionskrieges« war es die Arbeit unter den Katholiken (in Calcutta ca. 8000 an Zahl, aber heruntergekommen, religiös in krasser Unwissenheit, seelsorglich vernachlässigt) und die Hebung des Niveaus der katholischen Bevölkerung, was hier wie andernorts über Jahrzehnte alle Kräfte absorbierte. Ein ganz besonderer Akzent wurde hier wie in allen indischen SJ-Missionen in Indien auf die Schulerziehung bis hin zu Universitäts-Colleges gelegt. Das St. Josefs-College in Trichinopoly, das Loyola-College zu Madras, das Franz-Xaver-College zu Bombay, um nur die allerbedeutendsten zu nennen, wurden zu Einrichtungen ersten Ranges und höchsten Niveaus.

Die Konzentrierung dieser Energien auf das Schulwesen blieb nicht unumstritten, zumal der unmittelbare missionarische Erfolg relativ bescheiden war. Man nahm von Anfang an Nichtchristen auf, unter der stillschweigenden Voraussetzung, keine Mission zu treiben. Dies trug sicher langfristig dazu bei, Vorurteile zu beheben, nicht jedoch in erwartetem Maße, Bereitschaft zur Konversion zu wecken. Immer wieder wurde unter den Jesuiten, mehr jedoch seitens der übrigen Missionare und der Propaganda die Frage gestellt, ob es sich lohne, in solchem Maße Energien in die Schulen zu investieren, wenn man mit den dadurch gebundenen Kräften vielleicht mehr Heiden bekehren konnte. Ganz besonders wurde diese Frage immer wieder an die Bombay-Mission gestellt, wo seit Meurin diese Konzentration auf das Schulwesen (und generell auf all das, was in der gebildeten Öffentlichkeit dem Image des Katholizismus förderlich war) noch ausgeprägter war als in den anderen SJ-Missionen. Andererseits wurde von den Verteidigern dieser Option hervorgehoben, dass gerade die Jesuitenschulen mehr als alles andere dazu beigetragen haben, die Inferiorität der indischen Katholiken aus der »goanesischen« Zeit und damit die Verachtung alles Katholischen als »rückständig« in den Augen der Engländer und der anglo-indischen Führungsschicht zu überwinden. Sie haben bewirkt, dass die Katholiken bildungsmäßig weit über dem Durchschnitt der Bevölkerung standen und nicht mehr den verschüchterten, unwissenden und in jeder Hinsicht abstoßenden Haufen bildeten, der sie waren oder als den sie angesehen wurden, als die ersten Propaganda-Missionare kamen. Und vor allem durch die Schulen wollten die Jesuiten im 19. Jh. das tun, was Nobili im 17. Jh. getan hatte: aber jetzt als Hinführung der Inder zur modernen Welt, die durch die englische Sprache und die Schulerziehung nach englischem Vorbild verkörpert wurde.

Nennenswerte missionarische Erfolge wurden in den Jesuitenmissionen wie auch in den meisten anderen Missionen in Indien meist nur unter zwei Gruppen erzielt. Dies waren einmal Mitglieder der untersten Kasten, bis hin zu den Kastenlosen oder »Unberührbaren« (heute »Dalits« genannt), dann meist in Berggegenden lebende, nicht in das hinduistische System integrierte »tribale« Volksgruppen, die zumeist auch wirtschaftlich ausgebeutet waren und religiös meist animistischen Vorstellungen anhängen.

Bis zum Ersten Weltkrieg waren es vier Missionsgebiete, in denen die Jesuiten in Indien wirkten: die Calcutta-Mission seit 1834 und (nach dem Weggang der Jesuiten 1845 infolge ihrer Zwistigkeiten mit dem Apostolischen Vikar Carew) wieder seit 1859, die Madurai-Mission seit 1836, die Bombay-Puna-Mission seit 1854 und die Mangalore-Mission seit 1878.

Seit 1836 wirkten (französische) Jesuiten wieder in der Mission Nobilis, der Madurai-Mission.¹⁹ Auch hier waren es Hilferufe der einheimischen Katholiken, die am Beginn standen. Auch hier war die Bevölkerung seelsorglich verwahrlost, fehlte seit Jahrzehnten

jede religiöse Unterweisung. Von den goanesischen Priestern merke man überhaupt nur etwas, so heißt es in den Berichten, durch ihre Geldforderungen und Prozesse gegen die eigenen Gläubigen. Auch dort fand der jahrzehntelange Stellungskrieg um jede einzelne Kirche statt; die Gläubigen, die das Wesen des Streites nicht verstehen konnten, hielten sich einfach an den, der die Kirche besaß: denn die Religion hing für sie an heiligen Orten.

Das Zentrum dieser neuen Madurai-Mission war die Stadt Trichinopoly (heute Tiruchirapalli). Hier knüpfte man bewusst wieder an die Traditionen Nobilis an. Hier wurde auch (was in der alten Gesellschaft hier nicht geschehen war) gleich die Heranbildung eines einheimischen Klerus als vorrangig erkannt. Aber man suchte dieses Ziel bewusst über die einheimischen Jesuiten als unmittelbares Nahziel zu erreichen. Es ist zu bedenken, dass man hier den (einheimischen) »goanesischen« Klerus als abschreckendes Beispiel vor Augen hatte. So etwas durfte sich nicht wiederholen. Dieses Beispiel der Dekadenz sollte keine Nachahmung finden. Einheimische Jesuitenpriester waren demgegenüber erst einmal fest in eine geprägte Gemeinschaft und Spiritualität eingebunden. Und wenn es sie erst einmal gab, würden sie für den zukünftigen indischen Weltklerus ganz andere Qualitätsmaßstäbe zur Nachahmung setzen.

Aus dieser Mission stammt der erste indische Jesuit der neuen Gesellschaft Jesu (in der alten hatte es nur einige wenige zu Beginn gegeben). Es war P. Antonio Pereira. 1841 trat er in Rom in das Jesuiten-Noviziat ein. 1847 wurde er erster indischer Novizenmeister; er begann das Noviziat mit 14 indischen Novizen. Gleichzeitig war er ein Sprachengenie und beherrschte vier europäische (darunter auch Deutsch) und vier indische Sprachen. 1850 entstand durch ihn die erste indische Laienvereinigung (eine Katechistengemeinschaft). Er war dann Jahrzehnte lang Seelsorger in Bombay und starb dort 1876 als Mitglied der Deutschen Provinz, zu welcher ja die Bombay-Mission gehörte. 1854 wurde in der Madurai-Mission auch die erste indische Schwesterngemeinschaft gegründet. Es waren die Schwestern Unserer Lieben Frau von den sieben Schmerzen, der erste Anfang einer hohen Blüte vieler Kongregationen.

Die Taktik »Erst einheimische Jesuiten – dann Weltklerus« blieb nicht ohne Kritik, vor allem seitens der Pariser Missionare der Nachbarmission. Dennoch bewährte sich die Methode, die die Jesuiten einschlugen. Effektiv ging aus der Madurai-Mission der erste einheimische Missionsbischof des lateinischen Ritus im 20. Jh. hervor: Tiburtius Roche SJ, 1923 Bischof von Tutikorin.²⁰

Gerade in dieser Mission wurde möglichst weitgehende Anpassung an indische Sitte gefordert und praktiziert, bis zu der Haltung mancher Missionare »Eine Handvoll Reis und etwas Wasser genügt«, wogegen die Obern zur Vorsicht mahnen mussten, weil dadurch die Gesundheit vieler Missionare ruiniert wurde. Aber immer wieder wurde in den Weisungen betont, die Engländer könnten sich über alles hinwegsetzen und dabei doch geachtet sein,

20 Seit 1896 hatten die mit Rom unierten »Thomaschristen« einheimische Bischöfe. Erst 1926 wurden die ersten 6 chinesischen Bischöfe geweiht; ihre Weihe in Rom durch Papst Pius XI. verlieh freilich dem Ereignis eine (vom Papst bewusst intendierte) Publizität in der Weltöffentlichkeit, die die Weihe von Tiburtius Roche drei Jahre vorher nicht hatte. Einheimische Missionsbischöfe hatte es freilich vereinzelt schon in der früh-neuzeitlichen Mission gegeben: 1520 der erste Afrikaner, der Sohn des Königs

vom Kongo, vom Papst geweiht, im 17. Jh. dann auf Betreiben der Propaganda drei Inder, angefangen mit Matthäus de Castro 1638, und ein Halbchinese. Im 19. Jh. hatte es zwei Ceylonesen als Apostolische Vikare gegeben, von denen der zweite Pius IX. 1857 um einen Europäer als Nachfolger bat, da nur ein solcher bei den britischen Kolonialbehörden das nötige Prestige besitze.

21 Dazu Alfons VÄTH, *Die deutschen Jesuiten in Indien*. Geschichte der Mission von Bombay-Puna

(1854-1920), Regensburg 1920; ferner: Ernest R. HULL, *Bombay Mission History*. With a special Study of the Padroado Question. Vol. II 1858-1890, Bombay 1930; James H. GENSE, *The Church at the Gateway of India 1720-1960*, Bombay 1960.

22 VÄTH, *Jesuiten* (wie Anm. 21), 126.
23 AP (Archiv der Propaganda), Acta S. Congregationis de Propaganda Fide 255, f. 14-17.

den Missionaren dürfe dies aber nicht genügen; sie brauchten die innere Hochschätzung der Inder. Es gehe darum, die Inder zu Christen zu machen, aber zu »indischen Christen«, die nur durch den Glauben mit den europäischen Christen verbunden sind, sonst aber in allem als Inder fühlen, denken und handeln. In der religiösen Unterweisung knüpfte man bewusst an der indischen Vorliebe für Bildhaftes, Theatralisches an, ähnlich wie in den alten Jesuitenreduktionen. Prozessionen, religiöse Spiele, besonders Krippen- und Passionsspiele wurden bewusst gepflegt. Eine bewusste Brückierung indischer Tabus geschah in der Anfangszeit freilich in der Frage der Wiederverheiratung von Witwen, die zunächst geheim praktiziert wurde, dann trotz Widerstandes unter den einheimischen Christen auch öffentlich durchgesetzt wurde.

Eine Besonderheit der Madurai-Mission war es auch, dass dort am Ende des 19. Jh.s gelang, was sonst in den indischen Missionen nirgends glückte, nämlich nennenswerte Konversionen aus der Brahmanenkaste zu erzielen. Hier wurde die Anpassungsmethode *Nobilis* konsequent weitergeführt: diese konvertierten Brahmanen lebten weiterhin nach den Vorschriften ihrer Kaste; für sie wurde in Trichinopoly eine eigene christliche Siedlung geschaffen.

1854 übernahmen Jesuiten aus der Deutschen Provinz die Apostolischen Vikariate Puna und Bombay.²¹ Auch hier stehen zunächst die Erneuerung der katholischen Gemeinschaft und vor allem das Schulwesen (von Volksschulen bis hin zum Universitäts-College) im Vordergrund. »Die Erhebung der katholischen Gemeinschaft aus der tiefsten religiösen und sozialen Erniedrigung zu blühendem katholischem Leben, zu Ansehen und Einfluß, das ist der große Erfolg der ersten 30 Jahre der Tätigkeit der deutschen Jesuiten.«²² Dies ist vor allem das Werk des tatkräftigen Meurin, der als Apostolischer Vikar die Mission von 1867 bis 1886 leitete. Er war ein Mann, der sicher seine Grenzen hatte und viele Widerstände auch unter seinen Mitbrüdern provozierte, die schließlich 1886 zu seiner Abberufung führten. Aber der Apostolische Delegat Agliardi, der sehr kritisch über ihn urteilte, zögerte nicht, in seinem Bericht vom 16.12.1884 an den Kardinalpräfekten der Propaganda seine großen Verdienste zu preisen: Wenn man daran denke, dass vor 20 Jahren der Katholizismus als eine niedere Kaste von Götzendienern betrachtet, die Missionare auf den Straßen ausgepiffen wurden, der Protestantismus auf der ganzen Linie dominierte, und dass jetzt die katholische Kirche die einzige sei, die als Kirche Einfluss habe, dass die Missionare respektiert und auch von den Ungläubigen verehrt seien, dass die englische Kolonialverwaltung mit dem Apostolischen Vikar offiziell und in aller Höflichkeit verhandle, dann sei dies sicher generell den Jesuiten zu verdanken, aber doch noch einmal speziell Meurin, der die Seele des ganzen gewesen sei und in sich die Vitalität des Katholizismus verkörperte.²³

Die Kehrseite war freilich, dass die Bombay-Mission im Unterschied zur Madurai- und auch zur Mangalore-Mission, die von Anfang an ein stärker »indisches« Gepräge hatten, hier am »Gateway of India« einen eher europäischen oder »anglo-indischen« Charakter trug. Sie wollte vor allem »modern« sein, durch ihre Schulen den Weg in die englisch geprägte Moderne eröffnen. Was zurückstand, war einmal bis 1886 die Mission unter den Nichtchristen, aber auch die Bildung eines einheimischen Klerus und noch mehr eines einheimischen Ordensnachwuchses, dessen Heranbildung bis zum Ersten Weltkrieg wegen der mentalitätsmäßigen Schwierigkeiten des Zusammenlebens bewusst unterlassen wurde.

Zum größeren missionarischen Einsatz kam es hier erst nach der Abberufung Meurins 1886. Wie auch sonst wurden fast nur Randgruppen erreicht. Die wichtigste Mission war die unter den »Mahars« bei Sangammer im Bezirk Ahmednagar, die praktisch kastenlose waren, außerhalb der Dörfer wohnen mussten und die Brunnen nicht benutzen durften. Sie hatte bereits 1878 begonnen, zunächst mit einem groß angelegten Betrug einiger Katechisten, die von den Anglikanern her kamen und Deckung ihrer Schulden sowie höhere Gehälter verlangten. Die

Rädelführer fielen wieder ab; es blieb jedoch ein Grundstock, und mit der Zeit gelang es, vor allem durch Schulen, das Vorhandene weiter auszubauen. Diese Mission gehörte seit 1886 zur neuen Diözese Puna. Ebenso gehörte zu ihr die Dharwar-Mission südlich von Puna selbst. Sie bestand vor allem aus eingewanderten Tamilen und Goanesen, die an den Eisenbahnstationen zusammenströmten, aber auch aus einigen Angehörigen höherer Kasten. Hinzu kam seit 1893 die Gujarat-Mission zwischen Ahmedabad und Baroda weit im Norden, die wiederum nur eine untere Kaste erreichte. Hauptsächlich das Werk eines Jesuitenbruders, Leonhard Zimmer, ist die Kathkari-Mission in den Ghat-Bergen. Mit den Kathkari, scheue Jäger und Sammler in den Wäldern, Reste der Urbevölkerung, nahm Br. Zimmer zuerst 1899 Verbindung auf, als sie wegen einer Hungersnot die Villa der Jesuiten in Khandala aufsuchten. Die Kontaktaufnahme war schüchtern und schwierig; nur durch die Geduld von Br. Zimmer wurde schließlich 1914 ein Durchbruch erzielt. Von da an nahm die Mission weiteren Aufschwung.

Die Katastrophe für die Bombay-Puna-Mission kam im Ersten Weltkrieg, als die deutschen Jesuiten interniert und nach Kriegsende schließlich ausgewiesen wurden. Notdürftig wurde die Arbeit durch die Schweizer und Luxemburger Jesuiten weitergeführt, die als Angehörige neutraler Länder geschont wurden, dann auch durch Aushilfskräfte aus anderen indischen Jesuitenmissionen. Nach dem Krieg wurden sie durch spanische Jesuiten (der Aragon-Provinz) ersetzt, die bis dahin in den Philippinen gewirkt hatten, dort aber, seitdem die Philippinen 1898 von Spanien auf die USA übergegangen waren, gar nicht mehr recht am Platze waren und dann dort durch amerikanische Jesuiten ersetzt wurden.

1929 gelang es aber der Oberdeutschen Provinz, einen Teil der Mission, nämlich die Diözese Puna, wiederzubekommen. Sie blieb bei der Oberdeutschen Provinz, bis sie anlässlich der Überführung der indischen Missionen in reguläre Ordensprovinzen 1956 zur Goa-Belgaum-Provinz kam. Zum wichtigsten und zukunftsweisendsten Werk dieser Mission wurde die Theologische Fakultät in Puna selbst. Seit 1935 wurde sie als Theologat der Jesuiten projiziert. 1937 begann schon der theologische Lehrbetrieb in dem jetzt so genannten »Nobili-Kolleg«, aber zunächst mit unzureichenden und behelfsmäßigen Lehrkräften. Der eigentliche Ausbau der Fakultät erfolgte in den 50er Jahren; die treibende Kraft war P. Josef Neuner, der von Anfang an auf Indisierung, aber auch solide Studien und hohes theologisches Niveau drängte. Jetzt waren alle nordindischen Jesuitenmissionen finanziell und personell beteiligt. Seit 1952 wurde auch die Philosophie übernommen. 1954 wurde die Fakultät Päpstliches Seminar und mit dem bisherigen Päpstlichen Seminar in Kandy (Ceylon) vereinigt. Auch andere Orden schlossen sich in der Folge an. So wurde die Fakultät zum wichtigsten geistigen und theologischen Zentrum der katholischen Kirche in Indien.

Seit 1859 war die Calcutta-Mission wieder Jesuiten (der Belgischen Provinz) übertragen. Hier spielte sich ab 1885 in der westbengalischen Landschaft Chota Nagpur eines der interessantesten und einmaligsten Missionsphänomene der neuesten Missionsgeschichte ab.²⁴ Es war eine Massenbekehrung, wie sie sonst nur aus der ersten Phase der neuzeitlichen Mission bekannt ist. Sie geschah unter den Uraons, nichthinduistischen Ureinwohnern, die von Wucherern und Landlords skrupellos ausgebeutet und zu immer weiteren Dienstleistungen und Abgaben gezwungen wurden. Pater Konstantin Lievens, im Rechtswesen bewandt, nahm sich dieser Menschen an und zeigte ihnen, wie sie sich auf Grund der geltenden britischen Gesetze gegen die Ausbeutung wehren und ihre Rechte verteidigen konnten. Dies führte schnell zu einer gigantischen Bekehrungswelle: massenweise ließen ganze Dörfer ihre Konversionsbereitschaft erklären. Lievens hoffte, auf diese Weise ganz Chota Nagpur zu

²⁴ Dazu auf Dt. Auguste MARLIER, *P. Constantin Lievens. Der Apostel von Chota Nagpur, Saarbrücken 1932.*

bekehren. Verständlicherweise war sein Optimismus und seine Bereitschaft, sich auf diese »Bekehrungswelle«, von der er genau wusste, dass sie nicht uneigennützig war, einzulassen, unter den Missionaren nicht unumstritten. Denn auf diese Weise war auch nur eine ganz rudimentäre und oberflächliche Katechetisierung möglich. Lievens argumentierte mit dem Beispiel von Franz Xaver, der auch die Paraver zunächst einmal durch die Hoffnung auf Schutz des Königs von Portugal bekehrt hatte. Er sah in dieser Bewegung eine einmalige Chance, die man schleunigst ergreifen müsse, ehe sie wieder vorübergehe. Man müsse jetzt schnell arbeiten und viele Menschen gewinnen – die eingehendere Unterrichtung könne und müsse dann später erfolgen. Die Ordensleitung ging trotz einiger Bedenken auf die Vorschläge von P. Lievens ein. Sie schickte weitere Missionare nach Chota Nagpur und konzentrierte den Einsatz auf dieses Gebiet. Seit 1890 wurde freilich bewusst keine Erweiterung mehr getrieben, sondern nur noch Erhaltung und Befestigung der gewonnenen Dörfer im Glauben, vor allem jetzt durch Schulen.

P. Lievens, der innerhalb von 5 Jahren fast 100 000 neue Christen gewonnen hatte, sich dabei unzweifelhaft auch kräftemäßig und gesundheitlich überforderte, erkrankte schließlich an Tuberkulose und musste nach Belgien zurückkehren, wo er 1893 im Alter von nur 37 Jahren starb. Nach seinem Weggang erfolgte zunächst ein Rückgang, nach einiger Zeit jedoch wieder Aufstieg und Wachstum, freilich in langsamerem Rhythmus.

Tatsächlich hat sich das von ihm geschaffene Werk bewährt. Chota Nagpur wurde zu einem blühenden Missionsgebiet mit bald 200 000 Christen. Die »Entwicklungsarbeit« unter den Uraons wurde von anderen Missionaren fortgesetzt, u. a. von dem deutschen Pater Hoffmann, der dort eine Raiffeisenkasse und Kreditgenossenschaft gründete, die erste ihrer Art in Indien. Viele einheimische Priester und Schwestern gingen später aus dieser Gegend hervor.

Schließlich wurde 1878 die Mangalore-Mission mit Calicut und Kerala von den Jesuiten der Venetianischen Provinz übernommen. Von Anfang an stand hier die Ausbildung des einheimischen Klerus und auch des eigenen Ordensnachwuchses im Vordergrund. Bis 1885 wurden ein Seminar und ein Jesuitennoviziat errichtet.

5 China

1841 kamen wieder Jesuiten nach China, drei Franzosen. War in der alten Gesellschaft Jesu Peking, der Kaisersitz, von Anfang an angestrebtes Ziel und dann Zentrum des Wirkens der Jesuiten gewesen, so war es nun Shanghai, das sich als Hafenstadt in der ersten Hälfte des 20. Jh.s zur größten und zur ersten modernen Stadt Chinas entwickeln sollte. Und dies sollte bezeichnend und schicksalhaft werden. Zunächst freilich waren die Anfänge äußerst schwierig und wenig verheißungsvoll. Die ankommenden Jesuiten wollten sich primär der wissenschaftlichen, speziell getreu ihrer Tradition der astronomischen Arbeit widmen und wünschten vor allem viel Zeit zum Studium der Sprache und der Schrift. Der ordensfremde Apostolische Vikar De Besi aber wollte sie sofort pastoral einsetzen und betreute sie gleich mit der Leitung des Seminars. Die Errichtung eines Noviziats ließ er nicht zu, da er dies als Konkurrenz zum Seminar betrachtete. Diese Konflikte nahmen erst ein Ende, als die Jesuiten 1856 das Apostolische Vikariat Kiangnan mit den Städten Shanghai und Nanking bekamen.

Als die Jesuiten mit ihrer Arbeit begannen, stellte sich alles ganz anders dar als zur Zeit Riccis. Es gab noch Christen; aber das Christentum war zur Religion des armen Mannes geworden. Die Christen, meist auf dem Lande lebend, seit Jahrzehnten von den Mandarinen

shikaniert, waren ängstlich und verschüchtert. Was zudem die Hauptherausforderung der ersten Zeit darstellte, war die ungeheure Armut und Not der Christen. Es handelte sich bei der Provinz Kiangnan um das mit 1400 Einwohnern pro Quadratkilometer damals dichtbevölkertste Gebiet der Erde. Hungersnöte, Überschwemmungen des Jangtse und seit 1853 Bürgerkrieg waren die größten Probleme.

Dennoch wurden die Wissenschaften und speziell die Naturwissenschaften schon nach 1870 zu einer der Hauptbeschäftigungen der Jesuiten in China. 1871 wurde in dem noch zu erwähnenden Missionszentrum Zi-ka-wei bei (später in) Shanghai ein Observatorium errichtet, das sich speziell der Meteorologie widmete. Unter dem »Taifunpater« Louis Froc gewann es in den folgenden Jahrzehnten Weltrang; seine Taifunwarnungen wurden von allen Schiffen in den Meeren des Fernen Ostens aufmerksam verfolgt. Auch das Studium der traditionellen chinesischen Kultur wurde nicht vernachlässigt; ihm diente vor allem seit dem Ende des 19. Jh.s die monographische Reihe »Variétés sinologiques«. Dennoch gelang es nicht, einen Zugang zur traditionellen Führungsschicht der Literaten und Mandarine zu finden, außer jenen, die sich der westlichen Wissenschaft und Technik zuwandten.

Zi-ka-wei, am Anfang einige Kilometer von Shanghai entfernt, aber im Zuge des Wachstums der Stadt in diese einbezogen, war zur Residenz der Jesuiten geworden, weil der Apostolische Vikar De Besi ein eigentliches Ordenshaus in Shanghai selbst nicht zugelassen hatte. Mit der Zeit wurde es zu einem riesigen Missionszentrum. Es entstand dort ein Waisenhaus, schließlich 1862 das Jesuitennoviziat, Seminar und Kleines Seminar, Bischofswohnung, das Meteorologische Observatorium, eine Druckerei, ein Sinologisches Studienzentrum mit Bibliothek. Höhepunkt war aber schließlich die Aurora-Universität.

Die Aurora-Universität in Shanghai, 1903 errichtet, wurde zum wichtigsten Werk der Jesuiten in China. Es war die eine der beiden katholischen Universitäten, die vor dem Sieg des Kommunismus in China bestanden. Von besonderer Bedeutung war die medizinische Fakultät, die modernste in China, und die dort vermittelte berufsethische Erziehung. Christen wie Nicht-Christen mussten beim Examen einen Eid ableisten, der besonders auf die Probleme Chinas abzielte: Reiche und Arme gleich zu behandeln, nicht vor ansteckenden Kranken zurückzuweichen, gegen Theorie und Praxis der Geburtenbeschränkung zu kämpfen, einen Teil der eigenen Zeit dem kostenlosen Dienst an den Armen zu widmen.

Nach der Niederlage Chinas gegen die Großmächte im Boxerkrieg (1900) und dem Sturz des Kaisertums (1911), zwei Ereignissen, die beide den Sturz des traditionellen Chinas und seine Unterlegenheit gegenüber der europäisch geprägten Moderne symbolisierten, kam es missionarisch zu einem größeren Wachstum. Dem entsprach, dass die Gesellschaft Jesu sich nun auch international stärker engagierte. Seit 1911 waren auch andere Jesuitenprovinzen an der China-Mission beteiligt, zunächst die Turiner, die Provinzen von Kastilien und Leòn, die 10 Jahre später auch eigene Gebiete zugewiesen erhielten. Seit den 20er Jahren kamen US-amerikanische, kanadische und irische Jesuiten hinzu.

Im chinesisch-japanischen Krieg, der in China bruchlos in den 2. Weltkrieg übergang, haben gerade Jesuiten eine große caritative Tätigkeit zur Linderung der Not entfaltet, so P. Jacquinet, der Schöpfer und Organisator der neutralen Zone (»Zone Jacquinet«) in Shanghai, in der von 1937 bis 1940 etwa eine Viertelmillion Flüchtlinge Aufnahme fanden.

Bei der kommunistischen Machtergreifung 1949 brach all dies zusammen. Viele europäische und chinesische Jesuiten wanderten in die Gefängnisse, soweit sie nicht ausgewiesen wurden.

25 Hier im Wesentlichen nach eigenen Forschungen des Verf.s, vor allem aus dem Generalatsarchiv SJ in Rom.

6 Japan

Wäre es nach P. Roothaan gegangen, dann wäre gerade Japan, das Land in dem Franz Xaver gewirkt hatte, das erste blühende Missionsgebiet der alten Gesellschaft Jesu, das so viele Jesuiten-Märtyrer aufzuweisen hatte, das bevorzugte Missionsgebiet der neuen Gesellschaft geworden. Und doch kamen hier die Jesuiten erst wieder spät hinein, auch nachdem Japan seine Tore der westlichen Welt und Kultur geöffnet hatte, seit dem Sturz des Tokugawa-Shogunats 1868 den Weg der konsequenten Modernisierung beschritten hatte und (seit der Abschaffung der Anti-Christen-Gesetze 1873) christliche Mission dort wieder möglich war.

Es war die Notwendigkeit, in dem sich rasch modernisierenden und allen westlichen Einflüssen öffnenden Land ein Zentrum geistiger Auseinandersetzung zu haben, was hier zu einem neuen Einsatz der Jesuiten führte. 1865 hatte der Apostolische Vikar Petitjean von den Pariser Missionaren in Nagasaki die »Geheimchristen« entdeckt, die über zwei Jahrhunderte Verfolgung und hermetische Abschneidung von der christlichen Welt überdauert hatten. Sie bildeten nun den Grundstock der neuen Mission. Aber sie waren konservativ und misstrauisch gegenüber allem Neuen. Für ihre Betreuung zuständig war die Pariser Société des Missions Étrangères, welcher Japan als Missionsland kirchlich unterstand. Ein Hineinwachsen der Altchristen in das rapide sich verändernde moderne Japan wurde weder von ihnen gewünscht noch von den Pariser Missionaren. Außer den letzteren wirkten in Japan bis zum Beginn des 20. Jh.s die Dominikaner (auf der Insel Shikoku) und die Steyler (die die Westküste Honshus mit Niigata erhielten). Die Jesuiten waren bis 1908 nicht vertreten.

Der Plan einer Jesuiten-Universität in Tokyo wird auf Papst Pius X. zurückgeführt. Es war tatsächlich ein ausdrücklicher Wunsch des Papstes, aber nicht seine ureigene Idee. In Wirklichkeit ging die Idee von dem deutschen Jesuitenpater und Indologen Josef Dahlmann aus, der in Memoranden an den Ordensgeneral und an den Kardinalstaatssekretär seine Konzeption dargelegt hatte.²⁵ Für Dahlmann war es wichtig, in diesem sich rapide modernisierenden Land vor allem wissenschaftlich präsent zu sein, um die katholische Kirche nicht als rückständig erscheinen zu lassen. Dazu sah er aber gerade deutsche Jesuiten als besonders berufen an. Denn Deutschland genieße ein ungeheures Ansehen als Land der Wissenschaft, werde jedoch von den Japanern mit dem Protestantismus identifiziert. Dass es einen deutschen Katholizismus und eine ernstzunehmende deutsche katholische Wissenschaft gebe, sei dort nicht bekannt. Den Katholizismus jedoch identifizierten die Japaner, zumal durch die französischen Missionare der Pariser Missionsgesellschaft, mit Frankreich, was doppelt verhängnisvoll sei gerade jetzt, wo durch die dortige Trennung von Kirche und Staat (1905) der Eindruck entstehe, dass Frankreich sich vom Katholizismus verabschiede. Von da aus resultiert auch die manchmal penetrant national-deutsche Färbung, die der Idee Dahlmanns eigen war und auch den Charakter der Sophia-Universität in den ersten Jahrzehnten mitprägen sollte.

Im Oktober 1908 war Dahlmann unter den drei Jesuiten, die zum ersten Mal nach der japanischen Christenverfolgung wieder den Fuß auf japanischen Boden setzten. Von Anfang an war das Ziel nicht die Übernahme einer Mission, sondern die Gründung einer Universität. Nun war Dahlmann selbst ein Mann der großen Konzeptionen und Ideen, nicht so sehr der Praxis. Die eigentliche Hauptleistung für Errichtung und Ausbau der Jesuiten-Universität in Tokyo kommt einem anderen deutschen Jesuiten zu, P. Hermann Hoffmann, der 1910 nach Japan kam, mehr ein Praktiker und Schulmann.

1913 begann die »Sophia-Universität«, zunächst nur für Philosophie und deutsche Literatur. Die ersten Jahre waren sehr mühsam; zunächst war es eine Winkel-Hochschule, nicht

sehr geschätzt. Die eigentliche Aufwärtsentwicklung begann, als 1928 die volle staatliche Anerkennung erreicht wurde. Von da an waren die Jesuiten auch in der geistigen Auseinandersetzung mehr und mehr präsent.

Einen eigenen Missionsbezirk erhielten die Jesuiten 1922. Es war das Apostolische Vikariat Hiroshima, d. h. der Südwest-Arm der Hauptinsel Honshu. Er kam damals an deutsche Patres, von denen die meisten nach dem Ersten Weltkrieg aus Britisch-Indien ausgewiesen waren. Hier entstand später auch das Noviziat.

1932 entstand an der Sophia-Universität eine Krise, deren Überwindung eng mit der allgemeinen Missionsgeschichte und speziell mit der Revision der römischen Position im Ritenstreit des 17./18. Jh.s zusammenhängt. Es ging um die Verneigung vor dem »Yasukuni-Schrein«, dem Schrein für die Gefallenen in Tokyo, die im Rahmen der vormilitärischen Ausbildung von den Studenten gefordert wurde. Die Verbeugung wurde von drei katholischen Studenten der Sophia-Universität verweigert, dann jedoch von den kirchlichen Behörden gestattet, nachdem das (den Jesuiten gegenüber wohlwollende) japanische Kultusministerium sie als »zivilen« und »patriotischen«, nicht aber »religiösen« Akt erklärt hatte. Diese Affäre bedeutete die Einleitung der folgenden Revision der römischen Ritenverbote, die in den Jahren 1936 und 1939 erfolgen sollte.²⁶

Ein weiteres Wachstum erfolgte nach dem Zweiten Weltkrieg. Die japanische Mission verlor etwas ihren spezifisch »deutschen« Charakter und nahm einerseits ein stärker japanisches, andererseits ein internationales Gesicht an. 1948 wurde Japan, als erste von allen Jesuitenmissionen, zur unabhängigen Vizeprovinz konstituiert, nachdem vorher sowohl die Sophia-Universität wie die Hiroshima-Mission zur Niederdeutschen Provinz gehört hatten. Obwohl auch nachher Japan eine bevorzugte Missionsverpflichtung für die Niederdeutsche Provinz bildete, wurde es nun zur gemeinsamen Aufgabe des ganzen Ordens erklärt; es wurden in steigendem Maße (wenngleich dies z. T. auch schon vorher geschehen war) Jesuiten anderer Provinzen, vor allem der amerikanischen und spanischen, dorthin destiniert. Dies hing wiederum mit den besonderen Hoffnungen auf missionarische Durchbrüche zusammen, die man nach dem Ende des Krieges für Japan hegte, die sich jedoch nach einem ersten Ansteigen der Konversionen in den Nachkriegsjahren nicht erfüllten. Die Sophia-Universität wurde jedoch in den 50er Jahren weiter ausgebaut, vor allem auch durch die finanzielle Hilfe des Erzbistums Köln unter Kardinal Frings und der zwischen ihm und Kardinal Doi geschlossenen Partnerschaft Köln-Tokyo. Zu diesem mit Hoffnungen verbundenen Ausbau gehört auch das Wachstum der Jesuitengymnasien, das dann in späteren Jahrzehnten sich mehr und mehr als Last und Überforderung auswirken sollte: neben das seit 1938 bestehende Rokko-Kolleg in Kobe traten weitere Schulen im Großraum Tokyo (Yokosuka, später nach Kamakura verlegt), in Hiroshima und schließlich in Fukuoka.

7 Indonesien²⁷

Auf den (damals portugiesischen) Sunda-Inseln hatten Jesuiten schon seit der Zeit Franz Xavers missioniert. Dieses Missionswerk, ohnehin sehr fragil wegen der ungeheuren Entfernungen, wurde dann seit 1600 durch die Holländer zerstört.

²⁶ G.H. MINAMIKI, The Yasukuni shrine incident and the Chinese Rites Controversy, in: *Catholic Historical Review* 66 (1980) 205-229.

²⁷ Alphons MULDER, *De Missie in tropische Nederland*, s'Hertogenbosch 1940.

Seit einigen Jahrzehnten zählt Indonesien neben Südkorea zu den Ländern Asiens, wo die meisten missionarischen Erfolge erzielt werden. Auch ist es das einzige Land, wo in nennenswertem Ausmaße eine Konversion von Muslimen zum Christentum geschieht, während sonst das islamische Milieu sich fast durchweg als undurchdringlich erweist.

Die Anfänge sahen freilich bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jh.s sehr wenig ansehnlich aus. Seit 1859 wirkten holländische Jesuiten auf der Hauptinsel Java sowie auf Celebes; es war seitdem jesuitisches Missionsgebiet. In der ersten Zeit existierten noch starke staatliche Beschränkungen. Katholische Missionare durften vielfach zunächst nur unter den Europäern, nicht unter den Eingeborenen wirken. Aber auch als diese Beschränkungen wegfielen, ließen die ungeheuren Entfernungen und die sehr geringe Zahl der holländischen Jesuiten noch keine Missionsarbeit in großem Stil zu. In Java gab es 1906 nur erst 900 einheimische Katholiken.

Eigentlich zukunftsweisend und prägend wurde der holländische Pater Franz van Lith, der von 1896 bis 1920 auf Java wirkte. Das Besondere seiner Methode bestand darin, dass er durch Schulunterricht (zunächst Elementarschulen, dann in höheren Schulen) gebildete und apostolisch eingestellte Katholiken ausbildete, die dann für die Sache der katholischen Kirche durch ihr Beispiel werben und in ihrem Milieu Einfluss ausüben sollten. Javanische Katholiken sollten die Hauptträger der Missionierung sein, und die Schulen das Hauptmittel zur Bildung eifriger Katholiken. Spezifisch für ihn war der Appell an die Selbständigkeit und das Verantwortungsbewusstsein der einheimischen Katholiken (und nicht nur des Klerus) und damit die Verankerung des einheimischen Klerus in einer kirchlichen Gemeinschaft, die sich für sich selbst verantwortlich fühlt. Erst langsam und nach ihm, später als in den meisten anderen asiatischen Missionen, setzt die Heranbildung eines einheimischen Priesternachwuchses an. 1922 wurde das Jesuitennoviziat in Jogjakarta eröffnet, 1926 ein Jesuit (Franz Xaver Satiman) als erster indonesischer Priester geweiht. Aber die Prägung, die van Lith der indonesischen Mission gab, wirkt bis heute nach. Seine Mission ist in der klassischen Zeit des dominierenden missionarischen »Kolonialismus« eines der Beispiele einer aus der Zeit herausragenden Missionsmethode, die auf eine selbständige einheimische Kirche und besonders auf die Aktivierung der Laien setzt.

8 Afrikanische Missionen

Bei vielen Missionsunternehmen in Afrika im 19. Jh. war mehr Idealismus als Überlegung am Werk. »*O Nigrizia o morte!*« (»Schwarzafrika oder Tod«) – dieses von Comboni, dem Gründer der Missionare des Heiligsten Herzens, geprägte Motto, das übrigens dem Motto des italienischen Nationalhelden Garibaldi »*O Roma o morte*« nachgebildet war, drückt diesen Enthusiasmus aus, in dem ruhige rationale Überlegung wenig Platz hatte und dem auch in den ersten Jahrzehnten eine ungeheure Zahl von Missionaren, hauptsächlich durch Tropenkrankheiten, in jungem Alter zum Opfer fiel.

Dem gegenüber war die Einstellung der Leitung des Jesuitenordens durchweg realistisch und zurückhaltend, auch sehr skeptisch gegenüber allzu abenteuerlichen und vor allem großflächigen Plänen. Die Forderung von Roothaan »*Afrika zuerst studieren, dann missionieren*«, die Priorität der Erkundung vor dem missionarischen Sich-Hinein-stürzen ins Wagnis blieb die offizielle Haltung. Sie war nur allzu berechtigt in einer Zeit, da das Innere Afrikas die große Unbekannte war, weder Sprachen noch Sitten bekannt waren, Verkehrswege nicht existierten und die Missionare an Tropenkrankheiten wie Malaria massenweise starben.

Es sind drei Missionsgebiete, in denen die Jesuiten im schwarzen Afrika seit dem Ende des 19. Jh.s wirkten: die Sambesi-Mission, Madagaskar und Südwest-Kongo. Erst in den 30er Jahren des 20. Jh.s kam noch der Tschad hinzu.

Der Beginn der Sambesi-Mission 1879²⁸ bildet freilich eine Ausnahme von der oben genannten nüchtern-realistischen Haltung. Er steht zeitlich im Rahmen der in diesen Jahren einsetzenden missionarischen Erschließung des Inneren Afrikas. Gleichzeitig begannen die Weißen Väter ihre Tätigkeit im Gebiet der Großen Seen. Großflächig wurden die Missionsgebiete verteilt: die Weißen Väter erhielten von Leo XIII. ganz Zentralafrika; das Gebiet zwischen südlichem 10. Breitengrad und südlichem Wendekreis, insgesamt etwa 2 Millionen Quadratkilometer, kam an die Jesuiten.

Die Expedition der ersten 11 Jesuiten brach damals in vier Ochsenwagen vom Kap nach Bulawayo, der Residenz von Lobengula, König der Matabele, auf. Es war eine international gemischte Gruppe, darunter auch zwei Deutsche. Keiner aus der Gruppe hatte Afrika-Erfahrung, Missionserfahrung nur der Obere, der belgische Pater Depelchin, und der aus Calcutta! Er hatte seine Gruppe praktisch (natürlich mit Einverständnis der Obern) aus den verschiedenen Ländern Europas »angeheuert«. Weder Sitten und Gebräuche noch auch Sprachen waren bekannt. Man wusste im Grunde überhaupt nichts von den vielen Stämmen, die man missionieren wollte. Gesundheitlich fehlte es an jeglichen Vorkehrungen gegen die Malaria, die große Geißel der Missionare, der dann auch in der ersten Zeit gleich 4 der 11 Missionare, darunter die beiden Deutschen, zum Opfer fielen.

Die Jesuiten kamen in Bulawayo an. Lobengula schätzte sie wegen ihrer technischen Fertigkeiten und konnte sie brauchen – die missionarischen Erfolge waren aber in der ersten Zeit gleich Null. Dies änderte sich erst, als 1890 das Gebiet von Cecil Rhodes erobert und damit zu »Rhodesien« wurde. Jetzt erhielten die Jesuiten Landzuweisungen und wurden Farmbesitzer. Die Missionsfarmen wurden zum Hauptmittel der Missionierung. Auf den Missionsfarmen zu wohnen bot einen gewissen Anreiz, da es relativ fruchtbares Land war; auf der andern Seite brachte es die Verpflichtung mit sich, die Kinder auf die Schule zu schicken. Dies galt besonders für Chishawasha bei Salisbury (heute Harare), eine Schöpfung des deutschen Paters Franz-Joseph Richartz. Durch die deutschen Jesuitenbrüder (die immer die Zahl der Patres überstiegen) wurde sie zur Musterfarm ausgebaut. Dennoch waren in den ersten Jahren die Erfolge sehr kläglich. Die eigentliche Wende kam nach der »Chimurenga«, dem Shona-Aufstand von 1896/97. Nach seiner Niederwerfung suchten viele Eingeborenen den Schutz der Mission auf. Vor allem jedoch förderte er das im Besonderen von P. Richartz vorangetriebene Konzept der »christlichen Dörfer«, da sein Fazit zu sein schien, dass mit der älteren Generation nichts mehr zu machen sei und

28 Michael GELFAND, *Gubulawayo and beyond: Letters and Journals of the early Jesuit Missionaries to Zambia 1879-1887*, London 1968. Zur weiteren Entwicklung: Anthony J. DACHS/William F. REA, *The Catholic Church and Zimbabwe 1879-1979*, Harare 1979.

29 DACHS/REA, *Church* (wie Anm. 28), 61. – P. Richartz an den General am 18.2.1903: »Utique frequentissime nobis pugandum est contra eos, qui indigenos iniustus modis ad laborem adigere, eosque vi et iniustus tributis directe vel indirecte compellere student. In huiusmodi litibus nostrum iudicium aliquid valet

apud Europaeos, quum sciant nos revera studere indigenos mediis nostris ad laborem adigendi« (ARSI=Generalatsarchiv SJ, Zimbabwe 1002, XIV 5). Am 4.3.1910 klagt er dem General, dass er, nach Chishawasha zurückgekehrt, eine schlechte Stimmung und große Verbitterung unter den Schwarzen vorfand, was er darauf zurückführt, dass seine Mitbrüder in harter Weise und nicht in väterlicher Geduld mit ihnen umgegangen seien (ebd., 8).

30 »Fere omnes iuvenes nostri, qui erant optimi et ferventes in schola, postquam a schola dimissi sunt, laborant in urbe, ibi multi incipiunt

vivere more Europaeorum, non iam audiri missam. Est haec proximitas urbis maximum impedimentum in labore nostro, maius quam polygamia et consuetudines ethnicorum« (Brief an den General vom 6.1.1925: ARSI Zimbabwe 1003, III 15).

31 Dazu: Leopold DENIS, *Les Jésuites belges au Kwango 1893-1943*, Brüssel 1943; G. CIPARISSE, *Les structures traditionnelles de la société mpangu, face à l'introduction d'une méthode occidentale de développement: les fermes-chapelles du Bas-Congo (1895-1911)*, in: *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 46/47 (1976/77) 369-526.

man mit der jungen vom Nullpunkt an beginnen müsse. Wie auch sonst vielfach in Afrika (insbesondere in den Missionen der Spiritaner) erschien die Zusammenfassung der (meist jungen) neubekehrten Christen in eigenen Dörfern und damit die Möglichkeit eines radikalen Neubeginns als einziges Mittel, den sonst allmächtigen Einfluss der Alten und damit der traditionellen Gesellschaft, der immer wieder alle Anstrengungen zunichte machte, zu brechen. In diesen christlichen Dörfern übte der Missionar eine patriarchalisch anmutende Autorität aus, die an die Rolle der Jesuitenmissionare in den alten Reduktionen erinnert. Bis 1904 entstanden so drei, bis 1907 sechs »christliche Kraals«, nach Heiligen benannt, mit 150 Paaren. Erwachsenenkonzersionen waren freilich sehr selten. Richartz ist die große Figur beim Aufbau von Chishawasha, auch ein bedeutender Anwalt der Eingeborenen gegen weiße Unterdrückung, was freilich nur deshalb bei den Kolonialbehörden Erfolg hatte, weil man wusste, dass die Jesuiten den Afrikanern Arbeitsethos beibrachten.²⁹

Jedoch schon auf der Missionarskonferenz von Juni 1920 regte sich starker Widerstand gegen die christlichen Dörfer: sie seien letztlich nicht apostolisch, schlossen die Christen ab, verzehrten zuviel Kräfte. Nach den 20er Jahren verfielen sie, da sich natürlicherweise der Sog der Städte in ihnen stärker auswirkte als im rein traditionellen Milieu. 1925 schreibt P. Emil Schmitz von Chishawasha aus dem General, die Hauptgefahr für den Glauben der Neubekehrten sei nicht mehr das traditionelle Milieu, sondern das schlechte Beispiel der Weißen und das säkularisierte Milieu der nahen Stadt Salisbury.³⁰ Dennoch bestärkte die Visitation des englischen Provinzials Bodkin 1924/25 noch konservative Positionen, so in der Entscheidung für christliche Dörfer, mögliche Schaffung eines abgeschirmten Milieus und in der Meinung, dass ein einheimischer Klerus nur späte Frucht eines generationenlangen und nach Möglichkeit ungestörten Wachstums sein könne.

Die neue Epoche begann durch den Apostolischen Vikar Aston Chichester SJ von Salisbury (1931-1956). Ein Mann mit unverwüstlicher Energie, setzte er den Hauptakzent auf die Bildung einer einheimischen Kirche, obgleich noch kein sekundäres Schulsystem bestand und eine Umfrage unter den Missionaren 1926 hinsichtlich eines einheimischen Klerus eher Skepsis zu Tage gefördert hatte. 1936 begann das Seminar in Chishawasha mit 4 Lehrern und 4 Schülern. Aber erst 1947 gingen die ersten zwei afrikanischen Priester aus ihm hervor.

1927 war Nord-Rhodesien, das heutige Sambia, abgetrennt und den polnischen Jesuiten übergeben worden. In Südrhodesien, das seit 1893 der Englischen Provinz übergeben war, hatten seit 1879 immer schon auch deutsche Jesuiten, besonders Brüder, gewirkt. Seit 1935 schickte die Ostdeutsche Provinz, die bisher kein eigenes Missionsgebiet hatte, in größerer Zahl Missionare dorthin. Ihr Plan, dort ein eigenes Missionsgebiet zu bekommen, konnte freilich erst lange nach dem Krieg verwirklicht werden. Erst 1959 erhielten die Jesuiten der Ostdeutschen Provinz die missionarisch noch in den allerersten Anfängen befindliche Nordostecke des Landes als »Sinoia-Mission« zugewiesen, während die Salisbury-Mission den englischen Jesuiten verblieb. 1978 wurden beide zur Vizeprovinz Simbabwe vereinigt.

Die zweite Mission der Jesuiten auf dem afrikanischen Kontinent ist die Kwango-Mission in Südwest-Kongo.³¹ Seit 1893 wirkten belgische Jesuiten auf Einladung König Leopolds II. im Südwesten des damaligen Kongo-Staates. Für die wirtschaftliche Entwicklung des Landes leisteten sie sehr viel durch das System der Kapellenfarmen (»Fermes-chapelles«), das auf die Initiative von P. Emil van Hencxthoven entstand und bis 1912 in Blüte stand. Es waren christliche Zentren, die in der Nähe der Dörfer errichtet wurden: eine Kapelle, ein Stück Land und Werkstätten. Zu einer solchen Kapellenfarm gehörten 2-3 Katechisten, die die umliegenden Dörfer missionierten, und vor allem Kinder (später vor allem Waisenkinder), die dort arbeiteten, in Landwirtschaft und Handwerk ausgebildet wurden, und

von denen später die Bildung christlicher Familien ausgehen sollte. Vom Missionar wurden diese Kapellen nur von Fall zu Fall besucht. 1900 gab es 250 Kapellenfarmen mit etwa 5000 Kindern.

Eine erste schwere Krise traf das Missionswerk mit der Schlafkrankheit, die von 1901 bis 1909 über die Hälfte der Bevölkerung des unteren Kongo hinwegraffte. Durch eine Fülle unglücklicher Verwicklungen trug sie auch dazu bei, das System der Kapellenfarmen missliebig zu machen. Das eigentliche Problem der Kapellenfarmen scheint jedoch darin zu liegen, dass dieses System im Grunde dem heimischen Sozialmilieu fremd blieb und darum nicht, wie die Jesuiten es wollten, einen wirklichen Umwandlungsprozess einzuleiten vermochte. Die Kinder, die diesen Farmen von den Häuptlingen gegeben wurden, waren »Sklaven«, d. h. Kinder, die keine Aussicht hatten, vollberechtigte Stammesmitglieder zu werden. Es scheint, dass die Jesuiten sich über den Widerstand und die innere Resistenz, die dieses System hervorrief, klar wurden. Ab 1912 führte man die Kapellenfarmen nicht weiter und ging stattdessen dazu über, in den Dörfern ländliche Schulen zu errichten. In der materiellen Entwicklung haben jedoch die Kapellenfarmen einen nicht zu unterschätzenden Beitrag geleistet.

Als seit 1844 französische Jesuiten auf den bereits französischen Inseln Reunion und Mauritius Fuß fassten, war von Anfang an die Hauptinsel Madagaskar im Blick.³² Und doch war der Eintritt dort so gut wie unmöglich. Madagaskar, dessen Bevölkerung überwiegend nicht afrikanisch, d. h. negrid ist, sondern dem malaiischen Typus angehört, war noch nicht französisch. Dort regierte die fremdenfeindliche und grausame Königin Ranavalona I.; das Christentum, das in Madagaskar zunächst in der protestantischen Form, vertreten durch die London Missionary Society, präsent war, verfolgte sie als die Verehrung des »Ahnherrn der Könige von England«, nämlich Jesu Christi. 1855 gelang es P. Marc Finaz, auf abenteuerliche Weise als Händler in die Hauptstadt Tananarive zu kommen und mit Hilfe einer primitiven Modell-Eisenbahn, eines Luftballons und eines Morsegerätes dort Eindruck zu machen. Eine Mission aber war dort noch nicht möglich.

Erst seit 1861 war nach dem Tod der Königin Mission möglich. Kennzeichnend für diese Zeit ist die Identifizierung der katholischen Religion mit Frankreich und seinen Interessen und des Protestantismus mit England. Der Katholizismus war »Gebet Frankreichs«. Wiederholt kam es zur Vertreibung und Rückkehr der Missionare, wenngleich diese sich im Allgemeinen (manchmal zum Unwillen des französischen Konsuls) bei politischen Konflikten heraushielten.

1895 wurde schließlich Madagaskar durch Frankreich annektiert. Dies bedeutete gleichzeitig eine erdrutschartige Bewegung der Bevölkerung zum Katholizismus hin, der nun mit dem Prestige des Siegers behaftet war. Ganze Dörfer, die vorher protestantisch waren, schlossen sich nun dem Katholizismus an. Das führte zu einer Erscheinung, die damals in Europa viel böses Blut machte und besonders den Jesuiten angekreidet wurde. Die vorherigen protestantischen Gotteshäuser wurden nun der katholischen Mission, bzw. den Jesuiten zur Verfügung gestellt. Rechtlich war hier alles in Ordnung: denn diese Kirchen waren nicht in der Hand der protestantischen Missionsgesellschaft, sondern Gemeindebesitz, von der Gemeinde gebaut; und die Mehrheit der Gemeinde konnte sie jetzt einem

³² Dazu Adrien BOUDOU, *Les jésuites à Madagaskar au XIX siècle*, 2 Bde, Paris 1940.

³³ Vgl. dazu auch den Beitrag von Karl Markus Kreis in diesem Heft.

³⁴ Biographie: Eugène LAVELLE, *Le Père de Smet*, Lüttich 1913.

anderen Kultzweck zueignen. In Europa hieß es jedoch, die »Jesuiten« hätten den Protestanten in Madagaskar gewaltsam ihre Kirchen abgenommen.

Madagaskar wurde in den folgenden Jahren missionarisch geteilt; die Jesuiten behielten jedoch die Mitte mit der Hauptstadt Tananarive. Die ersten einheimischen Weltpriester wurden erst 1925 geweiht, der erste einheimische Bischof 1939.

9 Indianermissionen in den USA

Die Indianermissionen der Jesuiten in den USA³³ setzten sehr früh ein, im Prinzip mit dem Noviziatshaus Florissant bei St. Louis. Dieses war, nachdem das bisherige Noviziat bei Baltimore in wirtschaftliche Schwierigkeiten geraten war und aufgegeben werden musste, von Bischof Dubourg von St. Louis 1823 den Jesuiten übergeben worden. Dieser hatte dabei die Indianermission im Blick. Und auch die Jesuiten dachten an ein »Indianerkolleg«. Seit 1831 erkannten sie jedoch, dass dies nicht die geeignete Form der Indianerpastoral war. Nun setzte die Indianermission der Jesuiten bewusst wieder dort an, wo sie aufgehört hatte, d. h. bei dem Unternehmen der »Reduktionen«, was nach wie vor als sinnvollste Form der Missionierung bei den Indianern erfahren wurde. Auch jetzt bemühte man sich, die herumziehenden Gruppen fest anzusiedeln, damit eine neue christliche Umgebung zu schaffen und sie gleichzeitig vor dem korrumpierenden Einfluss der Weißen (vor allem durch Alkohol) zu bewahren.

Die bedeutendste Gestalt der katholischen Indianermission des 19. Jh.s ist P. Pierre-Jean de Smet (der »große Schwarzrock«), der 1840 seine großen Reisen zwischen Mississippi und Pazifik begann und bei vielen Indianerstämmen in diesen ungeheuren Weiten Bekanntheit und hohen Kredit erwarb.³⁴ Seine Berichte, Grammatiken und Wörterbücher bildeten nach wie vor eine wichtige ethnographische und linguistische Quelle. Sein eigentliches Ziel war, ein »neues Paraguay« aufzubauen, d. h. ein größeres geschlossenes indianisches Siedlungsgebiet, aus dem weiße Siedler ein für allemal ferngehalten werden sollten und in welchem die Missionare die Indianer betreuen sollten. Aber es war nicht mehr die Zeit der alten Reduktionen. Der Plan wurde 1859 in Washington abgelehnt. In den bewaffneten Zusammenstößen zwischen Indianern und US-Truppen war P. de Smet immer wieder von der US-Regierung als Vermittler geschätzt, vor allem wegen des Vertrauens, das er bei den Indianern genoss. Heikel war seine Stellung freilich, wenn er zu Vertrauen zu den Worten der Regierung aufrief, an deren Vertrauenswürdigkeit er selbst glaubte, die aber dann doch meist nicht gehalten wurden. Er nahm diese Stellung jedoch immer wieder an, um die Missionen zu retten. Er wusste, dass Revolten auf jeden Fall sinnlos waren und nur zu schärferer Repression führten. Nur bestand er immer darauf, ohne Waffen zu den Indianern zu gehen; tatsächlich gelang es ihm immer wieder, die rebellierenden Stämme zum Frieden zu bewegen (1851, 1858, 1863, 1867). 1869 bekämpfte P. de Smet die »Indian Peace Policy« von Präsident Grant, die die Indianer-Territorien in katholische und evangelische aufteilte, damit also das Prinzip »Cuius regio, eius religio« für die Indianer aufstellte. Sie wurde in den folgenden Jahren zurückgenommen.

P. de Smet ist der große Anwalt der nordamerikanischen Indianer im 19. Jh. und eine der großen Gestalten der Missionsgeschichte. Seine Tragik ist, dass die Zeit der Reduktionen und damit der ungestörten Entwicklung vorbei war und, anders als in den alten Reduktionen, die Siedlungsgebiete der Indianer von den Weißen begehrt wurden.

Auch die deutschen Jesuiten bekamen am Ende des 19. Jh.s eine Indianermission. Dies war die Mission unter den Lakota Sioux in South Dakota, die 1886 von deutschen

Jesuiten der Buffalo-Mission (die der Seelsorge unter den deutschen Einwanderern diente und bis 1907 zur deutschen Provinz gehörte) in Angriff genommen wurde.³⁵ Wie in den alten Reduktionen suchte man hier Missionierung und Erziehung zur Arbeit miteinander zu verbinden. Erziehung zum Ackerbau (schon deshalb wichtig, weil die bisherige Nahrungsmittelressource der Bison-Jagd immer mehr dahinschwand), bzw. Handwerk (was die Hauptaufgabe der Brüder war) und eine Schule für die Kinder (die dort ständig wohnten und in der schulfreien Zeit in Handwerken unterwiesen wurden) waren die wichtigsten Mittel. Der Schulunterricht war auf Englisch; auch sollten die Schüler möglichst Englisch miteinander sprechen, während ansonsten die Pastoral auf Lakota geschah. Andererseits setzten sich die Jesuiten nicht nur paternalistisch für ihre Schützlinge ein, sondern vollbrachten auch mehr pragmatisch als grundsätzlich allerhand an »Inkulturation«, wenngleich dies stärker erst für die späteren Phasen gilt. Eine eigentliche indianische katholische Identität entwickelte sich in den Bruderschaften, die die indianische Redekultur fortführten, vor allem jedoch in den seit 1890 jährlich im Juni für 4 Tage stattfindenden Kongressen der katholischen Sioux, die einerseits an europäische (deutsche Katholikentage) und amerikanische kirchliche Sozialisationsformen anknüpften, andererseits typische Traditionen der Sioux, vor allem ihrer jährlichen Sonnwendfeiern, übernahmen. In Konflikten, deren dramatischer Höhepunkt das Massaker vom Wounded Knee vom 29.12.1890 war, das speziell die Holy Rosary Mission »zwischen den Fronten« sah, wurden die Jesuiten von den Sioux keineswegs mit der Sache ihrer Feinde identifiziert, die Verhandlungen fanden im Gebäude der Mission als »neutralem Boden« statt.

10 Neue Präsenzen - Schwerpunktverlagerung des Ordens

Seit den 50er Jahren des 20. Jh.s breitete sich der Jesuitenorden auch in Missionsländern aus, die nicht traditionelle »Jesuitenreviere« waren. Dies waren in Asien Vietnam einerseits, Südkorea andererseits, die beide seit dem 19. Jh. Missionsgebiete der Pariser Missionare waren. In beiden begann Jesuitenpräsenz im Jahre 1955.

Nach Vietnam, das in der alten Zeit seit Alexander de Rhodes von Jesuiten missioniert worden war, berief Bischof Thuc von Saigon, Bruder des südvietnamesischen Staatspräsidenten, 1955 Jesuiten als Professoren an der staatlichen Universität und Leiter eines Jugendzentrums. Es waren vor allem Jesuiten, die aus China vertrieben worden waren. 1958 gründeten sie ein Zentralseminar, 1961 ein Noviziat des Ordens, 1965 eine Theologische Fakultät. Diese gewann nach dem 2. Vatikanum eine besondere Bedeutung für Übersetzungen theologischer Werke und für die Schaffung einer vietnamesischen theologischen Literatur. In Vietnam bildete die kommunistische Machtergreifung im ganzen Land 1975 eine gravierende Zäsur; sie führte zur Unterdrückung und Einschnürung des kirchlichen Lebens und auch der Aktivitäten des Ordens. Nichtsdestoweniger nahm die Zahl der Jesuiten dort in den letzten Jahrzehnten zu; es konnten eine Reihe von Novizen aufgenommen werden.

Eine noch stärkere Expansion setzte in Korea ein. Seit 1955 wirkten dort Jesuiten. Zum eigentlichen Mittelpunkt wurde seit 1960 die Sogang-Universität in Seoul, die auf Bitten der

35 Dazu vor allem Ross A. ENOCHS, *The Jesuit Mission to the Lakota Sioux. A Study of Pastoral Ministry, 1886-1945*, Kansas C 1996, ferner Karl M. KREIS, *Rothäute, Schwarzröcke*

und heilige Frauen. Deutsche Berichte aus den Indianer-Missionen in South Dakota, 1886-1900, Bochum 2000 (sowie auch dessen Beitrag in diesem Heft).

koreanischen Bischöfe von der Gesellschaft Jesu errichtet wurde, um die Kirche in diesem Land geistig präsent zu machen. 1985 wurde Korea ordensorganisatorisch als Unabhängige Region (*regio independens*) errichtet. Die Zahl der koreanischen Jesuiten wuchs in den folgenden anderthalb Jahrzehnten von 47 auf 127, von denen über die Hälfte (69) Novizen und Scholastiker waren.

In Afrika waren die traditionell »jesuitischen Regionen« bis um 1960 Kongo-Kinshasa, Madagaskar, Sambia und Zimbabwe, schließlich der Tschad. Jetzt kamen einerseits Nigeria, andererseits der ostafrikanische Raum (Kenia, Uganda, Tansania) hinzu. In Nigeria wirkten Jesuiten seit 1961, zunächst durch Dozenten aus der New York Province, die am Katholischen Institut der Universität Lagos dozierten. Seit 1979 engagierte sich der Orden in diesem Land pastoral, 1980 wurde ein Noviziat gegründet. 1984 entstand ein wichtiges theologisches Zentrum, diesmal im anglophonen Afrika, nachdem seit 1954 die Philosophische Fakultät in Kimwenza (Kongo) bestand. Es war das Hekima-Kolleg in Nairobi als gemeinsame afrikanische theologische Ausbildungsstätte sowohl für den Orden wie für auswärtige Theologiestudenten. Das Projekt stammt vom früheren (bis 1981) Ordensgeneral Arrupe und wäre ohne ihn wohl kaum verwirklicht worden.

Am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts verlagert sich der Schwerpunkt des Jesuitenordens immer mehr in die »Dritte Welt« und die einstigen »Missionsgebiete« hinein. Während der Orden in Europa und Nordamerika schrumpft, in Lateinamerika im Ganzen eher stabil bleibt, nimmt er in Indien und Schwarzafrika, aber auch in Korea, Vietnam und Indonesien zu. Besonders Indien scheint zum neuen Schwerpunkt des Ordens zu werden. Die 16 indischen Ordensprovinzen stellten Anfang 2005 über ein Drittel des Ordensnachwuchses, nämlich mit 1376 von insgesamt 3963 Scholastikern und Novizen 34,7 %, während dort 14,9 % (2346 von 15791) aller Patres und Brüder des Ordens tätig waren. Insgesamt kommen die klassischen »Missionsländer«, d. h. die nicht traditionell christlichen Länder (Afrika und Asien ohne die Philippinen), in denen 26 % der in der Arbeit stehenden Jesuiten wirken, auf über die Hälfte, nämlich 55,9 % des Ordensnachwuchses, eine Entwicklung, die sich in dem letzten Jahrzehnt ständig stärker abzeichnet: 1993 waren es 44,0 %, 1995 46,1 %, 1997 48,6 %, 1999 50,5 %, 2001 52,0 %, 2003 53,4 %. Diese Schwerpunktverschiebung geht zwar zu einem erheblichen Teil negativ auf das Konto der Abnahme der Berufe in Europa und Nordamerika zurück, aber eben nicht nur. Der Schwerpunkt des Ordens verschiebt sich in die früheren »Missionsländer« hinein.

Zusammenfassung

Heute scheint Indien der neue Schwerpunkt des Jesuiten-Ordens zu werden, fast ein Drittel des Ordensnachwuchses entstammt dem südostasiatischen Subkontinent. Das hat seine Gründe in der Missionsgeschichte des 1814 wieder errichteten Ordens: 1834 setzte die Mission unter veränderten strukturellen Bedingungen in Calcutta ein, und legte – wie auch anderenorts – einen Schwerpunkt auf Schulbildung, die sich hin bis zum 1935 beginnenden theologischen Lehrbetrieb in Puna erstreckt. Aber nicht nur Indien wird in diesem Beitrag für die besagte Zeitspanne beleuchtet: der mühsame Neubeginn und das abrupte Ende der Jesuitenmission in China sowie die Situation in japanischen, indonesischen, afrikanischen sowie nordamerikanischen Kontexten werden unter Verweis auf die wichtigsten Protagonisten und Konzepte der *Societas Jesu* dargestellt. Eindringlich zeigt sich der bedeutende missionarische Beitrag, den die Jesuiten seit ihrem Generalobern Philipp Roothaan (1829-1853) innerhalb der katholischen Welt geleistet haben.

Summary

The new main emphasis of the Jesuit order today seems to be India. Almost one third of the order's recruits come from the Southeast Asian subcontinent. The reasons for this are to be found in the missionary history of the order which was re-established in 1814. Missionary work started up in Calcutta in 1834 under changed structural circumstances and, as in other places as well, the main emphasis was placed on school education which extended as far as the theological teaching operation in Puna begun in 1935. But this contribution not only examines India during the aforementioned period of time. The labourious new beginning and abrupt ending of the Jesuit missionary activity in China as well as the situations in the Japanese, Indonesian, African and North-American contexts are presented with reference to the most important protagonists and concepts of the Society of Jesus. The significant missionary contribution made by the Jesuits within the Catholic world since the time of their Superior General Philipp Roothaan (1829-1853) manifests itself here in a striking way.

Sumario

Hoy, la India parece ser el nuevo foco de la Compañía de Jesús. Casi una tercera parte de sus nuevos miembros proceden del subcontinente asiático. Esto se debe entre otras cosas a la historia de la orden que fue restaurada en 1814: 1834 se reanudó, bajo nuevas condiciones, la misión en Calcuta, poniendo un fuerte acento en la formación, que condujo a la fundación en 1935 de los estudios teológicos en Puna. Pero el artículo no trata sólo de la India, sino también del abrupto final de las misiones en China y de la situación de las misiones jesuitas en Japón, Indonesia, África y América del Norte, refiriéndose siempre a los principales protagonistas y a los conceptos de misión de la Compañía de Jesús. El artículo muestra claramente la gran obra misionera de la Compañía de Jesús en el mundo católico desde su general Philipp Roothaan (1829-1853).

Die nordamerikanischen Indianermissionen der Jesuiten im 19. und 20. Jahrhundert

von Karl Markus Kreis

1 Im 19. Jahrhundert: Kundschafter und Pioniere

1.1 Mit den vertriebenen Stämmen ins Indian Territory

Die Zeit, in der die Jesuitenmissionen in Nordamerika neu begründet wurden, war geprägt durch die enorme territoriale Erweiterung der Vereinigten Staaten von Amerika und die damit einhergehende Besiedelung durch Europäer: Im Jahre 1803 verdoppelte der Kauf des Louisiana-Territoriums von Frankreich das Gebiet der Gründerstaaten, die Einbeziehung von Florida (1819), Texas (1845), des Oregon-Territoriums (1846) und der Abtretungen Mexikos (1848) erweiterten das Staatsgebiet um eine noch größere Fläche. Die Missionsgründungen waren daher unvermeidlich ein Teil der amerikanischen Inbesitznahme des Landes der Ureinwohner. Ihre Geschichte ist bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts aber auch geprägt von der Rivalität zwischen der protestantischen Mehrheit und der durch die Einwanderung erstarkenden katholischen Minderheit in den USA.

Im Oktober 1833 beschlossen die amerikanischen Bischöfe, den Jesuiten die Mission für die Indianer, »die von der Regierung außerhalb der Grenzen der bisherigen Bistümer untergebracht werden sollen«, zu übertragen.¹ Gemeint waren damit die Stämme, die aus ihrer Heimat östlich des Mississippi zwangsweise umgesiedelt wurden in das dafür im Louisiana-Gebiet westlich des Stromes eingerichtete Indian Territory. Im Mai 1834 übertrug P. General Roothaan die Mission dort den zwölf »Patres von Missouri« (1840 als Vizeprovinz).

Einige von ihnen waren zehn Jahre zuvor nach Florissant bei St. Louis gekommen. Der Bischof von New Orleans, Louis Du Bourg, hatte jahrelang um Jesuitenmissionare gebeten, stets mit Verweis auf die protestantische Konkurrenz und auf die ausdrückliche Bitte verschiedener Indianerhäuptlinge um katholische »Schwarzröcke«. Schließlich bewog er den Provinzial der Maryland-Provinz, sein Noviziat von White Marsh dorthin zu verlegen. So war denn am 11. April 1823 »die erste Missionskarawane der neuen Gesellschaft Jesu« zu einer Reise von 2500 km aufgebrochen, angeführt vom Novizenmeister Charles van Quickenborne, unter den sieben flämischen Novizen Pierre-Jean de Smet.² In den folgenden Jahren unternahm P. van Quickenborne, »der ›Franz Xaver‹ der neuen Gesellschaft Jesu«, mehrere Missionsfahrten zu den dort beheimateten Osage.³

Die Gründung von Missionsstationen bei den umgesiedelten Stämmen verlief nun mit unterschiedlichem Erfolg. Bei den Potowatomi, von denen ein Teil schon in der früheren

¹ Zit. bei Joseph Albert OTTO S.J., *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann Philipp Roothaan*, Freiburg i. Br. 1939, 400; zu diesem Abschnitt ebd., 399-417.

² Gilbert J. GARRAGHAN S.J., *The Jesuits of the Middle United States*, Chicago 1983, Vol. I, 79-91.

³ Zitate aus OTTO, *Gründung* (wie Anm. 1), 27, 403; vgl. GARRAGHAN, *Jesuits* (wie Anm. 2), Vol. I, 170-194.

Heimat katholisch geworden war, gründeten die Patres Verreydt und de Smet 1838 Stationen. Nach Überfällen durch die dortigen Sioux-Stämme wurde eine davon wieder aufgegeben. 1846 mussten die Potawatomi wieder in ein neues Reservat bei Topeka/Kansas umsiedeln; P. Christian Hoecken begleitete sie und gründete dort eine Missionsstation. Er wurde bekannt für seine Fertigkeit in den Sprachen der Kickapoo (eines anderen umgesiedelten Stammes) und der Potawatomi, für die er Wörterbücher und eine Grammatik verfasste.⁴ Eine weitere Station bei aus Ohio umgesiedelten Miami und Peoria bestand nur kurz im Jahre 1849. Unter den Osage gründete P. John Schoemakers 1847 eine Station, wo er und P. Paul Ponziglione mehrere Jahrzehnte wirkten und Missionsfahrten zu anderen Stämmen unternahmen.⁵

Die Bitte der Bischöfe im Mai 1849 um die Erhebung des Indian Territory zum Apostolischen Vikariat stellte in gewisser Weise den Abschluss der Missionsgründung dar. Als Apostolischen Vikar wünschten sie P. de Smet, aber der Vizeprovinzial hielt ihn nicht für geeignet.⁶

1.2 Indianerkriege statt Indianerreduktionen in den Rocky Mountains

P. de Smet war 1840 in das »Felsengebirge« geschickt worden, um die Möglichkeiten von Missionsgründungen zu erkunden. Die Rocky Mountains gehörten zu dem riesigen Oregon-Territorium, das, nördlich der damaligen mexikanischen Grenze und westlich des Louisiana-Territoriums gelegen, seit 1818 unter gemeinsamer Verwaltung der USA und Großbritanniens stand, bis es 1846 entlang des 49. Breitengrads zwischen beiden aufgeteilt wurde. Schon im Oktober 1831 war in St. Louis eine Delegation von Flatheads erschienen, die nach einer Reise von 2200 km für ihren Stamm um »Schwarzröcke« bat; wegen Sprachproblemen und feindlichen Überfällen unterwegs waren drei weitere Gesandtschaften nötig und schließlich das Auftreten protestantischer Missionare, bis ihrer Bitte entsprochen wurde. In ihrem Stamm hatten sich 1816 etwa zwei Dutzend katholische Irokesen und Pelzhändler aus Caughnawaga bei Montreal niedergelassen und von den »Schwarzröcken« berichtet, die einem anderen »Stamm« von Weißen angehörten als die protestantischen Amerikaner.⁷

Seine Erkundungsfahrt im Sommer 1840 führte nun de Smet zu den Flatheads und Kaspel und dauerte bis August, wobei er täglich predigte und insgesamt 600 Taufen spendete. Im folgenden Jahr gründete er mit den Patres Nicholas Point und Gregorio Mengarini bei den Flatheads die Station St. Mary. Während seine Mitbrüder weitere Stationen einrichteten, unter anderen jetzt auch bei den Coeur d'Alènes, war de Smet 1842-1844 in Europa unter-

4 Margaret and Stephen BUNSON, *Faith in the Wilderness. The Story of the Catholic Indian Missions*. Huntington, Indiana 2000, 226.

5 Robert I. BURNS S.J., *Roman Catholic Missions in the Northwest*, in: Wilcomb E. WASHBURN (Ed.), *Handbook of North American Indians*, Washington 1988, Vol. 4, 496; GARRAGHAN, *Jesuits* (wie Anm. 2), Vol. II, ch. 27.

6 OTTO, *Gründung* (wie Anm. 1.), 415-417.

7 Robert I. BURNS S.J., *The Jesuits and the Indian Wars of the Northwest*, New Haven/London 1966, 16-18.

8 OTTO, *Gründung* (wie Anm. 1.), 420-30, 436.

9 BURNS, *Missions* (wie Anm. 5), 494f; GARRAGHAN, *Jesuits* (wie Anm. 2), Vol. II, ch. 25.

10 OTTO, *Gründung* (wie Anm. 1.), 441-50.

11 GARRAGHAN, *Jesuits* (wie Anm. 2), Vol. II, 334; die Kritik an de Smet in George E. TINKER, *Missionary Conquest. The Gospel and Native American Cultural Genocide*, Minneapolis 1993, 69-94, ist derjenigen von P. Roothaan erstaunlich nah.

12 BURNS, *Jesuits* (wie Anm. 7), 62-67.

13 Ebd., bes. 369-378.

wegs auf Werbe- und Bettelreise. Nach seiner Rückkehr dehnte er das Netz von Stationen weiter aus, und durch P. John Nobili reichte es 1846 bis nach Neu-Kaledonien (Kanada). Nach fünf Jahren Arbeit bestanden jetzt 15 Stationen in den Rocky Mountains, mit 5000 Neuchristen und 4000 Katechumenen. Vier Fünftel der 6000 katholischen Indianer im ganzen Oregon-Gebiet gehörten zu den Jesuitenmissionen. Zwei Stämme, die Flatheads und die Coeur d'Alènes, galten als katholisch.⁸

Der Erfolg stand aber auf schwankendem Boden. Die Flatheads, die sich so intensiv um katholische Missionare bemüht hatten, verübelten de Smet, dass er sein Versprechen nicht einhielt, ihnen Ausrüstungen für ihr Dorf zu verschaffen, und P. Point, dass er auch bei ihren Feinden, den Piegans, wirkte. De Smet hatte 1846 einen Friedensschluss zwischen den beiden Stämmen herbeigeführt – und war danach wieder abgereist. Point, der die Motive der Indianer für die Taufe skeptischer beurteilte als de Smet und deshalb viel zurückhaltender damit war, verließ die Mission schon ein Jahr später. Als die Flatheads ebenfalls von der Station wegzogen, wurde sie 1850 geschlossen (und erst 1866 wieder eröffnet). Auch andere Missionsstationen (bei den Kalispel, Creek u. a. m.) waren damals nicht zu halten.⁹

De Smet war der festen Überzeugung, in den Rocky Mountains ließen sich die südamerikanischen Indianerreduktionen wiederholen, hier seien die Bedingungen dafür sogar noch besser. Angesichts der nomadischen Lebensweise der Stämme äußerte P. Roothaan von Anfang an seine Skepsis. Der »Große Schwarzrock« de Smet hatte wohl auch weniger intime Kenntnisse über die Indianer als andere Jesuiten, die längere Zeit bei einzelnen Stämmen blieben und ihre Sprache erlernten. So befürchtete P. Roothaan, de Smet werde durch seinen Übereifer sein eigenes Werk gefährden, und untersagte ihm 1851 die Rückkehr in die Rocky Mountains. Einer gedeihlichen Entwicklung der Mission in den Rocky Mountains schadete es damals auch, dass sie von der Vizeprovinz Missouri abgetrennt und 1852 teilweise der kalifornischen Mission, die jetzt zur Turiner Provinz gehörte, zugeschlagen wurde und Personal dorthin abgeben musste, bis die Rocky Mountains-Mission 1858 einen eigenen Oberen erhielt.¹⁰ De Smet reiste in diesem Jahr erstmals wieder zu den dortigen Stämmen, zwischen mehreren Europareisen. P. General Beckx hatte zwar seine »Verbannung« aufgehoben, ihm aber nahe gelegt, den Indianern »aus der Ferne« zu dienen.¹¹

Äußere Gründe erschwerten das Fortbestehen der neu gegründeten Missionsstationen und ließen die Idee von Reduktionen vollends utopisch erscheinen. Im Süden des Oregon-Territorium entwickelte sich seit 1842 der Oregon-Trail zu einem Durchzugsgebiet nach Kalifornien für Siedler und Goldsucher. Eingeschleppte Krankheiten dezimierten die Indianerstämme. Bei den ab 1846 den USA zugeschlagenen Stämmen des Oregon-Territoriums wuchs die Sorge vor dem Zustrom weißer Siedler und Soldaten, die sich 1847 zunächst in Zusammenstößen zwischen den Cayuse und US-Truppen entlud; dabei wurde unter den Amerikanern das Gerücht verbreitet, Jesuiten hätten die Cayuse angestachelt.¹² Erst als die kleineren und größeren Zwischenfälle und Kriege nachließen und die Lage sich beruhigte, konnten einige Stationen neu oder wieder gegründet werden, insbesondere auch St. Mary bei den Flatheads im Jahre 1866, ferner eine in Colville (1863) und eine bei den Spokane (1867). Ein letzter großer Indianerkrieg in diesem Teil der USA war der mit den Nez Percés im Jahre 1877, die sich, angeführt von Chief Joseph, gegen die Vertreibung aus ihrem Stammesgebiet zur Wehr setzten. Bei ihnen wirkte ein Leben lang P. Joseph M. Cataldo.¹³ Zum Netzwerk der Jesuitenmissionen in den Rocky Mountains gehören auch die späteren Gründungen bei den Yakima (1870er Jahre) wie die bei den Umatilla (1888) und den Okanagon in British Columbia (1887).

1.3 In den Nördlichen Plains: Krieg um Land, Streit um Seelen

Die Siedlertrucks, die seit Ende der 1840er Jahre über den Oregon-Trail zogen, provozierten naturgemäß auch Spannungen und Zwischenfälle mit den Lakota-Sioux in den Nördlichen Plains. In Fort Laramie handelte die US-Regierung 1851 deshalb mit ihnen einen Vertrag zum Schutz der Durchziehenden aus. Auf Wunsch der Amerikaner war P. de Smet zugegen, der außerhalb der Beratungen im Lager der Indianer für die Friedensbedingungen der Amerikaner warb – und 1200 Taufen spendete, meist an Kindern.¹⁴ Beim Zustandekommen des Zweiten Vertrags von Fort Laramie 1868 spielte de Smet eine Rolle in den Beratungen selbst; er war in den vorangegangenen Jahren mehrmals auf Verbindungsmissionen zwischen Sioux und Regierung unterwegs gewesen.¹⁵ Unter Führung des Oglala-Chiefs Red Cloud hatten sich die Sioux gegen ein neues Durchzugsgebiet gewehrt, den Bozeman Trail. Sie erreichten in Fort Laramie die Schließung des Trails und der ihn schützenden Militärstützpunkte sowie die Errichtung der Great Sioux Reservation. Freilich war für die Amerikaner der Trail durch den Bau einer Eisenbahnlinie verzichtbar und ihr Anspruch auf die Sioux-Reservation in verschiedenen Vertragsklauseln festgeschrieben. So genannte Agencies für die Weiterentwicklung der Beziehungen zu den einzelnen Stämmen wurden errichtet, in denen der Kern für die späteren zerstückelten Reservationen zu erkennen ist und die den Ausgangspunkt der Missionen bilden sollten.¹⁶

Der Zweite Vertrag von Fort Laramie war das Ergebnis einer neuen Regierungspolitik, die auf Druck humanitär-christlicher Kreise nun auch auf nichtmilitärische Mittel setzte. Die Verhandlungen mit Red Cloud wurden 1868 von der neu gegründeten Indian Peace Commission geführt, der auch Zivilisten angehörten;¹⁷ auch die Rolle de Smets passt in diese Linie. Der entscheidende Schritt in diese Richtung war dann die Verkündung der Indian Peace Policy 1869 durch den neugewählten Präsidenten Ulysses S. Grant. Ihr zufolge sollte die Verwaltung jeder Indianerreservation einer einzigen christlichen Religionsgemeinschaft übertragen werden. Dadurch sollte die Korruption unter den Agenten beseitigt und gleichzeitig das Erziehungswerk an den Indianern institutionalisiert werden. Das sollte gelten für Konfessionen »as had heretofore established missionaries among the Indians«¹⁸.

Obwohl die katholische Kirche auf 38 von den damals existierenden 72 Agenturen als erste ihre Missionen errichtet hatte, erhielten die Katholiken nur acht davon. 80.000 katholische Indianer wurden demzufolge Protestanten zugewiesen.¹⁹ In den Nördlichen Plains erhielten die Katholiken Standing Rock und Devil's Lake, die Episkopaler Red Cloud Agency (später Pine Ridge) und Spotted Tail Agency (Rosebud). Hinter dieser Bevorzugung der Protestanten stand der Einfluss des Neo-Nativismus, der angesichts zunehmender katholischer Immigration wieder erstarkt war und sich auch manche »ultramontane extravagancies«²⁰ der Kirche politisch zunutze machen konnte.

14 OTTO, *Gründung* (wie Anm. 1), 414; zur Problematik des Vertrags Jeffrey OSTLER, *The Plains Sioux and U.S. Colonialism from Lewis and Clark to Wounded Knee*, Cambridge 2004, 36-38.

15 GARRAGHAN, *Jesuits* (wie Anm. 2), Vol. III, 66-79.

16 OSTLER, *Plains Sioux* (wie Anm. 14), 44-46, 54-57.

17 Robert W. LARSON, *Red Cloud Warrior-Statesman of the Lakota Sioux*, Norman, Oklahoma 1997, 106-108; OSTLER, *Plains Sioux* (wie Anm. 14), 46-48.

18 Ulysses S. Grant, zit. bei William H. KETCHAM, Bureau of Catholic Indian Missions, in: *The Catholic Encyclopedia*, Vol. VII, 1910, Online Edition 2003.

19 Ebd.; nach BURNS, *Jesuits* (wie Anm. 7), 365f, kamen 90.000 Katholiken zu Protestanten, 17.000 blieben unter katholischer Leitung.

20 BURNS, *Jesuits* (wie Anm. 7), 367.

21 Ross Alexander ENOCHS, *The Jesuit Mission to the Lakota Sioux*. Pastoral Theology and Ministry, 1886-1945. Kansas City 1995, 22.

22 Mary Claudia DURATSCHKE, *Crusading Along Sioux Trails*. A History of the Catholic Indian Missions of South Dakota, Yankton, South Dakota 1947, 60-120.

Als Reaktion auf diese Benachteiligung gründeten die Bischöfe das Bureau of Catholic Indian Missions (BCIM) als eine Lobbyeinrichtung zur Durchsetzung der Interessen der Indianermissionen. Während das BCIM noch heute aktiv ist, wurde der Anlass seiner Gründung, Grants Peace Policy, aber schon bald obsolet. Denn sie schuf keinen Frieden: Die Entdeckung von Gold in den Black Hills löste erneut eine Massenwanderung durch und in Indianergebiet aus, die Niederlage des Generals George A. Custer, der die Indianer vertreiben sollte, am Little Bighorn 1876 weckte neue Rachegeleüste. Die Regierung teilte bis 1889 das Gebiet der Great Sioux Reservation in kleinere getrennte Reservate auf. Für die innere Struktur der Stämme war der General Allotment Act von 1887, durch den die Indianer zu individuellen grundbesitzenden Kleinfarmern gemacht werden sollten, von noch größerer Reichweite. Eine wesentliche Voraussetzung für den Erfolg dieser Maßnahme war die Erziehung zum bäuerlichen Leben in den Schulen, die sowohl auf den Reservationen wie auch teilweise weit außerhalb eingerichtet wurden. Damit betraute man zunächst wieder die christlichen Konfessionen. Da aber mittlerweile auch Protestanten die exklusive Zuweisung kritisierten und in den katholischen Reservationen Schulen gründen wollten, war dieses Prinzip der Peace Policy 1881 wieder aufgegeben worden.

Die Geschichtsschreibung der Jesuitenmissionen weist gerne darauf hin, dass die Chiefs der Lakota, Red Cloud von den Oglala und Spotted Tail von den Sicangu (Brulé), seit 1875 immer wieder »Schwarzröcke« und »heilige Frauen« (Ordensschwwestern) für die Schulen ihrer Agencies bzw. Reservationen verlangt hatten anstelle der ihnen zugewiesenen »Weißröcke« (Episkopaler).²¹ Der gute Ruf der »Schwarzröcke« geht auch hier auf Erfahrungen mit den Franzosen zurück. Wie man noch heute an den französischen Familiennamen unter den Lakota erkennen kann, heirateten viele Franzosen als Händler und Trapper in die Stämme ein, dienten als Vermittler und Dolmetscher und lebten mit den Stämmen, ohne ihnen, wie die späteren Siedler und die sie begleitenden Soldaten, das Land streitig zu machen. Die protestantischen Kirchen erschienen demgegenüber meist als Verbündete und Agenten der amerikanischen Regierung und Armee. P. de Smets Auftreten als Wandermissionar und seine Rolle bei den verschiedenen Vertragsverhandlungen dürften diese Wahrnehmung bestätigt haben.

Für die beginnende Epoche der Sesshaftwerdung der Sioux spielt ein Benediktiner eine entscheidende Rolle, nachdem der jesuitische Nomade de Smet gestorben war (1873): der Schweizer Abt Martin Marty. Ähnlich wie vor ihm der andere »Schwarzrock« versuchte er zwischen US-Regierung und den um ihre Existenz ringenden Lakota zu vermitteln, pflegte persönliche Kontakte zu Häuptlingen und suchte sie für das Christentum zu gewinnen. Nachdem er 1880 zum Titularbischof und Apostolischen Vikar des Dakota-Territoriums (d. h. der späteren Dakota-Staaten) ernannt worden war, trieb er die Gründung von Missionen und Schulen voran, zuerst in Standing Rock mit Benediktinern und Benediktinerinnen aus der Schweiz. Nach Pine Ridge und Rosebud schickte er drei Weltpriester, die zwischen 1883 und 1885 800 Lakota taufte, darunter auch Red Cloud mit Familie und fünf weitere Chiefs. Spotted Tail wurde die Taufe verweigert, weil er seine acht Frauen nicht verlassen wollte.²² In Rosebud errichteten sie ein Schulgebäude mit finanziellen Mittel von Katharine Drexel, einer reichen Erbin aus Philadelphia (2000 heiliggesprochen).

Das Personal für die geplanten Missionsstationen und Schulen in den beiden Reservationen Rosebud und Pine Ridge erbat sich Marty von den Jesuiten der »Buffalo Mission« und den ebenfalls in Buffalo ansässigen Franziskanerinnen von der Buße und der Christlichen Liebe (von Heythuizen). P. Johann Jutz, der gerade erst auf Bitten von P. Cataldo begonnen hatte, in Lander/Wyoming eine Station mit Schule zu gründen, wurde nach Dakota geholt, wo es um eine wesentlich größere Zahl von Indianern und Weißen ging

und »die Protestanten überall Academien und Collegien gründen«²³. Zum Jahreswechsel 1885/86 übernahm P. Jutz die St. Francis Mission in Rosebud. Sobald die Mission und ihre Schule arbeiteten, erbaute er in der benachbarten Pine Ridge Reservation die Holy Rosary Mission, ebenfalls mit Mitteln von Katharine Drexel (weshalb diese Mission von manchen »Drexel Mission« genannt wird). Sie wurde am Ignatiustag 1888 eröffnet mit P. Jutz als erstem Superior – ein Schlusstein im Gebäude der Jesuitenmissionen in den USA, der bis heute eine herausgehobene Bedeutung hat.

1.4 Schulen und Gemeinden: das Beispiel der Lakota-Missionen

Die offizielle Indianerpolitik gab den Missionsschulen ihre formalen Rahmenbedingungen vor. Sie fungierten bis 1900 in direktem staatlichem Auftrag, als contract schools. Das Bureau of Indian Affairs (BIA) schloss mit dem BCIM für die einzelnen Internatsschulen Verträge ab, nach denen diese pro Schüler pro Jahr eine bestimmte Summe erhielten. Inhaltlich verstanden die Schulen sich als »industrial schools«, d. h. es wurden nicht nur akademische Fächer unterrichtet, sondern auch praktische Tätigkeiten, damit aus den Kindern amerikanische Farmer und Handwerker, Familienväter und -mütter würden. Weil die contract schools aber gegen den Verfassungsgrundsatz der Trennung von Staat und Kirche verstießen, ließ der US-Congress das System zum Jahr 1900 auslaufen. Als Lobbyisten taten sich hierbei insbesondere die 1882 gegründete Indian Rights Association, die eine forcierte Assimilation forderte, und die 1887 entstandene American Protective Association hervor, eine Vereinigung zum Schutz »amerikanischer« Werte gegen Katholiken und Einwanderer.

Trotz dieser konfessionellen Zwistigkeiten muss man festhalten, dass die Missionare ebenso wie die Regierung die Indianer kulturell zu assimilieren trachteten: Sie sollten lernen, wie (katholische) Amerikaner zu leben, also monogam, als sesshafte Farmer, Viehzüchter oder Handwerker, auch äußerlich alles »Wilde« (lange Haare, traditionelle Kleidung, Tänze, »verschwenderische« Geschenk-Feste ...) ablegend. Den Weg dahin sahen Jesuiten manchmal anders als Regierungsbeamte, insbesondere bezüglich des Tempos und der Methoden in der Umerziehung der nomadisierenden Jäger zu sesshaften Bauern. Immer wieder kritisierten sie das Unverständnis der Regierung für die Lage der Sioux. Anlässlich der Geistertanzbewegung Ende der 1880er Jahre und des Massakers am Wounded Knee Creek in Pine Ridge Ende 1890 nannte P. Jutz, der zuvor einen vergeblichen Vermittlungsversuch zwischen feindlichen Lakota und der Armee unternommen hatte, die falsche Politik als eine Ursache der Unruhen. Ähnliche Äußerungen finden sich regelmäßig in ihren Briefen und Berichten.²⁴ Aus pragmatischen Überlegungen griffen die Missionare auch gelegentlich traditionelle Elemente der Lakota-Kultur auf und setzten sie in der Gemeindegarbeit ein. Da gilt etwa für die kirchlichen Vereine (Sodalitäten) für Männer und Frauen, bei deren innerer Struktur die Lakota auch soziale Funktionen der Lakotakultur benutzten und so am Leben hielten.²⁵ Die Sodalitäten übernahmen auch die Organisation der überregionalen Kongresse der katholischen Sioux (ab 1891). Diese äußerst beliebten »Katholikentage«, die

23 Marty an Leßmann, 13. Nov. 1884, Archiv der Deutschen Provinz SJ, Missionarsbriefe, O III 57, Leßmann.

24 Karl Markus KREIS, *Rothhäute, Schwarzröcke und heilige Frauen*. Deutsche Berichte aus den Indianer-Missionen in South Dakota, 1886-1900, Bochum 2000.

25 Mark THIEL, *Catholic Sodalities among the Sioux, 1882-1919*,

in: *U.S. Catholic Historian* 16 (1998) 56-77.

26 Ruth SPACK, *America's Second Tongue*. American Indian Education and the Ownership of English, 1860-1900, Lincoln/London, Nebraska 2002, 33f.

27 Marquette University Archives, BCIM records, microfilm reel 20.

28 Francis Paul PRUCHA S.J., *The Churches and the Indian Schools 1888-1912*, Lincoln/London, Nebraska 1979, 161.

29 OTTO, *Gründung* (wie Anm. 1), 454-70; Olivier SERVAIS, *Des Jésuites chez les Amérindiens ojibwas*. Histoire et ethnologie d'une rencontre XVII^e-XX^e siècles, Paris 2005.

wie die Sodalitäten von den Benediktinern eingeführt wurden, erlaubten es den Lakota, sich einmal im Jahr mit Angehörigen anderer Stämme zu treffen, und zwar zur Zeit der Sommersonnenwende, in der früher der Sonnentanz als zentrales sozio-religiöses Ereignis der Stämme begangen wurde.

In den Anfangsjahren, als die Lakota noch nicht durch die Schulen gegangen waren und Englisch gelernt hatten, war für die Seelsorger die Überwindung der Sprachbarriere die erste Erfordernis ihrer Arbeit. Benediktiner halfen auch hier beim Erlernen der Sprache und bei den ersten Predigten. Im Gottesdienst waren dann Lieder und Gebete in Lakota-Übersetzung durchaus üblich. Ein Widerspruch ergab sich aber zur Praxis der Schulen, in denen die Muttersprache strikt verboten war. Unterrichtssprache war Englisch, entsprechend der offiziellen Vorgabe der geltenden Assimilationspolitik: Mehrmals seit 1886 wies das BIA alle Indianerschulen an, im Unterricht und im Gottesdienst ausschließlich die englische Sprache zu verwenden.²⁶ Zwar wurde nach heftigen Protesten episkopalischer Missionare 1888 das Lesen der Bibel in der Muttersprache ausdrücklich ausgenommen, als Konsequenz also auch der Religionsunterricht und Gottesdienst. Für den regulären Schulbetrieb galt die Englisch-Vorschrift aber weiter und von Anfang an, obwohl höchstens ein paar Kinder aus Mischehen mit ein wenig Englisch in die Schule kamen. Nichteinhaltung der Vorschrift, etwa auf dem Schulhof, wurde von den Schulinspektoren moniert, und der Superior P. Florentin Digmann entschuldigte dies damit, dass man die Kinder hier nicht so fest anfassen könne wie in den Schulen außerhalb der Reservation.²⁷ Kurzum, mit den Worten des wohl besten Kenners der Missionsschulen, Francis Prucha S.J.: »The contract schools, whether Protestant or Catholic, saw it as their sacred duty to demolish the paganism of their charges and replace it with a ›pure‹ religion, that is, Christianity.«²⁸

1.5 Kanada: Rückkehr an andere Orte

In Kanada erfolgte die Neubegründung der Indianermissionen von den USA aus: P. Chazelle, der Obere der französischen Jesuiten in Bardstown/Kentucky, wurde 1840 vom Bischof Lartigue von Montreal gebeten, anknüpfend an die frühere Tätigkeit der Jesuiten mit den Indianern Kanadas Verbindungen aufzunehmen. P. Roothaan übertrug die neue Kanada-Mission der Pariser Ordensprovinz und ernannte P. Chazelle zu ihrem ersten Oberen. Jedoch erschien im Bistum Montreal die Indianerbevolkerung dafür als zu unbedeutend, auch die Station Caughnawaga mit dem Grab Kateri Tekakwithas galt jetzt als regelrechte Pfarrei für Indianer, nicht mehr als Heidenmission, und wurde Oblaten übertragen. 1903 kehrten die Jesuiten nach Caughnawaga (heute: Kahnawake) zurück, wo sie heute den Pfarrer und den Vize-Postulator für die Heiligsprechung Kateri Tekakwithas stellen.

P. Chazelle erkundete 1843 die Chancen für eine Indianermission weiter im Westen, in der Diözese Toronto. Im Irokesen-Reservat am Grand River/Ontario hatten sich aber schon Protestanten festgesetzt. So gründete er 1844 auf der Insel Walpole im Saint-Clair-See, unter Ojibwa und Ottawa und einigen Potowatomi, die erste neue Jesuitenmission in Kanada. Auch hier wurden in den folgenden Jahren Stationen neu gegründet und auch wieder aufgegeben. P. Nicholas Point kam von den Rocky Mountains dorthin.²⁹

Kanada erlebte keinen Einwanderungs- und Siedlungsdruck, der mit dem in den USA vergleichbar gewesen wäre. Da die kanadisch-amerikanische Grenze traditionelle Stammesgebiete durchschnitt, war die Trennung der beiden Staatsgebiete für Indianer sekundär; daher kam es vor, dass sie sich auch in Missionen ihrer Stammesgenossen jenseits der Grenze niederließen.

2 Im 20. Jahrhundert: Führer zum amerikanischen Katholizismus

2.1 Schritte zur Amerikanisierung

Nach dem Abschluss der territorialen Expansion im Westen und dem Ende der »Frontier« verlagerte sich der Schwerpunkt der amerikanischen Politik auf die Assimilation der Reservationsindianer in die Mehrheitskultur; Missionen spielten in diesem Prozess weiterhin eine tragende Rolle. Die Missionen der Jesuiten im Indian Territory waren bis Anfang der 1890er Jahre in die Hände von Diözesanpriestern und Benediktinern übergegangen.³⁰ In ihren Dakota-Missionen galten um die Jahrhundertwende von den gut 10.000 Einwohnern schätzungsweise die Hälfte als katholisch, etwa je ein Viertel protestantisch und »heidnisch«. Alle derartigen Zahlen sind aber mit Vorsicht zu nehmen, denn die Angaben schwanken.³¹ Über die Rocky-Mountains-Missionen heißt es, um die selbe Zeit hätten in neun Missionsstationen in Montana 7.000 der insgesamt 10.000 Indianer gelebt; in Wyoming war 1884 eine Station in der Wind River Reservation unter den Arapahoes hinzugekommen. Auch in Nord-Alaska waren seit 1887 Jesuiten aktiv, 1905 auf sechs Stationen.³² Während unter den Sioux neben den Jesuiten vor allem die Benediktiner wirkten, waren es im Nordwesten und Alaska die Oblaten.

Die Verfestigung des Reservationssystems und der Missionen schlug sich auch in einer Neuordnung der Jesuitenprovinzen nieder. Dabei wurden einige Missionen mehrmals zwischen verschiedenen Provinzen hin und her geschoben: So wurden etwa die Missionen in South Dakota, wie schon vorher die in den Rocky Mountains, 1907 der Turiner Provinz unterstellt, dann 1909 der Provinz Kalifornien-Rocky Mountains zugeteilt, die auch Alaska umfasste. Viele ausländische Jesuiten wurden amerikanische Staatsbürger. In Kanada geschah die Reorganisation der Jesuitenprovinzen ebenfalls 1907: Nachdem Kanada 1887 unabhängige Mission geworden war, wurde es jetzt eine Provinz, die zwanzig Jahre später in zwei geteilt wurde.³³

Nach dem Auslaufen der staatlichen Unterstützungen durch das System der contract schools war die Zukunft der Missionsschulen und damit auch der Missionen überhaupt lange Zeit ungewiss, und diese Sorgen beschäftigten die Missionsoberen am meisten. Inzwischen gab es auf den Reservationen auch staatliche Schulen; nach dem Willen der Agenten sollten sie, obwohl bei den Eltern weniger beliebt, Vorrang vor den konfessionellen haben. Sie galten als protestantisch geprägt, so dass die Katholiken sich wieder ausmanövriert fühlten. In dieser Zeit wurden die Schulen nur durch Spenden der amerikanischen Katholiken am Leben erhalten. Die Zeitschrift *The Indian Sentinel* des BCIM diente ab 1902 der

30 OTTO, *Gründung* (wie Anm. 1), 419.

31 *Mitteilungen aus der Deutschen Provinz 2* (1900-1902) 140f und 4 (1906-1908) 156f.

32 BURNS, *Missions* (wie Anm. 5), 495f; Wilfred P. SCHOENBERG S.J., *Jesuits in Montana 1840-1960*, Portland 1960; Louis-Jacques DORAIS / Bernard Saladin D'ANGLURE, *Roman Catholic Missions in the Arctic*, in: WASHBURN, *Handbook* (wie Anm. 5), 501; Alexandre BROU S.J., *Cent ans de Missions 1815-1934*, Paris 1935, 43-48.

33 BURNS, *Missions* (wie Anm. 5), 495; Ludwig KOCH S.J., *Jesuiten-Lexikon*. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt, Paderborn 1934, 948, 952f, 1305.

34 KETCHAM, *Bureau* (wie Anm. 18).

35 Marquette University Archives, microfilm HRM7-1114/19, fr. 1132; Interviews mit ehemaligen Schülern und Schülerinnen in: Robert W. GALLER Jr., *A History of Red Cloud Indian School*. M.A. Thesis, Dpt. of History, University of South Dakota, 1994, Appendices; über St. Francis: Mary CROW DOG / Richard ERDOES, *Lakota Woman*, New York 1990,

28-41; Mary BRAVE BIRD / Richard ERDOES, *Ohitika Woman*, New York 1994, 17-20.

36 Raymond J. DEMALLIE (Ed.), *The Sixth Grandfather*, Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt. Lincoln/London, Nebraska 1985; Karl Markus KREIS, *Indianische Spiritualität und christlicher Glaube. Der Seher und Katechet Black Elk*, in: *Orientierung* 62 (1998) 196-200 (im deutschen Sprachraum: Schwarzer Hirsch).

Werbung, von 1904 an auch die Marquette League, eine Laienorganisation für die Unterstützung der Indianermission und ihrer Schulen.

Schließlich wurde eine Lösung gefunden: Die Schulen wurden von den Erträgen der Vermögen unterhalten, die den Indianern als Ausgleich für Landabtretungen gezahlt und treuhänderisch von der Regierung verwaltet wurden. Die Eltern konnten die Schule für ihre Kinder weiter frei wählen. Gegen diese Regelungen hatte der Lakota Quick Bear aus Rosebud, unterstützt von der Indian Rights Association, bis zum Supreme Court geklagt und 1908 verloren. Einerseits sicherte dieser Erfolg die Existenz der Missionsschulen, andererseits schrieb er ihre Einbindung in das staatliche Schulsystem fest: Letztlich verantwortlich für die Indianerschulen blieb das BIA; das BCIM vertrat einerseits die Interessen der Schulen und übte andererseits ihnen gegenüber eine begrenzte Aufsicht aus.³⁴

Fotografien und andere Dokumente zeigen deutlich, wie sehr die Jesuiten sich bemühten, ein Internat nach den herrschenden Vorstellungen des amerikanischen Katholizismus zu betreiben. Je mehr die Schulen und ihre Absolventen diesen Normen entsprachen, umso erfolgreicher erschienen sie. In den Erinnerungen ehemaliger Schüler erscheint oft ein anderes Bild: Trauer über die Trennung von der Familie, Unverständnis für das Verbot der Muttersprache, Traumata wegen Körperstrafen und Misshandlungen, Klagen über die Geringschätzung der indianischen Lebensweise; andererseits gibt es auch positive Erinnerungen von anderen, denen es besser erging, oder die diese Erlebnisse besser verarbeiten konnten. Die psychischen Auswirkungen auf die Kinder kamen den Ordensleuten offenbar nicht vor Augen, obwohl Kinder immer wieder wegliefen. Ein Missionar beklagte schon 1915 die Zwecklosigkeit der Versuche, die Kinder vom Weglaufen abzuhalten, auch mit drakonischen Strafen, die er ausprobiert hatte: »whipping, locking up, fasting, mortifying their pride by wearing ridiculous clothes etc.«³⁵ Von zuhause kannten die Kinder einen gänzlich anderen Erziehungsstil, über den die Missionare stets klagten, die Kinder würden von ihren Eltern nur »verwöhnt« anstatt zur Arbeit angehalten.

In den Gemeinden in South Dakota war eine der wichtigsten Neuerungen nach der Jahrhundertwende die Einsetzung von Katechisten. Die Episkopaler hatten dies unter den Sioux bereits schon länger eingeführt, aber es dauerte eine Weile, bis die Jesuiten geeignete Kandidaten in den Sodalitäten fanden. Sie hatten vor allem die Aufgabe, Wortgottesdienst und Unterricht vorzubereiten und durchzuführen, sie leiteten die Sodalitäten und hatten verantwortliche Funktionen bei den alljährlichen Kongressen. In den weiträumigen Sioux-Reservaten waren sie unersetzlich für die Aufrechterhaltung des Gemeindelebens außerhalb der Missionen. Auch »Medizinmänner« stellten sich nach ihrer Bekehrung in den Dienst der Gemeinde. Der bekannteste von diesen war Nicholas Black Elk, ein anerkannter Heiler der Oglala, der mit Buffalo Bill Europa bereist, danach am Geistertanz teilgenommen und schließlich nach Heirat und Taufe einer der wichtigsten Katechisten der Holy Rosary Mission geworden war. Als er jedoch dem Schriftsteller John G. Neihardt seine Lebensgeschichte samt einer frühen Vision erzählt und dieser daraus 1932 das Buch *Black Elk Speaks* gemacht hatte, wurde deutlich, dass der Musterkatechist der Jesuiten sein ganzes Leben lang die Erinnerung an seine traditionelle Religion bewahrt hatte. Für die Missionare war es damals kaum nachvollziehbar, dass ein gläubiger Katholik gleichzeitig seine alte Religion wertschätzen, ja womöglich insgeheim praktizieren konnte.³⁶

Die Veröffentlichung des Buches weckte Zweifel an der Zuverlässigkeit der Katechisten und verstärkte die Tendenz, die Abhängigkeit von ihnen zu verringern. Denn mit Automobilen fiel es den Missionaren nun auch leichter, sich selber um die Außengemeinden zu kümmern. Auch sprachen jetzt die jüngeren Indianer Englisch, so dass es für den Jesuitennachwuchs überflüssig war, die Sprache zu erlernen; die Pastoral für die Älteren, die nur auf

Lakota und vor allem durch Katechisten erreicht werden konnten, trat in den Hintergrund. In aller Schärfe erkannte und kritisierte dies P. Eugene Buechel. Er hatte von Anfang seines Wirkens in den Missionen (1902) ein starkes Interesse an Sprache, Kultur und Traditionen der Lakota gezeigt, Geschichten aufgeschrieben, kulturelle Objekte gesammelt und in den 30er Jahren eine Grammatik ihrer Sprache veröffentlicht, galt aber bis zu seinem Tod 1954 in den Missionen als Außenseiter.³⁷

2.2 Die Kirche der USA: Heimat für Indianer?

Bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts folgte die Indianerpolitik fast durchweg dem Prinzip forciertter Assimilation, mit der Ausnahme des Indian New Deal unter Commissioner John Collier in den 1930er Jahren. Der Druck auf das wenige verbliebene Indianerland und seine Bodenschätze ging weiter, während die indianische Bevölkerung wieder zunahm. Der Dienst in der Armee nach dem amerikanischen Kriegseintritt (Indianer waren seit 1924 Staatsbürger) zusammen mit weißen Soldaten, die Kriegserfahrung an sich, das Kennenlernen der Welt außerhalb der Reservationen, vor allem in Städten, setzte viele Indianer prägenden, oft auch traumatisierenden Erlebnissen aus. Viele erhielten Arbeit in militärischen Einrichtungen auf oder bei ihren Reservationen, einige blieben in den Städten. Nach dem Krieg griff die Politik diese Entwicklung auf und radikalisierte sie schließlich 1953 in der Termination Policy: Die Indianer sollten sukzessive ihren Sonderstatus verlieren, die Reservationen aufgeben und in das städtische Leben eingegliedert werden.

Dagegen entwickelte sich neuer Widerstand gerade unter den Indianern, die außerhalb der Reservate Erfahrungen gesammelt hatten. Eine erste Interessenorganisation war der 1944 gegründete National Congress of American Indians: Er ging zurück auf die Initiative des Flathead D'Arcy William McNickle, geboren 1904 und in die Schule gegangen in der Jesuitenmission St. Ignatius in Montana, Historiker und Verfasser von Romanen über das Leben zwischen der indianischen und der weißen Welt. Im Jahre 1970 beendete Präsident Nixon die Termination Policy. Dennoch folgten weitere Protestaktionen, und Jesuiten gerieten mitten hinein: Bei der Besetzung von Wounded Knee (Pine Ridge) 1973 wurde auch das Kirchlein von P. Paul Manhart in Beschlag genommen. Für das Verhältnis der Religionen war schließlich der American Indian Religious Freedom Act 1979, der die Ausübung traditioneller Religionen wieder erlaubte, von weitreichender Bedeutung.

Seit dieser Zeit lässt sich die Entwicklung der Jesuitenmissionen immer weniger von allgemeinen Entwicklungen der katholischen Indianer und der Kirche in Nordamerika trennen. Hier müssen ein paar Schlagworte genügen: Die Zahl der indianischen Katholiken nahm stetig zu, gleichzeitig zog eine wachsende Zahl in die Städte, wo sie sich in den nicht-

37 Karl Markus KREIS (Hg.), *Ein deutscher Missionar bei den Sioux-Indianern*. Der Sprachforscher, Ethnologe und Sammler Eugen Büchel/Eugene Buechel (1874-1954). Materialien zu Leben und Werk, Dortmund 2004.

38 Christopher VECSEY, *Where the Two Roads Meet*, Notre Dame, Indiana 1999, 104f; Erfahrungsbericht mit historischen Bezügen in einer alten Rocky-Mountains-Mission: Ted FORTIER, *Religion and Resistance in the Encounter between the Coeur*

d'Alene Indians and Jesuit Missions, Lewiston/Queenston/Lampeter 2002.

39 VECSEY, *Roads* (wie Anm. 38), xi.

40 Stellvertretend für viele: Tim A. GIAGO, *Children Left Behind*. Dark Legacy of Indian Mission Boarding Schools, Santa Fe, New Mexiko 2006; Giago besuchte in den 1940er Jahren die Schule von Holy Rosary und verfasste zahlreiche Artikel darüber.

41 Wortlaut des Abkommens in Kanada: [http://www.irs-rqpl.gc.ca/english/pdf/Jesuits-Settlement-Agree-](http://www.irs-rqpl.gc.ca/english/pdf/Jesuits-Settlement-Agree-ment-Signed-ENG.pdf)

[ment-Signed-ENG.pdf](http://www.irs-rqpl.gc.ca/english/pdf/Jesuits-Settlement-Agree-ment-Signed-ENG.pdf), Stand 9.10.2006; zur Klage in South Dakota: Sharon WAXMAN, Abuse Charges Hit Reservation, in: *Washington Post*, June 2, 2003.

42 Hierzu und zum Folgenden VECSEY, *Roads* (wie Anm. 38).

43 Karl Markus KREIS, Indianischer Katholizismus. Das Inkulturationsprojekt der Diözese von Rapid City, South Dakota, in: *Orientierung* 65 (2001) 227-231.

indianischen Gemeinden häufig fremd und unwillkommen fühlten; viele pendelten auch zwischen Reservat und Stadt. So begannen Jesuiten auch in Rapid City, der ihren Missionen in South Dakota nächstgelegenen Stadt, mit der Seelsorge für Indianer. Auch stellte sich immer mehr heraus, dass viele Indianer weiterhin an ihren alten Glaubensvorstellungen und -praktiken festhielten oder zu ihnen zurückkehrten und zum Christentum als der Religion der Weißen auf Distanz gingen.³⁸

2.3 Jesuiten und Native Americans: Konflikt und Inkulturation

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts waren in den USA von ca. zwei Millionen Indianern ca. 350.000 katholisch, in Kanada war es ein Viertel der 900.000 Ureinwohner – nach einem halben Jahrtausend Kontakt mit dem Christentum, gerade auch in Gestalt der Jesuiten.³⁹ Der *Atlas der Gesellschaft Jesu 1991* verzeichnet für die nordamerikanischen Provinzen eine Reihe von »Missions«, insbesondere für Upper Canada, Oregon und Wisconsin. Im Vergleich zu der Ausgabe im *Jahrbuch 1964-1965* ist diese Zahl zurückgegangen. Andererseits sagt dies wenig darüber aus, wo und wie an anderen Orten, vor allem in Städten, Jesuiten in der Seelsorge für Indianer bzw. wie man heute oft sagt, Native Americans oder (in Kanada) First Nations, Amérindiens, arbeiten. Die Kontaktzonen haben sich ausgedehnt und verlagert, von den klassischen ländlichen Gegenden, wo der europäisch gebildete Missionar auf in seinen Augen »kindliche« Heiden traf, die es zu erziehen galt, hin zu städtisch geprägten Milieus, in denen Native Americans mit kulturellem Selbstbewusstsein und Hochschuldiplomen sich mit Kirchenvertretern streiten – wenn sie sie nicht einfach ignorieren.

Weil die neuere Indianerbewegung sehr stark von Lakota getragen wurde, fanden sich unter ihren Sprecherinnen und Sprechern auch viele mit Erfahrungen mit Jesuiten von South Dakota, sei es in deren Schulen oder durch andere Kontakte. Seit einigen Jahren werden die Missbrauchserfahrungen der Schülerinnen und Schüler als kritische Anfragen an die Kirche gerichtet.⁴⁰ Die Jesuitenprovinz Upper Canada schloss 2004 ein Abkommen mit der Regierung zur Regelung von Entschädigungszahlungen an Absolventen ihrer Residential-Schools. In den USA wurde ebenfalls eine Schadensersatzklage gegen Jesuitenschulen eingereicht.⁴¹ Umgekehrt ging bislang auch noch kein Jesuit aus den Lakota-Schulen hervor, während es hin und wieder aus anderen Stämmen Jesuiten gab.⁴²

Auf vielen Ebenen sind aber Jesuiten für und mit Indianern aktiv und publizistisch tätig. Um nur einige zu nennen: Mit dem BCIM streitet P. Ted Zuern seit Jahren öffentlich für die Rechte der Indianer. P. Carl F. Starkloff ist einer der Protagonisten für partnerschaftliche Inkulturation; nach pastoralen Erfahrungen bei Indianern in USA und Kanada lehrt er Missiologie am St. Regis College, der Theologischen Fakultät der University of Toronto. Bahnbrechend für den Dialog waren die Begegnungen von Jesuiten, »Medizinmännern« und protestantischen Geistlichen in Rosebud 1973-1979 unter P. William Stolzman. Das Inkulturationsprojekt der Diözese von Rapid City wurde geleitet von P. John Hatcher (Sioux Spiritual Center in Plainview, South Dakota, Ausbilder von Lakota-Diakonen, jetzt Superior in St. Francis). An diesem Projekt ist bemerkenswert, dass es die parallele Praxis von katholischer und traditioneller Religion zum Ausgangspunkt nahm und die Lakota-Gemeindemitglieder selber nach ihren religiösen Bedürfnissen und Praktiken befragte.⁴³ An der Creighton University in Omaha (Nebraska) lehrt der Ethnologe P. Raymond Bucko, der auch das Buechel Memorial Lakota Museum in St. Francis betreut. P. Michael Steltenkamp schrieb über Black Elk, dessen katholisches Leben in der Öffentlichkeit meist ausgeblendet bleibt. Jesuiten sind auch, wie andere Ordensleute, in der Tekakwitha Conference engagiert. Entstanden 1939 als alljährliches Treffen von Missionaren der Nördlichen Plains, öffnete sie

sich seit den 1970er Jahren zunehmend indianischen Teilnehmern und ihren Problemen. Beim Treffen 1971 in der Holy Rosary Mission setzte man die Forderung der Indianer nach Selbstbestimmung auf die Tagesordnung, 1977 in Rapid City wurde die Konsequenz gezogen und Indianern die Leitung übergeben.⁴⁴ Sie hielten 1979 den Bischöfen die mangelnde Sensitivität der katholischen Kirche für die Ureinwohner Amerikas und ihr kulturelles Erbe vor; 1980, bei der Feier der Seligsprechung und des 300. Todestags von Kateri Tekakwitha, bildeten sie mit 475 die große Mehrheit der 600 Teilnehmer. Bei der Konferenz 1982 unter dem Thema »A Spiritual Journey – A Healing Dialogue Between Native and Catholic Ways« bat sodann der Päpstliche Nuntius, Erzbischof Pio Laghi, die amerikanischen Ureinwohner um Vergebung »for the wrongs caused by the Catholic Church's evangelization«. Um diese Zeit breiteten sich in den USA und noch mehr in Kanada katholisch-indianische lokale Gruppen, die »Kateri Circles«, aus.

Auch der Jesuitengeneral P. Peter-Hans Kolvenbach betonte vor einer Gruppe von Lakota, Jesuiten und Missionsmitarbeitern am 14. Mai 1993, ihm sei bewusst, dass die Indianer einige der schlimmsten und unmenschlichsten Leiden erfahren mussten. Zwar hätten die »Schwarzröcke« im vergangenen Jahrhundert die Lakota in ihrem Überlebenskampf begleitet, er erkenne aber auch »that we, as Jesuits, have at times been the source of some of that pain. For that we are deeply sorry.«⁴⁵

Zwanzig Jahre vor dieser Erklärung hatten die Jesuiten in St. Francis die Schule an die Stammesverwaltung übergeben, und das dortige Buechel Memorial Lakota Museum wird zusammen mit örtlichen Lakota geführt. In Holy Rosary wird die Red Cloud Indian School, benannt nach dem auf ihrem Friedhof begrabenen Oglala-Chief, ebenfalls in Kooperation mit Lakota geleitet und ist jetzt eine der größten privaten Indianerschulen in den USA. In seiner Darstellung des Werkes von P. Buechel schreibt P. Bucko: »Es mag wie eine Ironie erscheinen, dass die Lakota-Kultur, die man schon vom Untergang bedroht sah, vital bleibt, während die Anwesenheit und der Einfluss der Jesuiten unter den Lakota über die Jahre gesunken ist«; das Museum stehe für die komplexen kulturellen und religiösen Beziehungen zwischen Jesuiten und Lakota.⁴⁶ Man kann den Gedanken verallgemeinern: Die Werke der Jesuiten sind auch weiter unter den nordamerikanischen Indianern präsent, aber ihr Kontext hat sich grundlegend verändert.

44 Zur Tekakwitha Conference: <http://www.marquette.edu/library/collections/archives/Mss/TC>, Stand 9.10.2006; Allan GREER, *Mohawk Saint. Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, Oxford 2005, 202f; BUNSON, *Faith* (wie Anm. 4), 163-174.

45 Zit. in Raymond A. BUCKO S.J., Introduction, in: Karl Markus KREIS (Ed.), *Lakotas, Blackrobes, and Holy Women*, Lincoln/London, Nebraska (im Druck).

46 Raymond A. BUCKO S.J., Eugene Buechels ethnologische Sammlung, in: KREIS, *Missionar* (wie Anm 37), 53-65, hier 64.

Zusammenfassung

Die Jesuiten errichteten Missionen in Nordamerika in einer Ära der raschen Expansion der USA nach Westen. Von den umgesiedelten Stämmen im Indian Territory dehnten sie die Missionen in die Rocky Mountains und in die Nördlichen Plains aus, stets in Rivalität mit Protestanten. Die Rolle der Missionare war oft zwiespältig: Sie protestierten gegen die üble Behandlung »ihrer« Indianer durch die Regierung, und praktizierten gleichzeitig eine Erziehung zur Assimilierung in den Mainstream der (katholischen) amerikanischen Gesellschaft. Seit den 1970er Jahren öffneten ein erneuertes Selbstbewusstsein der Indianer und zunehmende katholische Achtung für ihre historischen und religiösen Erfahrungen neue Perspektiven für partnerschaftliche Inkulturation in den USA und Kanada.

Summary

The Jesuits established missions in North America in an era of rapid westward expansion by the United States. From the resettled tribes in Indian Territory the missions were extended to the Rocky Mountains and to the Northern Plains, always competing with protestant denominations. The role of the missionaries was often ambiguous, protesting against government abuse of »their« Indians, and at the same time pursuing an education designed to assimilate them into mainstream (Catholic) American society. Starting in the 1970s, renewed self-consciousness among Native Americans and rising Catholic respect for their historical and religious experiences opened new perspectives of partnership and inculturation in the U.S. and Canada.

Sumario

Los jesuitas establecieron sus misiones en América del Norte en una época de rápida expansión de los Estados Unidos hacia el oeste. Desde las tribus que fueron asentadas en los Indian Territory extendieron sus misiones hacia las Rocky Mountains y las Plains del norte, siempre en rivalidad con los protestantes. El papel de los misioneros fue con frecuencia ambivalente: protestaron contra el mal trato de «sus» indios por el gobierno, practicando al mismo tiempo una educación destinada a su asimilación en el Mainstream de la sociedad (católica) americana. Desde los años 70, una nueva autoconciencia de los indios así como el creciente respeto católico por sus experiencias históricas y religiosas han abierto nuevas perspectivas para una inculturación de mutuo acuerdo en los Estados Unidos y en Canadá.

Missionar in Indonesien:

„Erfahrungen, Reflexionen, Ausblicke

von Franz Magnis-Suseno SJ¹

Einleitung

Vor kurzem (im Februar 2005) besuchte mich Herr Andian Husseini, junger Aktivist des *Indonesischen Komitees für Islamische Solidarität* (KISDI), eine als *hard-line* angesehene islamische Organisation. Herrn Husseini kannte ich nur von seinen immer harten, aber noch sachlichen Artikeln in der islamischen Tageszeitung »Republika«. Er schreibt derzeit in Kuala Lumpur eine Dissertation über das Zweite Vatikanische Konzil. Seine zwei wichtigsten Fragen waren: Erstens, nimmt die katholische Kirche ernst, was sie im Zweiten Vatikanum verkündet, nämlich dass auch Nicht-Getaufte gerettet werden können und dass Christen den Islam respektieren sollen?² Und zweitens, wie geht das zusammen mit dem im gleichen Konzil klar erneuerten Missionsauftrag der katholischen Kirche?

Herrn Husseinis Fragen sollte sich offensichtlich jeder katholische Missionar und jede katholische Missionarin nach *Lumen Gentium*, *Nostra Aetate*, *Ad Gentes* und *Dignitatis Humanae* stellen.³ Als Beispiel, wie schwierig die Antwort auf Herrn Husseinis erste Frage ist, sei der Konflikt um das neue Schulgesetz der indonesischen Regierung von 2003 referiert, der nach Jahren stetiger Annäherung zwischen Christen und Muslimen⁴ in Indonesien zu einer (jetzt wieder abgeflauten) Krise der Beziehungen geführt hat. In dem (inzwischen rechtskräftig gewordenen, aber noch nicht ausgeführten) Gesetzesentwurf wird Religionsunterricht in der Religion der betroffenen Kinder, und durch Lehrer eben dieser Religion, verpflichtend gesetzt. Das bedeutet, dass christliche (Privat-)Schulen jetzt auch islamischen, hinduistischen und buddhistischen Religionsunterricht erteilen müssen. Dagegen liefen die Christen, Protestanten und Katholiken, Sturm, organisierten in Jakarta und andersorts Demonstrationen von mehr als zehntausend Demonstranten und führten eine harte Pressekampagne. Ihr Argument war, dass der Staat nicht das Recht habe, in Sachen Religion etwas vorzuschreiben, dass also das Gesetz die Religionsfreiheit verletze. Dagegen verteidigten muslimische Kreise das Gesetz mit ebenso machtvollen Demonstrationen. Für sie war das Gesetz das Ziel eines langen Kampfes um die Einführung von Islamunterricht für muslimische Schüler auch an Privatschulen. In diesem Konflikt standen die Christen völlig isoliert (und verloren daher die Kampagne). Auch Buddhisten und Hindus, die mit den Christen viele Befürchtungen betreffs des Islam teilen, unterstützten das Gesetz. Grund für die christliche Isolierung war, dass die Christen mit keinem Wort auf die Tatsache eingingen, dass an ihren Schulen (mit Ausnahmen auf katholischer Seite) alle Schüler am christlichen Religionsunterricht teilnehmen, ja sogar an manchen katholischen Schulen die Freitags-eucharistie besuchen müssen. Der Vorwurf, das verstoße ebenso gegen die Religionsfreiheit, wurde von den Christen mit dem Argument zurückgewiesen, dass sich die nichtchristlichen Eltern ausdrücklich und schriftlich mit dem christlichen Religionsunterricht einverstanden erklärt hätten. Dabei wurde aber verschwiegen, dass Kinder, deren Eltern diese Erklärung nicht unterschrieben, abgewiesen wurden (dass *Dignitatis Humanae* [Nr. 5] eindeutig be-

stimmt, dass es Sache der Eltern sei, den Religionsunterricht ihrer Kinder zu bestimmen, entging offenbar beiden Seiten).

In diesem Artikel möchte ich die angesprochenen Fragen aus dem Gesichtswinkel eines direkt Betroffenen reflektieren. Dieser Artikel bietet keine neuen theologischen Gedanken, sondern ist eher *sharing* eines glaubenden Missionars, wie er mit der durch das Konzil entstandenen Situation der Mission zurecht zu kommen versucht, und zwar in Indonesien, einem zu 85% islamischen Land. Da außerdem die angeschnittenen Fragen sicher noch nicht ausdiskutiert sind, versteht sich dieser Artikel auch als ein Diskussionsbeitrag. Die 500. Jahrfestfeier des Geburtstages des heiligen Franz Xaver (1506-1552) in diesem Jahr, der auch in Indonesien missionierte, sei Anlass zu gelegentlichen Bezugnahmen auf ihn.

1 Zwei grundsätzliche Konzilsaussagen

Der Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen kann so gefasst werden: Wenn die katholische Kirche weiter Mission betreibt, wie es ihr im Zweiten Vatikanum erneut aufgetragen wurde (*Ad Gentes* 7), dann muss sie Mission so verstehen, dass sie mit zwei grundsätzlichen Aussagen eben dieses Konzils zusammen geht. Diese lauten: Erstens, auch

1 Franz Magnis-Suseno ist Philosophieprofessor an der Driyarkara Hochschule und der Universitas Indonesia in Jakarta. 1936 in Schlesien geboren, trat er 1955 in den Jesuitenorden ein. Anfang 1961 ging er nach Indonesien. Dort lernte er zunächst die javanische und dann die indonesische Sprache und war dann zwei Jahre lang Präfekt am Kanisiuskolleg der Jesuiten in Jakarta. Von 1964 bis 1968 studierte er in Yogyakarta Theologie. Kardinal Justinus Darmojuwono weihte ihn 1967. 1968 beauftragte ihn der indonesische Jesuitenprovinzial, mit einigen anderen Mitbrüdern, in Zusammenarbeit mit den indonesischen Franziskanern, in Jakarta eine Hochschule für Philosophie aufzubauen. Sie begann ihre Tätigkeit 1969 mit acht Studenten. Heute studieren etwa 400 Studenten im Bakkalaureatskurs, Studenten der Erzdiözese Jakarta sowie verschiedener Orden und Kongregationen. Ein Drittel der etwa 35% Laien sind Muslime, meist Aktivisten, die sich für kritisches Denken interessieren. Magnis promovierte 1973 an der Universität München mit einer Arbeit über Karl Marx. In Jakarta hielt er Vorlesungen über Ethik und politische Philosophie und war weiterhin Sekretär der Hochschule, hielt dann auch bald Vorlesungen an der Universitas Indonesia und später neun Jahre lang auch an der Katholischen Parahyangan Universität in Bandung. 1977 erlangte er die indonesische Staatsbürgerschaft und nennt sich seitdem Franz Magnis-Suseno. Nebenher hielt er Gastvorlesungen, meist über javanische Ethik, an der Hochschule für Philosophie und am

Geschwister-Scholl-Institut in München und an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Von 1988 bis 1998 war er Rektor der Hochschule. Seit 1995 ist er Direktor des »Postgraduate Departments« der Hochschule, das ein Magister-Studiengang anbietet. 2002 erhielt er einen Ehrendoktor in Theologie von der Universität Luzern. Magnis-Suseno entwickelte eine ausgedehnte Vortragstätigkeit und ist inzwischen einer der katholischen Ansprechpartner für Muslime in Indonesien. Außerdem tritt er in Fernseh-Talkshows und Radiosendungen auf. Er hat bisher über 400 Artikel, davon auch viele in indonesischen Tageszeitungen, und 28 Bücher geschrieben, zum größten Teil auf Indonesisch, vorwiegend aus den Bereichen Ethik, politische Philosophie und javanische Kultur. Darunter *Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx (1843-1848)*, Freiburg/München 1975; *Javanische Weisheit und Ethik*, München 1981, 1997 in Jakarta als *Javanese Ethics and World-View*. The Javanese Idea of the Good Life erschienen, und *Neue Schwingen für Garuda*. Indonesien zwischen Tradition und Moderne, München 1989.

2 Ich wies Herrn Hussein auch auf Implikationen der Tatsache hin, dass in *Nostra Aetate*, weise, kein Wort über den Koran und den Propheten Muhammad steht.

3 Eine Frage, die Kardinal Lehmann in seinem tiefen und rechtzeitigen Eröffnungsreferat bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 20. September 2004 in Fulda (»Umkehr zum Leben

für alle. Ursprung und Tragweite der missionarischen Grunddimension des christlichen Glaubens«) leider ausgespart hat. Auch Kardinal Josef Ratzinger geht in seinem brillanten Buch über Christentum und Wahrheitsanspruch (*Glaube - Wahrheit - Toleranz*. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2003) nur sparsam auf diese Frage ein.

4 Diese Annäherung, die inzwischen weiter anhält, ist umso erstaunlicher, als von 1999 bis 2002 in zwei ostindonesischen Provinzen, Zentral-sulawesi und den Molukken, ein erbitterter Bürgerkrieg zwischen Christen und Muslimen tobte, bei dem beide Seiten furchtbare Massaker verübt haben, mit insgesamt mehr als 8.000 Toten und über einer halben Million Flüchtlinge. Seit 2002 herrscht in beiden Regionen ein immer noch prekärer Friede, doch bestehen nun zwischen beiden Gruppen feste Kontakte, und seit die Verwicklung politischer Interessen der Hauptstadt in den Konflikten mehr ins Bewusstsein der betroffenen Menschen getreten ist, scheinen sie entschlossen zu sein, sich nicht zu neuen Feindseligkeiten provozieren zu lassen. Hier sei hinzugefügt, dass die im Westen gelegentlich gehörte Auffassung, es habe sich bei den Kriegen um Christenverfolgungen gehandelt, den Tatsachen nicht entspricht. Die Hintergründe zu beiden Konflikten waren überaus komplex, aber es ist wohl so, dass beide Seiten in etwa gleichermaßen die Verantwortung für sie tragen.

Ungetaufte können gerettet werden, wenn sie ihrem Gewissen gemäß leben.⁵ Zweitens, Christen werden ermahnt, die Werte, die nichtchristliche Religionen enthalten, anzuerkennen, wobei das Konzil von den Muslimen sogar »mit Hochachtung« spricht.⁶ Die Aussagen von *Nostra Aetate* dürfen doch wohl dahingehend extrapoliert werden, dass das Konzil damit anerkennt, dass es in anderen Religionen echte religiöse Werte gibt. Unter »echten religiösen Werten« verstehe ich Wertträger im Scheler'schen Sinn, also Elemente wie Riten, Gebete, Lehren und Gebote, die »wertvoll«, also erstrebenswert bzw. anziehend sind, weil sie die Menschen näher zu Gott oder zum Göttlichen bringen; echt soll hier bedeuten, dass sie das tatsächlich tun, also nicht, wie zwei der drei Ringe im »Nathan der Weise«, nur in den entsprechenden Religionen als religiös »effektiv« geglaubt werden, es aber »in Wirklichkeit« nicht sind, sondern dass sie es, nach katholischem Glauben, tatsächlich sind.

Diese zweite Aussage, dass es in anderen Religionen echte religiöse Werte gibt, gibt der ersten erst die richtige Brisanz. Sicherlich hat die katholische Kirche schon lange nach theologischen Wegen gesucht, um das *extra ecclesiam nulla salus* des Konzils von Florenz (1438-1445)⁷ nicht so interpretieren zu müssen, als ob Gott Menschen einfach deshalb in die Hölle verstieße, weil sie nicht getauft sind.⁸ Zu sehr widerspricht eine solche Auffassung dem Glauben an die Güte, ja sogar an die Gerechtigkeit Gottes.⁹ Daher wurde akzeptiert,

5 Der entscheidende Text lautet: »Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen«, *Lumen Gentium* 16.

6 *S. Nostra Aetate*. Dort werden z. B. im Zusammenhang mit dem Hinduismus und Buddhismus die Christen »gemahnt, jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anzuerkennen, zu wahren und zu fördern«, Nr. 2.

7 NEUNER / ROOS, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg 1986, Nr. 381; der Text lautet: »[Die heilige römische Kirche ...] glaubt fest, bekennt und verkündet, daß niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heiden noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter – des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt ...«

8 Schon im Tridentinum ist die Lehre von der so genannten Begierdetaufe ausgesagt (NEUNER / ROOS, *Glaube* (wie Anm. 7), Nr. 794). In der nicht mehr zur Verabschiedung gekommenen Kirchenkonstitution des Ersten Vatikanums (1870) heißt es: »Freilich sind nicht alle, die in unüberwindlicher Unwissenheit über Christus und seine Kirche leben, schon aufgrund dieser Unwissenheit ewig zu verdammen«, ebd., Nr. 369. Und 1949 verurteilte das Hl. Offizium die Auffassung des Jesuitenpaters Leonhard

Feeney, alle nicht Getauften kämen in die Hölle; in diesem Brief ist die Lehre von der Begierdetaufe, die aber »nicht immer explizit sein muß, wie etwa bei den Taufbewerbern«, also von der impliziten Begierdetaufe, enthalten, ebd., Nr. 371. Noch aus, und heute wieder an, steht eine theologisch befriedigende Klärung der Frage nach dem Heil ungetaufter Babys.

9 Das Problem stellte sich in aller Dringlichkeit, je mehr die Christenheit realisierte, dass weite Teile der Welt nichtchristlich waren und offenbar wenig Aussicht bestand, dass sich das in absehbarer Zeit ändern könnte. Man stellte einerseits fest, dass es unter den Nichtgetauften zahlreiche herzensgute, ehrliche, opferbereite und auf Gerechtigkeit bedachte Menschen gab, andererseits sind die Kirchen zweifellos demütiger geworden und haben seit langem, manchmal mit Entsetzen, festgestellt, welche fürchterlichen Sünden sie, manchmal im Namen ihres Glaubens, auf sich geladen haben.

10 Man muss nicht unbedingt so weit wie Robert Schlette in seinem umstrittenen Klassiker der 60-er Jahre (*Towards a Theology of Religions, Quaestiones Disputatae* 14) gehen, und von den anderen Religionen als »normalen« Heilswegen, dem christlichen Glauben als dem »außerordentlichen« Heilsweg sprechen. Was er aber meinte, war doch wohl, dass die Mehrheit der Menschheit durch Jesus gerettet werden, ohne etwas von seiner wahren Bedeutung zu ahnen, also indem sie sich ihren Religionen zufolge bemühen, während die Minderheit, eben die Christen, ihr Wissen

um Gottes Heilszusage in Jesus als eine besondere Gnade ansehen sollten.

11 Wie z. B. Radèn Soenarto Mertowardjo, der Gründer der javanischen *Pangestu* Bewegung, die heute viele Tausende Anhänger zählt und von sich sagt, sie stehe allen Religionen offen, ihnen also Vertiefung anbietet.

12 Den es feierlich bestätigt, *Lumen Gentium* 17, *Ad Gentes* 7.

13 Der 94-jährige Pater Josef Neuner SJ, Nestor der theologischen Wissenschaft am De-Nobili Kolleg in Pune, formuliert folgende drei grundlegende Fragen im Anschluss an das gewandelte Missionsverständnis und ein wachsendes Unverständnis für Mission ganz allgemein: (1) Wenn wir doch mit dem Konzil anerkennen, dass die Möglichkeit ewigen Heils allen Menschen gegeben ist, dass also Anhänger aller Religionen ihr ewiges Heil erreichen können, warum sollen wir uns dann bemühen, sie für den christlichen Glauben zu gewinnen? (2) Die Freiheit, sein eigenes Leben selber zu gestalten, ist in der heutigen Gesellschaft allgemein anerkannt, sie wird auch von der Kirche ausdrücklich gefordert, besonders in Fragen der Religion. Warum also sollen wir Menschen in ihrem Gewissen beunruhigen? (3) Es gibt doch in der heutigen Welt dringendere Aufgaben: Hilfe für Arme, Unterdrückte, Flüchtlinge, Ausgebeutete. Soll sich die Kirche nicht dieser Nöte annehmen und mit allen Mitteln diese Übel bekämpfen, statt sich in religiöse Streitfragen zu verwickeln?, Rita HAUB, *Franz Xaver. Aufbruch in der Welt*, Limburg/Kevelaer 2002, 91.

14 *Lumen Gentium* 14; *Ad Gentes* 7.

dass »gute« Nichtgetaufte auch gerettet werden konnten. Aber das eben *trotz* ihrer »falschen« Religion. Gerade diese Auffassung scheint das Zweite Vatikanum revidiert zu haben. Indem es mit Ehrfurcht nicht nur von den Anhängern anderer Religionen, sondern auch von diesen selbst spricht, erkennt es diesen einen religiösen Wert zu. Kann das etwas anderes bedeuten, als dass nach dem Glauben der katholischen Kirche die Religiosität der anderen Religionen eine positive Rolle auf dem Weg ihrer Anhänger zu Gott spielt? Ich möchte diese Überlegung in der Aussage zusammenfassen, dass wir nicht umhin können, anzuerkennen, dass das Konzil in *Nostra Aetate* nichtchristlichen Religionen einen (sicherlich begrenzten) Heilswert zugeschrieben hat.¹⁰

2 Eine Herausforderung für die missionarische Kirche

Die Herausforderung dieser beiden Aussagen für das traditionelle Missionsverständnis der Kirche ist nur zu deutlich: Wenn jede, die, so gut es ihr gelingt, sich bemüht nach dem Glauben ihrer jeweiligen Religion zu leben, genauso gerettet werden kann, warum lässt man nicht alle *nach ihrer façon* selig werden? Warum dann überhaupt noch Mission? Und wenn den anderen Religionen ebenfalls Heilsbedeutung zukommt, worin besteht dann das Einzigartige des Christentums? Ist es von da dann nicht nur ein kleiner Weg zu der heute »Pluralismus« genannten Auffassung, nach der keine Religion sich verabsolutieren sollte, vielmehr alle Religionen mehr oder weniger gültige Ausdrucksformen des religiösen Sehens der Menschheit seien? Nach dieser Auffassung sind Religionen, alle, Weisen, wie die Menschheit ihrer tiefen Ahnung vom Göttlichen immer wieder Ausdruck verleiht. Alle Religionen bringen das Unsagbare auf je eigene Weise zum Ausdruck. Deshalb sollte sich keine Religion absolut setzen. Das impliziert dann auch, dass sich Gott uns zwar in Jesus offenbart, aber dass Gott das ebenso noch durch viele andere Menschen tut, durch bekanntere wie den Buddha oder den Propheten aus Mekka, aber auch durch viele nur örtliche bekannte.¹¹ Es scheint, als ob das Zweite Vatikanum dem Missionsauftrag der Kirche,¹² und ganz besonders uns »Missionaren im engeren Sinn«, die aufgebrochen sind, um Jesus in einer Umwelt zu verkünden, die durch andere Religionen bestimmt ist, den Teppich unter der Füßen weggezogen hat.¹³

3 Pluralismus der Religionen?

Nun habe ich hier unzulässig extrapoliert. Das Konzil lehrt natürlich ausdrücklich, dass »Christus allein Mittler und Weg zum Heil ist« und dass auch die nichts von Jesus Wissenenden nur durch den Glauben an ihn gerettet werden.¹⁴ Nach dem Glauben der Evangelien ist Jesus die nicht zu überbietende Selbstoffenbarung Gottes, die Gott durch seine Heilstaten an Israel vorbereitet hat. Jesus *ist* Gottes Offenbarung. Er ist »*der Weg, die Wahrheit, das Leben*« (Joh 14,6) (und keineswegs nur *ein* wenn auch recht guter Weg, nur *eine* Wahrheit, *einer* nur der geistlichen Lebensbrunnen der Menschheit). Und deshalb sagt Petrus, »erfüllt vom Heiligen Geist« dem Hohen Rat der Jerusalemer Juden ins Gesicht, dass »in keinem anderen Namen das Heil zu finden« ist als im Namen Jesu Christi (Apg 4,8-11).

Heute erscheint die Überzeugung, dass das Christentum die einzig wahre Religion sei, vielen als Anmaßung oder fehlende Toleranz. Entsprechend groß sind die Vorbehalte gegenüber der christlichen Mission. Aber stimmt das mit der fehlenden Toleranz? Wahre Toleranz fordert nicht, dass man seine eigenen Überzeugungen relativiert. Positive Toleranz ist nicht ein abfälliges andere eben gerade noch »Tolerieren«, sozusagen die Bereitschaft, sie trotz ihrer Andersartigkeit nicht zu schikanieren, zu vertreiben oder umzubringen.

Positive Toleranz ist etwas anderes. Sie gesteht anderen gern und freudig zu, sie selbst zu sein, achtet also andere Menschengruppen in ihrer Identität, zu der auch ihre Überzeugungen und Werte gehören. Toleranz bedeutet daher gerade nicht, dass man sagt, wir hätten ja im Grunde dieselbe Auffassung! Wahre Toleranz verlangt, dass man andere gerade in ihrer Andersheit anerkennt. Religiöse Toleranz bedeutet, dass man andere und ihre religiösen Überzeugungen achtet, auch wenn man sie nicht teilt.¹⁵ Wenn man doch dasselbe glaubt, braucht es auch keine Toleranz mehr. Das verstehen gerade Muslime. Der Spruch, dass »wir im Grunde ja das Gleiche glauben« ist vielen unangenehm. Sagt man dagegen, unsere beiden Religionen seien zwar trotz vieler Gemeinsamkeiten in wesentlichen Punkten nicht mit einander zu vereinbaren, wir würden uns aber trotzdem respektieren und sollten nicht versuchen, einander die eigene Religion aufzudrängen, Gott würde schließlich mit Sicherheit wissen, wie das alles auszusortieren sei, so darf man mit breiter Zustimmung rechnen. Das ist mehr als nur »sich darüber einig zu werden, dass man sich nicht einig ist«. Hinter einer solchen Bereitschaft, sich gegenseitig anzuerkennen, steht die Ehrfurcht vor Gott, ohne dessen Willen es gar nicht zu verschiedenen Religionen gekommen wäre.¹⁶

Aber ist es nicht eine Anmaßung zu glauben, dass unter den zahlreichen Religionen, die es gibt, ausgerechnet die eigene die richtige sei und alle anderen falsch seien? Ich antworte, dass es eine Anmaßung wäre, und zwar eine schlimme, alle anderen Religionen und religiösen Überzeugungen einfach als falsch abzuqualifizieren. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil den anderen Religionen *religiöse* Bedeutung zuspricht, dann ist der Ausdruck »falsch« nur mit äußerster Vorsicht zu gebrauchen. Offensichtlich weht Gottes Geist nicht nur im Raum der Kirche (und da auch nicht immer und überall). Gottes Gnade kennt keine Grenzen. Lesen wir Zeugnisse mystischer Erfahrungen, zum Beispiel in klassischer javanischer Literatur oder bei den Sufis, dann erscheint es schwer, abzustreiten, dass dort echte mystische Gotteserfahrung vorliegt. Und manchmal, gar nicht so selten, treffen wir Menschen anderer Religionszugehörigkeit, die einen von Gott durchdrungenen Eindruck

15 Allerdings setzt Toleranz Gemeinsamkeit in den grundlegenden Werten und *sittlichen Überzeugungen* voraus. Vor allem, dass man einander vertrauen kann.

16 Vgl. Im Koran: »Für jeden von euch (die ihr verschiedenen Bekenntnissen angehört) haben wir ein (eigenes) Brauchtum und einen (eigenen) Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er (teilte euch in verschiedene Gemeinschaften auf und) wollte euch (so) in dem, was er euch (d. h. jeder Gruppe von euch) (von der Offenbarung) gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen! Zu Gott werdet ihr (dereinst) allesamt zurückkehren«, Sure 5,48, Übersetzung Rudi Paret. Nach dem Koran sendet Gott allen Gemeinschaften Propheten: »Die Menschen waren (ursprünglich) eine einzige Gemeinschaft. Dann (nachdem sie uneins geworden waren) ließ Gott die Propheten als Verkünder froher Botschaft und als Warner auftreten«, 2. Sure, 213. Einen überzeugenden Aufweis dafür, dass die

koranische Offenbarung ursprünglich inklusiv und pluralistisch (im Sinne von Toleranz gegenüber der Existenz verschiedener Religionen) zu verstehen ist, gibt Abdulaziz SACHEDINA, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, New York 2001.

17 Das erkennt sogar der erklärte Agnostiker und »Ironiker« Richard Rorty an; nach Rorty ist sich zwar die Ironikerin immer bewusst, dass ihr Sprachrepertoire einmal sich als ungenügend herausstellen könnte, aber so lange das nicht der Fall ist, engagiert sie sich voll auf der Basis ihrer in diesem Sprachrepertoire ausgedrückten Überzeugungen (*Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989).

18 Mich fragten einmal zu nächster Stunde islamische Studenten, warum ich, der ich offensichtlich Sympathien für den Islam habe, nicht den Islam annehme. Ich konnte ihnen nichts anderes antworten, als dass ich mich in meinem Glauben total richtig fühle und sich mir trotz aller Hochachtung für den Islam noch nie die Frage ernsthaft gestellt habe, zu ihm überzutreten. Sie akzeptierten diese Antwort.

19 Einen christlichen Pluralismus vertritt der indische Theologe Raimundo PANNIKAR, *Intrareligious Dialogue*, New York 1978, ebenso John H. HICK, z. B. *A Christian Theology of Religion: The Rainbow of Faiths*, Westminster 1995, sowie Paul F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll/N.Y. 1985; auch: Paul F. KNITTER / John H. HICK, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll/N.Y. 1987. Vertreter eines islamischen Pluralismus sind Frithjof SCHUON, *Transcendent Unity of Religions*, Wheaton 1984, und Seyyed Hossein NASR, *Knowledge & the Sacred*, New York 1981.

20 Durch einen Relativismus in dem Sinn, dass man die einzigartige Bedeutung und Wahrheit Jesu abstreitet und ihn zu einem unter mehreren macht, wird meiner Meinung nach nichts für einen Dialog zwischen den Religionen gewonnen. Der größte Teil auch inklusiv eingestellter Muslime würde eine ähnliche Relativierung der Bedeutung des Korans als definitiv letzter, alle anderen Offenbarungen

machen. Gottes Reich ist überall am Werk, und das sicher besonders in den Religionen. Wenn wir Christen uns umgekehrt unserer Einseitigkeiten, inneren Verbiegungen, unserer Widerborstigkeit gegen den Geist, unserer Vorurteile und unseres Hochmuts bewusst sind, wollen wir doch besser bescheiden bleiben.

Aber anerkennen, dass auch in anderen Religionen echte Gotteserfahrung und echter Gottesdienst stattfinden, impliziert keineswegs einen religiösen Relativismus. Wenn ich wirklich glaube, kann ich gar nicht anders, als von der Wahrheit dessen, was ich glaube, überzeugt zu sein. An Jesus glauben ist nicht eine philosophische Meinung, welche man als solche allerdings nie verabsolutieren sollte. Sondern es bedeutet, dass einem etwas aufgegangen ist als die große Wahrheit seines oder ihres Lebens und dass man sich daraufhin auf den Weg gemacht hat. Deshalb braucht man nicht den Glauben anderer herunterzusetzen. Glauben in der Kirche ist ein wenig, wie wenn man einem Menschen wirklich glaubt. Das ist etwas Absolutes, selbst wenn einem gelegentlich der Gedanke käme, vielleicht irre man sich.¹⁷ Es ist keine Anmaßung, seinem oder ihrem Glauben anzuhängen. Es ist umgekehrt eine Anmaßung der so genannten Pluralisten, zu verlangen, dass jemand das relativiere, von dem er oder sie überzeugt ist und auf das sie ihr Leben bauen.¹⁸

Dazu kommt noch etwas. Wenn ich zum Beispiel als Missionar unter Muslimen lebe, so ist dass nicht ein Einbahnverkehr, so als ob allein ich mit der Fülle des Glaubens käme, um ihn denen mit leeren Händen auszuteilen. Missionar sein ist eine fortwährende geistliche Reise. Nicht nur lerne ich in meinen Begegnungen mit Muslimen, meinen Glauben neu zu sehen. Ich lasse mich zusammen mit den Menschen, unter denen ich lebe und die mich aufgenommen haben, auf religiöse Erfahrungen ein, die ich nicht immer direkt in meinem Glaubenssystem verorten kann. Ich habe an javanischen *Wayang*-Schattenspielen teilgenommen, durch die eine von Konflikten zerrüttete Gesellschaft wieder in die Harmonie mit dem Göttlichen gestellt werden sollte, und habe mich von muslimischen *Kiais* (frommen Männern) beteten lassen. Als Teilnehmer, nicht nur als sympathisierender Beobachter. Da findet dann eine Art geistlicher Osmose statt, eine substantielle Empathie, ein sich Einbeziehen Lassen in andere Räume, die dem Göttlichen ausgesetzt sind. Natürlich bringe ich dabei Jesus sozusagen mit. Missionare sind so auf einer geistlichen Pilgerfahrt in unbekanntes Gelände, in das sie mit ihrem Glauben gehen, aber nicht wie jemand, der meint, schon alle Antworten zu haben. Und eben, wie kann ich denn von meinem Glauben anderen Zeugnis geben, wenn ich nichts von dem Glauben dieser anderen erfahren habe, aus dem heraus ja mein Glaubenszeugnis wahrgenommen wird?

Pluralismus der Religionen?¹⁹ Ja in dem Sinn, dass andere Religionen und religiöse Traditionen echte Gotteserfahrungen aufnehmen, dass sie nicht fern von Gott sind. Aber nein, wenn Pluralismus bestreitet, dass es nach christlichem Glauben der geschichtliche Jude Jesus ist, in dem Gottes Fülle eindeutig in unsere Menschengeschichte eingetreten ist. Vielleicht darf man so sagen: Viele Menschen gehen den Weg, den Gott sie von innen her führt, und das hängt nicht davon ab, ob sie getauft sind oder nicht, und umgekehrt ist auch der Getaufte immer noch in Gefahr, vom Wege abzukommen. Viele lassen sich durch ihre Religionen auf einem Pfade leiten, auf dem sie Gottes heilende Führung spüren und den sie, jedenfalls wenn sie gläubige Juden oder Muslime sind, als Gnade Gottes erfahren und glauben. Aber dieses Heil läuft, auch wenn sie es nicht wissen, über Jesus, den Menschen, das Wort, in dem sich Gott ausspricht, und es ist der Glaube an diesen Jesus, und die Nachfolge dieses Jesus, die Menschen Gottes definitive Heilzusage erfassen lässt. Man sollte also die Spannung aushalten und nicht ausschalten wollen: An Jesus als dem unüberholbaren Wort Gottes über sich selbst festhalten und gleichzeitig anerkennen, dass Gott Menschen auch über andere Religionen zu sich führt.²⁰

4 Aber warum Mission?

Doch damit ist die Frage noch nicht beantwortet, warum die Kirche überhaupt noch missionieren soll, wenn schließlich doch alle gerettet werden können, auch wenn sie nicht getauft sind. Außerdem garantiert ja umgekehrt nach katholischer Lehre die Taufe selbst die Rettung auch noch nicht, denn man kann auch nach der Taufe immer noch der Sünde zum Tode verfallen. Sollten wir uns stattdessen nicht lieber darum bemühen, wie es uns manche empfehlen, Muslime zu besseren Muslimen, Hindus zu besseren Hindus usw. machen? Aber einmal abgesehen davon, dass eine solches Ziel extrem paternalistisch wäre und mir eher als Zeugnis einer lächerlichen Selbstüberschätzung erscheint: Das kann sicher nicht unsere primäre Aufgabe sein.

Aber es ist richtig: Wäre die einzige Motivation für Mission die Überzeugung, dass nur Getaufte in den Himmel kommen können, dann allerdings hätte das Zweite Vatikanum der Mission den Boden unter den Füßen weggezogen. Aber diese Angst war niemals das entscheidende Motiv für die Mission. Was die Zwölf um Petrus, bis hin zum heiligen Franz Xaver und bis zu uns heute zur Verkündigung drängt ist die Wahrheit und Schönheit der Botschaft, die uns aufgetragen ist. Das so wunderbare Licht, das uns selbst leuchtet, dürfen wir nicht unter den Scheffel stellen, wir müssen es den anderen Menschen leuchten lassen. Mit anderen Worten, die Kirche, wir, verkünden die Frohbotschaft, weil sie eine *frohe* Botschaft ist, und frohe Botschaften dazu da sind, verbreitet zu werden. Die Kirche verkündet Jesus und seine Gottesbotschaft, weil sie glaubt und weiß, dass Jesus kennen zu lernen, sich von ihm gefangen nehmen zu lassen, ihm nachzufolgen, das größte Glück ist, das einem Menschen passieren

richtig stellende Offenbarung Gottes, als ihrem Glauben nicht entsprechend ablehnen. Frieden zwischen den Religionen dadurch erreichen zu wollen, das man von ihnen verlangt, Kernüberzeugungen loszulassen, kann nur in Scheitern enden. Thomas Ruster hat recht, wenn er von der so genannten Pluralistischen Religions-theologie meint, sie sei weder pluralistisch (da sie die Vielfalt abschaffen wolle), noch handle sie von den Religionen (weil sie sich für das Charakteristische der verschiedenen Religionen nicht interessiere), noch sei sie eine Theologie (da sie sich nicht auf die Grundlage der/einer Offenbarung stelle) (*Der verwechselbare Gott*, Freiburg 2000, 196f). Von daher ist »Dominus Jesus«, trotz mancher berechtigter Kritik, das richtige Wort zur richtigen Zeit gewesen.

21 Bei Schurhammer (Georg SCHURHAMMER SJ, *Francis Xavier. His Life*, His Times, Rom 1973 ss., Bd. II, 470) steht eine genaue Beschreibung der Missionsmethode des Hl. Franz Xaver (hier ohne Katechist): »He had all the men and boys brought together, he then preached to them and explained the chief articles of the Christian faith in their own native language. He made the sign of the cross and had his hearers repeat three times their acknowledgment of one

God in three divine Persons: »In the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit.« He then [...] recited the Confiteor, Creed, Commandments, Our Father, Hail Mary, and Salve Regina [...]. They all [...] had to repeat from time to time what he had said. He then gave an explanation, also in Tamil, of the articles of the Creed and of the Commandments. Then all [...] publicly asked God for pardon for the sins of their past life. At the end he asked all, both young and old, if they believed in the truth of each article of the Creed, and all replied that they believed. He then recited for them in a loud voice one article of the Creed after another, and after each article he asked them if they believed it. All would then cross their arms over their breast and reply that they believed. After this he baptized them with the simple formula [...] without further ceremonies. Each one received a palm-leaf strip on which the kanakapula had written his new Portuguese name in Tamil. The men then went home and sent their wives and the rest of their households; and these too, after being prepared in the same way, received the sacrament of rebirth.«

22 Anders ist es mit den Protestanten. In Indonesien hält, so weit ich sehe, die Mehrheit der Protestanten

an der absoluten Heilsnotwendigkeit der Taufe und vor allem des expliziten Glaubens an Jesus fest.

23 Javaner sind die Javanisch sprechenden Indonesier, die ursprünglich auf dem mittleren und östlichen Teil der Insel Java beheimatet waren. Etwa 40% aller Indonesier sind Javaner, also gut 80 Millionen Menschen. An sich fast vollständig in verschiedenen Intensität seit dem 16. Jahrhundert islamisiert, gibt es heute in ganz Indonesien unter knapp 7 Millionen Katholiken eine gute Million Javaner (und noch einmal eben so viele javanische Protestanten).

24 Von der ostindonesischen Insel Sumba, wo ein beachtlicher Teil der Bevölkerung noch der angestammten *Merapu*-Religion angehört, gibt es folgende Geschichte, die sich tatsächlich zugetragen zu haben scheint. Vor ein paar Jahren verkündete ein Prediger einer amerikanischen Sekte in einem abgelegenen Dorf, dass nur, wer sich taufen lasse, dem Höllenfeuer entkommen könne. Darauf fragten ihn die Menschen, ob das auch für ihre Groß- und Urgroßeltern gelte, was der Prediger bejahte. Daraufhin erklärten ihm die Sumbanesen, in diesem Falle würden sie lieber in die Hölle als in der Himmel gehen (mündliche Mitteilung).

kann. Gerade deshalb hat Jesus seine Jünger dazu ausgesandt. Genau das hat Franz Xaver vor fast 500 Jahren an seine Hörer in Indien, auf den Molukken und in Japan überbracht.

Hier bietet sich eine kleine Betrachtung der Missionsmethode des heiligen Franz Xaver an. Sie lässt uns heute vielleicht die Haare zu Berge stehen. Sein großer Biograph, Georg Schurhammer, hat sie genau beschrieben: Erst rief er mit einem Glöckchen die Menschen zusammen, dann ließ er ihnen Vaterunser, Glaubensbekenntnis und einige andere Texte von Katechisten in der Muttersprache – die er selbst kaum verstand – vorlesen; das mussten die Menschen dann mit lauter Stimme wiederholen, dann ließ er sie fragen, ob sie daran glaubten und, wenn ja, ob sie sich taufen lassen wollten. Sagten sie ja, so taufte er sie.²¹ Der entscheidende Punkt an Franz Xavers Missionsmethode ist jedoch, dass sie Erfolg im besten Sinne hatte: Aus diesen Getauften wurde die glaubensstarke Keralakirche. Die Bekehrungen waren also echt. Wie kann man sich das erklären? Vielleicht so: Diese Menschen müssen irgendwie unmittelbar gespürt haben, dass Xaver ein heiliger Mann war, ein Mann, durch den hindurch sie die Nähe Gottes erfahren konnten; sie fühlten, dass von ihm Segen und Heilung ausgingen. Einem solchen Menschen vertraut man sich dann an und tut, was er sagt, glaubt, was er zu glauben lehrt, selbst wenn man vielleicht die Worte und Texte kaum verstanden hat und höchstens die Riten nachvollziehen kann; und sie erfahren dabei, dass ihnen Gott wirklich näher gekommen ist. In diesem Heiligen rührt Gott sie direkt an, und dann tun und glauben sie alles, was ihnen der Gottesmann sagt. Ich zweifle nicht daran, dass das im Wesentlichen auch heute in Asien und vielleicht überall gilt, wo Menschen noch nicht ideologisch verknottet oder konsumeristisch abgestumpft sind. Bereits die Nachfolger des heiligen Franz Xaver, die Jesuiten in Indien und China, haben weit durchdachtere Missionsmethoden angewandt, haben vor allem die Wichtigkeit der Inkulturation des Evangeliums verstanden. Aber im Kern gilt heute genauso: Die Botschaft des Evangeliums kommt dann, und nur dann an, wenn ihre Adressaten in den Missionaren und Missionarinnen, und in der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, die Wahrheit dessen *erfahren*, was da verkündigt wird, was nichts anderes heißt, als dass sie in der Kirche, in den Missionaren und Missionarinnen Gott selber erfahren können müssen. Mit anderen Worten, die spirituelle Kraft, das Durchdrungensein vom Geist Gottes, öffnet die Herzen dem Evangelium. In diesem Sinn ist die Missionsmethode des Hl. Franz Xaver immer noch die einzig effektive.

Für mich selbst, und für viele Missionare, die ich kenne, sind die Aussagen des Vatikanischen Konzils über die Heilsmöglichkeit für Nichtgetaufte eine große Entlastung. Eine Entlastung vom Druck, Erfolg an der Zahl der Getauften messen zu müssen, deprimiert durch die schreckliche Vorstellung, dass so vielen Menschen der Himmel verschlossen bleibt. Wir freuen uns, wenn Menschen zur Taufe kommen, aber wir überlassen es dem Heiligen Geist, wen von den Menschen, denen wir versuchen, das Zeugnis des Evangeliums vorzuleben, er in die Kirche führen möchte. Mehr noch. Für manche ist diese Offenheit der katholischen Kirche²² geradezu Bedingung ihrer religiösen Glaubwürdigkeit. Für viele javanische Christen²³ etwa wäre eine Religion, die behauptet, dass ihre Eltern oder Großeltern, wenn sie dieser Religion nicht angehörten, keine Chance hätten, in den Himmel zu kommen, zuinnerst unglaublich. Einen Gott zu verkünden, der derart bürokratisch, eng und schlicht ungerecht handelte, wäre in vielen javanischen Augen *ipso facto* ein Zeichen dafür, dass diese Religion von Gott überhaupt nichts verstanden hat. Eine solche Verkündigung wäre als Menschenrede entlarvt. Umgekehrt ist die Verkündigung eines Gottes, der so gut ist, dass er auch die ohne Schuld nicht das Richtige von ihm Wissenden genauso in seine Herrlichkeit aufnimmt wie diejenigen, die ihm auch nach der Lehre des Evangeliums folgen, ein Zeichen für die Echtheit dieser Verkündigung.²⁴

Das ist auch der Grund, weshalb manche Javaner ihrer eigenen Religion, dem Islam, mit gemischten Gefühlen gegenüberstehen. Der Islam kam nach Indonesien in einer sufistisch-toleranten Form, die fast nahtlos an die alten, hinduistisch und buddhistisch überwölbten religiösen Vorstellungen anschloss.²⁵ Aber der von den arabischen Wahabiten²⁶ ausgehende Druck in Richtung auf eine puristische, exklusive Orthodoxie widerspricht der javanischen Einstellung, die religiösen Exklusivismus ablehnt. Für Javaner, die trotz ihres Islams weiter tief in ihrer eigenen kulturellen und religiösen Tradition verwurzelt geblieben sind, sind Religionen weniger Ziel denn Wege. Wege nämlich zu einer vertieften, im Göttlichen verwurzelten Existenz. Wege sollte man nie verabsolutieren. Welche Religion der richtige Weg für einen ist, das kann letztlich jeder nur selbst innerlich erfühlen. Deshalb lassen Eltern auch den Sohn oder die Tochter zur Taufe kommen, vorausgesetzt sie haben den Eindruck, dass ein ernstes inneres Verlangen da ist. Religion ist keine Spielerei, aber sich fanatisch auf die Details der eigenen Religion als einzigem Heilsweg zu versteifen, stößt viele Javaner ab. Obwohl Javaner, vor allem muslimische Gesprächspartner, die hören, dass man Christ ist, gern den tröstend gemeinten Spruch sagen, dass »alle Religionen ja doch gleich« seien, sind sie nicht einfach Relativisten. Auch Javaner sehen die Religion, der sie folgen, als die objektiv richtige an, aber immer mit der Einschränkung, dass für den einzelnen derjenige Weg der richtige ist, zu dem er innerlich, durch die auf Gott hin offene Tendenz seiner Seele, gezogen ist. Wir können auch christlich sagen: Derjenige Weg zu Gott ist der richtige, auf dem der Heilige Geist einen Menschen jeweils führt, und dieser Weg muss keineswegs immer der katholische oder überhaupt der christliche sein.

Es geht also bei Mission gar nicht darum, Menschen christlich machen zu wollen, um sie der Hölle zu entreißen. Die Zahl der Taufen ist nicht das Kriterium für den Erfolg der Mission. Gewiss, wir freuen uns über jeden, der zum expliziten Glauben an Jesus kommt, die Taufe empfängt und Bruder oder Schwester in der Kirche wird. Taufen sind nicht »unwichtig« geworden. Eben weil Gott in Jesus kennen zu lernen das größte Glück ist, dessen ein Mensch teilhaft werden kann, und weil uns eine solche Erkenntnis, was uns angeht – Gott kann auch auf anderen Wegen führen –, nur in der Gemeinschaft der Kirche aufgeht, weil in diesem Sinn die Kirche *das* Heilssakrament ist, an und in der das gekommene Gottesreich bereits berührt und erfahren werden kann, werden wir Menschen, die Anleitung suchen, zur Kirche hinführen.

Das hat aber Implikationen für das Verständnis unserer missionarischen Praxis. Missionarische Praxis heute muss nicht nur strikt das »strenge Verbot« des Konzils beachten, »jemand zur Annahme des Glaubens zu zwingen oder durch ungehörige Mittel zu beeinflussen oder anzulocken« (*Ad Gentes* 13). Sie muss auch in großem Respekt vor den kulturellen Überlieferungen und religiösen Überzeugungen der Menschen einer Gesellschaft geschehen. In einer Gesellschaft wie z. B. der indonesischen, wo die meisten Menschen

25 Die beste und gründlichste anthropologisch-soziologische Darstellung der Islamisierung Mitteljavas bis jetzt gibt Stephen C. HEADLEY, *Durga's Mosque. Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam*, Singapore 2004.

26 Die Wahabiten sind eine puristische Sekte des Sunni-Islams, die im 18. Jahrhundert die Macht in Mekkah und Madina übernahmen und rigoros die islamische Gemeinde von allen, dem »reinen Islam« nicht entsprechenden Bräuchen (wie Gräberkult,

Heiligenverehrung) säuberten. Zwar wurden sie nach einigen Jahren durch Ägypten vertrieben, aber ihre Ideen bestimmen bis heute den, vor allem Saudi-, arabischen Islam. Die Modernisierungsbestrebungen im Islam, die Ende des 19. Jahrhunderts von Ägypten (Muhammad Abduh, al-Afgani) ausgingen und auch in Indonesien Einlass fanden, besonders über die 1912 gegründete Muhammadiyah Organisation, haben bis heute auch diese puristische Tendenz »zurück zum reinen Islam« an sich, die dann

auch zum Fundamentalismus im eigentlichen Sinne führen kann.

27 Siehe ausführlicher in meinem Artikel »Javanische Gottessehnsucht und Evangelium«, in: *Stimmen der Zeit* 205/112 (1988) 662-670; auch: MAGNIS-SUSENO, *Schwingen für Garuda* (wie Anm. 1), 191-200; zu javanischen Auffassungen von Moral und von Welt überhaupt siehe MAGNIS-SUSENO, *Javanische Weisheit* (wie Anm. 1).

traditionell und intensiv religiös sind, 85% davon auf dem Wege des Islams, bedeutet das nicht nur das Verbot jeglichen An- und Abwerbens anderer Gläubiger durch materielle, soziale oder politische Vorteile, sondern, dass ich jemanden, der fest in seinem oder ihrem Glauben steht, nicht belästige, nicht mich anbietere, nicht ein Glaubensgespräch anfrage, wo er oder sie mich nicht darum gebeten hat. Aktiv missionierend an Menschen heranzugehen, die keinerlei Signal geben, dass sie das wünschen, achtet meiner Auffassung nach nicht in genügendem Maße die Würde und Identität der entsprechenden Person. Menschen haben das Recht, in ihren grundlegenden Überzeugungen in Ruhe gelassen zu werden.

Wie aber dann Mission? Die lukanische Formulierung des Missionsauftrags des Aufgestandenen kann uns die Antwort geben: Wir, die Kirche, die Missionare, sind gesandt, Zeugnis zu geben. »Ihr seid dessen Zeugen!« (Lk 24,48). »Wenn aber der Heilige Geist auf euch niederkommt, werdet ihr Kraft empfangen und meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria, ja, bis an die Grenzen der Erde!« (Apg 1,8). Was das Konzil spezifisch als »Hauptaufgabe der Laien« bezeichnet, »das Christuszeugnis« (*Ad Gentes* 21), ist der Kern dessen, wozu Jesus seine Kirche ausgesandt hat. Dieses Zeugnis geben Christen nicht nur den Nichtchristen, sondern auch sich gegenseitig zur Stärkung ihres eigenen Glaubens. Zeugnis geben bedeutet, »durch Leben und Wort in ihrer Familie, in ihrer Gesellschaftsschicht und im Bereich ihrer Berufsarbeit« (ebd.), in der Nachbarschaft, in der Freizeit, als Politiker usw. sich als Christ zu zeigen, als jemand, der Jesus nachfolgt. Wo immer sie sind, sollen Christen Jesu Liebe für die Armen, Hilfsbedürftigen und Sünder, seine reine Positivität, abstrahlen. Genau das ist Mission, zum Beispiel in einem islamischen Land. Die Christen, als Christen erkenntlich, bezeugen durch ihr Leben und Tun in die Gesellschaft hinein die Kraft der Lebensweise nach dem Evangelium. Sie bezeugen, dass Vergeben stärker ist als Vergeltung und Güte stärker als Hass, sie geben Zeugnis durch ihre Solidarität mit den Armen und Schwachen, auch wenn kein Gewinn an Macht oder Geld dabei herauspringt, dadurch dass sie am Nächsten verübtes Unrecht nicht kalt lässt, dadurch dass sie sich bemühen, auch die Schmerzen der Feinde zu lindern und Wunden zu heilen. So geben sie Zeugnis für die heilende Kraft des Lebens aus dem Glauben an die Jesusbotschaft, bezeugen sie Gottes Heil in einer wirren Welt.

Solches Zeugnis spricht eine mächtige Sprache, aber es lässt die anderen völlig frei. Es drängt ihnen nichts auf, drängt sich selbst nicht auf, und wer sich dafür nicht interessiert, braucht nur woanders hinzuschauen. Allerdings werden Missionare dann erfahren, dass auch völlig selbstloses und freilassendes Zeugnis ein Ärgernis sein und Hass hervorrufen kann. Das gehört auch zum Weg Jesu, auf dem Missionare Jesus nachfolgen. Aber das Zeugnis selbst bleibt friedlich und freilassend, immer in der Ehrfurcht vor den Überzeugungen anderer Menschen. Wenn dann, wie es in vielen Teilen der Welt geschieht, Menschen innerlich berührt werden und nach der Quelle der Kraft dieses Zeugnisses fragen, dann ist die Zeit gekommen, ihnen vom Evangelium zu reden.

5 Attraktivität des Evangeliums

Was aber macht das Evangelium überhaupt attraktiv, zum Beispiel für Javaner?²⁷ Für Javaner ist es nicht schwer, nachzuvollziehen, dass Gott zu uns als einer von uns kommt, dass er sich besonders der Armen, Schwachen, Leidenden und Unterdrückten annimmt, dass wir von ihm den Geist empfangen, dass wir über diesen Jesus mit Gott wie Reben mit dem Weinstock verbunden sind, und dass das alles in der geheimnisvollen Feier der Eucharistie immer wieder erneuert wird. Das Evangelium verkündet aber auch Sachverhalte, die in der

traditionellen javanischen Religiosität nicht genügend beachtet werden, und kann gerade von daher eine befreiende Erfahrung vermitteln: Dass Vereinigung mit dem Göttlichen *Gnade* ist, dass diese Gnade *Sündern* angeboten wird, dass wir also nicht zu verbergen brauchen, dass das Böse auch in uns ist, das sind existenzielle Wahrheiten des Menschen, die in der javanischen Spiritualität auf die Seite gedrängt sind. Dass das *Kreuz* Zeichen der Erlösung ist und dass wir die Wege des Leidens mit Jesus zusammen gehen können. Alles Reden wird allerdings nur Wirkung haben, wenn Javaner an der Realität der Kirche *erfahren*, dass Leben unter dem Evangelium positiv, heilend, befreiend, beschirmend, bergend und inspirierend ist. Aber auch vieles am Leben unserer Gemeinden spricht Javanern von Gott: Das persönliche innerliche Beten, das ja beim Islam wenig betont wird, das geheimnisvoll Warme, das oft in katholischen Kirchen zum stillen Verweilen einlädt und etwas von der Anwesenheit Gottes sozusagen riechen lässt, Rosenkranz und Litaneien, Kreuzzeichen, Weihwasser, Weihrauch, heilige Bilder und Statuen, Kreuzweg und Novenen, Pilgerfahrten, die ganze Liturgie, die Heiligen und natürlich die Mutter Gottes, sozusagen das »typisch Katholische«²⁸. Dazu gehören auch Priester, Ordensfrauen und Ordensmänner, in denen Javaner Menschen mit besonderer geistlicher Potenz und in besonderer Nähe zum Göttlichen sehen. Entscheidend aber ist, dass die Menschen das Hauptgebot der Liebe, das absolute Verbot, dem Hass im Herzen Raum zu geben, als Wirklichkeit in der Gemeinschaft der an Jesus Glaubenden erfahren können.

Wir können auch fragen, was denn das Evangelium etwa für Muslime anziehend machen würde? Für Muslime ist Gott zu allererst »der barmherzige und gnädige« (»*Bismillah*«, die erste Sure des Korans). Wer sich Jesus öffnet, wird diese Barmherzigkeit in einzigartiger Weise an diesem Jesus erfahren. Vermutlich könnte für Muslime, einmal abgesehen von dem oben Gesagten, nämlich den sehr »katholischen« Formen des Betens, im Gegensatz zur strengen Konzentration auf das Wort im Sunni-Islam, eben die kompromisslose Aufforderung Jesus, gut zu sein, dem Hass keinen Zipfel des Herzens zu überlassen, absolut auf Vergeltung zu verzichten und immer zum Verzeihen bereit zu sein, ein besonderes Zeichen Gottes darstellen. Die Lehre vom Kreuz und von der absoluten Gnadenhaftigkeit des Heils könnte Muslimen Dimensionen Gottes eröffnen, die, aus christlicher Perspektive gesehen, bei ihnen wegen der starken Fixierung auf Sieg und Verdienste kaum in den Blick geraten.

Leben in der Nachfolge Jesu, lässt man sich wirklich darauf ein, kann also für viele Menschen des 21. Jahrhunderts, gerade in Asien, eine tiefe Anziehung ausüben. Was allerdings, umgekehrt, den Missionar auch beinahe erschlagen kann: Welch eine Verantwortung tragen wir da! Denn die Menschen müssen das ja alles an uns, am Gottesvolk, an der Kirche, und spezifisch an ihren Missionaren erfahren. Leere Rede bleibt kraftlos. Nur die Erfahrung, dass es solches Jesus-Leben wirklich gibt, macht unser Zeugnis glaubwürdig. Diese Verantwortung für das Bezeugen des Evangeliums wäre gar nicht zu tragen, wüssten wir nicht, dass Jesus um unsere Unzureichendheit weiß und uns trotzdem berufen hat, und eben deshalb uns seinen Geist gesandt hat. Wir Missionare werden uns bewusst sein, dass wir durch unser Zeugnis das zu Bezeugende eher verdunkeln, aber wir wollen es trotzdem geben im Vertrauen auf den, der uns gesagt hat, dass er bis ans Ende der Tage mit uns ist (Mt 28,20). Auch wir dürfen wie Paulus glauben, dass in unserer Schwäche Gottes Kraft zur Vollendung kommt (2 Kor 12,9).

²⁸ Es gibt aber auch eine wachsende protestantische javanische Gemeinde.

6 Kirche der Zukunft

Als Abschluss seien ein paar Gedanken zu Europa erlaubt. Es scheint, dass jetzt, 450 Jahre nach seinem Tode, Zeugen wie der hl. Franz Xaver mehr denn je benötigt werden. Die Menschen brauchen mehr denn je das Zeugnis von Gottes Heil in der Nachfolge Jesu. Aber nicht nur das. Die totale Säkularisierung, die Westeuropa erfasst hat, bedeutet nichts anderes, als dass ein Besitzstandhalten der Kirche keine Zukunft eröffnet. Aber die Kirche *hat* Zukunft. Sie hat Zukunft als konsequent missionarische Kirche. Die Hochblüte aller möglicher, zum Teil abstruser Kulte beweist, dass die Konsumgesellschaft nicht einmal mehr den Anspruch erhebt, die Frage nach dem Sinn den Menschen heute zu beantworten. Nicht nur Leiden, Schicksalsschläge und Tod, sondern auch die wachsende Unfähigkeit, dauerhafte intime Beziehungen aufzubauen, das ständige Aufflackern von Misstrauen, etwa »Anderen« und »Andersartigen« gegenüber, das Gefühl, Mechanismen wie globalen Finanzmärkten hilflos ausgeliefert zu sein, all das schreit nach Erlösung. Dabei ist die Zeit der großen Theorien und Ideologien, die im 20. Jahrhundert solche Erlösung innerweltlich angeboten haben, vorbei.

Für eine Kirche, die sich wieder als die kleine Herde Gottes erfährt und bewusst für ihren Glauben Zeugnis gibt, besteht, daran kann doch kein Zweifel bestehen, eine gewaltige Nachfrage. Sicher, die Kirche steht noch mitten in einem höchst mühsamen, schmerzlichen Prozess des sich Öffnens für diese Herausforderung. Aber das sollte kein Grund zum Pessimismus sein. Der heilige Franz Xaver begeisterte einst durch seine Briefe an die Universitäten Europas Studenten, zu Missionaren zu werden. Wenn die Christen den Mut finden, ihrer eigenen Begeisterung zu vertrauen, wird die Kirche weiter missionarisch bleiben.

Zusammenfassung

Vor 40 Jahren erklärte das Zweite Vatikanum, dass auch Nichtgetaufte gerettet werden können; außerdem ermahnte es die Gläubigen, die Werte anderer Religionen zu achten, was, so der Verfasser des Artikels, so gedeutet werden darf, dass das Konzil anderen Religionen auch religiöse Bedeutung beimesse. Zugleich aber bestätigte das Konzil den Missionsauftrag der Kirche. Die Frage ist aber, wie diese beiden Aussagen zusammengehen. In dem Artikel beschreibt der Verfasser, ein Missionar, wie er mit dieser Situation zu Recht zu kommen versucht, und zwar in Indonesien, einem zu 85% islamischen Land. Nach einer kritischen Sichtung des so genannten Pluralismus der Religionen, versucht er, Mission unter den Voraussetzungen des Zweiten Vatikanums neu zu verstehen. Er fragt, was das Evangelium für Javaner und Muslime attraktiv machen und was das für das Selbstverständnis eines Missionars bedeuten könnte.

Summary

40 years ago, the Second Vatican Council declared that people who were not baptized could be saved; it also admonished the faithful to respect the values of other religion, what, in the opinion of the author, may be interpreted that the Council assigns religious meaning to other religions. At the same time the Council reconfirms the evangelizing mission of the Church. But this raises the question how these two statements can be reconciled. In the article, the author, a missionary, describes how he tries to cope with this situation, that is, in Indonesia, a country with a population of 85% Muslims. After a critical survey of the so called pluralism of religions he develops a new understanding of what mission could mean according to the presuppositions of Vatican II. He asks what could make the gospel attractive for Javanese and Muslim and what this all means for missionaries.

Sumario

Hace unos 40 años, el Concilio Vaticano II declaró que los no-bautizados también pueden salvarse. Además, exhortó a los cristianos a respetar los valores de las otras religiones, lo que según el autor del artículo también puede interpretarse en el sentido de que el Concilio reconoce a las mismas un significado religioso. Pero el Concilio certificó también la tarea misionera de la Iglesia. La cuestión es de ver cómo se relacionan las dos afirmaciones. El autor, un misionero, describe en el artículo cómo intenta actuar en Indonesia, un país con un 85 % de musulmanes, de acuerdo con la doctrina conciliar. Después de una valoración crítica de la teología pluralista de las religiones, intenta entender de nuevo la misión bajo los presupuestos conciliares. Se pregunta cómo hacer atractivo el Evangelio para los habitantes de Java o los musulmanes, y qué significa esto para la autocomprensión de un misionero.

90 Jahrgänge ZMR und 95 Jahre IIMF

Einige Aspekte ihrer Geschichte

von Mariano Delgado und David Neuhold

Über die Geschichte der ZMR und des IIMF ist bisher einiges geschrieben worden.¹ In den letzten Jahren sind auch interessante monographische Studien über die Begründer der deutschsprachigen katholischen Missionswissenschaft erschienen, so z. B. über Josef Schmidlin,² Thomas Ohm³ und Johannes Beckmann⁴. Im Folgenden kann es nicht darum gehen, bereits Geschriebenes zu wiederholen; vielmehr wollen wir die großen Linien der Entstehung und Entwicklung dieser missionswissenschaftlichen Institutionen nachzeichnen.

1 Gründung und Ursprungsprägung

Die Errichtung des ersten katholischen Lehrstuhls (zunächst als Extraordinariat) für Missionswissenschaft an der Universität Münster sowie die damit zusammenhängende Gründung der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* und des *Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen* sind vor allem Ergebnis der missionarischen Dynamik des ultramontanen deutschen Katholizismus und der missionswissenschaftlichen Bewegung desselben, die nicht zuletzt durch den protestantischen »Vorsprung« herausgefordert wurde, aber auch der deutschen Kolonialpolitik um 1900.

Man wird also die Anfänge der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* in der Betrachtung längerer Zeitabschnitte in eine Epoche eines großen missionarischen Aufbruchs zu stellen haben, der sich im Laufe des 19. Jahrhunderts vollzog. Dieser »Frühling« kam nach der Französischen Revolution oder der Säkularisation⁵ eher unerwartet und reichte bis weit in das 20. Jahrhundert hinein.⁶ Für Robert Hoffmann steht der Aufschwung des katholischen Missionswesens in engem Zusammenhang mit der Restaurationsära und unter den Auspizien eines fortgesetzten Kampfes gegen die zunehmende Säkularisierung, wobei er

¹ Über die ZMR vgl.: Jakob BAUMGARTNER, Das Ringen um den Fortbestand einer Missionszeitschrift. Zum 100. Geburtstag von Prof. Josef Schmidlin, in: *ZMR* 60 (1976) 110-124; DERS., Die Ausweitung der katholischen Missionen von Leo XIII. bis zum Zweiten Weltkrieg, in: Hubert JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* VI/2, Freiburg 1973, 549-597, bes. 592ff; Johannes BECKMANN, Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, in: *NZM* 1 (1945) 3-11; Benno BIERMANN, 40 Jahre Zeitschrift für Missionswissenschaft, in: *ZMR* 35 (1951) 81-83; Ulms in BORKEN, Fünf Lustren akademischer Missionsbewegung in Deutschland, in: *ZMR* 24 (1934) 234-242; Josef GLAZIK, Zum 50. Jahrgang der »Zeit-

schrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft«, in: *ZMR* 50 (1966) 1-2; DERS., Fünfzig Jahre ZMR, in: DERS. (Hg.), *50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911-1961*, Münster 1961, 101-104; Laurenz KILGER, Ein Lustrum katholischer Missionswissenschaft in Deutschland, in: *ZM* 6 (1916) 1-15; DERS., Die Zeitschrift für Missionswissenschaft im ersten Vierteljahrhundert, in: *ZMR* 25 (1935) 201-213; Karl MÜLLER, Ein Beitrag zur Vorgeschichte der ZMR, in: *ZMR* 67 (1983) 137-144; Hans WALDENFELS, Zum Geleit, in: DERS. (Hg.), »... denn ich bin bei Euch« (*Mt* 28, 20). Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute. FS J. Glazik und B. Willeke, Einsiedeln u. a. 1978, 11-12; DERS., Einführung, in:

ZMR 70 (1986) 97-100 (zu 70 Jahrgänge ZMR). Über das IIMF vgl. darüber hinaus: Max BIERBAUM, Vierzig Jahre Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, in: *ZMR* 35 (1951) 161-166; Josef GLAZIK, Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen 1911-1961, in: DERS. (Hg.), *50 Jahre katholische Missionswissenschaft*, 67-78; Alois Fürst zu LÖWENSTEIN / Max BIERBAUM, Das Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, in: *MR* (1/1947) 1-2; Otto MAAS, 25 Jahre Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, in: *ZMR* 25 (1935) 214-226; Johannes PIETSCH, *Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen*, Freiburg 1913; Günter RISSE, 75 Jahre Internationales Institut

für das 19. Jahrhundert – zumindest für die erste Hälfte – festhält, dass es »in der Regel noch weniger um die äußere Mission der Kirche an sich ging als um die Stärkung der gefährdeten Religiosität der gesamten Bevölkerung«⁷. Im Windschatten der nach dem 16. und 17. Jahrhundert erneuten Missionsbewegung, die sich schwerpunktmäßig in ihren Ausgangsländern von den iberischen Ländern in nördlichere Teile Europas verschob, von einem erstarkten Papsttum protektioniert und hauptsächlich von Ordensgemeinschaften und neu gegründeten Missionsgesellschaften getragen wurde, aber im deutschen Kaiserreich auch Bezüge zu den nunmehr seit 1848 regelmäßig stattfindenden Katholikentagen aufzuweisen hatte, bildeten sich periodische Druckerzeugnisse. Diese nahmen sich in späterer Folge auch einer wissenschaftlichen Reflexion des Missionsgeschehens an – einer Ausrichtung, der sich die ZM von Anfang an besonders verpflichtet fühlte.⁸

Seit 1884 war Deutschland ein Mitglied im Reigen der europäischen Kolonialmächte, die sich vorerst als »Schutzherrschaft«, v. a. in Afrika, Ozeanien und China zeigte.⁹ Die deutsche Kolonialpolitik war an der Förderung der christlichen Mission in Übersee nicht nur aus religiösen Gründen interessiert; sie sah darin auch ein bevorzugtes Mittel zur Europäisierung und geistigen Eroberung der Völker ihres Schutzgebietes. Da die Missionare dazu nicht nur das Studium der Theologie, sondern auch der frühneuzeitlichen Missionsgeschichte sowie der Religionen, Sprachen und Sitten fremder Völker bedurften, begünstigte die deutsche Regierung die Entstehung missionswissenschaftlicher Lehrstühle in beiden Konfessionen.¹⁰ Nicht zuletzt aufgrund der größeren Staatsnähe formierte sich die Missionswissenschaft als theologische Disziplin zunächst im Protestantismus. Gustav Warneck (1834-1910), in der Forschung als »Vater«, »Pionier« und »Begründer« der modernen Missionswissenschaft bezeichnet,¹¹ der 1874 zusammen mit Theodor Christlieb und Reinhold Grundemann die *Allgemeine Missions-Zeitschrift* gegründet hatte, wurde 1896 Inhaber einer Honorarprofessur für Missionswissenschaft an der Universität Halle. Daraus entwickelte sich nach seiner Emeritierung 1908 ein Lehrstuhl für Missionswissenschaft und ein missionswissenschaftliches Seminar.¹²

In diesem Klima bedurfte es nur tatkräftiger Menschen, um das als nötig Erkannte in die Tat umzusetzen. Einer davon war Fürst Alois zu Löwenstein (1871-1952), der beim Breslauer Katholikentag 1909 eine flammende Rede über die Bedeutung der Mission angesichts der kolonialen Situation Deutschlands hielt. In seinem Vortrag über »die gegenwärtigen Aufgaben und Bedürfnisse der Missionswissenschaft« auf der 6. Mitgliederversammlung des IIMF am 6. September 1922 in Aachen spricht Robert Streit OMI (1875-1930) von

für missionswissenschaftliche Forschungen, in: *ZMR* 70 (1986) 308; Robert STREIT, *Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen*. Ein Beitrag zur Geschichte des heimatischen Missionslebens und der missionswissenschaftlichen Bewegung in Deutschland (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte 45), Aachen/Immensee 1923; dazu kommen noch die – leider noch unklassierten – Bestände des Archivs IIMF, die sich teils beim Sitz des 1. Vorsitzenden Lothar Bily SDB in Benediktbeuern, teils beim Sitz des verantwortlichen Schriftleiters der ZMR Mariano Delgado in Fribourg befinden. Sie werden in der Folge zitiert als AIIMF mit Angabe des Ortes und des Dokumentes.

2 Vgl. Karl MÜLLER, *Josef Schmidlin* (1876-1944) (Studia Instituti Missiologici SVD 47), Nettetal 1989 (dort Lit.); nach dem Erscheinen dieses Werkes wäre vor allem auf folgende Studie zu verweisen: Horst RZEPKOWSKI, *Zwischen Vision und Sendung. Zur Vorstellung der »Deutschen Kirche« bei Josef Schmidlin*, in: *ZMR* 80 (1996) 82-127.

3 Cosmas HOFFMANN, *Wege zum Heil*. Die Stellung der Nichtchristen und der nichtchristlichen Religionen im Werk Thomas Ohms (Otilianer Reihe 1), St. Ottilien 2001 (dort Lit.).

4 Urban SCHWEGLER, *Johannes Beckmann SMB (1901-1971)*. Leben und Werk (Studia Instituti Missiologici SVD 85), Nettetal 2005 (dort Lit.).

5 Vgl. dazu: *Säkularisation und Säkularisierung 1903-2003*. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 38 (2003), hg. von Heiner MARRE / Dieter SCHÜMMELFEDER / Burkhard KÄMPER, Münster 2004.

6 Vgl. Karl Josef RIVINUS, *Weltlicher Schutz und Mission* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 14), Köln 1987, 16-22.

7 Robert HOFFMANN, Die katholische Missionsbewegung in Deutschland vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der deutschen Kolonialgeschichte, in: Klaus J. BADE (Hg.), *Imperialismus und Kolonialismus*. Kaiserliches Deutschland und sein koloniales Imperium, Stuttgart 1984, 29-45, 33. An späterer Stelle heißt es bei ihm: »Das unreflektierte Missions-

vier »Meilensteinen« der missionswissenschaftlichen Bewegung, die im Anschluss an die Rede Löwensteins gesetzt wurden: 1. Die Errichtung einer Missionskommission, die 1910 mehrmals tagte und sich bereits auf der ersten Tagung vom 22. Januar 1910 in Berlin zum Ziel setzte, der Misere durch die Förderung der katholischen Missionswissenschaft/Missionsgeschichte Abhilfe zu schaffen. 2. Die Doppelsitzung dieser Konferenz vom 24. und 25. August 1910 während des Katholikentages in Augsburg, auf der in großen Linien das missionswissenschaftliche Arbeitsprogramm (Missionszeitschrift, Missionsbibliographie und Missionsarchivalien) entworfen wurde. Neben Robert Streit und Josef (auch Joseph) Schmidlin (1876-1944) machten sich Friedrich Schwager SVD (1876-1929), Max Meinertz (1880-1965), Anton Huonder SJ (1858-1926), Hermann Krose SJ (1867-1949) und Karl Streit (1874-1935) für dieses Programm stark. 3. Die Missionskonferenz in Berlin vom 20. Januar 1911, auf der über die Gründung eines wissenschaftlichen Institutes beraten wurde. 4. Schließlich der 10. August 1911 in Mainz mit der formellen Gründung des IIMF.¹³

Dieser Impuls der katholischen missionswissenschaftlichen Bewegung konvergierte nun mit dem Bestreben der deutschen Regierung, in ihren »Schutzgebieten« auch die katholischen Missionen zu fördern, wozu die gute Ausbildung von Missionaren nötig war. So wurde die Münsteraner Katholische Fakultät 1909 von der Regierung aufgefordert, Kolonialvorlesungen über die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten zu halten. Ab dem Wintersemester 1909 hielt der Privatdozent für Kirchengeschichte Josef Schmidlin solche Vorlesungen, und im Herbst 1910 errichtete der preußische Kultusminister auf Antrag der theologischen Fakultät Münster »ein Extraordinariat für Missionswissenschaft in Verbindung mit Kirchengeschichte, Patrologie und Dogmengeschichte«, das Schmidlin anvertraut wurde. Dieser berichtet selbst, nicht ohne Stolz, wie er im November 1914 von Kaiser Wilhelm II. auf Antrag der Fakultät »zum ordentlichen und etatmäßigen Ordinarius für sämtliche Zweige der Missionswissenschaft« ernannt wurde, ohne die Patrologie, Dogmengeschichte und Kirchengeschichte zu vernachlässigen.¹⁴ Die Gründung der ZM und des IIMF 1911 bekamen durch die akademische Anbindung der katholischen Missionswissenschaft in Münster starken Antrieb. Denn Schmidlin und die anderen Pioniere waren davon überzeugt, dass die katholische Missionswissenschaft sowohl ein wissenschaftliches Organ als auch einen Verein zu deren Förderung benötigte. Beide wurden am Anfang von Schmidlin entscheidend mitgeprägt. Er war eine schillernde Persönlichkeit, ein Mann mit Ecken und Kanten, der in der Forschung als »temperamentvoller Elsässer« bezeichnet wird.¹⁵ Thomas Ohm schreibt drei Jahre nach dessen Tod: »[Schmidlin, Vf.] verfügte über

verständnis des 19. Jahrhunderts entsprach der Einstellung der katholischen Pastoraltheologie, die bis in unsere Zeit herauf in der Förderung des heimatlichen Missionsbewusstseins lediglich ein »Hilfsmittel des Glaubens sah.« (ebd., 35); vgl. Franz WEBER, *Mission. Gegenstand der praktischen Theologie?* Die Missionstätigkeit der Kirche in den pastoraltheologischen Lehrbüchern von der Aufklärung bis zum Zweite Vatikanum (Bamberger Theologische Studien 9), Frankfurt/M. 1999.

8 Vgl. Antonius Kardinal FISCHER, Geleitwort, in: *ZM* 1 (1991) 1-3, 3.

9 Vgl. BADE, *Imperialismus* (wie Anm. 7), v. a. sein eigener einführender Beitrag, 1-28.

10 Vgl. dazu u. a. Horst GRÜNDER,

Rückwirkungen der deutschen Kolonialinaugurierung auf die Stellung der christlichen Mission in Kirche, Staat und Gesellschaft, in: *ZMR* 79 (1995) 120-133; Giancarlo COLLET, *Katholische Missionswissenschaft. Zwischen kolonialer Ideologie und theologischem Anspruch*, in: *DERS.*, »... bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg u. a. 2002, 76-108.

11 Horst RZEPKOWSKI, Art. Gustav Warneck, in: *DERS.*, *Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie*, Graz u. a. 1992, 437f.

12 Vgl. dazu Dieter BECKER / Andreas FELDTKELLER (Hg.), *Es begann in Halle ... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute*, Erlangen 1997.

13 Der Inhalt dieses Vortrags, der zunächst in Privatdruck für die Mitglieder des IIMF zirkulierte, bildete die Grundlage folgender Publikation: STREIT, *Das internationale Institut* (wie Anm. 1).

14 Josef SCHMIDLIN, Lehrstuhl und Seminar für Missionswissenschaft, in: *ZM* 25 (1935) 226-234, 227.

15 BAUMGARTNER, Ausweitung (wie Anm. 1), 593; vgl. zum Folgenden MÜLLER, *Schmidlin* (wie Anm. 2); Johannes DÖRMANN, Schmidlin, Josef, in: *BBKL*, Band 9, Spalten 436-443; Thomas OHM, Josef Schmidlin, in: *MR* (1947) 3-11.

glänzende Gaben und zahlreiche Fähigkeiten. Mit schneller Auffassungsgabe, erstaunlich gutem Gedächtnis, riesiger Arbeitskraft und ungeheurer Schaffensfreude verbanden sich hervorragende Sprachkenntnisse. Die Arbeit ging ihm rasch und leicht von statten. «¹⁶ Sein Genius und Eifer sowie die oben geschilderten Bedingungen begründeten seinen wissenschaftlichen Aufstieg am Vorabend des 1. Weltkriegs.

1.1 Die ZM(R)

Vielfach war in der Forschung immer wieder zu lesen, dass der Gedanke, eine katholische Missionszeitschrift mit wissenschaftlichem Niveau zu gründen – seit 1873 gab es die durch den Jesuiten Karl J. R. Cornely (1830-1908) gegründete und auf eine breite, auch nicht-akademische Leserschaft zielende Zeitschrift *Die Katholischen Missionen*, seit 1906 die von Wilhelm Schmidt SVD (1868-1954) ins Leben gerufene Zeitschrift *Anthropos* mit einer eher ethnographischen, linguistischen und religionswissenschaftlichen Ausrichtung – sich bis ins Jahr 1898 zurückverfolgen lässt.¹⁷ Aber erst 1983 gelang es Karl Müller SVD, den entsprechenden Beleg zu finden und zu publizieren: Im Memorandum von Eberhard Limbrock SVD vom 22. Juli 1898 an die Oberen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes zeichnet dieser die wissenschaftlichen Missstände in der Ausbildung der Missionare sorgsam auf, um anschließend festzuhalten, dass diesen »durch Herausgabe einer entsprechenden Zeitschrift« abgeholfen werden könnte.¹⁸ Die Gesellschaft des Göttlichen Wortes spielte in der Vorgeschichte der Gründung der ZM eine bedeutende Rolle – nicht nur wegen dieses Memorandums, sondern auch weil Friedrich Schwager SVD über den Münsteraner Professor Max Meinertz 1909 Schmidlin für die Gründung einer missionswissenschaftlichen Zeitschrift mit dem Argument gewann, dass die Leitung des Unternehmens »in den Händen eines Hochschullehrers« liegen sollte.¹⁹

Die ZM blieb bis zu dessen Tod 1944 persönliches Eigentum Schmidlins, der auch ihr verantwortlicher Herausgeber war. Im Geleitwort zum ersten Heft betont Antonius Fischer, Kölner Erzbischof und Kardinal, somit auch wichtigster Exponent des »rheinischen Katholizismus«, nicht zuletzt den Faktor der Konfessionskonkurrenz: »Es erscheint als eine Ehrensache für die Katholiken Deutschlands, nach Kräften mitzuwirken, daß die katholische Zeitschrift den nichtkatholischen ebenbürtig an die Seite zu treten imstande sei.«²⁰ Dieses erste Heft enthält auch einen programmatischen Beitrag Schmidlins unter dem Titel »Was wir wollen. Zur Einführung vom Herausgeber«. »Größe und Schwierigkeit«, aber auch die »Neuheit« der übernommenen Aufgabe sind ihm bewusst, denn er ist eigentlich ein »Kirchenhistoriker«. Aber gerade ein Kirchenhistoriker eigne sich wiederum dazu, weil die »Missionsgeschichte im missionswissenschaftlichen Organismus eine hervorragende Stellung« einnehme.²¹ Nicht zuletzt aus diesem Grund werden die ZM und die katholische Missionswissenschaft zunächst eine starke historische Ausrichtung haben, ohne

16 OHM, Schmidlin (wie Anm. 15), 3.

17 Vgl. z. B. die diesbezügliche Aussage von Josef GLAZIK, in: DERS., *Fünfzig Jahre ZMR* (wie Anm. 1), 101.

18 MÜLLER, Ein Beitrag zur Vorgeschichte (wie Anm. 1), 139.

19 Was wir wollen. Zur Einführung vom Herausgeber, in: ZM 1 (1911) 5-10, 5; vgl. auch MÜLLER, Schmidlin (wie Anm. 2), 82, 83; SCHWEGLER, Beckmann (wie Anm. 4), 36.

20 FISCHER, Geleitwort (wie Anm. 8), 3.

21 Was wir wollen (wie Anm. 19), 5.

22 Ebd., 7.

23 Was wir wollen (wie Anm. 19), 9. Somit ist dieses Projekt auch als ein emanzipatorisches zu sehen, mit elitären Vorzeichen.

24 LÖWENSTEIN / BIERBAUM, Institut (wie Anm. 1), 1f.

25 So z. B. Bischof Franz Hengsbach in: ZMR 70 (1986), Geleitwort zum

Doppelheft 2/3; vgl. auch DÖRMANN, Schmidlin (wie Anm. 15), der Ähnliches zu verstehen gibt.

26 Vgl. SCHMIDLIN, Missionswissenschaftliches Fachorgan und Institut, in: ZMR 26 (1936) 107-109, 107. Zur Entstehungsgeschichte vgl. die in der Anm. 1 zitierte Literatur.

27 Vgl. dazu vor allem GLAZIK, Institut (wie Anm. 1), 68 (dort Anm. 3).

28 Ebd., 68f.

die Missionstheorie und die heutige Missionspraxis zu vernachlässigen. Ethnographische, linguistische und religionswissenschaftliche Studien werden aus Rücksicht auf *Anthropos* zunächst ausgeklammert oder nur in enger Beziehung zu den Missionen in den Blick genommen. Mit Nachdruck betont Schmidlin den »wissenschaftlichen« Charakter der Zeitschrift: Sie habe zwar die Mission zum Gegenstand, aber »zur Methode die Wissenschaft«, so dass eine harmonische »Vermählung zwischen Mission und Wissenschaft« intendiert sei.²² Die wissenschaftliche Ausrichtung korreliert mit dem Wunsch, »daß die katholische Mission auch in den höheren Gesellschaftsklassen voll und ganz in ihre Rechte und in ihr Ansehen eingesetzt werde.«²³ Von Anfang an war Schmidlin bestrebt, bei aller Wahrung der deutschen Sprache als Zeitschriftidiom das Mitherausgeberkonsortium international zu besetzen. So gehörten zur ersten Redaktion Kollegen aus Rom (Prälat Dr. Baumgarten), Fribourg (Prof. Dr. Kirsch, Kirchenhistoriker) und Wien (Prof. Dr. Swoboda).

1.2 Das IIMF

Am 30. November 1911 wurde das Institut beim Amtsgericht Münster/Westf. unter dem Aktenzeichen VR Nr. 68 in das Vereinsregister eingetragen. Für Alois Fürst zu Löwenstein, den ersten, langjährigen Vorsitzenden des Instituts, war Schmidlin »der geistige Vater« desselben.²⁴ Es ist aber irreführend, wenn es zuweilen heißt, er habe das IIMF gegründet.²⁵ Schmidlin selbst sah sich als »Mitbegründer«²⁶, wusste er doch, dass andere Personen wie etwa Robert Streit, der gemeinsam mit ihm die Publikation eines Missionsarchivs und einer Missionsbibliographie geplant hatte und finanzielle Mittel dafür suchte, entscheidend daran beteiligt waren. Über dieses Anliegen wurde auf der Konferenz des Missionsausschusses der Katholikenversammlungen Deutschlands vom 20. Januar 1911 in Berlin (Reichtagsgebäude) beraten. Der Reichstagsabgeordnete Matthias Erzberger befürwortete darin das Projekt, empfahl aber für das Unternehmen einen »unverfänglichen und nicht zu bescheidenen Titel«, um vom Kolonialamt und vom preußischen Kultusministerium angemessene Beihilfen und eine Zuwendung aus dem Afrikafond erhalten zu können. Fürst Alois zu Löwenstein, Vorsitzender des Missionsausschusses, stellte daraufhin den Antrag, »daß seitens des Missionsausschusses ein Verein gegründet werde unter dem Titel: Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen«. Der Gedanke erhielt allseitige Zustimmung, so dass Justizrat Karl Bachem in Verbindung mit Fürst Löwenstein mit dem Entwurf der Satzung betraut wurde. Zur Annahme derselben kam es am 4. Mai 1911 auf einer Versammlung von Freunden der katholischen Missionswissenschaft in Berlin (Hotel Stewen). Als Sitz des Vereins wurde Münster vorgeschlagen, nachdem man auch aus »missions- und kolonialpolitischen Gründen« über Hamburg ernsthaft nachgedacht hatte.²⁷ Etwa vierzig Einzelpersonen bzw. Körperschaften erklärten alsbald ihren Beitritt. Die Gründer hatten allerdings das penible preußische Vereinsrecht nicht genau studiert. Auf einer Konferenz, die am 10. August 1911 im Schatten des Katholikentages im Mainzer Priesterseminar stattfand, musste daher Fürst Löwenstein berichten, »daß die Eintragung des Instituts in das Vereinsregister des Amtsgerichts Münster ›wegen zweier Formfehler‹ nicht hatte erfolgen können; zu ihrer Korrektur sei eine neue Gründungs- und Mitgliederversammlung nötig.«²⁸ Dies wurde nun in Mainz nachgeholt, weshalb der 10. August 1911 als Geburtsstunde des Instituts gilt. Es fällt auf, dass in der Gründungssatzung unter den Aufgaben des Instituts die Unterstützung der Herausgabe der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* nicht genannt wird. Der Aufgabenbereich war viel ambitionierter und zielte auf die umfassende »Anregung und Förderung wissenschaftlicher Arbeiten und Forschungen jeglicher Art aus dem Gebiete des katholischen Missionswesens«, insbesondere:

- »a Die Herstellung einer zuverlässigen und vollständigen Bibliographie der bisher erschienenen und noch erscheinenden Literatur über Missionen und Missionswesen;
- b die Anregung und Förderung der Erforschung der in Deutschland und im Ausland befindlichen Bestände von Berichten und Denkschriften über das Missionswesen der früheren Zeit;
- c die Anregung und Förderung der Drucklegung von wichtigen Archivalien über das Missionswesen aller Länder und Zeiten;
- d die Anlage von Regesten über die vorhandenen Archivalien, soweit die Drucklegung nicht ausführbar erscheint;
- e die Anregung und Förderung der theoretischen Behandlung des Missionswesens;
- f die Veranstaltungen von wissenschaftlichen Unterrichtskursen über Gegenstände aus dem Arbeitsgebiet des Vereins.«²⁹

Um diese Aufgabe zu erfüllen werden aus den Mitgliedern des IIMF zwei Abteilungen mit je einem Vorsitzenden gebildet: eine wissenschaftliche Abteilung unter dem Vorsitz Schmidlins und eine zweite Abteilung, die »über die Verwendung der zur Verfügung stehenden Mittel« beschließen soll.³⁰ Dazu kommt ein geschäftsführender Ausschuss, bestehend aus dem Vorsitzenden des Vereins, dem Schriftführer, dem Kassensführer und drei Beisitzern (Satzung § 11).

Erst auf der Mitgliederversammlung vom 1. Dezember 1912 in Berlin, der ersten nach der Gründung, wurde beschlossen, »die ›Zeitschrift für Missionswissenschaft‹ zum Institutsorgan zu erheben und den zahlenden Mitgliedern gratis zuzustellen« – womit künftighin der offizielle Jahresbericht des IIMF in der ZM erscheinen wird. Nachdem das Verhältnis zwischen der ZMR(R) und dem Institut 1936 geplatzt war (dazu mehr unten), schrieb Schmidlin, dieses sei dadurch zustande gekommen, »daß ich auf Drängen des damaligen Schriftführers Werthmann nicht ohne Widerstreben meine Zeitschrift als offizielles Organ des Instituts hergab, wengleich unter ausdrücklicher Bedingung, daß sie ihm gegenüber absolut frei und unabhängig bleiben solle.«³¹ Die Zeitschrift bezeichnete er im selben Beitrag als die »Seele« des Instituts.³²

Ebenso wurde auf der Berliner Mitgliederversammlung die seit dem 4. Oktober gültige Geschäftsordnung ergänzt, so dass zum Arbeitsprogramm der wissenschaftlichen Abteilung nicht nur bibliographische und archivalische Publikationen, sondern nun auch eigene missionswissenschaftliche Abhandlungen und Monographien gehörten. Schließlich wurde auch beschlossen, »zur Gewinnung neuer Mitglieder und Freunde eine eifrigere Werbetätigkeit zu entfalten, die Missionsgelehrten des Auslands zum Beitritt als korrespondierende Mitglieder einzuladen.«³³ Kurzum: man nahm es mit dem wissenschaftlichen und internationalen Charakter des IIMF sehr ernst.

²⁹ Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, 1911, Satzung, 4 S. (Privatdruck für die Mitglieder des IIMF, in: AII MF Fribourg, unklassiert), hier § 2.

³⁰ Ebd., § 15.

³¹ SCHMIDLIN, Missionswissenschaftliches Fachorgan (wie Anm. 26), 107.

³² Ebd., 109.

³³ Josef SCHMIDLIN, Aus dem heimatischen Missionsleben, in: ZM 3 (1913) 71.

³⁴ Vgl. aus näherer geschichtlicher Perspektive Josef SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, 3. Band: Papsttum und Päpste im

XX. Jahrhundert. Pius X. und Benedikt XV. (1903-1922), München 1936, 252-255, wo Schmidlin den »Missions- und Friedenspapst« Benedikt XV. in gleißendem Licht zeigt (v. a. 257, 258), wenn er auch Kritik an einigen Passagen des päpstlichen Schreibens übt; weiters zum Text von »Maximum illud« in der Rezeption der ZM: Max GRÖSSER, Das Missionswesen im Lichte des päpstlichen Sendschreibens »Maximum illud« in: ZM 10 (1920) 73-86.

³⁵ »Aber auch weit über die deutschen Grenzen hinaus wirkte das Beispiel von Münster insofern an-

regend, als in verschiedenen Ländern ähnliche Lehrstühle oder Kurse für Missionswissenschaft nach seinem Muster oder seinen Grundlinien eingerichtet wurden ...«. SCHMIDLIN, Lehrstuhl (wie Anm. 14), 234. 1958 wurde in Würzburg ein Extraordinariat für Missionswissenschaft errichtet (bis 1961 besetzt durch Josef Glazik, danach durch Bernward Willeke), der 1966 zu einem ordentlichen Lehrstuhl ausgebaut werden konnte.

³⁶ Jacques GADILLE, Die Missionsstrategien der Kirchen, in: *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 12, Freiburg i. Br. 1992, 302-327, hier 303.

Mit der Errichtung des ersten missionswissenschaftlichen Lehrstuhls in Münster und der Gründung der ZM und des IIMF hatte der Katholizismus im Allgemeinen und der deutsche Katholizismus im Besonderen zumindest auf struktureller Ebene nicht nur den Rückstand gegenüber dem Protestantismus aufgeholt, sondern auch eine Pionierleistung zustande gebracht, die Kreise ziehen würde: Nachdem Papst Benedikt XV. in der Missionszyklika »Maximum illud« von 1919³⁴ die Errichtung weiterer missionswissenschaftlicher Lehrstühle indirekt empfohlen hatte, folgten nun auf Münster solche Lehrstühle bzw. Professuren in München (1919), Rom (1919 an der Propaganda), Nimwegen (1930), Ottawa (1932), Wien (1933), Comillas (Spanien), Fribourg (1940), die vielfach auch durch missionswissenschaftliche Institute flankiert wurden. Schmidlin wird dies nicht zuletzt auf die Münsteraner Pionierleistung zurückführen.³⁵

2 Die Metamorphosen der ZMR

2.1 Namensgebung der Zeitschrift – terminologische Entwirrung

Die bewegte Geschichte der ZMR zeigt sich nicht zuletzt in ihrer Namensgebung. Einzig das *M* für Missionswissenschaft sorgte im Namen – bis auf die Zeitspanne beginnend mit der Aufhebung des Publikationsorgans durch das Nationalsozialistische Regime 1941 und der Wiederaufnahme des Zeitschriftenbetriebs 1947 – für Kontinuität in der Terminologie. Das *R* für Religionswissenschaft kam 1928 hinzu und blieb bis auf die Jahrgänge 1936 und 1937 – die Bewandnis dieses Sachverhaltes wird später dargelegt – konstitutiver Bestandteil der Titelei. Das *Z* wiederum ist zwischenzeitlich, von 1938 bis 1950 dem Namen entschwunden. Eine Tabelle, die dem Beitrag hintan gestellt wird (Anhang 1), vermag u. U. einen Überblick im Gesamten zu geben, wobei ein weiteres Zeitschriftenorgan, die von Johannes Beckmann 1944 begründete NZM (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft), berücksichtigt wird, weil sie in einem besonderen Naheverhältnis zu der ZMR(R) zu sehen ist.

Die ersten Jahre der Zeitschrift waren eine Erfolgsgeschichte, später stellten sich aber schwierigere Konstellationen aus einem Mix interner und externer Faktoren ein. Auf eine detaillierte, historische Analyse einzelner Perioden, z. B. die des 1. Weltkrieges, am Ende mit dem deutschen Trauma Versailles und dem Verlust der deutschen Kolonien sowie der Heimkehr vieler deutschsprachiger Missionare verbunden, die sich auch auf die Zeitschrift ausgewirkt haben, oder aber das 300-Jahr Jubiläum der *Propaganda fidei* 1922, das mit einem Sonderheft (Jubiläumsband) begangen wurde, oder auf andere Fragestellungen kann aus Platzgründen nicht eingegangen werden – sowie auch für den weiteren geschichtlichen Verlauf der Zeitschrift nur einige, wenn auch bedeutende, Grenzsteine für die weitere Auseinandersetzung ausgewählt wurden.

Mit dem 18. Jahrgang erfährt die Zeitschrift mit der Hinzufügung des Terminus »Religionswissenschaft« einen Wandel in der Namensgebung, der sich als zukunftsfruchtig erweisen sollte, weil er eben auch mit kurzen Unterbrechungen bis heute Bestand hat. Diese Veränderung ist ohne Zweifel ein Zeichen dafür, dass die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Mission nicht nur darauf drängte, »einer der Zweige der klassischen Theologie [zu] werden«, sondern auch eine »Öffnung der religiösen Wissenschaften hin zu den neuen Humanwissenschaften, wie beispielsweise der Ethnologie« begünstigte.³⁶ Wenn auch in kleineren Lettern, so findet sich auf der Titelseite des 1. Heftes 1928 der Zusatz »und Religionswissenschaft«, die der ursprünglichen »Missionswissenschaft« zur Seite gestellt wurde. Die ersten 20 Seiten der neuen ZMR widmen sich dem vollzogenen

Wandel. Josef Schmidlin und Johann Peter Steffes, beide aus der Münsteraner Professoren-schaft, bieten zwei kurze Beiträge. Der Herausgeber formuliert einleitend: »Mit vorliegendem Heft und Jahrgang vollzieht unser *Fachorgan* auf Grund eines Beschlusses der missionswissenschaftlichen Institutskommission und der schriftlichen Zustimmung unserer Mitzeichner eine bedeutsame *Erweiterung*, indem es bei aller Beibehaltung seines ursprünglichen Charakters und bei allem Hauptnachdruck auf der von ihm begründeten Missionswissenschaft die Pflege und Vertretung der katholischen Religionswissenschaft hinzufügt, wenigstens soweit sie mit jener sich paaren läßt, also weniger nach der religions-philosophischen und -psychologischen Seite als insbesondere für Kenntnis und Studium der gegenwärtigen nichtchristlichen Religionen.«³⁷ Schmidlin macht auf die gegenseitige Beeinflussung der beiden Disziplinen aufmerksam, wenn er darauf verweist, dass Missionare neben ihrer Tätigkeit als Geo- und Ethnographen oder Linguistiker auch »hervorragende Pioniere der Religionswissenschaft bis auf den heutigen Tag«³⁸ gewesen sind, religionswissenschaftliche Studien für diese im Gegenzug aber immer von Bedeutung für ihre Arbeit seien. Freilich zeigt sich die Komplementarität vorerst in einer bestimmten Untergeordnetheit und »Verzweckung« der Religionswissenschaft. Steffes³⁹ gibt der Leserschaft einen Überblick über die Religionswissenschaft seiner Zeit mit ihren grundlegenden systematischen Zu- und Einordnungen und macht etwa auf die Methodenprobleme in der vergleichenden Religionswissenschaft⁴⁰ oder auf ihre Ablehnung der »Wahrheitsfrage«⁴¹, die sie zu weiten Teilen als unwissenschaftlich erachtet, aufmerksam – beide Themenkomplexe sind auch heute von hoher und bleibender Brisanz.⁴² Die Einführung der Religionswissenschaft in den Betrieb der Zeitschrift wird auch von Wissenschaftlern wie dem Ethnologen Wilhelm Schmidt begrüßt.⁴³ Dieser, Steffes und der Bonner Religionswissenschaftler Andres erweitern die Liste der Mitzeichner der Zeitschrift mit dem Jahrgang 18, was in enger Verknüpfung zu einer inhaltlichen Neuorientierung zu sehen ist. Deswegen hatte die »angestammte Mannschaft« der vormaligen *Zeitschrift für Missionswissenschaft* schwerste Bedenken, wie dies auch noch einige Jahre später, 1935, bei Laurenz Kilger aufscheint, wenn er auf das Jahr 1928 zurück blickt: »Wir hatten fast zwei Jahrzehnte lang gekämpft gegen die Verquickung der Missionswissenschaft mit ihren Hilfswissenschaften, wie sie von allen Seiten droht, besonders in romanischen Ländern; wir waren immer wieder für die Reinheit unseres Fachgebiets als einer theologischen Disziplin eingetreten: nun mußten wir mit ansehen, wie unser Fachorgan eine so enge Verbindung mit einer philosophischen Disziplin einging.«⁴⁴

37 Josef SCHMIDLIN, Missions- und Religionswissenschaft, in: *ZMR* 18 (1928) 1-4, hier 1.

38 Ebd., 2

39 Johann Peter STEFFES, Geschichte, Stand und Aufgaben der allgemeinen Religionswissenschaft, in: *ZMR* 18 (1928) 4-20.

40 Vgl. ebd., 13: »Die heillose Verwirrung, die zur Stunde noch auf dem Gebiete der Religionswissenschaft, besonders der Religionsvergleichung herrscht, rührt eben daher, daß man [...] glaubt, richtige Vergleiche durchzuführen, wenn man rein philosophisch Formel mit Formel, Ritus mit Ritus, Bild mit Bild usw. vergleicht.«

41 Vgl. ebd., 14, wenn jener dieser Anschauung entgegenhält: »Freilich wäre jene Frage nach der Wahrheit

vom religionswissenschaftlichen Boden aus erst ganz zuletzt zu stellen nach gründlicher Durchforschung der Wesensformen der verschiedenen Religionen und ihrer sachlichen Vergleichung. Und sie wäre mit aller Behutsamkeit zu stellen. Aber sie muß zur Krönung und zum Abschluß der Religionswissenschaft noch gestellt werden.«

42 Vgl. etwa André GLUCKSMANN, Kampf der Kulturen? Nein, der Philosophien, in: *NZZaS*, 12.3.2006, 21, der im weithin herrschenden westlichen Relativismus und Fundamentalismus, v. a. im islamischen Bereich, eine gemeinsame Wurzel erkennen will, nämlich die, die Wahrheit zu einer reinen Konstruktion zu degradieren. Er formuliert diese Einschätzung

im Kontext des Anfang 2006 aufflammenden Streits um dänische Karikaturen des Propheten Mohammad. Für den ersten Fall der Religionsvergleichung verweisen wir auf die vielfach vorgenommene Gleichsetzung von islamischem Kopftuch und Kopfbedeckung, die mit einer christlichen Ordenstracht in Verbindung steht, oder die Parallelisierung von christlicher Bibel und Koran, die so wahrscheinlich unhaltbar ist.

43 Vgl. Wilhelm SCHMIDT, Die Bedeutung der Ethnologie und Religionskunde für Missionstheorie und Praxis, in: *ZMR* 18 (1928) 117-131, hier 118.

2.2 Schwierige Jahre

Das silberne Jubiläum feierte die ZMR im Jahre 1935 und es sollte der letzte Jahrgang dieser Art sein. An dieser Stelle wird der darin publizierte Beitrag Schmidlins zu *Heidenmission und Neuheidentum*⁴⁵ näher unter die Lupe genommen – er wirft im Verbund mit einer Abhandlung von Chr. M. Schröder⁴⁶ ein bezeichnendes Licht auf die politische und gesellschaftliche Lage im Deutschland dieser Zeit. Es handelt sich im Falle Schmidlins um den Eröffnungsartikel der ZMR des 25. Jahrgangs, der in zentraler Hinsicht prophetisch für die politische Zukunft insgesamt, damit verbunden aber auch für Schmidlins eigene genannt werden kann. Bezieht man freilich in die Beurteilung weiteres Material ein, wird das Bild des Begründers der ZMR – wie Horst Rzepkowski schon 1996 anhand dessen Aspirationen um die Errichtung einer »deutschen Kirche« gezeigt hat – differenzierter.⁴⁷ Der Herausgeber der ZMR macht recht deutlich eine neue Situation im Rahmen der missionswissenschaftlichen Diskussion geltend: das »Wiederaufleben heidnischer Weltanschauung und Lebenspraxis in unserem eigenen Volke«⁴⁸ und geht sodann auf die damit verbundenen Konsequenzen für die Heidenmission ein. Schmidlin spricht von »Rassenfanatismus«, von einer aufkommenden »Blut- und Rassenreligion«, die »in den ausgetretenen Geleisen einer materialistisch-liberalen Aufklärung oder Säkularisation immer stärker durch ihre Propaganda zu einer gefährlichen Konkurrentin unserer christlichen Mission«⁴⁹ wird, weil sie einerseits die Ausgangsbasis für die Heidenmission in Deutschland unterminiere und andererseits selbst missionarisch um Mitglieder werbe, die als Neuheiden ihrerseits dem christlichen Missionsauftrag unterliegen. Diese neue Bewegung stehe nicht nur im Konkurrenzverhältnis zur christlichen Idee insgesamt, sondern vor allem auch in spezieller und besonderer Weise zum christlichen Verständnis des Heidenapostolats. Schmidlin präzisiert und bringt die Ideologie des Neuheidentums auf den Punkt, wenn er das Credo dieser Bewegung formuliert, nämlich: »echte Religion sei nur rassenmäßig bedingt, so daß es also keine wahre Religion geben kann, die allen Völkern zu verkündigen wäre. Dabei macht es [das Neuheidentum, Vf.] dem christlichen Heidenapostolat den Vorwurf, ›primitive‹ Völker durch unnatürliche Dressur zu christlicher Kultur herauf zu züchten.«⁵⁰ Bevor der katholische Missionshistoriker eine lesens- und bedenkenswerte antichristliche Systematik des Neuheidentums (von ihrem Postulat der Selbsterlösung⁵¹ bis hin zur totalen Verwerfung der Einehe⁵² und des Alten Testaments⁵³) entwirft – diese wird im Kleindruck präsentiert –, stellt er vorab einen gravierenden historischen Vorwurf dieser Bewegung dar⁵⁴, die

44 Laurenz KILGER, Die Zeitschrift für Missionswissenschaft im ersten Vierteljahrhundert, in: ZMR 25 (1935) 201-213, 209; vgl. auch Anmerkung 18 auf S. 209.

45 Josef SCHMIDLIN, Heidenmission und Neuheidentum, in: ZMR 25 (1935) 1-9. Eine Nebenbemerkung: Der Beitrag weist augenfällige orthografische Mängel auf, so ist auf der Seite 1 von »Neuheigentum« die Rede, auf der S. 3 steht »aufgeproppt« an Stelle von »aufgeprofft«, was neben der ungemienen Publikationsflut Schmidlins wohl auch auf mangelnde Mitarbeit und eine bestimmte Hektik (inklusive Vorzensuren) dieser Zeit zurückzuführen ist.

46 Vgl. Chr. M. SCHRÖDER, Einige Formen des Neuheidentums und ihre

Bedeutung, in: ZMR 25 (1935) 97-105.

47 Darauf wird aber in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden können, darum sei auf den einschlägigen Artikel von Rzepkowski verwiesen: RZEPKOWSKI, Vision und Sendung (wie Anm. 2).

48 SCHMIDLIN, Neuheidentum (wie Anm. 45), 1.

49 SCHMIDLIN, Neuheidentum (wie Anm. 45), 1.

50 SCHMIDLIN, Neuheidentum (wie Anm. 45), 2.

51 Vgl. auch SCHRÖDER, Formen des Neuheidentums (wie Anm. 46), 98, der in Bezug auf die heidengermanische Selbsterlösungslehre auf Hermann Wirth als Fundort verweist.

52 Vgl. SCHRÖDER, Formen des Neuheidentums (wie Anm. 46), 99,

der Ernst Bergmann auf der Seite des Neuheidentums positioniert und aus dessen Werk *Erkenntnisgeist und Muttergeist* (Breslau 1932) zitiert: »Einehe auf Lebenszeit ist widernatürlich und ortschädlich. Wo sie wirklich durchgeführt wird – und bei Menschen ist dies trotz aller Gesetze glücklicherweise nicht möglich gewesen – muß die Art verkümmern. In einem richtig gebauten Staat ist das Weib, das nicht geboren hat, unehrenhaft.« (zitiert nach SCHRÖDER, ebd., 99) Weitere Werke Bergmanns, mit bezeichnenden Titeln: *Die Deutsche Nationalkirche*, Breslau 1933; *Die 25 Thesen der Deutschreligion*. Ein Katechismus, Breslau 1934.

53 Hier führt Schröder Alfred Rosenberg (*Der Mythos des 20. Jahrhun-*

die mittelalterlichen, christlichen Missionsbewegungen eines »Religionsraubs« beschuldigt. Den Germanen wäre eine ihnen fremde Religion zwanghaft aufgesetzt worden; solche Anschuldigungen liegen auf einer Linie mit ähnlich anmutenden eines Heinrich Himmler. Dieser hatte ja bekanntlich – mit immensem Aufwand und bis in die späten Kriegsjahre hinein – historische Studien im Apparat der SS in Auftrag gegeben, um nach möglichen von christlichen Autoritäten zum Tode verurteilten »germanischen Hexen« in seiner Ahnenreihe Ausschau zu halten.⁵⁵ Schmidlin will aber – mit ungemein spitzer Feder – auf solche Vorwürfe nicht näher ein- und »zur Tagesordnung übergehen«. Denn solche Überzeugungen »können nur jenen genügen, die ohnehin schon gänzlich entwurzelt und auf dem Nullpunkt angekommen, also im Grunde religionslos und atheistisch sind«⁵⁶.

Und trotzdem versucht er – was einerseits als diplomatisch gewertet werden könnte, andererseits sieht man sich hier mitten im Artikel mit einem Bruch konfrontiert, und darüber hinaus stehen auch kraftvolle Intentionen zu einer »Reform der Kirche«⁵⁷ bis hin zu einer Vorstellung einer »Deutschen Kirche«⁵⁸ im Hintergrund – der neuen Bewegung auch Positives abzurufen: »Die deutsche Religiosität ist nach Ausweis der Geschichte der christlichen Frömmigkeit eine berechnete, ja geradezu geforderte Sache. Jedes Volk hat doch das Recht – und die Nichtbeachtung dieses Rechts kann zu unheilvollen Spannungen führen –, seine Eigenart auch in der Aneignung und Übung der übernatürlichen Weltreligion des Christentums zu bewahren und Berücksichtigung zu fordern.«⁵⁹ Trotzdem bleibt Schmidlin apologetisch kämpferisch, wenn er ausführt, dass »wir götzendienerische Akte oder Zumutungen des neuen Paganismus ebenso energisch und opferfreudig zurückweisen müssen, wie die alten Christen den Kaiserkult verweigert haben oder die christlichen Japaner den schintoistischen Nationalkult ablehnen.«⁶⁰

Schmidlins Analyse wird am Schluss vom selben methodischen Instrumentarium getragen, das er schon viel früher in seiner *Einführung in die Missionswissenschaft* (1. Auflage 1917; 2. Auflage 1925) entwickelt hat. Er passt es nun aber in der ZMR den gegebenen Umständen an, die erneut grundlegende wissenschaftstheoretische Reflexionen anstoßen: Wer ist im Jahr 1936 der Träger der katholischen Mission, unter der speziellen Rücksicht, auch die Neuheiden wiederum für das Christentum zu gewinnen? Von Interesse ist, dass im Unterschied zu 1917 die Stellung der Laien doch verstärkt wird, wenn auch weiterhin die Führung des Papsttums und des Episkopats zumindest dem Papier nach als unbestritten gelten. Das neu hinzugekommene Missionsobjekt, nämlich die Heiden im eigenen Volk, erfährt insofern bei Schmidlin milde Behandlung, als die Mission »ihren Eigentümlich-

der», München 1932, 602) an, mit seinem bekannt gewordenen und traurigen Berühmtheit erlangten Satz: »An die Stelle der alttestamentlichen Zuhälter- und Viehhändlergeschichten werden die nordischen Sagen und Märchen treten [...]«. (SCHRÖDER, Formen des Neuheidentums [wie Anm. 46], 100). Schröder leistet somit im selben Jahrgang der ZMR Schmidlin getreue Schützenhilfe.

54 Vor der letztendlichen Nennung des Namens der »Bewegung« macht Schmidlin keinen Gebrauch, obwohl das Profil der nationalsozialistischen Bewegung, wenngleich auch in sich

für diesen Kontext »heterogen«, nicht genauer hätte getroffen werden können – jede Verwechslung war wohl ausgeschlossen. So kommt Schmidlin – wenn auch in einer Fußnote – gleich zu Beginn auf die Indizierung des Buches von Rosenberg zu sprechen.

55 Vgl. Rainer DECKER, *Hexen. Magie, Mythen und die Wahrheit*, Darmstadt 2004, 108–115. Neben Heinrich Himmler und Alfred Rosenberg kommt bei Decker auch Adolf Hitler zur Sprache: »Das Christentum ist der größte Rückfall, den die Menschheit je erlebt hat [...] und konnte auch nicht anders als in Blut und Folter enden! ... Man muss der Vorsehung dankbar sein, dass man jetzt lebt und nicht vor dreihundert

Jahren, wo in jedem Ort die Scheiterhaufen brannten. Das war doch etwas Entsetzliches!« (Adolf Hitler, 1942 im Rahmen seiner nächtlichen Monologe in der Wolfsschanze, zit. nach DECKER, ebd., 114).

56 SCHMIDLIN, Neuheidentum (wie Anm. 45), 5.

57 Vgl. RZEPKOWSKI, Vision (wie Anm. 2), 91–100; Schmidlin kann also auch einem Reformkatholizismus zugerechnet werden, der unter dem Einfluss von Albert Erhard, Sebastian Merkle, Hermann Schell und Antonio Rosmini-Serbatì dem Getto-Dasein des Katholizismus dieser Zeit zu entkommen versuchte.

keiten und Besonderheiten so weit wie tunlichst entgegenkommt⁶¹ – ein Plädoyer für Inkulturation also, um einen heutigen Terminus zu verwenden. Als Ziel der Mission steht voran die Bekehrung des Einzelnen – der von Schwegler in der Literatur und Rezeption Schmidlins kritisch fest gestellte Vorrang der Konversions- vor der Plantationstheorie in Sachen Mission bei Schmidlin bestätigt sich hier⁶², vor allem deshalb, weil auch der Aspekt der Innerlichkeit der Konversion besondere Betonung erfährt. Für die Neugewonnenen fordert er »relative Selbständigkeit«⁶³ und Mitwirkungsmöglichkeiten innerhalb des kirchlichen Gefüges. Nach dem Aufweis der Mittel und Methoden der Mission, bei deren Behandlung er ausdrücklich das »missionarische Gespräch von Mund zu Mund«⁶⁴ hervorhebt, beschließt Schmidlin seinen Artikel mit den folgenden, paränetischen Worten: »Legen wir immerhin mutig und getrost *Hand ans Werk*, schon weil wir dadurch auch dem auswärtigen Apostolat wie der heimatlichen Missionsarbeit weit größere Dienste leisten können, als wenn wir etwa einzeln in die Heidenländer hinausziehen! Insoweit ist der Einwurf tatsächlich berechtigt, daß wir zuerst die Heiden um uns bekehren sollen, bevor wir an die Christianisierung der peripheren Heidenwelt herantreten.«⁶⁵

Wenn es sich freilich um einen vielschichtigen Beitrag mit Brüchen und unterschiedlichen Intentionen handelt, sind nichtsdestotrotz viele Aussagen den Zeitumständen entsprechend hoch politisch und überaus deutlich. Gemeinsame terminologische Berührungsfelder von Mission(-wissenschaft) und Nationalsozialismus wie die des Redens von »Volk« oder »Rasse« verursachten ein ungemeines Spannungsfeld, aber bewirkten darin durchaus ambivalent auch Ansätze von »Versöhnungsversuchen«.⁶⁶

Ganz allgemein ist bedeutsam, dass durch äußere Umstände bedingt ein Wandel im Missionsverständnis Schmidlins verzeichnet werden kann, nämlich eine Ausweitung des Konzepts »Missionsobjekt«; etwas, das in einer Geschichte der *long terms* auch in weiteren Zusammenhängen einige Jahre später in der katholischen Welt der Fall sein wird, paradigmatisch im Buchtitel der von Henri Godin und Yvan Daniel formulierten Frage: *La France pays de mission?*⁶⁷ vorzufinden.

Ein zweiter Beitrag im 25. Jahrgang verdient noch Beachtung: Es ist dies ein interner »autobiografischer« Artikel des zu dieser Zeit verantwortlichen Schriftleiters Laurenz Kilger, Benediktiner aus St. Ottilien und Schmidlin-Schüler erster Stunde, unter dem Titel *Die Zeitschrift für Missionswissenschaft im ersten Vierteljahrhundert*.⁶⁸ Indem er auf die Gründung der Zeitschrift zurückblickt, meint er, dass sie »den Missionsgedanken zum Vater und die Historie zur Mutter«⁶⁹ hatte. Diese Spannung zwischen »stürmische[r] Mis-

58 Vgl. dazu die ZMR von 1996, Heft 2: Mission und Nationalsozialismus (Editorial), Seite 81 und RZEPKOWSKI, Zwischen Vision und Sendung (wie Anm. 2); mit wertvoller kritischer Edition u. a. von Briefen Schmidlins an Joseph Goebbels und Friedrich Heiler. Der letztere Brief ist – neben kraftvollen verbalen Auswüchsen – im Besonderen auch für die Geschichte der Zeitschrift in den Kriegsjahren von besonderer Bedeutung (ebd., 124–128).

59 SCHMIDLIN, Neuheidentum (wie Anm. 45), 7. An dieser Stelle zeigt sich auch das ganz allgemeine (politische) Problem einer ausgewogenen, abwägenden Wissenschaft in Zeiten der Genese und Existenz totalitärer Systeme.

60 SCHMIDLIN, Neuheidentum (wie Anm. 45), 7.

61 SCHMIDLIN, Neuheidentum (wie Anm. 45), 8.

62 SCHWEGLER, *Beckmann* (wie Anm. 4), 38. Wenn auch Schmidlin nicht dabei stehen bleibt, wie das Schwegler auch für andere Zusammenhänge ausweist.

63 SCHMIDLIN, Neuheidentum (wie Anm. 45), 8.

64 SCHMIDLIN, Neuheidentum (wie Anm. 45), 9.

65 SCHMIDLIN, Neuheidentum (wie Anm. 45), 9. Hervorhebung im Original über Sperrung der Wortfolge. Nach diesem Aufruf beschließt Kol 3,11 Schmidlins Beitrag.

66 Vgl. RZEPKOWSKI, *Vision* (wie Anm. 2), 105; vgl. u. a. paradigmatisch

für das »Spannungsfeld« die Buchbesprechung von Max Bierbaum (zu: Theodor GRENTRUP, *Volk und Volkstum im Lichte der Religion*, Freiburg 1937) in: *MR* 1 (1938) 186. Dort heißt es: »Wer als Missionar mit der nötigen Ruhe sich in das geistvolle Werk vertieft, wird klarer erkennen, daß die katholische Kirche die volkhafte Fruchtbarkeit nicht nur nicht antastet, sondern ihr höhere Weihe gibt und sie zu größerer Vollendung führt.« (ebd., 186)

67 Vgl. Henri GODIN / Yvan DANIEL, *La France, pays de mission?*, avec un préface de m. l'abbé Guérin, Lyon 1943.

68 KILGER, *Zeitschrift* (wie Anm. 44).

69 KILGER, *Zeitschrift* (wie Anm. 44), 201.

sionsgegenwart und besinnliche[r] Missionsgeschichte«⁷⁰ hat der Zeitschrift auch zweimal – innerkirchlich – sehr zugesetzt: die Ambitionen des Xaverius-Vereins, von Seite Schmidlins und seiner Schüler als »Monopolisierungs-Anspruch« gewertet, und der so genannte kleine chinesische Methodenstreit Anfang und Mitte der 1920er Jahre.⁷¹ Einer Blüte in der ersten Zeit vor dem 1. Weltkrieg – man hatte ungefähr 1000 Abonnements zu verzeichnen – folgten spätere Krisen, zuerst die Schatten des Krieges selbst, später vor allem solche auch wirtschaftlicher Art innerhalb der Wogen und Fluten der Inflation. Mit 1928 folgte eine nach Kilger wesentliche Veränderung, als der Religionswissenschaft nunmehr mit den kritisch beäugenden Worten Kilgers »Gastrecht« innerhalb der Zeitschrift gewährt wurde.⁷² Von den hohen Ansprüchen der Zeitschrift, v. a. aber Josef Schmidlins, der ersten Zeit gibt folgende Passage einen Einblick: »Was aber [von den Veröffentlichungen zur Missionswissenschaft, Vf.] in die Redaktionsstube kam, das wurde ernsthaft durchgelesen, durchberaten und nach allen Regeln der Wissenschaft rezensiert. Wir Schüler [Schmidlins, Vf.] mußten unsere Besprechungen zuerst im missionswissenschaftlichen Seminar vorlegen und vorlesen – da lernten wir wahrlich fleißig, gewissenhaft und kritisch zu sein.«⁷³

2.2.1 1936/1937 Schmidlins Alleingang

1936 und 1937 erscheint die ZMR in Freiburg i. Br. im Verlag Rombach. Josef Schmidlin, der 1934 an der Universität Münster wegen Verweigerung des »deutschen Grußes« seinen Lehrstuhl verloren hatte, d. h. in den vorzeitigen Ruhestand versetzt wurde, ließ sich in Breisach am Rhein, ganz in der Nähe seiner elsässischen Heimat nieder. Nachdem er mit der Trägergesellschaft der ZMR, dem IIMF, im Jahre 1935 und auch später noch in schwerem Konflikt lag – vor allem, weil man von Seiten des Instituts Schmidlins Feder über eine »Vorzensur« bändigen wollte; daneben spielte der Verlag Aschendorff eine gewichtige Rolle – kam es Anfang 1936 zum Bruch Schmidlins mit dem IIMF: er nahm nun »seine Zeitschrift« selbst in die Hand.⁷⁴ Inhaltlich machte sich das neben der wiederum betont

70 KILGER, Zeitschrift (wie Anm. 44), 202. Bei Kilger hat es manchmal – entsprechend der politischen Großwetterlage und dem kirchlichen Klima der Modernismuskrise – den Eindruck, dass die Historie, die er als wissenschaftliche Ausrichtung auch für die ZMR mit Vehemenz einklagt, ein ruhiger und stiller Ort sei, geeignet, der Welt und ihren »heißen Eisen« zu entfliehen (Vgl. ebd., 202, 207).

71 Vgl. KILGER, Zeitschrift (wie Anm. 44), 206, 207.

72 Vgl. KILGER, Zeitschrift (wie Anm. 44), 208, 209.

73 KILGER, Zeitschrift (wie Anm. 44), 204.

74 Vgl. MÜLLER, Schmidlin (wie Anm. 2), 289.

75 Vgl. LAURENZ KILGER, Bekehrungsmotive in der Germanenmission, in: ZM 27 (1937) 1–19.

76 Vgl. THOMAS OHM, Die Heilige Schrift als Missionsmittel, in: ZM 27 (1937) 85–97.

77 Vgl. JOHANNES BECKMANN, Ein spanischer Versuch zur Errichtung von Patronatsbistümern in China und

Hinterindien (1778–1782), in: ZM 27 (1937) 164–177.

78 Vgl. Titelblatt des 4. Heftes der Zeitschrift für Missionswissenschaft, 27. Jahrgang, 1937.

79 Vgl. Titelblatt (Rückseite) des 4. Heftes der ZM 27 (1937).

80 GADILLE, Missionsstrategien (wie Anm. 36), 303.

81 Vgl. z. B.: OTTO MAAS, Der franziskanische Ordensnachwuchs in den chinesischen Missionen, in: MR 1 (1938) 33–45; JOH. AUFHAUSER, Die heutige religiöse Lage in Japan, in: MR 1 (1938) 170–176, 253–262; AUGUSTIN BORGOLTE, Die Religion in der Krisis des neuen China, in: MR 1 (1938) 262–271.

82 Vgl. z. B. HERMANN HEUVERS, Die christliche Kunst in Japan, in: MR 1 (1938) 3–9; GÜNTHER SCHULEMANN, Das Problem der »Anpassung« der christlichen Mission in buddhistischen Ländern, in: MR 1 (1938) 46–59.

83 SEPP SCHÜLLER, Die »Chinesische Madonna« und ihre Entstehung, in: MR 4 (1941) 226–229 (mit einer Darstellung der besprochenen Madon-

nen-Figur auf einem chinesischen Rollbild).

84 JACOB MARQUART, Des chinesischen Volkes Frömmigkeit auf hl. Boden nach der Revolution, in: MR 4 (1941) 50–67; der Steyler Missionar beschreibt u. a. auch »Missions-erfolge« im Rahmen der »Frömmigkeitspflege der heidnischen Frauenwelt« (ebd., 61).

85 Vgl. MR 1 (1938) 94–95, 96, 184–185; MR 2 (1939) 82, 190, 273–275; MR 3 (1940) 85, 89–90, 282–283, 286–287 (an den beiden zuletzt angezeigten Stellen geht es um Bücher zu christlicher Kunst in den Missionsgebieten, v. a. in Japan); MR 4 (1941) 84–85, 94–95, 189.

86 ALOIS FÜRST zu LÖWENSTEIN, Zur Einführung, in: MR 1 (1938) 1.

87 KARL ALOYS ALTMAYER, Katholische Presse unter NS-Diktatur. Die katholischen Zeitungen und Zeitschriften Deutschlands in den Jahren 1933 bis 1945, Berlin 1962, 193.

88 Vgl. diesbezüglich bezeichnenderweise die ersten drei Beiträge der NZM und ihre Autoren (in Klammern

missionshistorischen Perspektive dadurch bemerkbar, dass Schmidlin einen Großteil der Abhandlungen, der Kleineren Beiträge und Besprechungen der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (ZM) – wie er sie nunmehr wieder rück benannte – selbst verfasste; eine Entwicklung, die in den 2 Jahrgängen im 4. Heft 1937 einen Höhepunkt erreichte, das ausschließlich von Schmidlin bestritten wurde. Als Herausgeber für den mittlerweile isolierten und inhaftierten Schmidlin fungierte Hermann Beuerle in Freiburg i. Br. In den drei zeitlich davor liegenden Heften der Quartalsschrift (von 1937) hatte noch je ein getreuer Schüler Schmidlins einen umfangreicheren Beitrag geliefert: im Heft 1 Laurenz Kilger unter dem Titel *Bekehrungsmotive in der Germanenmission*⁷⁵, das 2. Heft beginnt mit einem Beitrag von Thomas Ohm *Die heilige Schrift als Missionsmittel*⁷⁶, und im Heft 3 findet sich ein Beitrag von Johannes Beckmann: *Ein spanischer Versuch zur Errichtung von Patronatsbistümern in China und Hinterindien (1778-1782)*⁷⁷. Das Titelblatt des 4. Heftes nennt nur Namen: *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Herausgeber und Verlagsgesellschaft sowie Druckerei⁷⁸, verzichtet auf die Rubrik »In Verbindung mit« auf der Frontseite, d. h. auf die Nennung unterstützender Mitzeichner und vermerkt schließlich auf der Innenseite des Umschlages nüchtern: »Mit der Ausgabe dieses Heftes wird das Erscheinen der Zeitschrift für Missionswissenschaft eingestellt.«⁷⁹

2.2.2 1938: Neugründung – 1. Teil: die MR

Wenn Jacques Gadille in seinem Überblicksartikel zu den Missionsstrategien und -bemühungen der christlichen Kirchen im 20. Jahrhundert im Handbuch *Die Geschichte des Christentums* für dessen erste Hälfte schreibt, dass die Kirchen in Sachen Mission »besondere Aufmerksamkeit«⁸⁰ auf den Fernen Osten, v. a. auf China und Japan, gerichtet haben, so trifft dies auch und vor allem für die neu gegründete *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* zu, die vorerst in 4 Jahrgängen von 1938-1941 erscheinen wird. Der 1. Jahrgang 1938 geht schwerpunktmäßig auf die religiöse Lage in Japan und China⁸¹ ein, beschäftigt sich mit Fragen der Kunst und Inkulturation im Fernen Osten⁸², und dieser rote Faden zieht sich durch bis zum Jahrgang 1941 mit Beiträgen zur »chinesischen Madonna«⁸³ oder der Volksfrömmigkeit in China⁸⁴, und schließt auch eine Reihe von rezensierten Büchern mit ein, die – wenn auch nicht so deutlich – im Gesamt einen diesbezüglichen Schwerpunkt aufweisen; die Besprechungen solcher Titel werden in großen Teilen vom Herausgeber Steffes bestritten.⁸⁵ Dieser ist einer der beiden Herausgeber, der zweite Max Bierbaum. Die Trägerschaft des IIMF, die schon in den beiden Jahren davor auf eine »neue periodische Veröffentlichung für die wissenschaftlichen Aufgaben des Instituts«⁸⁶ hin gearbeitet hat, beginnt nun mit einer neuen Jahrgangszählung ihrer 4-Monatschrift, gedruckt – wie vor 1936 – in der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung; vermutlich auch deshalb, um den doppelten Bruch mit der Schmidlin'schen Traditionslinie (»alter« Verlag, neuer Name) aufzuzeigen. Aus »kriegswirtschaftlichen Gründen« wird die Zeitschrift dann Ende 1941 eingestellt. In der Silvesterpredigt 1941 kommt Michael Kardinal Faulhaber von München im Rahmen der von ihm festgehaltenen Tendenz, »das Christentum durch Gewaltmaßnahmen auszurotten«, auch auf die Einstellung der »Missionschriften« zu sprechen.⁸⁷

2.2.3 1945: Neugründung – 2. Teil: die NZM

So bot die von den totalitären Regimen und Kriegsereignissen relativ verschont gebliebene helvetische Konföderation, die als Rückzugsort für viele (katholische) Institutionen und Personen diente,⁸⁸ die Möglichkeit, das Projekt einer katholischen missionswissenschaft-

lichen Zeitschrift unter geänderten Vorzeichen weiter zu führen. Im Herbst 1944, noch im letzten Kriegsjahr, kam es zur Gründung einer Zeitschrift mit dem bezeichnenden Titel *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* durch den Schmidlin-Schüler Johannes Beckmann, der sich offenbar nun nach dem Tod des Altmeisters (Schmidlin wurde im Vernichtungslager Struthof bei Natzweiler am 10. Januar 1944 zu Tode gequält) dazu frei fühlte. Im Geleitwort von Bischof Hilarin Felder heißt es diplomatisch, dass 1941 die MR infolge der »Kriegsverhältnisse«⁸⁹ ihr Erscheinen einstellen musste. »Rings herum herrscht Krieg und gigantische Zerstörung«, schreibt Johannes Beckmann pathetisch und treffend zugleich zu Beginn seines programmatischen Artikels mit dem Titel »Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft«.⁹⁰ Er geht darin auf die Kriegereignisse und auf deren katastrophale Folgen für das deutsche Missionswesen, v. a. nach den Zerstörungen der Städte Aachen und Münster, die ja Brennpunkte desselben gewesen waren, ein. »Kurz, wir stehen vor einer Missionslage, die keine missionswissenschaftliche Zeitschrift zu brauchen scheint.«⁹¹ Aber Beckmann kontert diese freilich rhetorisch getätigte Eigenaussage mit einer optimistischen Einstellung⁹², er sieht nunmehr, dass sich die (religiöse) Mission nach und nach von den Fängen des Kolonialismus befreit und fordert ein wissenschaftliches Initiativ-Programm, das er auf die geistigen (und geschichtlichen) Fundamente von Josef Schmidlin und Georges Goyau erbauen will. Dieses Programm umfasst neben der NZM, die er bewusst als vielsprachiges Instrument sehen will – »Nur auf diese Weise wird in unserer zerrissenen Zeit die NZM auch einen bescheidenen Beitrag zum Wiederaufbau der gerade durch Nationalismus und Betonung der rassischen und nationalen Eigenwerte zerstörten Welt bieten.«⁹³ – auch das an der Universität Freiburg i. Ue. neu gegründete Institut für Missionswissenschaft, das im Wintersemester 1944/45 seinen Betrieb aufnahm.⁹⁴ Anders als die MR unter Bierbaum oder einige Jahrgänge der ZM(R) unter Schmidlin »verzichtet die NZM bewusst auf die Aufnahme der Religionswissenschaft«⁹⁵, ohne deswegen deren Bedeutung für die Missionspraxis zu leugnen. Wie die alte ZM will sie sich aber auf Missionsgeschichte, Missionstheorie und Missionspraxis konzentrieren. So ist der Name

Ortsangaben), die die Schweiz als Zufluchtsort nutzten: Johannes Beckmann (Schöneck/NW), Hugo Rahner (Sitten/VS) und Laurenz Kilger (Uznach/SG), mit Beckmann zugleich Schmidlin-Schüler und ehemaliger Schriftleiter der ZMR, wie dies weiter oben schon erwähnt wurde. Als Institution wäre das Anthropos-Institut zu nennen, das sich unter der Führung von Wilhelm Schmidt in der Nähe von Fribourg (Froideville) ansiedelte.

89 Hilarin FELDER, Zum Geleit, in: *NZM* 1 (1945) 1.

90 Johannes BECKMANN, Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, in: *NZM* 1 (1945) 3–11, 3. zur Entstehung der NZM vgl. SCHWEGLER, *Beckmann* (wie Anm. 4), 119–134 (dort auch Lit.).

91 BECKMANN, *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (wie Anm. 90), 3.

92 Er führt als vorbildliches Beispiel Spanien an und fügt ein wenig später im Text hinzu: »Wie Spanien wird auch die katholische Schweiz, die Trägerin der NZM, das Pauluswort

beeseen: ›Contra spem in spem‹, als Motto eines unbeirrbaren, stetigen christlichen Optimismus.« (BECKMANN, *Zeitschrift für Missionswissenschaft* [wie Anm. 90], 4).

93 BECKMANN, *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (wie Anm. 90), 10.

94 Das reichhaltige v. a. auch linguistische und religionswissenschaftliche umfangreiche Programm des Instituts findet sich in Anm. 23 (BECKMANN, *Zeitschrift für Missionswissenschaft* [wie Anm. 115], 11). Zur Geschichte des Freiburger Instituts vgl. Patrizia CONFORTI, Das Institut für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft in Fribourg, in: *ZMR* 90 (2006) 122–129.

95 BECKMANN, *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (wie Anm. 90), 9.

96 Ebd., 8.

97 Vgl. Fritz KOLLBRUNNER, Abschied von der NZM, in: *NZM* 60 (2004) 249–250, der den »Abschied« mit einer Verlagerung des Christentums und der missionswissenschaftlichen Akzente in die südliche Erdhälfte in Verbindung bringt, so dass unterdes-

sen auch dort missionswissenschaftliche Zeitschriften entstanden sind, womit die NZM als Forum für afrikanische oder asiatische Autoren nicht mehr nötig ist. Vgl. auch Mariano DELGADO, 60 Jahrgänge *NZM*, in: *ZMR* 89 (2005) 56–57.

98 LÖWENSTEIN / BIERBAUM, Institut (wie Anm. 1), 1.

99 OHM, Schmidlin (wie Anm. 15), 3–11, 10, 11. In Breisach findet sich heute in der Oberstadt am Haus, das Schmidlin von 1935–1942 bewohnte, eine Gedenktafel für ihn als Opfer des Nationalsozialismus. Ein Ausschnitt des Textteils, der dreisprachig angelegt ist, lautet: »Als *Gegner des Nationalsozialismus* 1934 zwangs-emeritiert, trat er auch danach offen für seine Überzeugungen und gegen das herrschende Regime ein.« (Hervorhebung im angeschlagenen Text).

100 Vgl. GLAZIK, Fünfzig Jahre *ZMR* (wie Anm. 1), 104.

101 SCHMIDLIN, Zur Krisis der Missionswissenschaft, in: *Germania*. Zeitung für das deutsche Volk vom 16. August 1921 (Abendausgabe), S. 1–2.

NZM »einerseits Ausdruck dankbarer Pietät, andererseits aber auch verpflichtendes Programm«⁹⁶. Die NZM sollte darauf folgend in 60 Jahrgängen aufgelegt werden und 2004 zum letzten Male erscheinen.⁹⁷

2.2.4 1946: Neugründung – 3. Teil: die MR nach dem Krieg

Die »Münsteraner Richtung«⁹⁸ der Zeitschrift wurde 1947/1948 wieder aufgenommen. Auch hier knüpft man ganz zu Beginn an den Doyen, Josef Schmidlin, an: Einer seiner Schüler beschreibt ihn in seiner charakteristischen Ambivalenz und geht auf sein Ableben im Konzentrationslager Schirmeck ein: »Es heißt, daß Schmidlin systematisch ausgehungert wurde und sein Leichnam tagelang nackt im Lager gelegen habe. Aber es gibt auch andere Versionen über das Ende.« Und ein wenig weiter meint Thomas Ohm: »Ein letztes und abschließendes Urteil über den Toten steht uns nicht zu. Dominus judicat! Schmidlin weist in seiner Person und seinem Tun Mängel auf, zweifellos. Aber diese Mängel sind durch sein Sterben und seine Unklugheiten durch den mehr oder weniger gewaltsamen Tod reichlich gesühnt worden.«⁹⁹ Ohm zeichnet nun neben Bierbaum und Steffes als einer der Mitherausgeber. Die Zeitschrift nennt sich *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* und führt keine fortlaufende Jahrgangsnummer (»Sonderhefte«), sondern belässt es vorerst bei Nennung des Jahres, vor allem aufgrund der noch unsicheren Lage (z. B. in der Papierzuteilung und Lizenzverordnung der Besatzungszeit). Ohne große Verwunderung wirft der II. Weltkrieg noch seine Schatten auf das erste Heft der MR, aber schon die nachfolgenden Hefte bieten wiederum eine große Bandbreite von Abhandlungen, Rundschauen und Besprechungen; ab 1950 erscheint die Zeitschrift wieder unter dem Namen *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (mit Jahrgang 34) und spezialisierte sich auf missionstheoretische und -methodische Fragestellungen, weil die NZM eher den Bereich der Missionsgeschichte abzudecken versuchte, wie Josef Glazik 1961 festhält.¹⁰⁰

3 Die Metamorphosen des IIMF

Wir sahen oben, wie das IIMF bei seiner Gründung ein sehr ambitioniertes Programm anvisiert hatte: Zeitschrift, Publikationen (und wissenschaftliche Tagungen) und Internationalität sind die Eckpfeiler desselben. Die Geschichte des IIMF ist davon geprägt.

3.1 Krisenjahre 1921-1922

Im Vorfeld der Mitgliederversammlung des IIMF am 31. August 1921 in Frankfurt am Main zum 10. Jubiläum schrieb Schmidlin am 16. August in *Germania. Zeitung für das deutsche Volk* einen Artikel mit dem Titel »Zur Krisis der Missionswissenschaft«¹⁰¹, der auf die verheerenden Folgen des Ersten Weltkriegs eingeht und das katholische Volk wachrütteln möchte: »Noch kurz vor Ausbruch des Krieges feierten französische, englische, italienische, spanische Organe Deutschland als Wiege dieser neuen vielversprechenden Missionswissenschaft [...]. Da kam der unselige Weltkrieg mit seinen für die Wissenschaft lähmenden und verheerenden Begleiterscheinungen [...]. Trotzdem gelang es, nicht nur das Institut, Seminar und *Zeitschrift für Missionswissenschaft* samt den verwandten praktischen Organisationen über Wasser zu halten [...]. Erst nach dem Kriege sollten sich die verheerenden Folgen unseres wirtschaftlich-kulturellen Niedergangs in ihren vollen Umfang im missionswissenschaftlichen Betrieb einstellen«. Aufgrund der prekären Wirtschaftslage mit Inflation

und Steigerung der Herstellungskosten steht »unsere ehemals so zukunftsverheißende Missionswissenschaft und namentlich das Institut [...] vor der Frage des Seins oder Nichtseins, ja geradezu am Rand des Abgrunds«. Nach Beschreibung der Projekte des Instituts, die mangels finanzieller Ressourcen nicht erscheinen konnten, endet der Artikel mit einem pathetischen Aufruf: »Wem noch an der christlichen Weltmission und der kirchlichen Wissenschaft, wem noch am Ansehen unseres deutschen Volkes und Vaterlandes in der katholischen Welt etwas liegt, der trage sein Scherflein zu diesem Rettungswerke bei und befreie die Missionswissenschaft aus ihrer Krisis.« Um diese »Krisis« zu bewältigen wurde nun die oben genannte Mitgliederversammlung abgehalten. Dem ausführlichen Bericht, der 1922 für die Mitglieder des IIMF gedruckt wurde,¹⁰² ist u. a. Folgendes zu entnehmen: Der 1. Vorsitzende Fürst Löwenstein schlug zunächst eine Satzungsänderung vor, da die Gliederung des Instituts in zwei Abteilungen und einen geschäftsführenden Ausschuss den Apparat zu schwerfällig mache und aufgrund bisheriger Erfahrung festzustellen sei, »daß eigentlich nur die wissenschaftliche Kommission etwas leistet«. Der Vorschlag ging dahingehend, »daß der geschäftsführende Ausschuss an Stelle beider Abteilungen trete, dafür aber nach der wissenschaftlichen Seite zusammengesetzt werde«. Der Vorschlag wurde auch von Schmidlin unterstützt. Nach lebhafter Diskussion, bei der es vor allem um die Zweckmäßigkeit der Auflösung der wissenschaftlichen Kommission ging, einigte man sich darauf, § 11 (über den geschäftsführenden Ausschuss) nicht zu verändern und § 15 folgendermaßen umzuformulieren: »Aus den wissenschaftlichen Mitgliedern des Vereins wird eine Kommission gebildet, welche über die wissenschaftlichen Arbeiten beschließt, die in Angriff genommen werden sollen und über die Verwendung der notwendigen Mittel. Die Abteilung wählt aus sich einen Vorsitzenden.«¹⁰³ Nach dem Bericht über den Stand der Arbeiten an der Zeitschrift sowie an den Forschungs- und Publikationsvorhaben (Missionswissenschaftliche Studien und Texte, Bibliotheca Missionum, Forschungen im römischen Archiv der Propaganda) wurde über die Werbetätigkeit und die Internationalisierung beraten: »Wir haben alle zu wenig getan«, bekennt Schmidlin in seinem Bericht, »das Institut führt von Anfang an das Beiwort ›international‹, ist das aber nur dem Namen nach.«¹⁰⁴ Geplant war u. a. die Gründung von Institutsfilialen in Rom und Spanien.

Um die »Bibliotheca Missionum« zu unterstützen und für die Internationalität zu werben, verfasst das IIMF in der Folge einen Aufruf »an alle Katholiken!«, der besondere

102 Bericht über die Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen im Volksbildungsheim zu Frankfurt a. M. am 31. August 1921, Amorbach (Gottlob Wolfhardtsche Druckerei) 1922, 20 S.

103 Ebd., 10.

104 Ebd., 17f.

105 Vgl. Werbeblatt im AII MF Fri-bourg, unklassiert.

106 So SCHMIDLIN im Bericht über die Mitgliederversammlung des IIMF am 1. September 1923 in Hannover, in: *ZMR* 14 (1924) 261.

107 *ZMR* 23 (1933) 349.

108 SCHMIDLIN, Fortgang der missionologischen Hochschulen in Rom, in: *ZMR* 24 (1934) 359-364, 361.

109 Ebd., 349.

110 Ebd., 350. MAAS, 25 Jahre (wie Anm. 1), 215 wird später schreiben:

»Weder in Rom noch in Spanien noch in Belgien noch sonst irgendwo zeigte man Neigung, mit der deutschen Missionswissenschaft in engerer Fühlung, viel weniger unter ihrer Führung zu arbeiten. Der Krieg mit seinen Verhetzungen, der wachsende Nationalstolz der Völker und die Furcht vor der deutschen Kritik mögen die Hauptgründe dafür sein.«

111 MÜLLER, *Schmidlin* (wie Anm. 2), 273.

112 Kritisch gegenüber der Ideologie des Nationalsozialismus sind u. a. folgende Beiträge SCHMIDLINS: Totalitätsanspruch Gottes oder des Staates?, in: *ZMR* 24 (1934) 66-68; Christentum und Germanentum, in: *ZMR* 24 (1934) 169-174; Heidenmission und Neuheidentum (wie Anm. 45); die Kritik gegenüber Rom betrifft Schmidlins Geringschätzung der Missionswis-

senschaft an römischen Hochschulen (vgl. SCHMIDLIN, Fortgang, Anm. 108), was den scharfen Protest von Erzbischof Carlo Salotti, Sekretär der Propagandakongregation, hervorrief, der in einem Schreiben an den Bischof von Münster von Schmidlin einen Widerruf »zur Gänze« verlangte. Im ersten Heft 1935 (*ZMR* 25 [1935] 56) erklärte Schmidlin, bei seiner Kritik an der römischen Entwicklung mögen »in der Terminologie Schärpen vorgekommen sein«, jede Absicht der Kränkung weise er aber zurück. Nach vollzogenem Bruch mit dem Institut wird er seine Kritik von 1934 als »allzu berechtigt« bezeichnen: SCHMIDLIN, Missiologie an römischen Hochschulen, in: *ZM* 26 (1936) 109-113, 109. Vgl. dazu MÜLLER, *Schmidlin* (wie Anm. 2), 284ff.

113 *ZMR* 25 (1935) 245.

Appelle an die »Katholiken von Spanien und Amerika« enthält.¹⁰⁵ Auch für die Gewinnung neuer Mitglieder werden nach der Mitgliederversammlung von 1921 immer wieder (die letzte Aktion dieser Art fand 2004 statt) Werbeblätter und Rundbriefe an ausgewählte Adressaten (Bischöfe, Ordensoberen, Theologieprofessoren) verschickt – mit eher mäßigem Erfolg, da nur ein Bruchteil davon beantwortet wurde.

3.2 Krisenjahre 1933-1936

Diese Phase ist markiert vom Verzicht auf das Beiwort »international« und von der Krise der Zeitschrift, die sich sehr bald als »die wichtigste« Unternehmung des IIMF¹⁰⁶ herauskristallisiert hatte.

Auf der Mitgliederversammlung vom 4. August 1933 in Köln musste man die Grenzen der Internationalisierungsbestrebungen gerade in Italien und Spanien zur Kenntnis nehmen. Die Bemühungen Schmidlins bei der römischen Kurie (im Oktober 1930), in Rom ein missionswissenschaftliches Institut in Anlehnung an das Münstersche ins Leben zu rufen, scheiterten nicht zuletzt an dem Einspruch des Heiligen Vaters selbst, »der erklärte, daß er in dieser Hinsicht außerhalb Roms volle Freiheit gewähre, sich aber für Rom seine eigenen Maßnahmen vorbehalte.«¹⁰⁷ Das 1933 an der Urbaniana kanonisch errichtete »Intitutum missionale scientificum« bezeichnete Schmidlin als »Zerrbild von Missiologie«.¹⁰⁸ Die Bemühungen in Spanien scheiterten, weil der dortige Verein zur Förderung der missiologischen Studien auf der missiologischen Woche zu Barcelona im Juli 1930 »jede Abhängigkeit vom Auslande, auch von der hochgeschätzten Münsterschen Zentrale, einmütig und kategorisch abgelehnt habe«.¹⁰⁹ Demgegenüber ist die Bemerkung ein schwacher Trost, dass den in Aussicht genommenen ausländischen Ehren- oder korrespondierenden Mitgliedern, insgesamt 26, die Diplome gesandt werden konnten. Angesichts dieser Sachlage – und nicht zuletzt weil die Bemühungen um »internationale Kontakte« nach dem Machtwechsel in Deutschland 1933 suspekt wurden – wurde auf dieser Mitgliederversammlung unter Einvernehmen Schmidlins vorgeschlagen, »das Wort international in der Bezeichnung des Instituts in Zukunft fallen zu lassen«.¹¹⁰

Parallel dazu und zur Zwangsemeritierung Schmidlins 1934 als Gegner des Nationalsozialismus – nicht zuletzt weil er, wie ein Student zu Protokoll gab, »weder vor noch nach der Vorlesung den deutschen Gruß erwiesen hat«¹¹¹ – ging in dieser Zeit die Krise der Zeitschrift einher. Die scharfe Feder Schmidlins, die weder gegenüber den neuen politischen Machthabern noch gegenüber Rom den Zensurvorstellungen entsprach,¹¹² wurde als eine Gefahr für die Zeitschrift betrachtet, da sie nicht zuletzt die Zusammenarbeit mit dem Verlag Aschendorff unmöglich machte. Nach und nach schafft nun das Institut die Voraussetzungen, Schmidlin unter Kontrolle zu halten... oder sich von ihm zu trennen. Die ersten Weichen wurden auf der Mitgliederversammlung am 9. April 1935 in Köln gesetzt: Schmidlin wird in der Person von Laurenz Kilger OSB ein »verantwortlicher Schriftleiter« zur Seite gestellt, »der am Schluß der Zeitschrift mit seinem Namen zeichnet und, entsprechend seiner Verantwortung vor der Öffentlichkeit, die letzte Durchsicht vor der Drucklegung übernimmt und das Druckimprimatur erteilt«.¹¹³ Mit anderen Worten: Kilger hatte die Aufgabe, dafür zu sorgen, dass die ZMR sowohl der staatlichen wie auch der kirchlichen Zensur entsprach. Eloquent genug ist der Brief, den Fürst Löwenstein am 14. Mai 1935 an den Schriftführer des Instituts, Otto Maas OFM, schrieb: »Über die dem hochwürdigen Herrn Pater Kilger übertragene Aufgabe habe ich am 11. IV. dem Herrn Erzbischof Salotti geschrieben: › Von jetzt ab wird keine Nummer der genannten Zeitschrift erscheinen, die nicht vor Drucklegung von einer unparteiischen Person zensuriert und für einwandfrei

erklärt wird. Wir haben den R.P. Laurentius Kilger O.S.B. gebeten, das Amt dieses Zensors zu übernehmen.«¹¹⁴ Zugleich wurde auf dieser Mitgliederversammlung beschlossen, die Satzung zu ändern, weil sie »veraltet sei«. Otto Maas war mit dem Entwurf betraut. Da die Zeit drängte, wurde bereits auf der nächsten Sitzung des geschäftsführenden Ausschusses am 27. Mai 1935 in Osnabrück die neue Satzung verabschiedet. In dieser wird auf das Beiwort »International« verzichtet, das gleich nach der Mitgliederversammlung von 1933 auf den gedruckten Exemplaren der alten Satzung mit Tinte durchgestrichen wurde; und unter § 2 wird als Zweck des Instituts u. a. sybillinisch festgehalten: »1. die moralische und finanzielle Unterstützung einer [Hervorhebung Vf.] Fachzeitschrift als Organ des Instituts.«¹¹⁵ Die Gründe für diese Formulierung sollten sich alsbald zeigen.

Da Schmidlin nicht bestrebt war, sich dem ihm verpassten »Zensor« zu beugen und diesen und das Institut immer wieder – z. B. durch nachträgliche Eintragungen auf den Druckfahnen nach deren Durchsicht durch Kilger¹¹⁶ – kompromittierte, eskalierte die Krise noch 1935. Am 12. November 1935 schreibt der Verlag an Fürst Löwenstein¹¹⁷ – mit Abschrift an Schmidlin: »Zu unserem Bedauern sehen wir aber jetzt keinerlei Möglichkeit mehr, mit Herrn Prof. Dr. Schmidlin zusammenzuarbeiten [...]. Aus den Schreiben des Herrn P. Dr. Kilger glauben wir entnehmen zu müssen, dass auch dieser eine weitere Herausgabe der Zeitschrift in der jetzigen Form nicht für möglich hält.« Der Brief endet »Mit vorzüglicher Hochachtung verbleiben wir Ew. Durchlaucht sehr ergebene« – was zeigt, dass der Verlag Aschendorff durchaus auf den Abschied »mit deutschem Gruß« zu verzichten wusste. In der Folge halten es Fürst Löwenstein und Otto Maas für unvermeidlich, bald eine Mitgliederversammlung abzuhalten. Im Brief an Maas vom 27. Dezember 1935¹¹⁸ stellt Löwenstein klar, dass über die Zukunft der Zeitschrift nur Schmidlin als deren Herausgeber zu verfügen habe, während das Institut darüber entscheiden sollte, »wie wir uns in Zukunft zu der Zeitschrift stellen wollen«. Im Vorfeld der Mitgliederversammlung vom 6. Februar 1936 in Köln gibt es einen regen Briefwechsel zwischen Fürst Löwenstein und Otto Maas, in dem jener, der sich für seine Abwesenheit bei der Versammlung entschuldigen muss, weil er sich im Ausland (Böhmen) befindet, seine Sorge über den Verlauf derselben in Anwesenheit Schmidlins als Vizepräsidenten des Instituts sehr plastisch ausdrückt: »Wer wird den Puffer abgeben zwischen diesem Hammer und dem Ambos der Mitglieder? Das war ja bis jetzt meine sehr ehrenvolle und im übrigen auch einzige Aufgabe.«¹¹⁹ In einem anderen Brief heißt es: »Kann die Lösung, wie ich annehme, nur im Kampfe gegen Professor Schmidlin gefunden werden, so sollten wir diesen Kampf ganz offen und mutig führen, die Formen eines anständigen Kampfes zu wahren, wird dann unsere Sache sein. Ihm werden wir Entgleisungen verzeihen müssen.«¹²⁰

114 Kopie des Briefes im AIIMF Fribourg, unklassiert.

115 Die neue Satzung ist abgedruckt in: *ZMR* 25 (1935) 300–303, hier 300.

116 Darüber beklagt sich Fürst Löwenstein in einem Brief an Schmidlin vom 11. Dezember 1935 (Kopie im AIIMF Fribourg, unklassiert).

117 Vgl. Kopie im AIIMF Fribourg, unklassiert

118 AIIMF Fribourg, unklassiert; vgl. auch ebd. Brief von Fürst Löwenstein an Otto Maas vom 3. Januar 1936.

119 Brief vom 14. Januar 1936 (AIIMF Fribourg, unklassiert).

120 Brief vom 20. Januar 1936 (AIIMF Fribourg, unklassiert).

121 Otto MAAS, Bericht über die Mitgliederversammlung des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen in Köln am 6. Februar 1936 (Privatdruck für die Mitglieder des Instituts), AIIMF Fribourg, unklassiert, S. 6.

122 Vgl. Brief des Verlags an Schmidlin vom 2. März 1936.

123 *ZM* 26 (1936) 107–109.

124 LÖWENSTEIN / BIERBAUM, Institut (wie Anm. 1), 1.

125 Ebd., 2.

126 Benno BIERMANN, Bericht über die Mitgliederversammlung des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen in Aachen am 29. Juli 1948, in: *MR* (1949), Nr. 1, 73–77, 76.

127 Vgl. Bericht über die Mitgliederversammlung vom 17. September 1952 in: *ZMR* 36 (1952) 309; vgl. auch Sitzungsprotokoll Wissenschaftliche Kommission vom 16./17. September 1952 in: AIIMF Benediktbeuern, unklassiert.

128 So Johannes Beckmann an die Mitherausgeber der *NZM*, 7. Oktober 1952: ABMI (Archiv Bethlehem Mission Immensee), N1, 094.

Auf der Mitgliederversammlung am 6. Februar 1936 in Köln kam es dann zum Bruch zwischen Schmidlin und dem Institut. Schmidlin weist dabei alle Ansprüche des Instituts auf die Zeitschrift vehement und entrüstet zurück, betont zugleich die Verpflichtung des Instituts, die Zeitschrift als Organ finanziell weiterhin zu unterstützen. Dieses Ansinnen wird aber von verschiedenen Seiten zurückgewiesen, denn die Satzung spreche nicht von »der«, sondern von »einer« Zeitschrift. Dass Schmidlin noch mit gesundem Menschenverstand entgegnet, »daß es aber zur Zeit nur *eine* Fachzeitschrift gebe«,¹²¹ hilft nicht mehr. Das Tuch war längst zerrissen: Schmidlin will von der Hauptschriftleitung nicht zurücktreten, und das Institut will unter solchen Umständen keine finanzielle Unterstützung mehr leisten. Der Vertreter des Verlags lässt es sich nicht nehmen, den Brief an Schmidlin, in dem die Kündigung des Verlagsvertrags festgehalten wird, »mit deutschem Gruß« zu beenden.¹²²

Wie im Teil über die Geschichte der ZMR zu lesen ist, wird nun Schmidlin von Breisach aus, wo er bereits seit Anfang 1935 die Zeitschrift herausgab, die ZM 1936-1937 am Leben erhalten, während im Schoße des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1938-1941 die MR als neues Organ erscheinen wird. Im ersten Heft nach der Trennung bringt Schmidlin unter dem Titel »Missionswissenschaftliches Fachorgan und Institut« seine Sicht über den Bruch zur Sprache.¹²³

3.3 Entwicklung und Probleme nach dem Zweiten Weltkrieg

1947, in der ersten Nummer der MR nach dem Krieg, bezeichnen Fürst Löwenstein und Max Bierbaum, »unsere *Zeitschrift* wieder ins Leben zu rufen«, als »die erste und vordringliche Aufgabe des Instituts«. ¹²⁴ Des inzwischen verstorbenen Schmidlin, der als »geistiger Vater unseres Instituts« bezeichnet wird, wird in Dankbarkeit gedacht. Über die seit 1944 in der Schweiz erscheinende NZM heißt es: »So sehr wir das Bedürfnis der Schweiz nach einem wissenschaftlichen Organ im Sinne von Prof. Schmidlin würdigen, so kann uns diese Zeitschrift praktisch nicht viel helfen, da uns die Grenze trennt. Im übrigen wird es jeder verstehen, dass wir bemüht sein werden, die alten Münsterer Traditionen aufrecht zu erhalten.«¹²⁵ Auf der Mitgliederversammlung vom 29. Juli 1948 in Aachen, der ersten seit dem 23. Mai 1939, stand erneut das Verhältnis zur NZM auf der Tagesordnung. Der Vorschlag, die MR zugunsten der NZM aufzugeben und sich mit der Ausgabe eines Jahrbuches zu begnügen, wurde von der Versammlung ziemlich einmütig abgelehnt. Drei Gründe wurden geltend gemacht: zum einen, dass man die Fortführung der »münsterschen und deutschen« Tradition und Interessen nicht ohne zwingende Notwendigkeit einer »ausländischen« Stelle überlassen könne; zum anderen, dass die Förderung der eigenen Zeitschrift statutengemäß die erste Aufgabe des Instituts sei, und schließlich, dass die Religionswissenschaft in der deutschen katholischen Presse kein Organ mehr hätte.¹²⁶ In der Folge fehlt es dennoch nicht an Versuchen, die NZM und die von ihr begründeten Reihen »NZM-Supplementa« und »NZM-Schriftenreihe« in das IIMF zu integrieren. Auf einer Sitzung der wissenschaftlichen Kommission sowie auf der Mitgliederversammlung im September 1952 in München wurde erneut »auf die Notwendigkeit internationaler Zusammenarbeit« hingewiesen,¹²⁷ die ja zu den ursprünglichen Aufgaben des Instituts gehörte. Einige vorwiegend deutsche Mitglieder unter der Führung des neuen Schriftleiters der ZMR, Thomas Ohm OSB, vertraten die Meinung, alle missionswissenschaftlichen Einrichtungen (Institute, Lehrstühle, Zeitschriften), auch die aus dem benachbarten Ausland in der Schweiz und in den Niederlanden, sollten sich dem Münsteraner Institut anschließen »und ihre wissenschaftlichen Sammlungen mit denen des Institutes vereinigen«¹²⁸. Beckmann reagiert darauf mit Misstrauen und Sorge um die Selbständigkeit der NZM: »Ob sich im Verlaufe der Zeit irgend eine Verbindung der ZMR mit der NZM ergeben wird, muss

die Entwicklung der Dinge und Verhältnisse zeigen. Vorderhand bin ich auf alle Fälle [...] für eine weitgehende Zurückhaltung. Es darf nicht mehr vorkommen, dass wie früher einmal von Münster aus jener überhebliche Geist des ›Germania docet‹ in der Missionswissenschaft von neuem verbreitet wird. Im übrigen dürfte die Haltung zunächst die beste sein, dass beide Zeitschriften in möglichst vollkommener Weise und jede auf ihre Art, der Missionswissenschaft zu dienen sucht.«¹²⁹ Urban Schwegler fasst zusammen: »Beckmann war nicht gewillt, sich von Ohm um die Früchte seiner Arbeit bringen zu lassen und bestenfalls als Lückenbüßer für das kriegsgeplagte Deutschland einzuspringen.«¹³⁰

Die Münchner Beratungen führten zumindest dazu, dass an das Amtsgericht in Münster der Antrag gestellt wurde, »in den Namen des Instituts die Bezeichnung ›Internationales‹ Institut wieder einzufügen, die unter dem nazistischen Regime 1934 hatte gestrichen werden müssen.«¹³¹ Das Institut heißt ab 1953 also wieder IIMF,¹³² aber der internationale Anspruch wird stets schwer einlösbar sein – und dies nicht nur aufgrund der Widerstände des Auslands gegen das überhebliche »Germania docet«. So protestierte ein deutscher Professor auf der Mitgliederversammlung vom 20. April 2001 in St. Augustin gegen den Beschluss des Vorstands, die Redaktion der ZMR von Münster nach Fribourg zu verlegen, mit der Bemerkung, »dass die ZMR zur Geschichte des deutschen (rheinischen) Katholizismus gehört und die Verlegung der Schriftleitung ins Ausland ein Affront sei«¹³³, während der Vorstand dies als konsequente Verwirklichung des internationalen Charakters des IIMF betrachtete.

Die weitere Geschichte des IIMF ist von der Sorge um die Herausgabe der ZMR als Organ des Instituts (Satzung § 2) bestimmt. Im Zusammenhang mit der Verlegung des Redaktionssitzes aus Münster führte diese Sorge zweimal zu Konflikten im IIMF.

§ 3 der Satzung war folgendermaßen neu formuliert worden: »Die ZMR als Organ des Instituts wird in Verbindung mit dem Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster herausgegeben. Mit der Redaktion wird in der Regel der jeweilige Lehrstuhlinhaber beauftragt. Ihm steht ein Redaktionsausschuß zur Seite, der vom Vorstand berufen wird.«¹³⁴ Auf der Mitgliederversammlung vom 7. Juli 1972 in Mainz wies Josef Glazik, Münsteraner Professor und Schriftleiter der ZMR, auf die Problematik dieses Paragraphen hin: er habe die seit 1911 faktisch bestehende Verbindung mit der Universität Münster in der Satzung rechtlich verankern wollen, nun aber habe er sich aus Krankheitsgründen in den Ruhestand versetzen lassen und es sei kein Nachfolger in Sicht. Die Sache kom-

129 Ebd.

130 SCHWEGLER, *Beckmann* (wie Anm. 4), 127.

131 ZMR 36 (1952) 310.

132 Vgl. Bericht über die Mitgliederversammlung vom 28. Mai 1953 in Münster, auf der die Satzungsänderung einstimmig beschlossen wurde, in: ZMR 37 (1953) 318–320, 319.

133 Protokoll der Mitgliederversammlung vom 20. April 2001, AII MF Fribourg, unklassiert.

134 Vgl. Satzung in: ZMR 55 (1971) 55ff.

135 Vgl. über die Mitgliederversammlung in: ZMR 52 (1976) 307–309.

136 Vgl. Satzung in ZMR 52 (1976) 309–311.

137 ZMR 58 (1974) 298.

138 Vgl. Beschluss und Einleitung von Ludwig WIEDENMANN in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.*

Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 807–846.

139 *Die eine Sendung und die vielen Dienste.* Zum Selbstverständnis weltkirchlich orientierter Einrichtungen und Initiativen heute (Die deutschen Bischöfe 65), Bonn 2000.

140 *Allen Völkern Sein Heil.* Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), Bonn 2004. Vgl. dazu Hans WALDENFELS, »Allen Völkern Sein Heil«. Das Missionsprogramm der deutschen Kirche, in: ZMR 89 (2005) 163–180.

141 Hans Waldenfels war seit der Neuordnung der Kommissionen der DBK bis 2001 dabei; derzeit sind Günter Riße, von 1998–2005 1. Vorsitzender des IIMF, und Michael Sievernich als Berater tätig.

142 Die konstituierende Sitzung der Stiftung fand am 18.2.1997 in Porz-

Wahn statt. Anwesend waren (in alphabetischer Reihenfolge) Prof. Dr. rer. pol. Jürgen Blum, Frau Prof. Dr. phil. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, P. Andreas Müller OFM, Abd Stephan Schroer OSB, Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels SJ. Zum Vorsitzenden gewählt wurde Prof. Waldenfels, zum stellvertretenden Vorsitzenden P. A. Müller und Frau Prof. Gerl-Falkovitz. Die Bezirksregierung Köln teilte am 11.8.1997 unter Az. 15.2.1-25/96 in einer Urkunde vom 13.8.1997 mit: »Die von dem Internationalen Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen e.V., vertreten durch den Vorstand, durch Stiftungsgeschäft nebst Satzung vom 04. November 1996 als selbständige Stiftung bürgerlichen Rechts errichtete Stiftung ›Promotio Humana‹ mit Sitz in Bonn wird genehmigt.« Mitteilung von Hans Waldenfels.

plizierte sich dadurch, dass der stellvertretende Vorsitzende des IIMF und Assistent am Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster, Dr. Werner Promper, zu einer Zusammenarbeit nicht bereit war, sondern die Schriftleitung der ZMR in Anspruch nahm. Bei der Diskussion wurde vermerkt, dass mit § 3 der Satzung das IIMF sich eines wichtigen Rechtes begab, »nämlich der freien Wahl des Schriftleiters seines Vereinsorgans«. ¹³⁵ So wurde die Trennung vom Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster und eine Neuformulierung von § 3 der Satzung beschlossen: »Der Schriftleiter der ZMR wird vom Vorstand berufen; Näheres bedarf einer vertraglichen Regelung ...«. ¹³⁶ Damit wurde das IIMF frei, nach einem neuen Schriftleiter zu suchen. Verhandlungen mit dem neu gegründeten Missionswissenschaftlichen Institut (MWI) in Aachen führten bald zum Erfolg, so dass die Schriftleitung dorthin verlegt und eine gemeinsame Herausgeberschaft der ZMR durch beide Institute vereinbart werden konnte. Die Vereinbarung sah die gemeinsame Berufung eines Chefredakteurs sowie dessen Finanzierung durch das MWI vor. Die wiederum dazu nötige Neuformulierung von § 3 der Satzung wurde auf der Mitgliederversammlung vom 26. Juni 1974 in Würzburg besorgt: »Die ZMR kann in Zusammenarbeit mit anderen missionswissenschaftlichen Instituten in der Weise herausgegeben werden, dass sie als gemeinsames Organ dieser Institute erscheint. Diese Zusammenarbeit regelt sich nach den zwischen den Vorständen der beteiligten Institute getroffenen Vereinbarungen.« ¹³⁷

Nachdem seit 1990 die Redaktion der ZMR wieder in Münster angesiedelt war, machte der Vorstand 2001 von seinem Recht auf freie Wahl des Schriftleiters Gebrauch und verlegte die Redaktion nach Fribourg, was, wie oben bereits angemerkt, zu einer Bewährungsprobe der »Internationalität« des IIMF wurde. Eine Änderung von § 3 der Satzung wurde dafür nicht nötig.

Einige missionswissenschaftliche Ereignisse der letzten Jahrzehnte, an denen Mitglieder des IIMF besonders beteiligt waren, sollten nicht unerwähnt bleiben:

(1) Mitglieder des Instituts hatten am Zustandekommen wichtiger missionstheologischer Texte des universalen wie des partikularen Lehramtes entscheidenden Anteil: Thomas Ohm OSB und vor allem Josef Glazik MSC beeinflussten das »Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche ›Ad Gentes‹« des Zweiten Vatikanischen Konzils; Ludwig Wiedenmann SJ prägte den Beschluss der Würzburger Synode »Missionarischer Dienst an der Welt«, ¹³⁸ Hans Waldenfels SJ, von 1978 bis 1998 1. Vorsitzender des IIMF, verfasste die von Kardinal Joseph Höffner nach Rom weitergegebene Antwort auf die Lineamenta zur genannten Synode; Mariano Delgado erarbeitete den Text »Die eine Sendung und die vielen Dienste« der deutschen Bischöfe; ¹³⁹ Michael Sievernich SJ lieferte die Vorlage für den Text »Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche« der deutschen Bischöfe; ¹⁴⁰ Mitglieder des IIMF waren von Anfang an Berater der Deutschen Bischofskonferenz in der Kommission X für weltkirchliche Aufgaben. ¹⁴¹

(2) Hans Waldenfels sorgte dafür, dass die Arbeitsgemeinschaft katholischer Missions- und Religionswissenschaftler, die vom 1. Vorsitzenden des IIMF geleitet wird, ihren Platz im Kreis der theologischen Arbeitsgemeinschaften erhalten und bei den seit Ende der achtziger Jahre von Kardinal Karl Lehmann geleiteten »Mainzer Gesprächen« präsent sein konnte. Als Vorsitzender des Katholischen Deutschen Fakultätentages gehörte er von Anfang an zum Mainzer Kontaktkreis, aus dem die genannten Gespräche hervorgingen.

(3) Dank der Weitsicht und des Einsatzes von Hans Waldenfels und Andreas Müller OFM (1978-1998 Schatzmeister) konnte das IIMF am 4. November 1996 die Stiftung »Promotio Humana« mit Sitz in Bonn gründen, ¹⁴² die sich zwei Hauptziele vorgenommen hat: zum einen die Arbeit des Instituts mit ihrem wissenschaftlichen Organ (ZMR) auf Zukunft hin finanziell zu sichern – nicht zuletzt angesichts der Erosion des katholischen Milieus und der hohen Altersstruktur der Mitglieder des IIMF; zum anderen dem Grundanliegen der missionswis-

senschaftlichen Forschung in einer sich ändernden Wissenschaftslandschaft einen festen akademischen Ort zu ermöglichen. Nachdem einige Versuche zur Errichtung eines Stiftungslehrstuhls »für interkulturell-interreligiöse Forschungen und christliche Weltanschauung« an der Universität Bonn nicht zuletzt aus finanziellen Gründen gescheitert waren, konnte dieses zweite Ziel am 1. April 2004 ein Stück weit verwirklicht werden: Im Senatsaal der Julius-Maximilian Universität Würzburg wurde der Vertrag zur Gründung eines Stiftungslehrstuhls für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen unterzeichnet. Der Lehrstuhl wird – zunächst für fünf Jahre – von »Missio München« und »Promotio Humana« finanziert. Zusammen mit Rektor und Kanzler der Universität setzten daher die Vertreter der Stiftergemeinschaften, Prälat Dr. Konrad Lachenmayr als Präsident von »Missio München« und Hans Waldenfels als Vorsitzender der Stiftung »Promotio Humana« ihre Unterschrift unter den Vertrag. Der neue Lehrstuhl soll auf dem Gebiet der missionswissenschaftlichen und interreligiösen Lehre und Forschung eine enge Kooperation anstreben und die Fortführung der in Würzburg beheimateten missionswissenschaftlichen Tradition leisten sowie die theologische Reflexion der Begegnung verschiedener Religionen und Kulturen fördern. Mit der Beteiligung an der Gründung des Stiftungslehrstuhls unterstreichen »Promotio Humana« und das IIMF die Bedeutung des weltkirchlichen Engagements mit all seinen Implikationen in einer Zeit, »in der an vielen Fakultäten die Frage erörtert wird, auf welche Aspekte der Theologie angesichts der knapper werdenden finanziellen Mittel, aber auch des Rückgangs der Studentenzahlen und damit einer Einsparung an Lehrstellen verzichtet werden könnte«. ¹⁴³

4 Würdigung und Ausblick

In der Festschrift zu 70 Jahre ZMR und 75 Jahre IIMF vermerkt der damalige 1. Vorsitzender, Hans Waldenfels, dass diese »den neuen Herausforderungen unserer Zeit nur teilweise entsprochen« haben. Dies ist in der Tat »schwerlich zu leugnen«. ¹⁴⁴ Die Internationalität des IIMF ist stets mehr Anspruch als Wirklichkeit gewesen, und das ursprünglich anvisierte wissenschaftliche Programm konnte – nicht zuletzt aus finanziellen, personellen wie kirchen- und wissenschaftspolitischen Gründen – nur im Fragment verwirklicht werden. ¹⁴⁵ Gleichwohl sind die Verdienste, auf die Hans Waldenfels aufmerksam macht, auch nicht zu übersehen:

Die ZMR hat im Schatten der konziliaren Missionstheologie die Neuakzentuierung des Missionsbegriffs stark mitgeprägt. Ebenso hat sie schon zu einer Zeit Theologen der Dritten Welt und der so genannten jungen Kirchen Raum gegeben und eine Stimme verschafft, »als weder die breite Öffentlichkeit noch auch breite Kreise der deutschen Kirche und Theologie diesen ein spürbares Interesse entgegenbrachten«. ¹⁴⁶ Der Wandel wird durch einen Blick auf das systematische Register des Registerheftes für die 51.-75. Jahrgänge (1967-1991) sofort erkennbar. ¹⁴⁷ Während das Registerheft über die 26.-50. Jahrgänge (1936-1966) den Inhalt noch um die klassischen missionswissenschaftlichen Begriffe Missionswissenschaft, Missionslehre, Missionsrecht, Missionsmethodik, Missionsgeschichte, Missionskunde, Ökumene und Mission und schließlich Hilfswissenschaften und verwandte Gebiete (Religionswissenschaft, Ethnologie usw.) gruppieren konnte, sind im neuen Register so gut wie alle Begriffe ver-

¹⁴³ Hans WALDENFELS, Stiftungslehrstuhl in Würzburg, in: *ZMR* 87 (2003) 161f.

¹⁴⁴ WALDENFELS, Einführung (wie Anm. 1), 99.

¹⁴⁵ Bei GLAZIK (Das Internationale Institut [Anm. 1], 93-96) findet sich

eine Übersicht der Leistungen des IIMF bis 1961 im Bereich wissenschaftlicher Publikationen, missionswissenschaftlicher Kurse, Missionskongresse und Missionswochen. Die Reihe »Missionswissenschaftliche Abhand-

lungen und Texte« wurde 1978 nach dem 33. Band eingestellt.

¹⁴⁶ WALDENFELS, Einführung (wie Anm. 1), 99.

¹⁴⁷ Vgl. Mariano DELGADO (Hg.), *ZMR-Registerheft 51.-75. Jahrgänge*, St. Ottilien 2002.

merkt, die für den fundamentalen Wandel der Missionswissenschaft seit Mitte der sechziger Jahre repräsentativ sind: Inkulturation, Kontextuelle Theologie (Afrikanische, Asiatische, Europäische, Lateinamerikanische Theologie, Theologie der Befreiung, Basisgemeinden, Option für die Armen, Philippinische Theologie, Minjung-Theologie, einheimische Theologie), Dialog der Religionen (Christentum und Buddhismus, Christentum und Hinduismus, Christentum und Islam, Christentum und Afrikanische Religionen, Christentum und Indianische Religionen, Theologie der Religionen), Missionstheologie und Mystik in den Religionen. Die Religionswissenschaft erscheint darin zudem in der ihr gebührenden Autonomie und nicht als bloße Hilfswissenschaft der Missionswissenschaft – was grundsätzliche Überlegungen über das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft zueinander zur Folge hat, wie die letzten Jahrgänge der ZMR zeigen.

Und das IIMF hat mit seinem Wissenschaftlichen Arbeitskreis den deutschsprachigen Missionswissenschaftlern ein wichtiges Forum geboten. Es hat in der deutschsprachigen katholischen Theologie das Interesse an der Missionswissenschaft wach gehalten, auch wenn es ihm nicht gelingen konnte, nach dem Konzil die Einstellung einiger missionswissenschaftlicher Lehrstühle zu vermeiden, die nicht zuletzt dank seiner frühen Impulse errichtet worden waren.

Zusammenfassung

Die Geschichte von IIMF und ZMR sind über weite Strecken sehr bewegt und spiegeln die Wogen in Kirche und Welt des 20. Jahrhunderts wieder. Der Beitrag versucht den Ereignissen in einigen Aspekten aus Anlass des 90. Jahrgangs der 1911 im Münster/Westf. begründeten ZMR – von 1942 bis 1947 hörte sie auf zu bestehen – und zum 95. Geburtstag des IIMF nachzugehen. Dabei werden die Gründungsfigur Josef Schmidlin, die turbulenten 1930er Jahre und die jüngeren Entwicklungen nach dem II. Vatikanischen Konzil besonders betrachtet. Zwei tabellarische Anhänge weisen seit Bestehen der Vereinigung und der Zeitschrift Redaktionsort und verantwortlichen Schriftleiter, sowie den 1. Vorsitzenden der IIMF nach.

Summary

The histories of the IIMF (= Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen) and the ZMR (= Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft) have been very eventful for long stretches and reflect the waves in the church and the world of the 20th century. The contribution tries to look into a few aspects of the events on the occasion of the 90th volume of the ZMR, which was inaugurated in Muenster / Westphalia in 1911 – publication ceased from 1942 to 1947 –, and the 95th anniversary of the IIMF. The founding figure Josef Schmidlin, the turbulent 30's, and the more recent developments after the Second Vatican Council are considered in particular. Two tabular appendices indicate the places of publication and responsible editors as well as the chairmen of the IIMF since the establishment of the association and the journal.

Sumario

Con motivo del 95 aniversario del IIMF y del 90 tomo de la ZMR – ambos fueron fundados 1911 en Münster, pero la ZMR no pudo aparecer entre 1942 y 1947 – el artículo presenta algunos aspectos de la interesante historia de estas instituciones que reflejan los cambios de la Iglesia y el mundo en el siglo XX. De especial interés son los primeros años bajo la guía de Josef Schmidlin, los turbulentos años 30 y el proceso después del Concilio Vaticano II. En dos apéndices se indican los nombres de los diferentes redactores jefes de la ZMR así como de los presidentes del IIMF.

Anhang I

Verantwortliche Schriftleiter und Redaktionsorte der Zeitschrift
für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

Jahre	Name der Zeitschrift	verantwortlicher Schriftleiter	Redaktionsort
1911 -	ZM	Prof. Dr. Josef Schmidlin ¹	Münster
1921 -		Dr. Karl Pieper	Münster
1924 -	ab 1928: ZMR	Prof. Dr. Josef Schmidlin ²	Münster
1936 - 1937	ZM	Prof. Dr. Josef Schmidlin ³	Breisach
1938 - 1941	MR	Prof. Dr. Max Bierbaum ⁴	Münster
1947/48 -	ab 1950: ZMR ⁵	Prof. Dr. Max Bierbaum	Münster
1952 (ab 4. Heft) -		Prof. Dr. Thomas Ohm OSB	Münster
1962 -		Prof. Dr. Josef Glazik MSC	Münster
1975 -		Dr. Georg Schückler	Aachen
1982 -		Dr. Thomas Kramm	Aachen
1990 (ab 2. Heft) -		Prof. Dr. Giancarlo Collet ⁶	Münster
2001 (ab 2. Heft) -		Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado ⁷	Fribourg

1 Verlag Aschendorff/Münster.

2 1935: Laurenz Kilger als »Zensor« (siehe oben im Haupttext)

3 Kommissionsverlag Rombach/Freiburg.

Das 4. Heft 1937 wurde von Hermann Beuerle in Feiburg im Breisgau herausgegeben.

4 Verlag Aschendorff/Münster. Mit 1941 wurde die Zeitschrift (bis 1946) eingestellt.

5 1944 wurde die nzm durch Johannes Beckmann in der Schweiz gegründet.

Nach 60 Jahrgängen wurde 2004 das Erscheinen eingestellt.

6 Verlagswechsel mit 1992 von Aschendorff/Münster zu EOS/St.Otilien.

7 Für das 1. Heft 2001 zeichnete Theodor Ahrens (Hamburg) verantwortlich.

Anhang II

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

1911-1948	Alois Fürst von und zu Löwenstein (1949-1952: Ehrenvorsitzender)
1949-1953	Erich Fürst von Waldburg zu Zeil
1953-1955	Prälat Johannes Solzbacher (kommissarisch)
1955-1957	Generaldirektor Dr. Franz Kiel
1957-1959	Prälat Johannes Solzbacher (kommissarisch)
1959-1970	Konsul Dr. h.c. Georg Frey
1970-1978	Prof. Dr. Bernward Willeke OFM
1978-1998	Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels SJ (seit 1998: Ehrenvorsitzender)
1998-2005	Prof. Dr. Günter Riße
2005-	Prof. Dr. Lothar Bily SDB

El proceso de aprendizaje cultural de San Francisco Javier (1542-1552)

Una vida tan rica como la de San Francisco Javier (1506-1552), con una conversión espiritual en 1534-35 y una dilatada actividad apostólica, merece un estudio por partes. Puesto que se trata de analizar su aprendizaje cultural, me limitaré a sus experiencias más tempranas, es decir, a su primer viaje a Goa, Costa Malabar y Costa de la Pesquería (1541-1542).

1 Primeras experiencias evangelizadores (Melinde y Goa)

Javier partió de Lisboa, después de larga espera, el 7 de abril de 1541¹. Le acompañaron Micer Paulo, que era sacerdote secular, Francisco Masillas y Diogo Fernández. Ninguno de la Compañía de Jesús. A finales de agosto de ese mismo año, la nao que lo llevaba atracó en Mozambique. Desde allí escribió San Francisco su primera carta a Roma el 1 de enero de 1542. En ella confesaba: «que todas las cosas necesarias para un oficio de manifestar la fe de Jesucristo, vemos que nos

faltan»². Intuimos, por esta afirmación, que el mundo nuevo que acababa de conocer le había sorprendido tanto, que desbordada por completo sus anteriores experiencias.

El viaje había resultado bastante penoso. Sorprendidos por una calma absoluta, los navíos quedaron detenidos en aguas de Cabo Verde, más bien hacia la zona ecuatorial. Empujados luego por los alisios, cruzaron el Atlántico llegando a las costas de Brasil. Nuevamente pasaron el Atlántico hacia el África austral y, doblando el Cabo de Buena Esperanza, arribaron a Mozambique, que era colonia portuguesa.

A finales de febrero de 1542, estando todavía muy enfermo como consecuencia del largo viaje anterior, abandonó Mozambique para dirigirse a Goa. En Mozambique quedaron, de momento, los dos compañeros. En dirección norte tocaron primeramente la ciudad de Melinde, actualmente en Kenya, al norte de Mombasa, en marzo de 1542. Melinde era una colonia portuguesa habitada por musulmanes³. Allí tuvo Javier su primer contacto con un Islam africano y mantuvo una larga conversación con un cacique local, que se quejaba de que se perdiese el fervor entre los musulmanes, a pesar de sus oraciones. Javier refiere la conversación en los siguientes términos: «Después que hubimos razonado un gran pedazo, él quedó con un parecer, yo con otro; de manera que no quedaba satisfecho de lo que le dije, que Dios nuestro Señor, siendo en todas sus cosas fidelísimo, no descansaba con infieles, y menos con sus oraciones; y que ésta era la causa porque Dios quería que

¹ Todos los datos biográficos han sido tomados de Georg SCHURHAMMER, *Francisco Javier, su vida y su tiempo*, trad. esp. Gobierno de Navarra - Compañía de Jesús - Arzobispado de Pamplona, Pamplona 1992, 4 vols. Tomo I: 1506-1541; tomo II: 1541-1547; tomo III: 1547-1549; tomo IV: 1549-1552. Obra definitiva. Citaremos: SCHURHAMMER, tomo y página. La traducción castellana de esta obra mejora el original alemán (de 1955), porque incorpora los nuevos datos ofrecidos por el relato

(descubierto después) del P. Francisco Pérez sj, compañero de Javier en la India. Este relato se titula: «Informação acerca do principio da Companhia da India», y ha sido publicado en el *Archivum Historicum Societatis Iesu* en 1965, por Joseph WICKI sj. Seguimos la edición crítica de los escritos de San Francisco Javier llevada a cabo por Georgius SCHURHAMMER et Iosephus WICKI (eds.), *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, en *Monumenta Historica Societatis Iesu* 67 y 68, Institutum

Historicum S. I., Roma 1944 y 1945; y edición española: Félix ZUBILLAGA (ed.), *Cartas y escritos de San Francisco Javier*: única publicación castellana completa según la edición crítica de «Monumenta Historica Soc. Iesu» (1944-1945), Madrid 1953.

² Documento 13, de 1 de enero de 1542, n. 4, en SCHURHAMMER/WICKI, *Epistolae* (nota 1), I, 92; ZUBILLAGA, *Cartas* (nota 1), 83.

³ SCHURHAMMER, *Francisco Javier* (nota 1), II, 155-167.

la oración entre ellos se perdiese, pues della no era servido»⁴.

Javier advirtió ya de primeras cuán difícil era un diálogo religioso con el Islam, a pesar de la cortesía de las formas.

Abandonada Melinde, el 4 de mayo de 1542 fondeó en Goa. Javier descansó un poco, sanó de sus dolencias, se ambientó y saludó a las autoridades. Pasadas las primeras semanas, comenzó su catequesis (mayo-septiembre de 1542)⁵. Se vistió como el clero secular de aquellas tierras (una especie de sotana de algodón, sin mangas, ligera y negra, que ya nunca abandonó). Por la tarde, convocaba por las calles a los niños, esclavos y esclavas, y en fila se dirigían a la iglesia de Nossa Senhora do Rosario, cedida por la Hermandad a que pertenecía, e impartía catecismo durante una hora y media o dos horas⁶. Algunos años más tarde Francisco Javier completó sus instrumentos de catequesis, añadiendo a su catecismo una *Declaratio Symboli fidei* (en portugués), compuesta en agosto de 1546 (con complementos de 1557)⁷ y un *Modus precandi et animam salvandi*, escrito probablemente en verano de 1548 (en portugués)⁸. Estos dos interesantísimos instrumentos se salen del marco temporal que nos hemos impuesto.

Georg Schurhammer ha dicho que siguió, con algunos añadidos, el catecismo de João de Barros (1496-1570), titulado *Gramática da lingua portuguesa com os mandamentos da santa madre igreja*, impreso en Lisboa en 1539, »em Casa de Luís Rodríguez«⁹. Es muy probable que Javier viese el catecismo de Barros en Lisboa, durante su larga espera antes de embarcare para la India. No obstante, son tan importantes las diferencias entre el método de Javier y ese catecismo, que puede dudarse de la mutua dependencia. Más bien parece que ambos son tributarios de la tradición catequética bajomedieval peninsular (portuguesa, castellana y aragonesa)¹⁰.

El catecismo de João de Barros era una cartilla muy sencilla, semejante a otras muchas que se imprimieron en la Península Ibérica en la primera mitad del siglo XVI.

Con todo, ha pasado a la historia por ser la segunda gramática en lengua portuguesa. Se abre con un arte de aprender a leer, al que sigue una notable reflexión sobre la composición de las sílabas en lengua portuguesa (de dos, tres y cuatro letras). Sólo al término de esas interesantísimas consideraciones comienza propiamente la cartilla de la doctrina cristiana, que contiene las siguientes partes: *Pater noster* (en latín y portugués), *Ave Maria* (en latín y portugués), el Símbolo de los apóstoles en latín (en doce artículos atribuidos a sendos apóstoles), el mismo Símbolo en portugués, los catorce artículos de la fe (siete de la Divinidad y siete de la Humanidad), la Salve Regina (en latín y portugués), el decálogo mosaico, los dos mandamientos que resumen la ley mosaica, los cinco mandamientos de la Iglesia, los siete sacramentos (cinco de necesidad y dos de voluntad), las catorce obras de misericordia (siete corporales y siete espirituales), las siete virtudes (tres teologales y cuatro morales), los siete dones del Espíritu Santo, los doce frutos del Espíritu Santo, los tres enemigos del alma, los cinco sentidos corporales, los siete pecados mortales y sus virtudes contrarias, la bendición de la mesa (en latín y portugués), la acción de gracias (en latín), una bella explicación de la Santa Misa dividida en tres partes, el prólogo del Evangelio de San Juan en portugués (que se rezaba al fin de todas las misas en la liturgia de San Pío V), el Símbolo *Quicumque* en portugués, varias oraciones (a Cristo justo juez, a Santa María, a la Santa Hostia, al Santo Cáliz), la relación de los días de guardar (es decir, los días de precepto, divididos en meses), una oración al Ángel custodio, las cuatro temporadas, y el colofón, que es una dedicatoria a Santa María, fechada en Lisboa el día 20 de diciembre de 1539.

Se ha conservado la cartilla goesa de Francisco Javier (en portugués), que es mucho más extensa y bastante distinta¹¹. El orden de las piezas del texto javeriano es: Credo, una oración pidiendo la perseverancia final, *Pater noster* y *Ave Maria*, el decálogo,

los mandamientos que resumen la ley mosaica, dos oraciones a Jesucristo pidiendo la gracia para cumplir los mandamientos y perdón por los pecados, y dos oraciones a Santa María en los mismo términos, los mandamientos de la Iglesia, Salve Regina, Confiteor (con la invocación al apóstol Santo Tomás evangelizador de las tierras malabares), los siete pecados mortales, las siete virtudes morales contra esos pecados, las tres virtudes teologales, las siete obras de misericordia corporales y las siete espirituales, los sentidos corporales y las potencias del alma, los enemigos del alma, cinco oraciones (a la Santa Hostia, al Santo Cáliz, una oración muy teológica agradeciendo a Dios haber salido de la idolatría, una oración a Santa María pidiendo una buena muerte, una oración a San Miguel) y la bendición de la mesa.

Javier recitaba las oraciones y las hacía repetir, primero a dos muchachos y después al resto (quizá por la cosa de la pronunciación). Algunas oraciones se decían cantando. Añadía algunos gestos expresivos que acompañaban a la recitación, como mover las manos, juntarlas, acercarlas al corazón, etc.

En la recitación del *Credo* (según la versión del Símbolo apostólico, es decir, en doce artículos), añadía la palabra «creo» al comienzo de cada uno de los artículos. Al término del Símbolo recitaba una oración pidiendo perseverar en la fe de la Iglesia, con una pequeña cláusula final: «Y cuando a la hora de mi muerte no pudiere hablar, ahora

para cuando yo muriere, confieso a mi Señor Jesucristo con todo corazón». Se trataba de una cuestión entonces discutida por algunos, aun cuando estaba clara en la Escritura y en el venerable Símbolo *Quicumque*: que para salvarse (o para recibir válidamente la absolución *in articulo mortis*) era preciso creer en Dios, providente y remunerador, y en Jesucristo. Al finalizar el canto de los mandamientos, se añadía una breve profesión de fe en las postrimerías del hombre: el cielo y el infierno. Seguían dos actos de fe: uno en la mediación de Jesucristo y otro en la co-mediación de Santa María, tomados »del triple coloquio de los Ejercicios de San Ignacio«¹², con un pequeño añadido: »Y vos, mi Dios, me hicisteis a vuestra semejanza, y no los pagodas [sic], que son dioses de los gentiles en figura de bestias y alimañas de diablo. Yo reniego de todos los pagodas, hechiceros adivinadores, pues son cautivos y amigos del diablo«.

En la misma línea contra la idolatría, venían después dos exclamaciones: »Oh gentiles, ¡qué ceguera de pecado la vuestra tan grande, que hacéis de Dios bestias y demonio, pues lo adoráis en sus figuras! / Oh cristianos, demos gracias y loores a Dios, trino y uno, que nos dio a conocer la fe y la ley verdadera de su Hijo Jesucristo«.

San Francisco Javier estaba convencido de que existe una relación estrecha entre los cultos idolátricos y el culto a los demonios (*daemones*). En esto seguía la doctrina veterotestamentaria (Lev. 17,7; Deut. 32,17;

4 Documento 15, de 20 de septiembre de 1542, n. 8, en SCHURHAMMER/WICKI, *Epistolae* (nota 1), I, 123; ZUBILLAGA, *Cartas* (nota 1), 92.

5 Cfr. una detallada descripción de su actividad catequética, reconstruida a partir de las actas del proceso de canonización y otras fuentes, puede consultarse en: SCHURHAMMER, *Francisco Javier* (nota 1), II, 257-292.

6 »Después de haber confesado a los presos, tomé una ermita de nuestra Señora, que estaba cerca del hospital, y comencé a enseñar los muchachos [sic] las oraciones, el Credo y los mandamientos; pasaban muchas veces de trescientos los que venían a

la doctrina cristiana« (Documento 15, de 20 de septiembre de 1542, en ZUBILLAGA, *Cartas* (nota 1), 94).

7 Cfr. Documento 58, en SCHURHAMMER/WICKI, *Epistolae* (nota 1), I, 355-369; en ZUBILLAGA, *Cartas* (nota 1), 213-223.

8 Cfr. Documento 66, en SCHURHAMMER/WICKI, *Epistolae* (nota 1), I, 447-460; ZUBILLAGA, *Cartas* (nota 1), 261-271.

9 Tengo a la vista la edición facsimilar virtual, que ha puesto en red la Fundação Biblioteca Nacional do Brasil, del ejemplar que allí se conserva: *Grammatica da lingua portuguesa, com os mandamentos da santa*

madre igreja. Lisboa: em casa de Luis Rodrigues, 1539. 28 ff.: il.; 19 cm. Localización en la BN del Brasil: Cofre, 3, 26 DRG.

10 Estas diferencias resultan todavía más evidentes cuando se comparan ambos textos (el de Barros y el de Francisco Javier) a doble columna, como hace la edición crítica, en SCHURHAMMER/WICKI, *Epistolae* (nota 1), I, 106-116.

11 Documento 14, mayo de 1542, en SCHURHAMMER/WICKI, *Epistolae* (nota 1), I, 106b-116b; ZUBILLAGA, *Cartas* (nota 1), 84-88.

12 SCHURHAMMER, *Francisco Javier* (nota 1), II, 281.

Ps. 106 [105],37; Bar. 4,7; y otros lugares). Por ello, casi al final del catecismo, se recitaba una oración a San Miguel Arcángel pidiendo su defensa ante las acechanzas del diablo. El texto termina con la bendición de la mesa, en forma dialogada, y la invocación: »Dios nos junte en el paraíso. Amén«.

Es evidente que, al cabo de un año y medio, San Francisco Javier había adquirido ya un conocimiento bastante preciso acerca del comportamiento religioso de los indígenas de las tierras colonizadas por los portugueses. Era consciente de la gran ignorancia religiosa de los cristianos (tanto europeos como malabares) que allí habitaban, y de la facilidad con que incurrían en sincretismo y en recidivas idolátricas los neoconvertos. Por ello puso, al menos en un primer momento, especial hincapié en la fe (creo), en los novísimos del hombre y en la relación de la idolatría con el culto demoníaco. También se dio cuenta de la dificultad de evangelizar a los musulmanes.

Al poco de llegar a Goa se presentó la oportunidad de construir allí un colegio, »el cual era más necesario en estas partes que otra cosa, y cada día se va haciendo más«, escribía a San Ignacio, el 20 de septiembre de 1542¹³. San Francisco Javier se dirigía a San Ignacio pidiéndole jesuitas para esa iniciativa educativa, »para que sean edificios espirituales de este santo colegio«¹⁴, y señalaba los trabajos pastorales que esperaban a los jesuitas que se trasladasen a la India: »Han de ser importunados de muchas confesiones, Ejercicios Espirituales y predicaciones. Pensad que hallarán muchas mies«¹⁵. Era un plan de trabajo ministerial acomodado a la pastoral urbana, en la que los jesuitas estaban ya muy experimentados cuando Javier se trasladó a la India. No hay aquí ideas nuevas sobre la inculturación, a menos que haya leído mal.

En cambio, en otra carta a San Ignacio, también de 20 de septiembre de 1542, aparecen algunos detalles interesantes, que denotan que Javier ya se había percatado de algunas peculiaridades de la vida en India. Había

advertido, en efecto, que en aquellas tierras era difícil acomodarse por completo a las disposiciones canónicas entonces vigentes¹⁶. Por ejemplo, era imposible que el obispo de Goa se trasladase a las distintas plazas portuguesas de su jurisdicción para administrar el sacramento de la confirmación. Por ello pedía que sus vicarios pudiesen confirmar en los lugares más alejados. Así mismo, había observado que los tiempos de guerra naval y de mayor comercio coincidían con la cuaresma, porque en otras épocas »el mar es tan desesperado y bravo, que ninguno navega«; por ello pedía dispensa del ayuno y la abstinencia cuaresmal o que se trasladase esa obligación a otra época del año.

2 Javier en la Costa de la Pesquería entre los paravas

En octubre de 1542, Javier se hizo la mar hacia la Costa de la Pesquería, doblando el cabo Comorín, el punto más meridional de la península del Indostán. Se detuvo primero en Manappâd y luego en Tulikorin, algo más al norte¹⁷.

En la primera escala halló a cristianos paravas (una casta inferior) que habían sido bautizados ocho años antes, que apenas conocían la fe cristiana. Allí administró abundantemente el sacramento del bautismo en su fórmula breve y los adoctrinó, siguiendo el método catequético que ya había ensayado con los habitantes de Goa, aunque todavía más simplificado: »Los cristianos de estos lugares, por no haber quien los enseñe en nuestra fe, no saben más de ella que decir que son cristianos. No tienen quien les diga misa, ni menos quien los enseñe el Credo, el Pater noster, Ave María, ni los mandamientos. [...] Cuando llegaba en los lugares, no me dejaban los muchachos ni rezar mi oficio, ni comer, ni dormir, sino que les enseñase algunas oraciones. Entonces comencé a conocer por qué de los tales es el reino de los cielos. Como tan santa petición no podía sino impiamente negarla, comenzando por

la confesión del Padre, Hijo y Espíritu Santo, por el Credo, Pater noster, Ave Maria, así los enseñaba. Conocí en ellos grandes ingenios; y si hubiese quien los enseñase en la santa fe, tengo por muy cierto que serían buenos cristianos»¹⁸.

Esta enseñanza se hacía por medio de los tres seminaristas paravas que llevaba consigo, que actuaban como intérpretes. En este viaje conoció Javier por vez primera un templo brahmán. Fue sobre todo en Tuticorín, ya frente a la isla de Ceilán (ahora Sri Lanka), donde entró en contacto con los ídolos indios. No hay indicaciones, en sus cartas, de relaciones con los brahmanes, de casta superior.

Con los careas, habitantes de Kombutur, etnia afín a las paravas, que no eran todavía cristianos, actuó de forma similar: por medio de intérprete les declaraba el Credo, leía algunos pasajes selectos del Evangelio y bautizaba, si lo pedían¹⁹. Es interesante su comentario, después de bautizar a una mujer de parto y a toda su familia: »Acabado esto, fui a los principales de este lugar, y requeríles de parte de Dios que creyesen en Jesucristo, su Hijo, en quien únicamente está la salvación. Ellos me respondieron que, sin licencia del señor del lugar, que no osarían hacerse cristianos. [...] Después que le hablé [al señor del lugar], dijo él que ser cristiano era buena cosa, y que les daba licencia para hacerse cristianos. Este cuitado dióles buen consejo, y él no lo quiso tomar para sí»²⁰. Es decir: se bautizaron los principales, pero no el señor del lugar.

Francisco Javier se acomodó, pues, a los usos locales y aprendió muy pronto que

nada podía hacerse, con vistas a la evangelización, sin contar con el parecer de las autoridades naturales de cada uno de los pueblos que visitaba. Al mismo tiempo, respetaba la libertad de las conciencias y, al presentar el Evangelio, ofrecía como artículo fundamental, condición necesaria para la administración del bautismo, la necesidad de creer en la mediación universal de Jesucristo (»en quien únicamente está la salvación«). No había componendas acerca de la hipotética mediación de otros cultos naturales; tampoco discutía si la fe en Jesucristo era necesaria para la validez o sólo para la licitud del bautismo, cuestión debatida en esos años.

Por esas mismas fechas, en efecto, se polemizaba con viveza, tanto en la América española como en Salamanca, sobre la necesidad de creer en Jesucristo para la recepción del bautismo; una discusión en la que intervinieron José de Acosta, jesuita, evangelizador del Perú, con una doctrina semejante a la de Javier, por una parte, y los teólogos de Salamanca, por otra.

Para administrar lícitamente el bautismo a un adulto era (y es) exigible la profesión de fe y el arrepentimiento de los pecados. En esto estaban todos de acuerdo. La dificultad consistía, no obstante, en determinar qué artículos debían exigirse al catecúmeno en la profesión de fe bautismal. Para los salmantinos Vitoria, Soto y Vega, no era necesario exigir la fe en la Encarnación para poder administrar válidamente el bautismo. Para Acosta, la profesión de fe cristológica era exigible. Como el debate fue muy importante, conviene que nos detengamos un momento.

13 Documento 16, de 20 de septiembre de 1542, n. 1, en SCHURHAMMER/WICKI, *Epistolae* (nota 1), I, 132; ZUBILLAGA, *Cartas* (nota 1), p. 97. Sobre las tres cartas que escribió desde Goa, cfr. SCHURHAMMER, *Francisco Javier* (nota 1), II, 347-357.

14 Documento 16, n. 1. A conclusiones parecidas llegarían los jesuitas europeos en fechas más o menos parecidas. Cfr. John W. O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, trad. esp., Bilbao 1995. O'Malley ha dedicado un capi-

tulo a los primeros colegios de los jesuitas en Europa y ha estudiado cómo influyó esta iniciativa en los pasos iniciales de la Compañía de Jesús.

15 Documento 16, n. 5, en SCHURHAMMER/WICKI, *Epistolae* (nota 1), I, 135; ZUBILLAGA, *Cartas* (nota 1), 100.

16 Cfr. Documento 17, de 20 de septiembre de 1542, nn. 6-7, en SCHURHAMMER/WICKI, *Epistolae* (nota 1), I, 141-142; ZUBILLAGA, *Cartas* (nota 1), 105.

17 SCHURHAMMER, *Francisco Javier* (nota 1), II, 363-458.

18 Cfr. Documento 19, de 28 de octubre de 1542, n. 2, en SCHURHAMMER/WICKI, *Epistolae* (nota 1), I, 147; ZUBILLAGA, *Cartas* (nota 1), 108.

19 *Ibid.*, n. 3, en SCHURHAMMER/WICKI, *Epistolae* (nota 1), I, 149; ZUBILLAGA, *Cartas* (nota 1), 109.

20 *Ibid.*

Francisco de Vitoria había distinguido –quizá siguiendo una antigua tradición teológica de origen agustiniano– entre una primera salvación o justificación inicial, que venía por el bautismo, y una segunda salvación o glorificación, posterior a la muerte. Para ser inicialmente justificado –decía– no era necesaria la fe explícita en Cristo. En cambio, para ser glorificado en la bienaventuranza eterna era necesaria la fe en Cristo. Así, pues, los gentiles tenían que recibir una ilustración especial, de índole sobrenatural y milagrosa, para poder alcanzar, a la hora de morir, la bienaventuranza eterna. La primera salvación o justificación primera, en cambio, no exigía tal revelación, puesto que, según Vitoria, toda inclinación al bien natural honesto implica, por sí misma, una conversión implícita a Dios.

Según Soto, en cambio, no debe distinguirse entre justificación y glorificación. Es obvio que sin la fe nadie puede salvarse; pero basta creer sólo aquellas verdades que son accesibles a la razón natural, para alcanzar la bienaventuranza eterna²¹. Finalmente, para Andrés Vega, franciscano, colaborador de Vitoria en la cátedra de Prima, los indígenas americanos eran inculpables de desconocer a Cristo. Por ello, aunque la fe en Cristo esté preceptuada para todos, un adulto puede justificarse y también salvarse sin la fe en Cristo, con tal de que se halle en ignorancia invencible.

Frente a tales opiniones, a las que podría sumarse la de Melchor Cano, mucho más moderada, y las de otros teólogos salmantinos de la siguiente generación²², Acosta declaró insostenible la distinción entre fe primera (justificación) y fe segunda (glorificación). Para salvarse se precisa, en todo caso, la noticia explícita del Evangelio y su aceptación. En otros términos: sostuvo que la salvación sólo es posible por la fe en Jesucristo. Nada, pues, de iluminaciones cristológicas, un tanto extraordinarias, al fin de la vida, es decir, en los instantes inmediatamente anteriores a la muerte. Cuando un

adulto acudía al bautismo, era exigible que creyese en Jesucristo²³.

Para mejor comprender el debate, conviene distinguir cuidadosamente el lenguaje de ambos grupos contendientes, porque los salmantinos y Acosta no hablaban exactamente de lo mismo. Acosta parece tener la razón de su parte, si nos referimos a las condiciones para recibir lícitamente el bautismo, que es la puerta de la justificación. Ningún adulto, en efecto, debe ser bautizado si no cree en Cristo. El jesuita tenía a la vista la tradición apostólica, testimoniada por Act. 8, 26-40. Al varón etíope evangelizado por el diácono Felipe, se le exigió la fe en Cristo, que él manifestó espléndidamente con aquellas palabras: »Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios«²⁴.

En cambio, los salmantinos parecen estar más cerca de la verdad, si nos fijamos en las condiciones necesarias para salvarse, es decir, para alcanzar la bienaventuranza, no para recibir lícitamente el sacramento del bautismo. La salvación puede llegar por muchos caminos, de modo que es posible salvarse aunque nunca se haya oído hablar de Nuestro Señor. Al abordar esta última cuestión, Acosta criticaba a los salmantinos teniendo a la vista los dos primeros cánones de la sesión sexta de Trento, sobre la justificación, que él interpretaba mal, porque tales cánones no hablan de la necesidad de la fe explícita en Jesucristo para salvarse, sino de que toda salvación o justificación es por los méritos de Jesucristo²⁵. En tal caso, los que se salvan sin conocer expresamente a Jesucristo, se salvan por la gracia de Cristo, aunque no lo sepan.

En todo caso, y esto es lo que pretendía subrayar aquí San Francisco Javier, como también Acosta dos décadas más tarde, la fe en Jesucristo es un artículo que no debía ser pospuesto en la primera evangelización de los indígenas, cualesquiera que fuese su religión natural. ¿De dónde les venía a ambos esa particular sensibilidad cristológica? Muy posiblemente de la misma espiritualidad ignacia, tan influida por

la *devotio moderna*. Baste recordar aquí el testimonio de Santa Teresa de Jesús, que había conocido tempranamente la vía de la Humanidad Santísima de Cristo, cuando cayó en sus manos en sus manos el *Tercer Abecedario* de Francisco Osuna, típico representante de la citada *devotio*²⁶. Después, sus directores espirituales quisieron llevarla por otras sendas, con gran sufrimiento de la Santa, hasta que al cabo de casi veinte años fue reorientada nuevamente hacia la Humanidad de Cristo. Una espiritualidad de corte neoplatónico, en que se pretenda prescindir de la mediación de Cristo, no casa bien con el Evangelio, ni con la experiencia de los grandes contemplativos. Y Francisco Javier, que lo era sin duda alguna, sabía estas cosas.

La siguiente carta, de 15 de enero de 1544, es decir, año y medio más tarde, está fechada en Cochín (ahora Kochi), o sea nuevamente en la costa sudoccidental de la India, cerca del cabo Comorín. En esa carta, escrita a

sus compañeros residentes en Roma, expone con mucho detalle cómo llevaba a cabo la catequesis en ese establecimiento costero portugués. No hay variaciones fundamentales con relación a su carta de 1552, que ya hemos comentado más arriba, en que había detallado cómo había sido su primera catequesis goesa. Se advierte, sin embargo, que Javier se encuentra ahora mucho más seguro con su método y que están ya muy estudiadas las repeticiones y los gestos que acompañan a las recitaciones²⁷.

3 Algunas conclusiones

Al término de los dos primeros años, Francisco Javier se nos presenta como un evangelizador experimentado. Conoce la dificultad que encierra la catequesis con los musulmanes, que, a lo más, admiten un coloquio cortés, pero que no se abren a las ideas cristianas. Ha tomado contacto con comunidades

21 Domingo de Soto trató al menos dos veces el tema: en 1531, en su relección *De merito Christi*, y en 1546, en la primera edición *De natura et gratia*. Defendió, según Pozo, la posibilidad de la salvación sin fe sobrenatural: «El conocimiento natural es suficiente para que el hombre se convierta a Dios y obtenga la gracia». Más aún, un pagano podría obtener la justificación sólo con el conocimiento y práctica de la ley natural, es decir, «quizás sin conocimiento expreso de Dios», aunque Dios no dejaría morir a nadie justificada por este procedimiento, sin ser iluminado providencialmente y ser instruido en la fe de Cristo. Cfr. Cándido POZO, Repercusiones del descubrimiento de América en el ambiente teológico de las Universidades de Salamanca y Alcalá, en *Archivo Teológico Granadino* 58 (1995) 9-22, aquí p. 19. Pozo ofrece, además, algunos puntos de crítica a la doctrina sotiana, sobre todo a propósito de la necesidad de un acto de fe para la justificación, acto que es siempre de naturaleza sobrenatural.

22 El corte entre la primera y la segunda generación se establece hacia 1560.

23 Desde el punto de vista especulativo son de particular importancia las tesis sostenidas por Acosta sobre la necesidad de conocer a Cristo para salvarse, desarrolladas monográficamente en el libro quinto del *De procuranda indorum salute*, terminado en 1576 aunque publicado tardíamente en 1589, cuando ya había regresado a España. He aquí los títulos de los cuatro primeros capítulos de este libro quinto: «El fin de la doctrina cristiana es el conocimiento y amor de Cristo» (cap. 1); «El principal cuidado debe ser anunciar a Jesucristo» (cap. 2); «Contra la opinión de los que sienten que sin el conocimiento de Cristo nadie puede salvarse» (cap. 3); y «Contra un error singular que dice que los cristianos más rudos se pueden salvar sin la fe explícita de Cristo» (cap. 4). Cfr. la moderna edición bilingüe: *De procuranda indorum salute*, ed. de Luciano PEREÑA et al., (Corpus Hispanorum de pace 23 y 24), Madrid 1984 y 1987, 2 vols. Véase también su opúsculo *De Christo revelato libri novem*, que fue publicado en Lyon en 1592. Sobre este tema, cfr. Josep-Ignasi SARANYANA (dir.) et al. *Teología en América Latina*, Madrid-Frankfurt 1999, I, pp. 154-164.

24 «Siguiendo su camino [el eunuco etiope y Felipe], llegaron a donde había agua, y dijo el eunuco: Aquí hay agua; ¿qué impide que sea bautizado? Felipe dijo: Si crees de todo corazón, bien puedes. Y respondiendo, dijo: Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios. Mandó parar el coche y bajaron ambos al agua, Felipe y el eunuco, y le bautizó» (Act. 8,36-38). Dejemos de lado ahora la discusión entre los exegetas sobre la posible interpolación de esta perícopa, que se lee desde muy antiguo en la versión Vulgata.

25 Estos cánones fueron aprobados el 13 de enero de 1547. Véase el texto en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Josepho ALBERIGO, Bologna 1973, 679, lin. 2-11.

26 Sobre este hecho autobiográfico de Teresa de Ávila, fechable durante su enfermedad, acaecida entre 1538 y 1539, se ha escrito mucho. Véase el relato autobiográfico en: *Libro de la vida*, cap. 22, nn. 1-3. Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, Vida cristiana como existencia en la fe. Del encuentro con Cristo a la contemplación del misterio de Dios, en *Scripta theologica* 15 (1983) 909-920, aquí 915-916.

27 Documento 20, de 15 de enero de 1544, n. 3, en SCHURHAMMER/WICKI, *Epistolae* (nota 1), I, 162-164; ZUBILLAGA, *Cartas* (nota 1), 112-113.

cristianas que ignoran lo fundamental de la fe: éstos buscan con avidez la catequesis, una enseñanza muy elemental que consiste en repetir muchas veces las principales oraciones del cristiano, el símbolo y los mandamientos del decálogo. También ha entrado en contacto con las comunidades cristianas urbanas y ha detectado su ignorancia, especialmente entre las mujeres (tan segregadas de la vida social) y los esclavos. Unos y otras alimentan su sed religiosa con un sincretismo abigarrado, en el que se mezclan creencias cristianas con prácticas musulmanas e hindúes. Por último ha adivinado que la solución para enraizar la evangelización puede estar en los colegios en que se educan en cristiano las gentes de las ciudades; donde, además, podrían brotar algunas vocaciones para el orden sagrado e incluso para la Compañía de Jesús.

En este contexto, Francisco Javier ha compuesto ya una cartilla de la doctrina cristiana, que refleja el aire tradicional de la catequesis ibérica, con los lógicos subrayados que derivan de la espiritualidad ignaciana que él practica, particularmente la centralidad cristológica. Esta cartilla sería posteriormente enriquecida con otros instrumentos pastorales.

Josep-Ignasi Saranyana

Ein bislang unbekannter Reisebericht des Laienbruders und Zimmermanns Jacob Loessing SJ aus Kolumbien von 1618/19

»In diesem Haus bauen wir jetztdunt 2 neue kirchen zugleich, die eine ist vor die Pfarrei, welche auf die weiß gebaut wird, wie St. Peter zu Rom und die andere ist vor die Indianer. 7 jahr hat man daran gebauet und das Werk ist noch nicht zum halben weg ausgeführt und ist die ursach, daß man in diesem landt keine leuth hat, die man in solchen werck gebrauchen kann. Diese Indier sein sehr unwissende und armselige leuth, kein handwerck können sie lehrnen, denn allein mit einer pfeiffen und trommen wissen sie sich wohl zu behelfen und von unterschiedlichen dántzen haben sie keinesgleichen.«¹

Bei dem, was der aus dem Bistum Münster stammende jesuitische Laienbruder Jacob Loessing² in seinem Brief an den Direktor des Paderborner Kollegs der Gesellschaft Jesu vom 1. Mai 1619 schlicht als Haus bezeichnete, handelte es sich um das seit 1605 bestehende Kolleg der Gesellschaft Jesu in Santa Fé de Bogotá, Hauptstadt der Audienz von Neugranada im kolonialen Spanisch-Amerika.³ Auch den Grund für sein Dortsein nennt der 1590 in Hausen⁴ geborene Loessing ohne Umschweife: In der jungen Ordensprovinz von Neugranada und Quito (seit 1604 selbständig, 1696 geteilt), herrschte ein Mangel an gut ausgebildeten Handwerkern und Baumeistern. Die gesamte Provinz war auf personelle Unterstützung

aus Europa angewiesen – ein Umstand, der sich in der ganzen Dauer ihres Bestehens nicht ändern sollte.⁵

1 Zimmermann und Architekt

Die bedeutenden Kirchen der Provinz Neugranada (selbständig seit 1696), San Ignacio in Santa Fé de Bogotá und San Pedro Claver in Cartagena wurden daher auch unter Beteiligung zentraleuropäischer Jesuitenbrüder erbaut und eingerichtet.⁶ Der Zimmermann und Architekt Jacob Loessing war der erste von insgesamt 5 Handwerkern aus der Deutschen Assistenz der Gesellschaft Jesu, die bei der Konstruktion der neugranadensischen Kollegs- und Kirchengebäude mitwirkten.⁷

Loessing war am 17. Januar 1613 in Paderborn in die Gesellschaft Jesu eingetreten,⁸ und hatte ebendort bis 1615 auch sein No-

viziat absolviert.⁹ Über die Umstände seiner Auswahl für die Provinz Neu-Granada ist leider nichts bekannt, vermutlich war wie in den Fällen anderer Provinzen auch, zuvor durch den Prokurator der überseeischen Provinz in Rom beim General Bedarf an bestimmten Handwerkern gemeldet worden und diese Ausschreibung an die einzelnen europäischen Provinzen weitergeleitet worden.¹⁰ Zu Beginn des Jahres 1618 jedenfalls reiste er gemeinsam mit dem Prokurator Juan Antonio Santander über Flandern nach Spanien und schließlich auf dem Schiff »San Salvador«¹¹ von Cadix aus nach Cartagena de Indias.¹² Kurz nach der Abfahrt wurde eines der Schiffe von maurischen Piraten angegriffen und Teile des Gepäcks der Missionare gestohlen.¹³ Bruder Loessing informierte über all dies laufend die Kollegsleitung in

1 Staatliches Zentralarchiv (SUA) Prag, Jes. Illo 419/3 (Kl 148), ff. 161-162.

2 Zu seiner Person vgl. José DEL REY FAJARDO, *Biblioteca de escritores jesuitas neograndinos*, Bogotá 2005, 452-453; Anton HUONDER, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts* (Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria Laach 74), Freiburg 1899, 153; Vicente SIERRA, *Los Jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispanoamérica*. Siglos XVII-XVIII, Buenos Aires 1944, 403.

3 Der Reisebericht Loessings befand sich nach Angaben Huonders wohl lange Zeit in Wien, kam aber auf unbekannte Weise nach Prag. In Wien ist kein Exemplar mehr vorhanden. Vgl. auch die Angaben bei Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, XII Bde, Hévelé-Convain 1960 [ND Brüssel/Paris 1890-1900, Toulouse 1909-32 in IX Bde.], Bd. IV, Sp. 1900. Ebenso Robert STREIT, *Biblioteca Missionum*, Freiburg im Breisgau, Bd. II (1924), 706.

4 ARSI (= Archivum Romanum Societatis Iesu), N. R. et Quito 3, Catalogo de S.ta Fe 1623, f. 42, beziffert sein Alter auf 29, also würde das Geburtsjahr demnach ca. 1594 sein. In: ARSI, N. R. et Quito 3, Catalogo de S.ta Fe 1642, f. 51 wird sein Alter jedoch mit 52 angegeben, was eher für das Datum 1590 stehen würde. Genauso: ARSI, N. R. et Quito 3, Catalogo Novi Regni et Quiti., Colegio de S.ta Fe 1649, f. 84 wo als Alter 59 angegeben wird. Als Geburtsort wird Hahu in alta Germania geschrieben. Namen der

Eltern: Nicolás Loessing und Johanna Dipon (siehe: ARSI, N. R. et Quito, 14, f. 135). Zu Geburtsdatum und -ort können letztendlich keine eindeutigen Angaben gemacht werden: Weder im Bistumsarchiv von Münster, noch in dem von Osnabrück liegen Taufregister aus dem betreffenden Zeitraum vor, so dass als alternativer Geburtsort auch das emsländische Haren in betracht kommt.

5 Aufstellung einiger Verschiffungen von Missionaren aus Europa bei Juan Manuel PACHECO, *Los Jesuitas en Colombia*, Bd. II, 486-491: 1662: 20 Missionare; 1681: 12 Missionare; 1684: 7 Missionare; 1690: 7 Missionare; 1694: 45 Missionare. Bei Juan Manuel PACHECO, Art. »Colombia«, in: *DHCL*, Bd. I, 861-867, hier 863: 1705: 43 Missionare; 1735: 56 Missionare; 1760: 34; 1717 waren 23 Missionare bei einem Schiffsunglück (Sangronis) ums Leben gekommen. Verzeichnisse der Missionarsverschiffungen nach Übersee ebenfalls bei Agustín GALÁN GARCÍA, *El oficio de Indias de los Jesuitas en Sevilla 1566-1767*, Sevilla 1995 und Lázaro DE ASPURZ, *La aportación extranjera a las Misiones españolas del Patronato regio*, Madrid 1946.

6 Allgemein zur Baugeschichte in den jesuitischen Provinzen Lateinamerikas in der kolonialen Epoche vgl. Fernando ARELLANO, *El arte jesuítico en la América española (1568-1767)*, (= José DEL REY FAJARDO (Hg.), *La pedagogía jesuítica en Venezuela*, 3 Bde., San Cristóbal 1991,

Bd. III), über Neugranada besonders die Seiten 87-95.

7 Von ähnlicher Bedeutung wie das Werk Loessings ist die Arbeit von Bruder Michael Schlesinger, der unter anderem die Fassade von San Pedro Claver in Cartagena im Stil der Noviziatkirche von Landsberg am Lech gestaltete; vgl. Tulio ARISTIZÁBAL, *El Templo de San Pedro Claver en Cartagena*, Cartagena 1999.

8 ARSI, N. R. et Quito 3, Catalogo Novi Regni et Quiti., Colegio de S.ta Fe 1649, f. 84.

9 ARSI, Rhen. Inf. 37, Catalogus Brevis 1615, f. 133.

10 Vgl. dazu Christoph NEBGEN, »... dahin zillet mein Verlangen und begierd.« Epistola Indipetarum der Deutschen Assistenz der Gesellschaft Jesu als Quellengattung, in: Johannes MEIER (Hg.), *Sendung – Eroberung – Begegnung*. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock (STAECEG, Bd. 8), Wiesbaden 2005, 67-97. Félix ZUBILLAGA, El Procurador de las Indias Occidentales de la Compañía de Jesús, in: *AHSI* 43 (1953) 367-417; DERS., El procurador de la Compañía de Jesús en la Corte de España, in: *AHSI* XVI (1947) 1-55.

11 Juan Manuel PACHECO, *Los jesuitas en Colombia*, Bd. I (1567-1654), Bogotá 1959, 157.

12 Vgl. Tulio ARISTIZÁBAL, Con sotana y sin sotana. Jesuitas artistas y sus colegas en Colombia, in: *Javeriana* Nr. 709, Bd. 140 (2004) 52-63, hier 54.

13 PACHECO, *Los jesuitas* (wie Anm. 11), 157.

Paderborn, leider ist keiner der von ihm erwähnten Briefe erhalten geblieben.¹⁴ Am 19. Juni 1618 kam er schließlich in Cartagena an, um etwa einen Monat später, am 13. Juli, die Weiterreise nach Santa Fé de Bogotá anzugehen. Über den Río Magdalena nahm er gemeinsam mit einer größeren Gruppe von Weggefährten die Weiterreise nach Bogotá auf, wo er am 1. September 1618 eintraf.

Zwischen 1618 und seinem Todesjahr 1674¹⁵ leitete Bruder Loessing eine Zimmermannswerkstatt, die sämtliche Gebäude der Gesellschaft Jesu in Bogotá mit Innenausstattung und Mobiliar aus Holz belieferte und ebenfalls für die Einrichtung der Kirchenräume verantwortlich war. Zwischen 1635 und 1640 war er mit der Herstellung des Hochaltars der Hauptkirche der Jesuiten in Bogotá, San Ignacio, beschäftigt. Er schuf ebenso die Seitenaltäre, die Tabernakel, die Kanzel, die Zeichnung und teilweise Realisierung der Zierelemente der Decke.¹⁶ Der von ihm angewandte – manieristische – Stil war prägend für einige weitere Kirchengestaltungen Bogotás und darüber hinaus.¹⁷

14 Siehe: Staatliches Zentralarchiv (SUA) Prag, Jes. Illo 419/3 (Kl 148), f. 161: »Ich hab an E. E. auß Flandern zwey brieff geschrieben, auß Spanien 3 und auß Carthagena einen, verhoffe E. Erw. hab zwey wenigsten deren etliche empfangen, ietz ist mir ubrig zuschreiben, waß sich weiter auff der reiß mit mir zugetragen hatt.«

15 Zum Todesdatum siehe: ARSI, N. R. et Quito 3, Catalogus defunctorum 1675, f. 312. Josephus FEJÉR, *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu* (1641-1740), 5 Bde., Rom 1985-1990, Bd. III (Rom 1988), 362 verweist auf ARSI, *Historia Societatis* 49, f. 54v.

16 Vgl. Carmen ORTEGA RICAURTE, *Diccionario de artistas en Colombia: pintores, escultores, arquitectos* (s. XVI-s. XIX), ingenieros militares (s. XVI-s. XVIII), grabadores, dibujantes, caricaturistas, ceramistas, orfebres, plateros, 2a ed. corr. y aumentada, Barcelona 1979, 258. Abbildung eines von Loessing geschaffenen Altartisches in: Luis Alberto ACUÑA, *Ensayo sobre el florecimiento de la escultura en Santafé*, Bogotá 1932. Abbildung im Anhang des Werkes. Neuerdings: Luisa Elena ALCALÁ (Hg.), *Fundaciones Jesuíticas en Iberoamérica*, ohne Ort (Ediciones El Viso) 2002 [= Biblio-

teca Mundo Hispánico de la Fundación Iberdrola], 218-225; Luis Eduardo WUFFARDEN, Art. »Iglesia y Colegio de San Ignacio, Bogotá, Colombia«.

17 Vgl. Santiago SEBASTIÁN, *La ornamentación arquitectónica en la Nueva Granada*, Tunja 1966, 49-52 (»La columna melcochada, segun Loessing«).

18 Santiago SEBASTIÁN, *Album de arte colonial de Tunja*, Tunja 1963, Lámina XLIII, Retablo Mayor de San Ignacio.

19 Vgl. Juan FLOREZ DE OCARIZ, *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá 1955, Bd. III, 66.

20 Zum Neuen Weltbott vgl. Anton HUONDER, P. Joseph Stöckleins »Neuer Welt-Bott«, ein Vorläufer der »katholischen Missionen« im 18. Jahrhundert, in: *Die katholischen Missionen* 33 (1904/05) 1-4, 30-33, 80-83, 103-107. Für die Theorie, dass der Brief zuvor an P. Stöcklein nach Wien gesandt worden war, könnte auch eine nachträglich zugefügte handschriftliche Notiz auf der letzten Seite des Dokumentes sprechen: »Alm. S. Josephi.«

21 Vgl. Luis DUQUE GÓMEZ, *Tribus indígenas y Sitios arqueológicos* (Historia Extensa de Colombia, Vol. I

Die Gestaltung des Hochaltars der Kollegskirche San Ignacio von Tunja etwa folgt exakt dem Stil Loessings, ist jedoch vermutlich nicht direkt durch seine Hand hergestellt worden, eventuell aber unter seiner Aufsicht.¹⁸ Spätestens ab 1659 war Loessing in einem Grade erblindet, der es ihm unmöglich machte, diese Arbeiten weiter selbst durchzuführen. Weitere Werke entstanden aber unter seiner Anleitung.¹⁹

2 Loessings Reisebericht von 1618/19

Bereits Anton Huonder wusste 1899 von einem Reisebericht Loessings zu berichten, den dieser in der Wiener Staatsbibliothek verortete. Heute ist in den Findbüchern der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien kein Eintrag über einen Brief Loessings zu finden. Doch liegt der Verdacht nahe, dass es sich bei dem von Huonder und auch del Rey Fajardo genannten Brief um eben jene Abschrift eines Schreibens Loessings handelt, welches sich im Staatlichen Zentralarchiv in Prag befindet. Auf welchem Wege diese Abschrift zunächst von Paderborn nach Wien

Prehistoria, tomo 2), Bogotá 1967, 380-436. Vgl. allg. zum Kannibalismusvorwurf gegen die Ureinwohner Lateinamerikas Annerose MENNINGER, *Die Macht der Augenzeugen*. Neue Welt und Kannibalismus-Mythos 1492-1600, Stuttgart 1995.

22 Vgl. dazu die in Entstehung begriffene Dissertation von Mercedes LÓPEZ RODRÍGUEZ, Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, Pontificia Universidad Javeriana.

23 Vgl. Sergio Elias ORTIZ, *Lenguas y dialectos indígenas de Colombia* (Historia Extensa de Colombia, Vol. I Prehistoria, tomo 3), Bogotá 1965, 29-46.

24 Vgl. ORTIZ, *Lenguas y Dialectos* (wie Anm. 23), 32-33.

25 Zum Einsatz des Katechismustheaters durch den Jesuitenorden vgl. Fernando AMADO AYMORE, *Mission und Glaubenskampf auf der Bühne: Instrumentalisierung des Visuellen im Katechismustheater der Jesuiten*. Beispiele aus Brasilien, Japan und Deutschland zwischen 1580 und 1640, in: Johannes MEIER (Hg.), »... usque ad ultimum terrae«. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540-1773 (STAECC, Bd. 3), Göttingen 2000, 69-84.

und schließlich nach Prag gelangte, bleibt ungeklärt. Der Brauch, Missionarsschreiben aus Übersee in Kopie in den Kollegien der jeweiligen Assistenz kursieren zu lassen, war im Jesuitenorden weit verbreitet. Eventuell aber war diese Abschrift auch als Vorlage für einen Druck des Briefes im so genannten Neuen Welt-Bott des Jesuiten Joseph Stöcklein angedacht, aus unbekanntem Gründen aber in keinen der Bände mitaufgenommen worden. P. Stöcklein hatte über viele Jahre Reiseberichte zentraleuropäischer Überseemissionare gesammelt, ediert und zur Publikation gebracht.²⁰

Loessings Bericht ist geprägt von den noch frischen Eindrücken seiner Reise. Die ungewohnten klimatischen Umstände machten ihm zu schaffen, vor allem Hitze und Moskitos sind es, die seine Fahrt über den Río Magdalena zu einer Beschwernis werden ließen. Ebenso begleitete ihn während der gesamten Zeit die Furcht vor den von ihm als »wilde Leuth« bezeichneten Indios. Diese würden »haufenweise« in den Wäldern auf der Lauer liegen, um die vorbeischiffenden Europäer mit vergifteten Pfeilen um ihr Leben zu bringen und danach zu verspeisen, so berichtet Bruder Loessing. Vermutlich handelte es sich um die zu dieser Zeit in jener Region siedelnden Indios der Stämme Muzo und Panche, welche bei Jagd und Kampf mit Naturgiften agierten und die wiederholt von zeitgenössischen Quellen der Anthropofagie bezichtigt wurden.²¹ Bruder Loessing erwähnt zwei kurze Aufeinandertreffen mit diesen Völkern, doch hätten die Indios aufgrund der zahlenmäßigen Überlegenheit der Reisegruppe – rund 100 Personen – stets von einem Überfall abgesehen.

Wesentlich detailreicher sind Loessings Beschreibungen der bereits christianisierten Indígenas der Siedlung Fontibon (»Ontibon«), etwa 30 Kilometer nördlich von Santa Fé de Bogotá gelegen. Hier verfügten die Jesuiten über eine kleine Residenz in welcher eine so genannte Doctrina, eine Missionsstation für die am Ort lebenden Indios, unterhalten wurde.²² Die Mitglieder

der hier lebenden Stammesgemeinschaft der Muiscas oder auch Chibchas besiedelten die gesamte Ebene um Bogotá.²³ Die Sprache Chibcha, die sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts aus Zentralamerika weiter in den Süden des Kontinents verbreitet hatte, zählte darüber hinaus neben dem Arawak und dem Karibe zu den drei wichtigsten Sprachfamilien im Nordwesten Lateinamerikas.²⁴ Loessing schildert die von den Jesuitenpatres der Doctrina organisierten Festlichkeiten zum Empfang der neueintreffenden Mitbrüder aus Europa: Mit Musik und »Freudenspiel« geleiteten die Indios die Jesuiten zur Residenz des Ordens, Theaterspiele wurden an verschiedenen Orten abgehalten, eine Gruppe von Kindern, zu einem Teil verkleidet als Engel, zum anderen als Teufel, gehörten ebenfalls zum Empfangskomitee.²⁵ Die noch nicht christianisierten Indios hatten währenddessen Galgen errichtet an denen sie Bildnisse ihrer Götter aufknüpften und schließlich anzündeten. In der kleinen Kirche Fontibons wurde gegen Abend dann das Te Deum von einem Indio-Chor gesungen und am Ende das Allerheiligste in einer Prozession durch den Ort geführt. In der Nacht gingen die Theaterspiele weiter und eine Art Feuerwerk wurde veranstaltet. Loessings Bericht die Geschehnisse in Fontibon betreffend bleibt rein deskriptiv und an den Ablauf der Vorgänge gebunden. Erst nach einem halben Jahr Aufenthalt in Santa Fé Bogotá traute er sich im Mai 1619 eigenständige Deutungen der von ihm bei seiner Arbeit im hiesigen Kolleg gemachten Erkenntnisse über die unter seiner Anleitung arbeitenden Indios zu formulieren.

Seine Beurteilung dieser fällt dabei sehr negativ aus. Er bescheinigt ihnen sehr »unwissende und ärmliche Leuth« zu sein, unfähig die ihnen angewiesenen Arbeiten zu Loessings Zufriedenheit zu verrichten. Offenbar hatte er, um die Verständigung mit ihnen zu verbessern, begonnen Chibcha zu erlernen, beklagte aber, dass ihm dies ähnliche Probleme bereite wie bereits zuvor das

Spanische. In seinen Gesprächen mit den Indígenas hatten diese ihm Einzelheiten ihrer religiösen Vorstellungen mitgeteilt, die Loessing sogleich in christliche Begriffe umdeutet und einseitig interpretiert. Mögliche Konsequenzen der von ihm und seinen Mitbrüdern betriebenen Dämonisierung der indigenen Götter²⁶ konnten sich dann etwa in von Loessing ebenfalls beschriebenen »Generationenkonflikten« äußern, in welchen ungetaufte Kinder ihre Eltern misshandelten und diesen vorwarfen, die Schuld an der ihnen bevorstehenden und von den Patres gepredigten Verdammnis ihrer Seele zu tragen. Ob dies wirklich dazu führte – wie Bruder Loessing es schreibt –, dass Indio-Familien aus Furcht vor Gewalttätigkeit ihren Nachwuchs an die Kolonisten verkauften, darf bezweifelt werden. Vielmehr scheint es sich um eine von ihm dankbar aufgegriffene Schutzbehauptung zu Gunsten der Versklavung der Indios zu handeln.

Weiter beschreibt Loessing die indigenen Begräbnisriten, bei welchen der Leichnam des Verstorbenen über Feuer getrocknet und solcherart »wie die buckling« konserviert wurde.²⁷ In die Götterwelt der Muiscas war der Münsteraner scheinbar aber nur lückenhaft eingewiesen worden. Bei dem von ihm als Sanctuarios bezeichneten Gott handelt es sich um Skulpturen oder Idole, die von den Indígenas persönlich hergestellt und als Sitz eines Schutzgeistes verehrt wurden.²⁸ Auffällig ist, dass der Haupt- und Schöpfergott der Muiscas, Chimigagua, Loessing bis dato offenbar unbekannt geblieben war. Chimigagua, der urzeitliche Trenner von

Licht und Dunkel, hätte durchaus als ein Bezugspunkt zu religiösem Dialog getaugt, doch offenbar war Bruder Loessing – auch sprachlich – noch nicht in der Lage, dies zu erkennen und zu nutzen.²⁹

Bevor Bruder Loessing am Ende seines Schreibens sowohl ein Vater Unser als auch ein Ave Maria in Chibcha als Sprachproben nach Europa mitsandte, erwähnte er noch die Kometenbeobachtungen, die man in Bogotá im Vorjahr hatte machen können. Wohl mehr aus Sehnsucht nach der Heimat als aus astronomischem Interesse erkundigt er sich, ob gleiche Beobachtungen auch in Europa gemacht worden seien. Auch seine Erkundigung nach den Umständen des katastrophalen Erdbebens, das sich am 25. August 1618 im Örtchen Plürs bei Straßburg zugetragen hatte,³⁰ zeigen, dass er auch nach einem Jahr fern der Heimat, alle Nachrichten von dort begierig aufnahm und diese ihn weiter beschäftigten.

Loessings Brief vom 1. Mai 1619 ist der älteste erhaltene deutschsprachige Bericht über die Region um Santa Fe de Bogotá und die hier lebenden amerikanischen Eingeborenen. Nach weniger als einem Jahr Aufenthalt dort blieben Loessings Beobachtungen und Deutungen des Erlebten – besonders in der Beschreibung der indigenen Riten und Gebräuche – noch oberflächlich und unstrukturiert. Dennoch liefert er wertvolle Hinweise über die Anfänge jesuitischer Katechesearbeit unter den Ureinwohnern in den so genannten Doctrinas rund um die Hauptstadt Nueva Granadas und den Umgang mit deren religiöser Biographie.

26 Vgl. das ähnliche Vorgehen der Jesuiten in der Provinz Brasilien: Laura de MELLO E SOUZA, *O diabo na terra da Santa Cruz*, São Paulo 1986. DIES., *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*, São Paulo 1993. Allgemein zur Wahrnehmung der Indios und ihrer religiösen Anschauungen vgl. GEORG STOLL, »Väter« und »Kinder«. Zur Konzeptualisierung eigener und fremder Identität in Berichten deutschsprachiger Jesuiten-Missionare aus dem 18. Jahrhundert am Beispiel Südamerikas«, in:

Monika PANKOKE-SCHENK / Georg EVERS (Hg.), *Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch*; Festgabe für Ludwig Bertsch zum 65. Geburtstag, Frankfurt am Main 1994, 65-86 und neuerdings PETER DOWNES, Die Wahrnehmung des Anderen. Jesuitenmissionare und Indios im *Neuen Welt-Bott*, in: MEIER (Hg.), *Sendung* (wie Anm. 10), 341-354.

27 Vgl. dazu DUQUE GÓMEZ, *Tribus indigenas* (wie Anm. 21), 511-516.

28 Vgl. dazu DUQUE GÓMEZ, *Tribus indigenas* (wie Anm. 21), 502-503. Ob diese Skulpturen auch mit Beigaben versehen vergraben wurden, wie Loessing schreibt, ist nicht bekannt.

29 Zu Chimigagua vgl. DUQUE GÓMEZ, *Tribus indigenas* (wie Anm. 21), 358f.

30 Siehe den Bericht zum Unglück in: Johann Philipp ABELINUS / Matthaeus MERIAN «der Ältere», *Theatrum Europaeum*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1662, 97.

Exemplar litterarum

**Cariss. fris. nost. Jacobi Loessing
ex regno Granata ad P. rectorem
Paderbornensem 1. Mai 1619**

Ehrwürdiger P. in Christo

Ehrwürdiger P. in Christo meinem bedüncken nach hab Ich meine Zeit von teutschlandt biß zu Carthagena E. Erw. etlicher maßen zu wissen gethan. Ich hab an E. E. auß Flandern zwey brieff geschrieben, auß Spanien 3 und auß Carthagena einen, verhoffe E. Erw. hab zwey wenigsten deren etliche empfangen, ietz ist mir übrig zuschreiben, waß sich weiter auff der reiß mit mir zugetragen hatt. Den 19. Juni 1618 sind wir Gott sei Lob alle zu Carthagena gesundt ankommen. Wir wurden von dem Ehrw. P. Emmanuele de Arvo Provincial dieser provintz mit wuerden empfangen. Wir warten da alstan 21 tag. Den 13. Juli machten wir uns von dannen weiter auf die reiß mit 60 pferden, dem essen, drincken und anderer sachen, die man auff der reiß vonnöthen hatt, muß man auff die pferde wuchten und mit sich tragen, den vom wege des groß gebirgs kann man hier keine wagen gebrauchen, und sind hirmit 21 maill vorthgereiset bis zu einem fluß, welchen man S. Magdalenen Rivior nennet, da selbsten heuerten wir 5 kleine schifflein und in iedweders 12 schwartze Mores, die uns mit vielen arbeiten gegen den Strom des Wassers hinauff ruderten, biß zu einem dörfflein, welches man Mompoch nennet und ist von Carthagena 45 maill gelegen und diß ist das letzte dorflein, welches von den Christen bewohnet wird. In diesem Dorflein haben wir 11 dag verpleiben von wegen der gefahr dieser wilden leute bis meer leuth kämen, die mit uns hinauff in das Neue Reich Granada raiseten. In diesem Dörfflein hats ein Franziskaner Closter in welchem 5 Mönche leben. Daselbsten hielten wir das Fest unseres S. P. Ignatii auffß best als wir könnten. In diesen 11 Tagen versammelten sich hier bai 100 Personen, die mit uns raisen wollten, und ein jedweder aus uns versorgte sich mit einer lantzen oder spieß wieder diese wilde leuth zuschrecken, welche in den wiesen und sträu-

chern hauffenweis liegen, allein die christen umb das leben zubringen und zufressen, den ohne einen bogen und ein bündlein mit Pfeilen find man sie nümmer. Undt die Pfeil wissen sie mit giftt anzustreichen, daß welcher mit demselben getroffen wirt, mit dem hat man klaine hoffnung eines langen Lebens. Zudem nahmen wir noch an 9 Soldaten, mit diesen gaben wir uns den 3. August weiter auff die Raiß. 140 Maillen hatten wir zu reisen, aso wir uns vermutheten wiederumb Christen zu finden, deß nachts stiegen wir auffß landt und ein ieder aus uns hatte einen sack bei ihm, den wir mit zwei sailen an die bäume bünden und inwendig mit zween stocken aufgesperret in welchen wir des nachts schliefen, darnach denselben wohl zugebunden und daswegen böser wurmb welche man Muskitey nennet, die den menschen großen schaden zufügen und daß ganzen landt ist mit demselben allhir angefüllet und die hitz der Sonnen ist allhir sehr groß auf allem diesen weg also daß schon etliche von wegen der hitze sehr krank waren und von wegen der hitze schwielen mir 3 Wunden in meinen Rücken, davon ich eine gute weill zuthun hatte sie zuheilen und von wegen der Hitze können hir keine Christen wohnen, die aus anderen ländern hierher kommen denn sie sterben in kurtzer zeit. 22 Tag waren wir auff dieser Reiß wesen mit großer arbeit und mühe, deß nachts mußten wir viel wachen und deß tags viel arbeiten. zwei mahl fielen die Indianer schon uns zu tödten, aber derweill sie sahen, daß wir ihnen zu starck zu waren, lieffen sie davon. nach 22 tagen erreichten wir wiederumb ein dörfflein in welchem wir 27 Christen fanden, welches man Honda nennet und allhir verließen wir wiederumb das wasser und begaben uns wieder zu landt. 40 mailen mangelten noch, also wir das verhaissen landt erreichen konnten. In diesem dorflein heuerten wir andere pferdt uns weiter auff die reiß zugeben und derwaill hir überall nichts als hohe Berg und tieffe thal hat, war die Arbeit nicht weniger zu Wasser als zu landt. nach 10 tagen erreichten wir das ware reich von Granada und daß erst dörfflein in diesem landt nennet

man Ontibon. In diesem hats eine residenz von den unsern in welchem wohnen zween Patres und ist ein dörfflein, welches ungefehr an die 2000 Inwohner hat, welche alle Indianer sein und beinahe alle Christen. An dieß dörfflein entbothen wir zween Tag zuuorn [sic!], daß wir vorhanden waren. Deß andern tags versambleten sich alle Inwohner Männer und weibern zu fuß und zu pfert mit hohen fliegenden fähnlein mit vielen trommelen pfeiffen und trummen mit vielen muscanten und zogen aus dem dorf in einer procession anderthalb meilen wegs uns zuempfangen und wie sie uns ins Gesicht bekamen da hörte man anders nicht als freudengeprüll und ein ieder ein brennende fackel in seiner handt und wie wir dem dorf etwas näher kamen begegneten uns die kleinen Kinder oben in gleicher Procession in großer männig, deren ein jedes ein creutzlein in seinen händen trug, welches sie ihnen aus ihren stecken gemacht hatten. Under welchen etliche gekleidet gewesen als Engelen und etliche als teuffel, die engelen singen, die teufel schrien und empfinden uns mit solcher demut und andacht, daß etliche die mit mir dahin kamen nicht wenig zäher vergoßen. Vor dem dorffe hatte man ein stattlichs theatrey gebauet, welches man mit Spielleuten angefüllet, da hörte man nur freuden spiell. Im dorf hat man die straßen allenthalben mit seidenen teppichen behangen mit Kräutern bestreut und mit Zweigen bestochen. In Summa man hörte den gantzen tag nichts als freudenspiell. Zum ersten führte man uns in die große Kirch, da sang man das Te Deum laudamus aufs allerbest. Den folgenden dag, welcher der Sambstag und der letzte August A. 1618 hat man ein besonders freudenspiell angestellt. Den vohrmittag hat man eine prozession gehalten umb daß Dorff mit dem H. Sakrament. Deß nachmittags gegen abendt hat man allerley freudenspiell angerichtet von Pulver, auff das Dach der Kirchen setzten sie 200 fackeln, welche die ganze Nacht brannten. Mit ten auf dem Markt richteten dieselben welch noch nicht recht Christen waren einen Galgen auff, giengen hin und holten ihrer Abgötter

drey (weiß nicht mit welcher figur ich sie vergleichen soll) in welchen, der teuffel vill jahr gewohnt und auch mit ihnen geredet. Dieselbe verbrannten sie mit vielem holtz an diesen galgen. Den folgenden dag welcher der sonntag wahr, den erst septembris, hat man abermahl im dorf mit dem H. Sakrament eine Procession angestellt und viel auß ihnen beichten und communizierten. Sancta Fee, welche 2 Meilen von diesem dorf gelegen wirts gewahr, daß wir vorhanden waren, hats nicht geringer machen wollen und weil sich viell aus uns den sonntag am abendt auff den wegh nach S. Fee gemacht, also daß wir zu Mitternacht zu S. Fee in unser Collegium kommen, den es hat keine Festungen umb die stadt wie es in teutschland. Dasselbsten waren wir nicht weniger willkommen. In diesem Collegio fanden wir von unser Gesellschaft 54 Personen und die wir wahren ankommen, waren 23, also daß wir unser ein zeitlang 77 waren. In dieser selbigen zeit fundierte man ein Academie in Kilo, welches auch in dieser Provinz ist von hier gelegen dritthalbhundert Meilen dahin schickten wir auß diesem haus 14 theologos und philosophos. In diesem Haus bauen wir jetzundt 2 neue kirchen zugleich, die eine ist vor die Pfarrei, welche auf die weiß gebaut wird, wie St. Peter zu Rom und die andere ist vor die Indianer. 7 jahr hat man daran gebauet und das Werk ist noch nicht zum halben weg ausgeführt und ist die ursach, daß man in diesem landt keine leuth hat, die man in solchen werck gebrauchen kann. Diese Indianer sein sehr unwissende und armselige leuth, kein handwerck können sie lehrnen, denn allein mit einer pfeiffen und trommen wissen sie sich wohl zu behelfen und von unterschiedlichen dänctzen haben sie keinesgleichen. Ihre verstorbenen graben sie nicht in die Erden sondern machen ober ein haus einen rost auß stocken auf diesen legen sie die verstorbenen leiber und darnach machen mittäglich ein feuer darunder und drucknen sie wie man die bücking aufdrucknet, wie man sie noch heutigen dags viel findt, die vor 30 oder 40 iahren gestorben sein und sein auff dieser weiß aufgedrucknet. Bei denen, die noch Heiden findet

man viell unterschiedliche Figuren, die sie für ihre Götter anbeten. Die Kinder und junge leud haben ihre Götter, welche sie taivos, guacas, Ervos, Luceros nennen, aber die alten haben einen Gott, welchen sie Sanctuarios nennen. Diesen Gott macht ihn ein jeder aus holtz, Stein oder lemen. darnach gehet er hin und begrabet ihn bei der nacht in der erden an ein heimlich ort, daß es die anderen nicht wissen, mit etlich silber und golt, darnach sprechen sie etliche wörter darüber, alsdann kompt der teuffel und wohnt in dieser figur und redet aus dieser mit ihnen, darnach fallen sie auf ihre Knie, schreien und weinen oft bitterlich und bitten diesen teuffel an. Sie wissen viel von der Hollen, von der verdammnuß und von den peinen der verdampften, wissen auch da weill sie heiden sein, daß sie ewig verdampt mußen sein. Darumb die Kinder werden oftmahls durch Zorn bewegt und nemen ihre eltern und geißeln sie sie ofter greulich. Sie haben mir etlichmal gesagt, daß viele Kinder ihre Eltern zu todt gezeißelt haben und verweisen ihre eltern, daß sie ursach sein, daß sie menschen geboren sein und daß sie zudem und geboren sein, daß sie müssen ewig verdampt sein. Auß dieser Forcht der pein, so den eltern von den Kindern angethan wirdt, nehmen die eltern ursach und verkaufen ihre Kinder bei den Christen, behalten nur eines bei ihnen, wenig tage darnach als wir zu Carthagena ankommen kamen 2 schiff mit kindern an, in welchen über 2000 Kinder waren die zum verkauffen darbrachten und noch alle heiden waren, daran alsbaldt einer aus den Patribus, welche mit mir kommen 500 nahm und tauffet sie. 14 Jahr ist ietzwieder, daß unser gesellschaft erstlich in dieses land kam. Vor dieser zeit hat man hir wenig gewußt vom christlichen glauben zusagen, aber Gott sei gelobt, die andacht hat in diesen wenig iahren sehr zugenommen. Diese gantze fasten durch kamen die Indier alle wochen dreymahl in unser kirche und machten disciplin und etliche mahl waren ihrer über 500, welche sich disciplinierten, bis man das Misere sang, welches gemeinlich ein viertel stund wehret. Die Alltag aber, woewel sie ietzunder

Christen sein und verstehen auch wohl, was der christlich glaub sei, behalten sie doch allezeit etwas von ihren Aberglauben und hirvon seynd sie schwerlich abzuzihen, daß gantze iahr durch hat man alle zeit hir den Sommer, weiß von keiner kalt zu sagen und die hitz der sonnen ist oftermahls sehr groß. man hat hir nichts als Wasser zudrinken, man gebe oft einen Taler umb einen kühlen Drunck Wasser, daß korn zu sehen hat man hir kein gewisse zeit, man findt hir alle zeit etwaß das gesahet und etwas welches halb wachset und etwas welches itz zeitig zu schneiden, allein von wegen der großen hitz verdrucknet es oftermahls, daß gantze iahr durch hat man hir alle zeit früchte genugsamb. Dieses iahr haben wir hir mehr den einen Monat 3 Cometen gesehen, sehr groß und lang, der eine gegen Aufgang der Sonnen der ander gegen Mittag, welcher der Figur nach einer Geißel und blutiger farb war. Der dritt ließ sich sehen in der Mitten dieser beiden, der Figur und gestalt nach einem Marter oder Palmzweig. Die Mathematici haben hieruber wunderlich Spekulationen gehabt. Ich hab ein verlangen zu wissen ob sie auch in teutschland gesehen. Ietzund ists 8 Monat, daß ich hir kam. In diser zeit haben wir zweymal Schreiben von Rom empfangen. In den letzten Schreiben sie uns under anderen sachen von einer betrüpten historien welche sich in teutschland soll zugetragen haben, daß nemblich ein dorff welches man Plürs nennet und nahe bei Straßburg unden an einem hohen berg gelegen, welches an die 500 Bürger hatte und daß derselbig Berg durch eine erschrecklich erdrucken und ungewitter zerspringen und uber das dorff gefallen und alle inwohner umb das Leben gebracht, also daß nicht ein einziger sei davon kommen, ob solches wahr hatte ich ein begirt zu wissen. ich befinde mich Gott lob in diesem land bei guter gesundheit, aber doch nicht bei solcher starck als in teutschland. daß erst iahr hatte ich viell muhe und arbeit, daß ich etwas weniger von der spanische sprach lehrnte undt war die ursach daß ich niemand hatte, der mich etwas underweißen konnte. und

wie ich hir ins land kam, war die vorige arbeit all umbsonst, da mußte ich wieder von vorn anfangen und hab bishero nicht weniger beschwernuß darin befunden als in den vorigen. Daß Vater Unser:

Pawa huata, ceulo futsa, murna mutse segusqua mukikat sukuma, ewatskuna, etsu kuke senlona cunquageskan, sina kanse, at-hanmiga, hua sabuniqua, thu hu manesika fune fuatsukuna en gadsit huera an quan gutheiga waykaka, peralo siwien adsuigun-san gesurhena atuwegee, aquatugotheiga, see muta fuiga, atuka thanen gwanengaka etsiquicke.

Ave Maria:

Munianson Maria dios gratia wota hesum-sukene dios eumkunke, nanson futta quai niuga owana muahatuke tsegen iekesone tuta JESUS Sancta Maria Dios guaga hatt seege at soniqua micaata tuansa kiskava girtse kasquana sane kaimuga Amen.

E. Pater daß Papier ist hir sehr deuer und der weeg ist weit die brieff zu dragen, sonst hatt ich noch viell zuschreiben von den gepräuchen und ceremonien dieses landes. Wan mir GOTT daß loben gunt, will ichs auf ein ander iahr machholen, was ich ietzund vergeßen hab. Ich bette täglich für E. Erw. und für alle diie mit mir im Collegio bekannt seyn. Insonderheit bette ich für meinen Beichtvater P. Petrum Dietz. Ich bitt E. Erw. wolle ihm diesen brief zustellen, daß er denselben lese und mir einmahl wieder schreibe, wie es mit meiner Mutter dem Noviziat ietz understehe, wie viell Kinder ietzunder meine Mutter habe und daß sie mich auch für einen Sohn ihrer Mutter in ihr hertz schreiben und GOTT vor mich bitten wolle, daß er mir stärrck gebe, gut last und bürde dieses lebens mit geduld und beständigkeit wie einen frommens kindt der gesellschaft zustehet bis an mein letztes end zutragen.

Hir mit GOTT bepholen Datum S. Fee in unserem Collegio am Tag Philipp und Jacobi 1. mai Anno 1619. Jacob Loessing

Christoph Nebgen

Identität durch Differenz?

[[Zur vierten Tagung des Theologischen Forums Christentum – Islam in Stuttgart-Hohenheim

Im Rahmen des »Theologischen Forums Christentum – Islam«, eines wissenschaftlichen Netzwerks und Diskussionsforums im Bereich christlich-islamischer Studien, fand vom 3. bis zum 5. März 2006 in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Stuttgart-Hohenheim die diesjährige Tagung des Forums statt, die wie in den vergangenen Jahren vom Bundesministerium des Inneren gefördert wurde. Die bislang größte Tagung dieser Art im deutschsprachigen Raum, zu der sich 90 christliche und muslimische Theologinnen und Theologen, Religionswissenschaftler/innen, Sozial- und Kulturwissenschaftler/innen aus zehn verschiedenen Ländern versammelt hatten, die sich in Forschung und/oder praktischen Arbeitsfeldern mit dem Verhältnis von Islam und Christentum befassen, stand unter dem Thema »Identität durch Differenz? Zur Rolle der wechselseitigen Abgrenzungen in Christentum und Islam«.

Auf die Aktualität des Themas wies Tagungsleiter Dr. Hansjörg Schmid in seiner Einführung hin: In einer Zeit, in der Gegensätze und Grenzen – nicht nur zwischen Christentum und Islam, sondern auch innerhalb der Religionen und Kulturen – verstärkt gesucht und auch politisch wie ideologisch instrumentalisiert würden, gebe es zu einer Verständigung über deren Sachgemäßheit und Angemessenheit keine Alternative. Duran Terzi (Düsseldorf), der die Tagung von muslimischer Seite eröffnete, wies darauf hin, dass eine »Kultur des Umgangs mit Differenzen« in Vergessenheit geraten bzw. bisher noch unterentwickelt geblieben sei.

Im ersten Hauptreferat von Prof. Dr. Dr. h. c. Jacques Waardenburg (Lausanne) mit dem Titel »Selbstsicht und Sicht des anderen – Verschiedenheit, Abgrenzungen und Wege zur Offenheit« wurden aus religionswissenschaftlicher Perspektive erste grundlegende Überlegungen zum Tagungsthema angestellt und, wie im Untertitel angekündigt, vorsichtig Wege zur wechselseitigen Offenheit zwischen verschiedenen Menschen ganz allgemein und zwischen Muslimen und Christen im Besonderen aufgezeigt. Nach den zahlreichen Abgrenzungen, die es in nahezu vierzehn Jahrhunderten sowohl auf muslimischer als auch auf christlicher Seite gegeben habe, und zwar nicht nur von Christen zu Menschen außerhalb der eigenen christlichen Welt bzw. von Muslimen zu Menschen außerhalb der eigenen islamischen Welt, sondern auch von bestimmten muslimischen und christlichen Personen und Gruppen zueinander, gebe es zwischen Muslimen und Christen in den letzten fünfzig Jahren auch neue Wege zur Offenheit. Eine solche neue Offenheit aber, so Waardenburg, verlange Anstrengung, soweit sie nicht angeboren sei. Sie ermögliche jedoch die Wahrnehmung von Differenz nicht nur als negativ, als schicksalhafte Folge verschiedener Identitäten, sondern auch als positive Voraussetzung für Identitätsbildung.

Eine bessere Kenntnis anderer Gemeinschaften und ihrer Religionen sowie eine stärker inhaltliche Kommunikation mit den betreffenden Menschen selbst, so ein zentraler Punkt in Waardenburgs Referat, könne zu einer neuen Sicht auch auf die Beziehungen zwischen Religionsgemeinschaften führen. Je nachdem, in welcher Weise Menschen sich selbst, ihre Lebensgemeinschaft, und so auch »Eigenes« (Gesellschaft, Kultur, Religion) sähen und bewerteten, gebe es häufig den Fall, dass »der andere« oder die andere Gruppe – hier: die andere Religion – als Gegenbild der eigenen gesehen und gewertet werde, wodurch ein Dualismus konstruiert werde, innerhalb dessen die Menschen dann

ihren Platz erst zu finden hätten. Um einem solchen Dualismus und der Verdinglichung von »Islam« und »Christentum« entgegenzuwirken, gebe es viele Möglichkeiten, z. B. die gemeinsame Forschung und Aufklärung theologischer »Missverständnisse« sowie die gemeinsame Verteidigung der Interessen vor allem bedrohter Gruppen in beiden Gemeinschaften. Letztlich komme es, um zu einer neuen Sicht auf andere zu gelangen, darauf an, eine neue Selbstsicht zu gewinnen sowie ein wenig Einsicht im guten Umgang miteinander.

Über »Abgrenzung im islamischen Denken« sprach im zweiten Hauptreferat Prof. Dr. Muḥammad Kalisch (Münster). Seinen Überblick über »Entwicklung, Bedeutung und Begründung des Abgrenzungsgedankens in der islamischen Theologie und im islamischen Recht« gliederte er in drei Abschnitte: a) Definition des Islam, b) theologische Folgerungen, c) rechtliche Folgerungen. Wo eine neue Weltanschauung auftrete, so Kalisch, sei Abgrenzung nötig – es sei denn, es werde Kompatibilität mit anderen Weltanschauungen festgestellt. In der Frage nach der Definition für »Islam« habe es Abgrenzungen nicht nur gegenüber anderen Religionen, sondern auch innerhalb des Islam gegeben, wenn es darum gegangen sei, die Grenzen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie zu ziehen. Seine Ausführungen begrenzte Kalisch auf den für die Tagung relevanteren ersten Bereich. Konsens unter Muslimen sei, dass entsprechend Sure 2, Vers 285¹, zu ihrem Glauben (arab. imān) fünf Punkte gehören: der Glaube an Gott, seine Engel, seine Bücher und seine Gesandten sowie an den jüngsten Tag. Bei der Spezifizierung dessen, was mit diesen fünf Punkten gemeint sei, gebe es aber zwischen den verschiedenen von Muslimen vertretenen Auffassungen zum Teil deutliche Unterschiede: So gehe es z. B. bei der Frage nach Gott immer auch um die Problematik des »tawḥīd«², an die sich die Frage nach dem Verhältnis vom Wesen Gottes zu seinen Attributen an-

schließe. Als formale Kriterien zur Unterscheidung von anderen Religionen formulierte Kalisch vor allem die Überzeugung, dass Muḥammad das Siegel der Propheten und der Koran die letzte, endgültige und unverfälschte Offenbarung sei. Eine so verstandene Definition des Islam sei allerdings manchmal problematisch, wenn z. B. bestimmte jüdische Gruppen Muḥammad ebenfalls als Propheten anerkannten. Eine Ausweitung dieser »klassischen« Definition habe Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) geliefert, der jeden, der an Gott glaube und Gott ergeben ethisch lebe, als »Muslim«³ bezeichnet habe.

Die theologische Schlussfolgerung aus der »klassischen« Islam-Definition sei diejenige gewesen, dass es ohne eine Anerkennung des Koran und von Muḥammad im beschriebenen Sinn kein Heil gebe. Gegenüber der verbreiteten Vorstellung, bei den Šūfis sei dies anders, machte Kalisch an mehreren Beispielen deutlich, dass dies nicht ohne weiteres gesagt werden könne. Allenfalls bei Ġalāladdīn Rūmī (1207-1273) vermochte er Ansätze einer Heilsrelevanz anderer Religionen zu sehen. Die auch im Koran häufig vorkommenden Begriffe »kufr« (Unglaube) und »imān« (Glaube) seien von muslimischen Theologen meistens mit verschiedenen vorgefassten theologischen Konzepten verstanden und diesen entsprechend interpretiert worden. Erst in der Moderne seien Koranverse wie Sure 2, Vers 82, oder Sure 5, Vers 69, im Sinne einer Heilsrelevanz über den Islam in nomineller Form hinaus verstanden worden.

Im dritten Teil seiner Ausführungen ging Kalisch von der traditionellen Zweiteilung aus, die das islamische Recht in Bezug auf das Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen macht: »dār al-islām« (Haus/Gebiet des Islam) und »dār al-ḥarb« (Haus/Gebiet des Krieges). Angesichts der vor allem für letzteres relevanten koranischen Regelungen in Bezug auf *ius ad bellum* wie *ius in bello* plädierte Kalisch für eine Deutung der entsprechenden Verse im

Gesamtzusammenhang und gegen die verbreitete Deutung der später datierten »härteren« Verse als Abrogation der früher datierten »weicheren« Verse. In der Praxis sah Kalisch eine hohe Relevanz von Gedanken der Abgrenzung gegenüber Nichtmuslimen, vor allem im Bereich des Erbrechts sowie des Ehe- und Familienrechts. Die unterschiedlichen Positionen der verschiedenen muslimischen Schulen stellte er überblicksartig dar. Kalisch schloss seinen Vortrag mit einem Ausblick auf aktuelle Diskussionslinien in relevanten Bereichen des islamischen Rechts. Diskussionen würden vor allem über die Frage geführt, wie das Völkerrecht sich zur klassischen dār al-islām/dār al-ḥarb-Dichotomie verhalte, sowie über die Frage, ob das Verbot für muslimische Frauen, einen nichtmuslimischen Mann zu heiraten, bei Gleichstellung von Mann und Frau noch Sinn mache. Die Suche nach der »ḥikma at-tašrī'iyya«, der »Weisheit« bzw. des »Sinns« der (koranischen) Gesetzgebung sei heute weit verbreitet.

Die folgende »Erwiderung« von Prof. Dr. Christian W. Troll SJ (Frankfurt) gestaltete dieser nicht als konfrontative Auseinandersetzung mit Kalischs Vortrag, sondern vielmehr als ergänzende und vertiefende Reflexion über einige wichtige Punkte daraus. So fragte er nach dem koranischen Gottesverständnis und der damit zusammenhängenden Beziehung zwischen Gott und Mensch. Mit der im »islamischen Glaubensbekenntnis«, der »šahāda«, enthaltenen Formulierung »ila 'llāh« ([ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt] »außer Gott«) werde hierbei schon eine Abgrenzung vorgenommen, vielleicht die Wichtigste, so Troll. Wenn nach muslimischer Auffassung Juden und Christen als von diesem ihnen ursprünglich eingeschaffenen Glauben (arab. fiṭra) abgefallen angesehen würden, dann habe dies mit den auch koranisch häufig vorkommenden Begriffen »mušrikūn« und »kāfirūn« zu tun, über die eine grundlegende Abgrenzung vorgenommen werde. Außerdem ging Troll auf das Problem ein,

das mit dem Ziel einer Wiederherstellung der einzigartigen Einheit der Menschen, die in unverfälschter Weise an den einen Gott glauben, verbunden ist: die Frage nach dem Umgang mit den Menschen, die sich diesem Ziel widersetzen. Wenn es eine Pflicht der »umma« gebe, durch das Vollziehen von Gottes zwiefältiger Gerechtigkeit eine klare Trennungslinie zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu ziehen, dann liege darin, dass (und wie) die Muslime diese Pflicht wahr machen wollten und müssten, der Kern der heutigen Probleme.

Im dritten Hauptreferat sprach Prof. Dr. Olaf Schumann (Hamburg) über »Annäherungen und Abgrenzungen im christlichen Denken an den Islam«. In seinem breit angelegten historischen Überblick ging Schumann zunächst auf die unterschiedlichen Reaktionen auf das Entstehen des Islam bei Byzantinern und autochthonen orientalischen Kirchen ein. Während letztere den muslimischen Heeren mit Akzeptanz begegnet seien, sei bei ersteren das Bewusstsein, einer gehobeneren Zivilisation anzugehören als die orientalischen Eroberer mit Distanz diesen gegenüber zusammengekommen. Am Beispiel der byzantinischen Theologen Johannes von Damaskus (ca. 675-754) und Niketas von Byzanz (Anfang 10. Jh.) einerseits und des syrischen Patriarchen Timotheus I. (728-823) andererseits zeigte Schumann einige unterschiedliche Umgangsweisen mit dem Islam auf.

In seinen Ausführungen über die lateinische Kirche und den Islam ging Schumann kurz auf die ersten Begegnungen zwischen der lateinischen Oberschicht Nordafrikas mit den Muslimen, und ausführlicher auf die Situation in Spanien vor, während und nach der Eroberung der Halbinsel durch die Araber ein. Einen für die Beantwortung der Frage, wie es von der *convivencia* in al-Andalus zur *reconquista* kam, wichtigen Aspekt sah Schumann darin, dass die Lateiner anders als die »Mozaraber« (arab. *musta'ribūn*)⁴ offenbar wenig Anteil an der vielfach erwähnten *convivencia* gehabt

hätten, und es bei ihnen schon im neunten Jahrhundert, also lange vor den Kreuzzügen, Befürworter einer offenen Konfrontation mit den arabischen Herrschern gegeben habe, was er mit dem Hinweis auf erste Hinrichtungen im Jahre 859 belegte.

Breiten Raum nahmen Schumanns Ausführungen zu Nikolaus von Kues (1401-1464) ein, in dessen *Cribatio Alchorani* (»Aussiebung des Korans«) er im Unterschied zur Koranübersetzung und den Schriften zum Koran und Islam des Petrus Venerabilis bzw. Robert von Ketton nicht den Versuch sah, koranische Fehler und Verdrehungen beweisen zu wollen, sondern die Wahrheit des Evangeliums auch aus dem Text des Korans ersichtlich werden zu lassen.

Für die Reformation konstatierte Schumann, dass sie im Blick auf eine Wahrnehmung des Islam als eigenständige Religion und Respektierung derselben trotz theologischer Unterschiede und Gegensätze keinen eigentlichen Fortschritt gebracht habe, wenngleich sich die Haltungen der einzelnen Reformatoren zum Islam durchaus voneinander unterschieden hätten. Während Philipp Melanchthons Eifer gegen alles Häretische auch seine harte Haltung gegenüber dem Islam (von dem er wohl nur sehr rudimentäre Kenntnisse hatte) geprägt habe, stellte Schumann bei Martin Luther vor allem in dessen jüngeren Jahren durchaus eine Anerkennung von positiven Zügen im Leben und auch in der Ethik und Frömmigkeit der Muslime fest.

Mit einem Sprung in das 20. Jahrhundert kam Schumann auf das II. Vatikanische Konzil zu sprechen, insbesondere auf die

¹ Es wird die Übersetzung der ägyptischen Standardausgabe verwendet.

² Der Begriff ist schwierig zu übersetzen. Gemeint ist der Glaube daran, dass Gott einer ist, so dass der Begriff vielleicht mit »Eins-Sein« wiedergegeben werden kann.

³ Das Wort »Muslim« bezeichnet in seinem ursprünglichen Sinn denjenigen, »der sich [Gott] hingibt«.

⁴ Die spanischen Christen, die arabisch zu sprechen begonnen hatten.

Konzils Erklärung *Nostra Aetate*, mit der ein Neubeginn in der Bestimmung des Verhältnisses der Kirche (zunächst der katholischen, dann aber auch der großen christlichen Kirchen insgesamt) zum Islam markiert worden sei. Neben anderen Punkten stellte Schumann heraus, dass die Suchrichtung sich im Vergleich zu früheren Zeiten quasi umgekehrt habe: der gemeinsame Nenner sei gesucht worden, nicht die Unterschiede, und das, was als »gemeinsam« aufgelistet worden sei, sei nicht wenig. Deutlich werde diese Umkehrung der Suchrichtung u. a. an der Beobachtung, dass in *Nostra Aetate* das arabische Wort »Allāh« übersetzt worden sei – wodurch zum Ausdruck gebracht worden sei, dass auch die Muslime es mit Gott zu tun haben.

In seiner Erwiderung stellte Prof. Dr. Tahsin Görgün (Frankfurt) fest, dass es den Christen ganz offensichtlich nicht leicht gefallen sei, den Islam als eigenständige Religion anzuerkennen. Vier Haltungstypen grenzte er hierbei voneinander ab: a) die Betrachtung des Islam als christliche Häresie; b) die Ausklammerung von inhaltlichen Fragen zu Gunsten eines Streits über die Person Muhammads, oft verbunden mit dem Vorwurf, dass dieser die erhaltenen Lehren pervertiert habe; c) eine gemeinsame Anerkennung bestimmter rationaler Prinzipien, ein friedliches Zusammenleben, die Herausarbeitung der Unterschiede durch Hinweise auf Gemeinsamkeiten; d) die Bekämpfung der Muslime als politische Gegner, entweder mit oder ohne Schwert. Görgün machte sich stark für eine Ethik des Gesprächs, in der es um Anerkennung des anderen, den Verzicht auf Zwang im Glauben sowie einen Wettstreit um gute Taten gehe.

Im sich anschließenden »offenen Forum« gab es vor allem für Nachwuchswissenschaftler/innen die Gelegenheit, aktuelle Forschungsvorhaben oder Projekte zu präsentieren und zur Diskussion zu stellen. So präsentierte z. B. Dr. Markus Kneer (Hamm) sein Habilitationsvorhaben zum Thema »Person« als Konzept koranischer

Anthropologie? Zur Religionsphilosophie M. A. Lahbabis (1922-1993)«, und Dr. Anja Middelbeck-Varwick (Berlin) stellte ihre Dissertation zum Thema »Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Eine Skizze zur Theodizee in Islam und Christentum« vor.

Nach dem »offenen Forum« folgten drei zeitgleich stattfindende »thematische Foren« mit Kurzreferaten, Textarbeit und Diskussion. Im ersten Forum, das unter der Überschrift »Koranische/bibilische Abgrenzungen und ihre Wirkungsgeschichte« stand, referierten Prof. Dr. Ömer Özsoy (Ankara) zum Thema »Leute der Schrift oder Ungläubige? Abgrenzungen gegenüber Christen im Koran« und Prof. Dr. Stefan Schreiner (Tübingen) zum Thema »Abgrenzungen in biblischen Texten und ihre Instrumentalisierung zur Abgrenzung gegenüber dem Islam«. Das zweite Forum stand unter der Überschrift »Die Kreuzzüge und ihre Rezeption als Beispiel für historische Abgrenzungen«. Prof. Dr. Peter Antes (Hannover) sprach zum Thema »Kreuzzüge: Theorie und Praxis«, und Thomas Würtz (Zürich) hatte seine Ausführungen unter das Thema »Die Kreuzzüge zwischen geschichtlicher Wirklichkeit und ideologischer Darstellung« gestellt. Im dritten Forum ging es um »Fundamentalistische Abgrenzungsdiskurse in Christentum und Islam«. Hier sprachen Dr. Bekim Agai (Bonn) über »Abgrenzung vom Christentum und Polemik gegen alternative Islaminterpretationen in fundamentalistischen Diskursen des Islams« und Prof. Dr. Grit Klinkhammer (Bremen) über »Abgrenzung vom Islam in fundamentalistischen Diskursen des Christentums«.

Das vierte und letzte Hauptreferat der Tagung hielt Prof. Dr. Assaad Elias Kattan (Münster), dessen »Überlegungen zu einer weniger abgrenzenden Identitätsbestimmung« er unter das Thema »Trennende Differenz vs. versöhnende Synthese?« gestellt hatte. Ausgehend von den Analysen René Girards zu Gewalt zwischen rivalisierenden Menschen oder Gruppen, denen zufolge Gewalt aus gescheitertem mimetischem Ver-

halten hervorgehen könne, schlug Kattan als ein mögliches Paradigma zur Erschließung des Verhaltens von Religionen vor, diese anthropologisch zu deuten, also weniger als bestehende Systeme aufzufassen, sondern sie vielmehr mit lebenden Personen zu vergleichen, da jede Religion eine von Menschen getragene Größe sei. Die gewählte anthropologische Herangehensweise wandte Kattan auch auf die Rivalitätserscheinungen zwischen den Religionen an, was hier wegen der gebotenen Kürze eines Tagungsberichts nur angedeutet werden kann.

Abschließend versuchte er, ein religiöses Identitätsbestimmungsmodell zu skizzieren, in dem die Unterschiede nicht als trennende Differenzen fungieren müssen. Wenn es gelinge, das Spezifikum der je eigenen Religion in einem weniger essentialistischen Sinne zu begreifen, sondern vielmehr in der kreativen Synthese, die aus dem Zusammenkommen zahlreicher Elemente resultiere, werde das Neue, Kreative, Fruchtbringende, das einer Religion ihre Einmaligkeit verleihe, besser sichtbar, als bei der Auffassung von verschiedenen Religionen als einander gegenüberstehenden essentialistischen und monolithischen Blöcken. Dass es hierbei nicht darum gehe, die Besonderheiten einzelner Religionen zu leugnen oder ihnen diese abzuerkennen, verdeutlichte Kattan sehr anschaulich.

Bei der Abschlussdiskussion, in der es um die Suche nach neuen Perspektiven für eine Verhältnisbestimmung von Islam und Christentum ging, wurde unter anderem die Frage nach einer gemeinsamen Hermeneutik für Muslime und Christen gestellt. Prof. Kalisch gab hierbei zu bedenken, dass eine gemeinsame Hermeneutik beim Umgang mit den jeweiligen Heiligen Schriften zwar bis zu einem gewissen Grad möglich sei, aber bestimmte Differenzen bestünden: so sei nach dem jeweiligen Selbstverständnis der beiden Religionen der Koran an eine einzige Person offenbart worden, die Bibel hingegen an mehrere Generationen. Dies sei beim Umgang mit den jeweiligen

Schriften zu berücksichtigen – was eine historisch-kritische Koranforschung allerdings nicht ausschließe, wie Kalisch ausdrücklich betonte. Prof. Schumann gab zu bedenken, dass eine gemeinsame christlich-muslimische Hermeneutik auch zu Vergewaltigungen führen könne – eine gemeinsame Interpretation von Koran und Bibel sei aber möglich. Die unterschiedliche Ausgangslage für eine theologisch fundierte Verhältnisbestimmung brachte Prof. Görgün zur Sprache: so sei christliche Theologie an vielen europäischen Hochschulen fest etabliert, eine islamische Theologie in einer europäischen Sprache fehle aber noch weitestgehend. Die Frage, ob für neue Identitätsbestimmungen Begriffe der jeweiligen dogmatischen Traditionen aufgegeben werden könnten, wurde von Prof. Schumann gestellt. So könnten Probleme, die von historisch belasteten und missverständlichen und missverstandenen Begriffen ausgingen, vermieden werden, gleichzeitig müsse aber sichergestellt werden, dass die mit den jeweiligen Begriffen gemeinten Inhalte nicht verloren gingen. Prof. Kalisch wies darauf hin, dass Abgrenzungskonzepte auch immer mit dem jeweiligen Gottesbild zu tun hätten. Mit der Frage, welches Interesse Gott daran haben sollte, dass Christen und Muslime sich gegenseitig bekämpfen, verwies er auf den theologischen Kern der Diskussion. Um den Teilnehmerinnen und Teilnehmern dieser perspektivenreichen und in vielfacher Hinsicht anregenden Tagung den Abschied zu erleichtern, verwies Prof. Kattan gleichsam abschließend auf ein Wort des Johannes Chrysostomos, der den Alltag, in den die einzelnen nun wieder aufzubrechen hätten, als »Liturgie nach der Liturgie« bezeichnet habe. Dass ein solcher neuer Aufbruch nach den vielen vertiefenden und bereichernden Gesprächen vor, während und nach den offiziellen Programmpunkten der Tagung lohnenswert ist, war am Ende nicht nur die Ansicht von Prof. Kattan.

Bernd Mussinghoff

Anschriften

der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes

PD Dr. Claudia von Collani
Schießhausstraße 15 / D-97072 Würzburg

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado
Lehrstuhl für Kirchengeschichte
Universität Freiburg
Av. de l'Europe 20 / CH-1700 Freiburg

Prof. Dr. Karl Markus Kreis
Fachhochschule Dortmund
Fachbereich für Sozialpädagogik
Emil-Figge-Straße 44 / D-44227 Dortmund

Prof. Dr. Philipp Lécrivain SJ
Centre Sèvres - Facultés jésuites de Paris
35bis, rue de Sèvres / F-75006 Paris

Prof. Dr. Santiago Madrigal SJ
Decanato de la Facultad de Teología
C/ Universidad Comillas, 3 / E-28049 Madrid

Prof. Dr. Franz Magnis-Suseno SJ
St. Peter Canisius College
Jl. Menteng Raya 64
Kotak Pos 3810 / Jakarta 10038 / Indonesia

Bernd Mussinghoff
Institut für Theologie und Frieden
Herrengraben 4 / D-20459 Hamburg

Dr. Christoph Nebgen
Universität Mainz / Lehrstuhl für Mittlere
und Neuere Kirchengeschichte
Saarstraße 21, Forum Universitatis 6, 1.OG
D-55099 Mainz

David Neuhold
Lehrstuhl für Kirchengeschichte
Universität Freiburg
Av. de l'Europe 20 / CH-1700 Freiburg

Prof. Dr. Josep-Ignasi Saranyana
Anuario de Historia de la Iglesia
Edificio de Facultades Eclesiásticas
Universidad de Navarra / E-31080 Pamplona

Prof. Dr. Klaus Schatz SJ
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Vorschau

auf das nächste Heft
Hefte 1 und 2 / 91. Jahrgang 2007

Mariano Delgado
Mission und interreligiöser Dialog

Benedict T. Viviano OP
Die Geschichte der Erklärung Nostra Aetate

Claude Geffré OP
Die Theologie der Religionen vierzig Jahre
nach Nostra Aetate

Gilles Emery OP
Überlegungen über den Beitrag der
christologischen Trinität und der Pneumatologie
für eine christliche Theologie der Religionen

Benoît-Dominique de la Soujeole OP
Die ekklesiologische Frage im interreligiösen
Dialog

Clemens Thoma SVD
Der christlich-jüdische Dialog aus katholischer
und aus jüdischer Sicht

Khaled Akasheh
Der christlich-muslimische Dialog.
Stand und Perspektiven

Bénézet Bujo
Das Christentum und die afrikanischen
Religionen. Stand und Perspektiven des Dialogs

Anand Nayak
Das Christentum und die Religionen Indiens.
Stand und Perspektiven des Dialogs

Hans Waldenfels SJ
Standpunkt und Standpunkte.
Unterwegs zu einer Theologie der Religionen

Christine Lienemann-Perrin
Mission und interreligiöser Dialog vierzig Jahre
nach Nostra Aetate. Ein antagonistisches
oder ein Konvergenzverhältnis?

Ambrogio Spreafico
Der Friedensbeitrag des Religionsdialogs nach
der Erfahrung der Gemeinschaft Sant'Egidio

Inhalt

90. Jahrgang

2006

zmr

**Zeitschrift für
Missionswissenschaft und
Religionswissenschaft**

1911 begründet von
Joseph Schmidlin



Herausgeber
**Internationales Institut für
missionswissenschaftliche
Forschungen e.V.**

Inhalt

90. Jahrgang

ZMR 2005

Inhaltsverzeichnisse

1
Inhalt Heft 1-2

61
Inhalt Heft 3-4

Editorial

3
Die Bedeutung der Mystik
Hans Waldenfels SJ

163
Die Mission der Jesuiten
Michael Sievernich SJ

Abhandlungen

77
Amaladass, Anand SJ
Die Mystische Dimension
des Hinduismus

210
Collani, Claudia von
Der Ritenstreit und die Folgen
für die Chinamission

5
Delgado, Mariano
Christliche Mystik –
Exemplarisch dargestellt
anhand der Kirchenlehrerin
Teresa von Ávila und
des Kirchenlehrers Johannes
vom Kreuz

196
Delgado, Mariano
Alonso Sánchez SJ und
José de Acosta SJ in der Kontro-
verse über die Conquista und
Evangelisation Chinas
am Ende des 16. Jahrhunderts

275
**Delgado, Mariano /
Neuhold, David**
90 Jahrgänge ZMR und
95 Jahre IIMF – Einige Aspekte
ihrer Geschichte

49
Elsas, Christoph
Rumis Mystik – ein für
friedliche Religionskontakte
interessanter Ausschnitt einer
Phänomenologie des Islam

101
Gmainer-Pranzl, Franz
»Partitur des Unermesslichen« –
Der »Polylog der Religionen«
als fundamentaltheologische
Herausforderung

65
Hutter, Manfred
Mystik im Buddhismus

249

Kreis, Karl Markus

Die nordamerikanischen
Indianermissionen der Jesuiten
im 19. und 20. Jahrhundert

262

Magnis-Suseno, Franz SJ

Missionar in Indonesien.
Erfahrungen, Reflexionen,
Ausblicke

28

Maier, Johann

Jüdische Mystik

183

Lécrivain, Philippe SJ

« Non sufficit orbis ... »
Les missions jésuites
aux XVI^e et XVIII^e siècles

165

Madrigal, Santiago SJ

« Servir a Dios » y « ayudar
a las ánimas »:
Misión, eclesiología ignaciana
y misiones

88

Peng-Keller, Simon

Präsenzschau in Versunkenheit
und Ekstase – Carl Albrechts
Phänomenologie der Mystik

226

Schatz, Klaus SJ

Jesuitenmission
in der neuen Gesellschaft Jesu
(19./20. Jh.)

Kleine Beiträge

122

Conforti, Patrizia

Das Institut für Missions-
wissenschaft und Religions-
wissenschaft in Fribourg

299

Saranyana, Josep-Ignasi

El proceso de aprendizaje
cultural de San Francisco Javier
(1542-1552)

306

Nebgen, Christoph

Ein bislang unbekannter
Reisebericht des Laienbruders
und Zimmermanns Jacob
Loessing SJ aus Kolumbien
von 1618/19

In memoriam

133

Moons, Anselm OFM

Prof. Dr. Arnulf Pierre Camps
OFM

Berichte

130

Delgado, Mariano

Islam in Europa.
Erstes Internationales
Religionsforum Universität
Freiburg Schweiz

314

Mussinghoff, Bernd

Identität durch Differenz?
Zur vierten Tagung
des Theologischen Forums
Christentum – Islam
in Stuttgart-Hohenheim

131

Neuhold, David

Recht auf Mission contra
Religionsfreiheit?
Das christliche Europa auf
dem Prüfstand

Examensarbeiten

134

**Theologische
Examensarbeiten**

Zur Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft.
Im akademischen Jahr
2004 - 2005

Besprechungen

39

Altena, Thorsten

»Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils.«

Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884-1918

Verlag Waxmann Münster / New York / München / Berlin 2003, 531 S.

(Ulrich van der Heyden)

140

Bedouelle, Guy

Die Geschichte der Kirche (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. 14) *Bonifatius /*

Paderborn 2000, 316 S.
(Urban Schwegler)

154

Bettscheider, Heribert (Hg.)

Das Verständnis von Religion und Religionen weltweit.

Aktuelle Tendenzen in verschiedenen Kontexten (Studia Instituti Missiologici SVD 79)

Steyler Verlag /

Nettetal 2003, 149 S.

(Hans Waldenfels SJ)

141

Blunsch Ackermann, Marie-Rose

Joseph Wresinski, Wortführer der Ärmsten im theologischen Diskurs (Praktische Theologie im Dialog 28),

Academic Press / Fribourg 2005, 288 S.

(Christoph Albrecht SJ)

143

Briggs, John / Amba Oduyoye, Mercy / Tsetsis, George (Hg.)

A History of the Ecumenical Movement. Band 3

1968-2000

WCC Publications /

Genf 2004, 704 S.

(Gottfried Wilhelm Locher)

145

Burger, Rudolf

Re-Theologisierung der Politik? Wertedebatten und Mahnreden

Zu Klampen /

Springe 2005, 140 S.

(David Neuhold)

154

Cieslik, Hubert

Publikationen über das Christentum in Japan, hg. von Margret Dietrich und Arcadio Schwade

P. Lang /

Frankfurt 2004, 670 S.

(Hans Waldenfels SJ)

146

Demel, Sabine

Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus

in der katholischen Kirche

Herder /

Freiburg i. Br. 2004, 152 S.

(Margit Eckholt)

154

Fleming, Kenneth

Asian Christian Theologians in Dialogue with Buddhism (Religions and Discourse, ed. by J. Francis, vol. 11)

P. Lang /

Oxford et al. 2002, 388 p.

(Hans Waldenfels SJ)

149

Graf, Friedrich Wilhelm

Die Wiederkehr der Götter.

Religion in der modernen Kultur

C.H. Beck /

München 2004, 329 S.

(Hans Waldenfels SJ)

150

Haas, Alois M.

Mystik im Kontext

München /

Fink Verlag 2004, 571 S.

(Simon Peng-Keller)

154

Khoury, Adel Theodor u. a. (Hg.)

Krieg und Gewalt in den Weltreligionen.

Fakten und Hintergründe

Herder /

Freiburg u. a. 2003, 140 S.

(Hans Waldenfels SJ)

151

Küng, Hans

Der Islam.

Geschichte, Gegenwart,

Zukunft

Piper /

München 2004, 891 S.

(Andreas Renz)

154

Mortensen, Viggo (Hg.)

Theology and the Religions.

A Dialogue

William B. Eerdmann

Publishing Co. /

Michigan 2003, XIV + 481 p.

(Hans Waldenfels SJ)

154

Okano, Haruko K.

Christliche Theologie im

japanischen Kontext

(Theologie Interkulturell, Bd. 13)

IKO /

Frankfurt 2002, 214 S.

(Hans Waldenfels SJ)

153

Quack, Anton

Heiler, Hexer und Schamanen.

Die Religion der Stammes-

kulturen

Primus Verlag /

Darmstadt 2004, 182 S.

(Ina Wunn)

154

Witte, Markus (Hg.)

Der eine Gott und die Welt
der Religionen.

Beiträge zu einer Theologie
der Religionen und zum
interreligiösen Dialog

Religion & Kultur /

Würzburg 2003, 481 S.

(Hans Waldenfels SJ)

157

Ziebertz, Hans-Georg /

Kalbheim, Boris /

Riegel, Ulrich

Religiöse Signaturen heute.

Ein religionspädagogischer

Beitrag zur empirischen

Jugendforschung

(Religionspädagogik in pluraler

Gesellschaft 3),

Gütersloher Verlagshaus,

Herder /

Gütersloh, Freiburg i. Br.

2003, 443 S.

(Leopold Neuhold)

Anschriften

160 / 320

Anschriften

der Mitarbeiterinnen
und Mitarbeiter

zmr

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

Lothar Bily SDB

Benediktbeuern

Bénézet Bujo

Fribourg

Christoph Elsas

Marburg

Joachim Piepke SVD

St. Augustin

Günter Riße

Vallendar/Köln

Michael Sievernich SJ

Mainz/Frankfurt

Hans Waldenfels SJ

Bonn/Düsseldorf

Redaktionssekretariat

David Neuhold

*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

Fon ++41/+26-300 74 03

Fax ++41/+26-300 96 62

eMail

mariano.delgado@unifr.ch

internet

www.unifr.ch/zmr

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (= zmr) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF).

Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten.

Ladenpreise

€ 42,00 je Jahrgang

€ 33,60 für Studenten

€ 12,00 je Einzelheft

€ 9,60 für Studenten

jeweils zuzüglich Porto
im Inland incl. 7% MwSt

Bankverbindungen

Empfänger

›Internationales Institut
für missionswissen-
schaftliche Forschungen‹

Postbank Köln

Blz 370 100 50

KtoNr 81061-505

oder

Stadtsparkasse Bonn

Blz 380 500 00

KtoNr 25 002 874

Der Verkaufspreis ist für
Mitglieder des IIMF durch
Mitgliedsbeitrag abgegolten.

Geschäftsstelle

Geschäftsstelle des IIMF

Postfach 1162

65 531 Limburg

Vereinsregister

Das IIMF ist in das Vereins-
register des Amtsgerichts
zu Münster/Westf.

unter Aktenzeichen

V.R.Nr. 1672 eingetragen.

© Verlag

EOS Verlag

Erzabtei St.Ottilien

D-86 941 St.Ottilien

Fon 08193-712 61

Fax 08193-68 44

eMail

mail@eos-verlag.de

Internet

www.eos-verlag.de

Gestaltung

Grafik Design

Sievernich & Rose

Köln / Asbach

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.

