

Glauben weniger Gemäße. Der erste Gesichtspunkt scheint zu überwiegen bei der Zusammenstellung der „Merkmale des F.“ am Ende des ersten Teils (s. o.). Er wird auch später wiederaufgenommen (384–389). Der F. wird demnach zurückgeführt auf das „endgültige Erlöschen der apokalyptischen Naherwartung und des nach-österlichen Enthusiasmus urchristlicher Gemeinden“ sowie „die kirchlich notwendige Abwehrbewegung gegenüber der immer größer werdenden Bedrohung durch den christlichen Gnostizismus“ (81). Wird der F. so als geschichtliche Bewegung verstanden, dann kann als eines seiner Merkmale kaum genannt werden: „e) Das auffällige Zurücktreten bzw. völlige Fehlen der Verkündigung vom stellvertretenden Sühntod Jesu“ (ebd.). Wie S. aus seiner eigenen Studie „Q“ (1972) weiß und H. Kessler (Die theologische Bedeutung des Todes Jesu [1970]) aufgewiesen hat, gehört die Verkündigung vom Heilstod Jesu offenbar gerade nicht zum Verkündigungsgut der judenchristlichen Q-Gemeinde neben, wenn nicht vor Paulus. Paulus gehört geschichtlich gesehen nicht zu den allerersten Ursprüngen des Christentums. Wird dagegen das „Frühkatholische“ im NT nicht historisch, sondern theologisch bestimmt, dann stellt sich die Frage, warum gerade das „Evangelium“ des Paulus zur „Mitte der Schrift“ erklärt wird. Verdankt sich dieses „Evangelium“ in seiner konkreten antinomistischen Ausprägung nicht einer ganz bestimmten historischen Situation, nämlich dem Übergang von der Juden- zur gesetzesfreien Heidenmission, die als solche ein kontingentes geschichtliches Faktum war? Wäre nicht ein Christentum auch ohne Paulus denkbar gewesen? Nicht, als ob es ins Belieben des Christen stünde, entweder Gottes Gnade in Christus oder seine eigene Leistung als Heilsgrund anzusehen; aber hätte ein so verstandenes „Evangelium“ nicht auch geschichtlich anders aussehen können, ja aus der Unverfügbarkeit des von Jesus angekündigten „Reiches Gottes“ letztlich auch aus den übrigen Schriften des NT allein herausgelesen werden können? Und warum wird die Rechtfertigungsfrage letztlich allein zur „Gretchenfrage“ gegenüber den „frühkatholischen“ Tendenzen im NT? Warum nicht etwa auch die Heilsgeschichte, das Amt oder die Sakramente? 7. Wenn eine Antwort gerade auf diese letztere Frage versucht werden soll, so wird die Konzentration auf die Rechtfertigungsfrage als entscheidende Frage an den F. im NT wohl ihren Ursprung in der reformatorischen Theologie selber haben. Das braucht kein Mangel zu sein, sondern muß als gewichtigster Beitrag reformatorischer Theologie im ökumenischen Gespräch ernstgenommen werden. Es besteht kein Zweifel, daß es sich in der Rechtfertigungsfrage um keine beliebige Frage im NT wie im Christentum handelt, daß die übrigen Bücher des NT hier nicht die theologische Tiefe des Paulus erreichen und sich auch spätere kirchliche – reformatorische wie katholische und orthodoxe – Theologie immer wieder an diesem Maße messen lassen muß. So ist auch eine theologische Wertung innerhalb des NT grundsätzlich zu bejahen, zu begrüßen und durchzuführen. Nur hat sich der Exeget zu hüten, spätere Fragestellungen vorschnell in das NT zurückzuprojizieren und so „katholische“ und „protestantische“ Bücher im NT unterscheiden zu wollen. Nach unserem Ermessen wäre Paulus „katholischer“ und die übrige Literatur des NT „evangelischer“, als es die vorliegende Studie glauben lassen möchte. Aber darüber wird sicher noch nicht das letzte Wort gefallen sein.

J. Beutler, S. J.

Häselbarth, Hans, *Die Auferstehung der Toten in Afrika*. Eine theologische Deutung der Todessitten der Mamabolo in Nordtransvaal (Missionswissenschaftl. Forschungen, Bd. 8). Gr. 8 (275 S.) Gütersloh 1972, Gütersloher Verlagshaus.

Die vorliegende wissenschaftliche Untersuchung über Todesriten in Afrika ist von der Ev.-Theol. Fakultät der Universität München im WS 1970/71 als Dissertation angenommen worden. Das hierzu verwandte umfangreiche Material sammelte der Verf. während seiner Tätigkeit als Distriktsmissionar im Gebiet der Mamabolo, einer seit 1878 missionierten und also vom sozialen Wandel früh ergriffenen, östlich der südafrikanischen Kreisstadt Pietersburg siedelnden Stammesgemeinschaft von ca. 10 000 Mitgliedern, die sich heute zu mehr als 50 % Christen nennen. Erweitert wurde diese Materialsammlung im Verlauf einer Dozententätigkeit H.s am Lutheran Theological College Umpumulo/Natal im Gebiet der Zulu von 1966–1968.

Ausgehend von der Erfahrung derer, die sagen, die Toten sind nicht tot, wird der

Versuch unternommen, die Zukunft der für die religiöse Tradition Afrikas so bedeutsamen Ahnen neu zu bedenken, d. h. den Glaubensartikel von der Auferstehung der Toten für Afrika neu zu verstehen. Dabei soll weniger neues Material über die Todesvorstellungen der Mamabolo vorgelegt, als vielmehr eine neue Deutung dieser Vorstellungen gewagt werden, die es – bei allem Wissen um die beträchtlichen regionalen Unterschiede – zudem erlauben, einige Grundanliegen einer „Theologie“ der afrikanischen Religion herauszustellen (15). Durch diese Erweiterung des Blickwinkels einerseits, durch eine systematische Konzentration auf bestimmte Themenkreise andererseits will die Studie zu Vergleichen anregen sowie „ein im Bereich der Afrikanistik lange vernachlässigtes Gespräch zwischen der Ethnosoziologie und der Theologie... befördern“ (16). Ebenso will sie im Bereich der Ökumene wieder Mut machen, die Stimmen afrikanischer Theologen zu Gehör bringen sowie die Position des afrikanischen „Animismus“, seine geistigen Kräfte und seine Vitalität ernst nehmen und würdigen. Damit führt die Untersuchung über eine bloß antithetische Verhältnisbestimmung von Religion und christlichem Glauben hinaus (wie sie in der Geschichte der neueren Missionswissenschaft vom Biblizismus und Pietismus über die dialektische Theologie bis hin zur Apostolatstheologie vertreten ward), welche zwar der Endgültigkeit und Universalität der christlichen Heilsbotschaft genügen mochte, nicht aber dem Glauben an ein vorlaufendes Handeln Gottes in der Welt und in den Religionen. Um auch ihm gerecht zu werden, bestimmt H. das Verhältnis dialektisch als Widerspruch und Anknüpfung zumal, wobei der doppelten Gefahr gewehrt wird, entweder sich in ein kirchliches Ghetto zurückzuziehen oder aber dem Synkretismus zu verfallen. In diesem Sinn auch wird Mission nicht mehr eingleisig als Export europäischen Christentums verstanden, sondern als partnerschaftlich-brüderlicher Dienst am Nächsten, welcher Dienst den gebenden Missionar zugleich und zuvörderst Empfänger sein läßt (9). Die im Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum Weltmissionssonntag 1976 geäußerte Einsicht, daß durch Mission – und vielleicht nur durch sie – wir Abendländer unser altes Christentum neu lernen, gibt vortrefflich die Grundposition des Autors wieder.

Der Gang der Untersuchung ist in drei Teilen zu je zwei Kapiteln konzipiert. Im 1. Tl. geht es um die Darstellung der Todesriten der Mamabolo in ihrer traditionellen Gestalt sowie um die bleibende Aktualität dieser Tradition im modernstädtischen Afrika. Mit klarer, sorgfältiger und dabei einfühlsamer Sprache gelingt es dem Verf., den Leser Schritt für Schritt in die komplexe, alles andere als „primitive“, wiewohl uns archaisch anmutende Welt des afrikanischen Ahnenglaubens einzuführen. Schon die Überschriften „Die Todesursache“, „Die Wegbereitung“, „Das neue Haus“, „Das Gemeinschaftsmahl“, „Die Todesschatten“ und „Die Heimholung“ lassen etwas von dem imposanten Reichtum der mamabolischen Stammesreligion erahnen, die mehr im symbolhaltigen Ritus als in einem dogmatisch-gedanklichen Überbau zum Ausdruck kommt: „Die Deutung ist sekundär gegenüber dem Gewicht, das der Tatsache der Teilnahme des einzelnen am Ablauf der Riten zukommt“ (12). Teilnahme am Ritus aber heißt Teilhabe am kosmischen Lebens- und Machtkreislauf, der durch die Riten nicht allein aufrechterhalten, sondern darüber hinaus auch gefördert und gefeiert wird. In der Feier als einer rituellen Machtkonzentration, in deren Mittelpunkt die namentliche Anrede des Verstorbenen sowie die Speise- und Trankopfer stehen, „durch welche sich die Sippe zur heiligen Gemeinschaft, zu jener *unio mystica* mit den Ahnen verbindet“ (79), gelangt das Sippenkollektiv in den Besitz des Erbes, der Lebenskraft, der „force vitale“ des Ahnen und kann so erst überleben. Umgekehrt „über-lebt“ (im qualitativ neuen Sinn) der Ahne nur dadurch, daß seine Sippe als die von ihm abstammende Blutgemeinschaft seine „Macht“ erhält, sein Gedächtnis bewahrt und seinen Namen fortsetzt. Die Interdependenz ist hier vollkommen zweiseitig: Man gibt, um zu empfangen und sichert so das Leben in Kommunität und Kontinuität, sichert den Frieden im Gleichgewicht der Kräfte.

Dieser theologischen Deutung der in der Gewißheit von der Präsenz der Toten begründeten Todesvorstellung Afrikas, wie sie H. im 2. Tl. (111–180) vorlegt, wird in dem mit „Antwort“ überschriebenen 3. Tl. die christliche Auferstehungshoffnung dialektisch gegenübergestellt, nachdem in einem 5. Kap. (183–206) das afrikanische mit dem westlichen Todesbild verglichen worden war. Hier nun wird

deutlich, daß christliche Mission ihrer schweren Aufgabe, den traditionellen Glauben umzuformen, mit christlichem Geist zu durchdringen und doch zugleich auch einzubergen, nur dann zu genügen vermag, wenn sie ein Christentum lehrt, dem das Schicksal der Vorfahren nicht gleichgültig ist, das vielmehr auch ihnen, die von Christus noch nichts gehört haben, das in Ihm gekommene Heil zuspricht. Daher spielt in der afrikanischen Theologie der Glaubensartikel vom Abstieg Christi hinab zu den Vätern eine so große Rolle, daher wird Christus vor allem als der zweite Adam gesehen, der die mythischen Anfänge wieder in Beziehung setzt zu Gott, nicht nur die Anfänge der einzelnen Sippen, sondern – als universaler Stammvater – auch die der ganzen Menschheit. Daraus folgt, daß der afrikanische Christus vor allem vom Epheser- und vom Hebräerbrief her verstanden wird, nämlich als der Kosmokrator und „Archegos“, als der Erstling und Führer der neuen Menschheit, als der kosmische Hohepriester eines neuen Geschlechts, dessen Opferblut alle natürlichen Blutsbande aufhebt und überholt! Hieran anknüpfend und analog zu dem allen Afrikanern verständlichen Sein-in-Adam entfaltet sich eine afrikanische Mystik des Seins-in-Christus (216–228), die der im Westen vernachlässigten Pneumatologie eine herausragende Stellung zuweist: „Man kann sagen, daß Christus nur dann in Afrika neue Gestalt gewinnt und sein Evangelium nicht partieller Fremdkörper bleibt, wenn es Möglichkeiten zur mystischen Identifikation mit ihm gibt. Christus muß vom Glauben hier auch enthusiastisch angenommen werden; anders wächst die Kirche nicht geistlich! Das Erlebnis der Gemeinschaft, dazu die Manifestation charismatischer Geistmitteilungen in der Ekstase, Rhythmus, Traum, Vision, Glossolalie, Heilung und Prophetie sollen im Sein in Christus Platz haben und damit die Ganzheit der Christuswirklichkeit bezeugen“ (226). Um der Einheimischwerdung des Evangeliums willen kann also gerade in Afrika nicht auf mystische Sprache und mythische Erlebniswelt verzichtet werden, wie ja schon in der Ausbreitung der Christengemeinde im 1. Jh. im hellenistischen Raum auf gnostische Interpretamente nicht verzichtet wurde, welche Ausbreitung „als vorbildlich für eine Bemühung um eine ‚indigenization‘ zu erachten“ ist (228). Was so in westlichen Theologenkreisen an den Rand der Beachtung rückt, zum Teil nicht mehr verstanden wird und in jedem Fall zur „Entmythologisierung“ reizt, kommt in der afrikanischen Theologie erneut zur Geltung! Diese muß ja dem noch ganz im Ahnendenken befangenen Stammesbruder eine Antwort auf die ihn tief bewegende Frage nach dem Verbleib der Toten geben können, sie muß sagen dürfen, daß der Erlösungstod Christi auch die Vorfahren Afrikas umfaßt, die also nicht einfach in einer jenseitigen Vergessenheit belassen werden, sondern in bleibender Zugehörigkeit zum auserwählten Geschlecht über die Todesgrenze hinaus eine „Wolke von Zeugen“ (Hebr 12, 1) bilden, mit denen sich die Kirche zur größeren Gemeinschaft im Christusleib verbunden weiß (251). Damit ist Kirche als heiliger Stamm (1 Petr 2, 9), als „neue Sippe“ konzipiert, die nicht mehr fleischlich durch Blut und Abstammung, sondern geistlich durch Glaube (Taufe) und Liebe (Eucharistie) sich begründet: „Da, wo menschliche Gemeinschaft aufhört, bleibt die Verbindung der Glieder des einen Leibes Christi bestehen. Das transsubjektive Christusgeschehen begründet dabei auf neue Weise Abstammung, lebensnotwendige Teilhabe und Gliedschaft in der Einheit des Christusleibes. Hier hat das eine Opfer die vielen Sühneopfer ersetzt, hier ist die alte Sippe hineingenommen in die Universalität der Gemeinschaft der Heiligen. Da ist Kirche als neue Sippe beieinander und feiert die Auferstehung ihres Herrn“ (259). Das alterwürdige Wissen um die Präsenz der Toten mündet somit ein in die christliche Auferstehungshoffnung, die eine neue Zukunft und eine neue Freiheit für Afrika verheißt.

Die Dissertation verarbeitet eine Fülle an theologischem, ethnosozio-logischem und religionswissenschaftlichem Material, aber auch die Ergebnisse langjähriger Gespräche mit afrikanischen Christen sowie eben nicht zuletzt die Erfahrungen eigener Missionstätigkeit. Dabei beläßt es H. nicht bei der vom speziell scheinenden Thema her zu erwartenden Einzelanalyse, sondern gelangt zu einer synthetischen, über weite Strecken faszinierenden Zusammenschau, die zwar Grenzüberschreitungen unvermeidlich macht, mithin nach allen Seiten für Kritik und Ergänzung offen ist, die aber gerade deshalb der verhandelten Sache entspricht und ihr gerecht wird. Über den engen Kreis der Spezialisten hinaus spricht H. so auch einen weiteren Leserkreis an, zumal die sprachliche Darbietung so einfach wie möglich bleibt, nie

mit Fachausdrücken protzt und somit wesentlich dazu beiträgt, daß diese im guten Sinn ökumenische Studie sich mit soviel Gewinn lesen läßt. Und wenn H. im Vorwort die Hoffnung äußert, daß auch wir Abendländer merken mögen, wie sehr gerade uns afrikanisches Denken und Glauben bereichern kann, so hat er selbst sein Bestes dazu getan, und es beginnt die Einsicht zu reifen, daß und wie sehr den afrikanischen Christen schon jetzt die Zukunft gehört!

(Druckfehler-Hinweis: S. 271, Z. 25: Disciple).

K. W. Hälb ig

Emminghaus, Johannes H., *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug* (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg, 1). 8° (303 S. u. 3 Anhänge) Klosterneuburg 1976, Österr. Kath. Bibelwerk.

Wenn der Verf. seit knapp zehn Jahren an der Wiener Universität lehrt (und Klosterneuburg zu seiner Wahlheimat gemacht hat) –, wenn die 1926 von Pius Parsch begründete Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ ihr „50.“ feiern darf und „Schriften des Pius-Parsch-Instituts“ mit ihrer Nr. 1 zu inaugurieren waren: Dann ist mit dem vorliegenden Werk diesem Pionier ein würdiges Gedenken bereitet und sein Zentralanliegen angemessen aufgenommen. Seiner „Meßerklärung“ (3. Aufl. 1950) hätte nach dem Konzil auch eine sehr bemühte Umarbeitung kaum noch hilfreich sein können. Die bleibende Gültigkeit aber seines Programms wird durch dieses Nachfolgewerk nachdrücklich bekräftigt, das sich ja – laut Untertitel – vorgenommen hat, das Wesen aus Schrift und Kirchenlehre zu erheben – die Gestalt in der Interferenz von schriftgemäßer Vorgegebenheit und geschichtlichem Wandel zu begreifen – und so für den je sachgerechteren, lebendigeren Vollzug Hilfe zu sein. Das bestimmt sowohl Darbietungsweise wie Aufbau. Wenn Parschs Anliegen war, lebendiger Liturgie in lebendiger Gemeinde zu dienen, dann konnte nicht erste Absicht sein, Gelehrsamkeit auszubreiten; das hätte den Leserkreis unnötig eingeschränkt. Der dann vordringlich erforderlichen leichten Lesbarkeit dient, daß auf Texte (biblische, patristische, liturgische, lehramtliche) nicht nur verwiesen wird, sondern sie so ausführlich zitiert werden, daß man meist ohne Nachschlagen auskommt – daß auf Anmerkungen verzichtet wird und für eine Grundorientierung auf 3 Seiten Literaturhinweise verwiesen wird. Ganz in der Linie solcher Intention liegt dann auch, wenn auf ganz praktische Fragen eingegangen wird, wie z. B. auf die Vor- und Nachteile der verschiedenen Weisen von Kelchkommunion u. a. – Vielleicht dürfen gleich hier einige Desiderate an spätere Auflagen angemeldet werden: So ganz leicht lesbar ist das Buch nämlich doch nicht...! Der Verzicht auf jegliche Abhebung – von Zitaten durch Kleindruck oder Einrücken etwa, von ungewichtigeren Passagen durch Ausbesonderung als „Exkurse“ usw. – erleichtert die Aneignung des dichten Stoffes wahrlich nicht. Und mehr inhaltlich: Wie schon gesagt – die konkreten Handreichungen sind allen Dankes wert; aber dann wäre immer noch zu überlegen, ob man nicht das, was im weiteren (und heutigen) Sinn „Rubriken“ und ihre Erklärung sind, klarer von dem trennt, was der Verf. aus eigenem beisteuert?! Zu befinden, daß er aufgrund vieler Erfahrung höchst Vernünftiges und Praktikables vermittelt, bleibt einem ja immer noch unbenommen...

Zum Aufbau: Nach einer gedrängten liturgietheologischen „Einleitung“ (die nach Kräften die „Allgemeine Einführung“ des neuen Meßbuchs und die Liturgiekonstitution des Vat. II zur Sprache kommen läßt) wird der Stoff auf zwei große Teile verteilt: (I) Grundstruktur und Wandel der Meßfeier, ergänzt durch 3 ausklappbare Tafeln am Buchende – (II) Der Verlauf der Gemeindemesse. Zu Tl. I: Wer es unternimmt, auf etwas mehr als 100 S. die Ansage der Überschrift einzulösen, hat reichlich Gelegenheit, Beherrschung des Stoffes, Fähigkeit zur Synthese, Vermögen zu eingängiger Darstellung nachzuweisen. Eben dies geschieht hier. In den von der Sache her vorgegebenen Bahnen (Eucharistiefeier; Wortgottesdienst) – durch die großen Epochen von der schöpferischen Frühzeit bis zur liturgischen Erneuerung der Gegenwart – in der Freiheit von Akzentsetzungen (und gelegentlich auch Proportionszumessungen), die sich eigener Forschertätigkeit verdankt. Aber dann doch leider nicht, ohne der Knappheit einigen Preis zahlen zu müssen! Z. B.: Da ist in der Einleitung ein Abschnitt mit der Überschrift „Gestalt der Eucharistiefeier, Mahl und Opfer“; ein Titel, gewichtig und aktuell genug, um nicht übergangen