

gerade wegen des universalistischen Charakters und wegen des Konkurrenzverhältnisses der funktionalen Systemtheorie Niklas Luhmanns zu Kirche und Theologie wird sich die Theologie immer wieder genötigt sehen, sich kritisch mit diesem auseinanderzusetzen“ (211). – Ein Literaturverzeichnis (212–228) und ein Register (229–232) schließen dieses wertvolle Buch ab. Für das Gebiet der Organisation der Religion (also u. a. für das Kirchenrecht) dürfte die Systemtheorie Niklas Luhmanns von großer Bedeutung sein. Freilich sind viele Gedanken so ungewohnt und liegen viele Aussagen so quer zu dem bisher Gewohnten, daß es außerordentlich schwerfällt, die Theorie Luhmanns zu verstehen und (auf die Organisation der Religion) anzuwenden. R. SEBOTT S. J.

DIE INDIANISCHEN GESICHTER GOTTES. Hrsg. von *Thomas Schreijäck*. Frankfurt: Verlag für interkulturelle Kommunikation 1993. 307 S.

Als die IV. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats, die anlässlich des *Quinto Centenario* 1992 in Santo Domingo stattfand, die lange marginalisierte Frage der indigenen und afroamerikanischen Kulturen und Religionen aufgriff und im Sinn einer Inkulturation in ihr Schlußdokument aufnahm, vollzog sie kirchenamtlich, was Theologen des Kontinents seit geraumer Zeit reflektiert und gefordert hatten. Diese Arbeit der Theologen im Vorfeld wird in dem vorliegenden Band für exemplarisch ausgewählte indianische Kulturen Lateinamerikas dokumentiert. Es handelt sich um eine Aufsatzsammlung, die unter dem Titel *Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos* 1990/91 in verschiedenen Ländern des Subkontinents erschienen ist. Die Verfasser des ursprünglichen Werks, das von dem peruanischen Ethnohistoriker *Manuel Marzal* koordiniert und eingeleitet wird, sind allesamt Jesuiten, die zum Teil jahrelang unter indigenen Völkern gelebt und dort ethnologisch oder pastoral gearbeitet haben, so daß ihnen in der Regel die Kompetenz von Zeitzeugen, Kulturanthropologen und Theologen zukommt. Indianischer Abstammung ist keiner von ihnen, zwei von ihnen (*M. Marzal* und *B. Melià*) stammen aus Spanien. Ausdrücklich wird die „Außenperspektive“ (26) betont. Bei der deutschen Ausgabe werden die Perspektiven etwas verschoben.

In der Einleitung nennt *Marzal* nach einem kurzen Blick auf die Lehren der ersten Evangelisierung und auf die heutige die Besonderheiten des Buches, dessen Thema die auf etwa 28 Millionen Menschen geschätzte indigene Bevölkerung ist. Näherhin werden vier indianische Völker auf ihre Religion hin befragt, d. h. auf das System von Glaubensüberzeugungen, Riten, Organisationsformen und ethischen Normen. Dabei ist insbesondere das Moment eines „echten Synkretismus“ zu beachten, das als „Indianisierung“ des Christentums Anerkennung verdiene, die „indianischen Gesichter Gottes“ zeige und die Frage einer „zweiten Evangelisierung“ der indigenen Gesellschaften stelle. Der erste Beitrag des Mexikaners *Eugenio Maurer* befaßt sich mit der Religion der *Tseltales*, die den Mayas entstammen und heute als größte Ethnie im süd-mexikanischen Chiapas leben. Er schildert die wesentlichen Glaubensvorstellungen und Riten der traditionellen Religion, legt eine Bestandsaufnahme der Evangelisierung vor und plädiert für ein Tseltal-Christentum, das eine neue Synthese darstellt. Der in Lima lehrende *Manuel Marzal* behandelt sehr informativ die Religion der *Quechua* im „trapezio andino“, d. h. im süd- andinen Perú, stellt die Elemente von deren religiösem Grundmodell dar (religiöse Riten, Kosmovision und Gruppe), die Geschichte des Christentums der Quechua sowie dessen Veränderung unter städtischen Bedingungen. Der Bolivianer *Xavier Albó* stellt die religiöse Erfahrung des Volks der *Aymara*, dessen 2 Millionen Mitglieder heute über Bolivien, Peru und Chile verstreut leben, so dar, daß er das religiöse Erleben im Lebenszyklus, von der Geburt bis zum Tod rekonstruiert und die dort verankerte Erfahrung auf ihre bevorzugten Zeichen, ihre Werte und ihr Befreiungspotential hin analysiert. Der seit langem in Paraguay lebende Katalane *Bartomeu Melià* schließlich beschreibt die Religion des Volks der *Tupí-Guaraní*, deren religiöse Seinsweise (ñande rekó marangatú) von der Bedeutung des „Wortes“ her erschlossen werden muß, das sich auch in Gesang und Tanz äußert und in den Mythen, auch dem der „Erde ohne Leid“, grundgelegt ist. Ein in der spanischen Ausgabe enthaltener Beitrag des Mexikaners Ricardo Robles über die *Rarámuri*, die auch unter dem Namen Tarahumares bekannt sind und in Nordmexiko leben, ist in der deutschen Ausgabe „aus redaktionstechnischen Gründen“ nicht

enthalten. Statt dessen wurde ein Beitrag des in Brasilien wirkenden österreichischen Bischofs *Erwin Kräutler* über „500 Jahre Leidensgeschichte in Lateinamerika“ aufgenommen, der allerdings vom Inhalt und vom literarischen Genus her dort nicht hingehört. Die klaren und diszipliniert verfaßten vier Beiträge der Jesuiten sind jenseits aller Polemik und Moralisation streng auf die systematische Darstellung der indigenen Religionen konzentriert und an der Analyse der sich daraus ergebenden Fragestellungen interessiert (z. B. Synthese, „echter Synkretismus“, Inkulturation, Geschichte und Gegenwart der Evangelisierung, Gottesfrage etc.). Diese vier magistralen Beiträge machen das Buch zu einem Standardwerk für die heute von indigenen Völkern Lateinamerikas gelebte Religion. Insofern ist die deutsche Ausgabe sehr zu begrüßen. Allerdings ist zu bemängeln, daß die deutsche Ausgabe nicht wie das Original unter dem Namen des Koordinators Marzal und der Autoren erschienen ist, die das Buch schließlich konzipiert und verfaßt haben. Das Vorwort und Nachwort des deutschen Herausgebers, der diese Enteignung zu verantworten hat, vereinnahmt das Buch für das indigene Programm „Abya-Yala“, von dem in den Beiträgen nicht die Rede ist. Auch die zitierte Perspektive von Todorov (285) entspricht zwar dem hierzulande beliebten Moralismus, nicht jedoch den Intentionen der Verfasser. Die Übersetzung ist in der Regel gelungen, jedoch nicht immer zuverlässig; so muß es etwa S. 18 statt „zweite Anhörung“ „zweite Audiencia“ (es handelt sich um eine Verwaltungs- und Gerichtsbehörde) heißen; „curas doctrineros“ sind nicht „indoktrinierende Priester“, sondern Priester einer indianischen *doctrina*, also Pfarrer der Indios (20). Ärgerlich ist, daß die Literaturverzeichnisse, die im Original jeden einzelnen Beitrag begleiteten, nun zu einem einzigen zusammengefügt wurden, so daß man mühsam die jeweilige spezifische Literatur wieder zuordnen muß. Die *Brevisima relación* des Las Casas sowie der Bericht von Diego de Landa sind in deutschen Ausgaben zugänglich. Das Buch von Ruiz de Montoya ist in Bilbao nicht 1982, sondern 1892 erschienen.

M. SIEVERNICH S. J.

ENDE DES KATHOLIZISMUS ODER GESTALTWANDEL DER KIRCHE? Hrsg. *Johannes Horstmann* (Akademie-Vorträge 43). Schwerte: Katholische Akademie 1993. 147 S.

Historiker und Religionssoziologen unternehmen es in den hier vorgelegten Beiträgen, aus nichttheologischer Sicht über Ursachen, Verläufe, Inhalte und Perspektiven des Umwandlungsprozesses in der heutigen Kirche nachzudenken. Das Buch enthält 5 Aufsätze. Im ersten (*A.H. Leugers-Scherzberg*, Der deutsche Katholizismus und sein Ende, 9–35) wird versucht, das zu beschreiben, was man als „deutschen Katholizismus“ im 19. und 20. Jahrhundert zu verstehen hat. Erst dann läßt sich vernünftig von seiner Fortdauer oder seinem Ende sprechen. L.-Sch. präzisiert seine Meinung in einigen Punkten: 1. Wesentlich für den Katholizismus (im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts) in Deutschland war die Erfahrung, als Katholik diskriminiert zu sein. Vor allem die Verfolgungsmaßnahmen in der Zeit des Kulturkampfes und unter den Nationalsozialisten trugen diese Erfahrung, diskriminiert zu sein, in weiteste Bevölkerungsschichten und schufen zugleich die Disposition für eine Abwehrhaltung. 2. Zu einer positiven Bestimmung dessen, was man unter „deutschem Katholizismus“ zu verstehen habe, kam es nicht. 3. Aufgrund des Fehlens eines (positiv formulierten) katholisch-politischen Konzepts reduzierte sich das Bekenntnis der Katholiken auf einige markante Programmpunkte; z. B. auf die Aufhebung des Jesuitengesetzes oder auf die Festschreibung der (katholischen) Konfessionsschule. 4. In den fünfziger und sechziger Jahren unseres Jahrhunderts übernahmen die (christlichen) Parteien CDU und CSU weithin das Programm des deutschen Katholizismus. Dadurch wurde dieser in gewisser Weise überflüssig. 5. „Die letzte Konsequenz dieses Prozesses ist tatsächlich das Ende des im Kulturkampf entstandenen deutschen Katholizismus, ohne daß es zum Ende der katholischen Kirche in Deutschland kommen müsse“ (34). Hatte L.-Sch. das ganze 19. und 20. Jahrhundert betrachtet, so beschränkt sich *K. Gabriel* (Die Katholiken in den fünfziger Jahren: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung eines konfessionellen Milieus, 37–57) auf die 50er Jahre unseres Jahrhunderts. Konstitutiv für die Sozialform des neuzeitlichen Katholizismus (bis ca. 1960) waren folgende Entwicklungen: 1. Die Ausbildung eines geschlossenen religiösen Deutungssystems, das (unter