

Initiativen in der Erwachsenenbildung sind dort kaum möglich. Nur sozialistische Betriebe, Genossenschaften, Wirtschaftsvereinigungen, Gemeinden sowie politische und gesellschaftliche Organisationen können zweckbedingte Initiativen entfalten.

Im gesamten einheitlichen sozialistischen System der Bildung und Erziehung hat der Religionsunterricht und die religiöse Bildung selbstverständlich keinen Platz. Der Re-

ligionsunterricht kann in der Regel nur außerhalb der Schulen erfolgen. Auch in der Erwachsenenbildung spielen religiöse Themen keine Rolle. Dies schließt nicht aus, daß z. B. die Gesellschaft zur Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse antireligiöse Vorträge organisiert. Nur vereinzelt haben die Kirchen noch die Möglichkeit, religiöse Vorträge noch über den Gemeindegrenzen hinaus zu veranstalten.

## Zeitbericht

### *Moderne Religionsgemeinschaften im ostasiatischen Raum*

Es ist vermutlich kaum eine Neuigkeit, wenn man darauf hinweist, daß alle gegenwärtigen großen Religionsgemeinschaften ihren Ursprung in Asien haben, lebten doch Moses, Buddha, Lao-tse, Konfuzius, Jesus und Mohammed dort. Dieses sicherlich interessante Phänomen wird mittlerweile durch eine weitere, nicht weniger interessante Erscheinung ergänzt: In den verschiedensten Ländern Asiens breiten sich mit teilweise erstaunlichem Zulauf *neuartige* religiöse Bewegungen aus. Zwar gibt es ähnliche Entwicklungen auch anderswo, doch ist eine vergleichbare Vielzahl und Aktivität außerhalb Asiens wohl kaum anzutreffen. Asien scheint „mit einem ernsthaften Versuch beschäftigt“ zu sein, „sich selbst das neue geistige Erwachen zu erklären und nach einer neuen Geistigkeit und Kultur zu suchen oder . . . nach einer Weltanschauung oder neuen Voraussetzungen für den letzten Sinn des Lebens, der die Grundlage für die neuen asiatischen Gemeinschaften abgeben könnte“ (*M. M. Thomas: Asien und seine Christen in der Revolution*, in: *Theologische Existenz heute*, Nr. 145, Chr. Kaiser-Verlag, München 1968, S. 55).

#### *Was sind neue Religionen?*

Die Anfänge für diese Bewegungen gehen teilweise zwar schon bis ins vorige Jahrhundert zurück, ihre stärkere Ausprägung und Verbreitung setzte jedoch oft erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges ein. Zwar gelten weiterhin die beherrschenden *Schwerpunkte*: Hinduismus in Indien, Islam in Indonesien, Christentum auf den Philippinen und Buddhismus in den meisten anderen asiatischen Ländern, doch hat sich innerhalb des großflächig aufgeteilten Schemas der Verbreitung der Religionen in Asien vieles geändert. Die schon früher bestehende Schwierigkeit, Konfuzianismus, Taoismus und Shintoismus bezüglich ihrer Anhängerschaft genau einzuordnen, hat sich neuerdings noch vergrößert: Auf dem chinesischen Festland werden Konfuzianismus und Taoismus offiziell nicht mehr erwähnt, und in Japan hat der Shintoismus seine Rolle als Staatsreligion eingebüßt. Das schließt Anhängerschaft und weiterbestehenden Einfluß dieser Anschauungen natürlich nicht aus. Mitgliederzahl und andere organisatorische Kriterien ermöglichten noch nie den Zugang zu asiatischen Religionen. Oft stand nicht einmal fest, ob man überhaupt von einer Religion sprechen konnte oder ob es sich nicht vielmehr um eine alle in dem entsprechenden Kulturkreis Lebenden prägende „philosophische“ Strömung handelte. Ähnliches gilt heute noch. Auch Doppel- oder Mehrfach-„Mitgliedschaft“ (soweit man überhaupt

davon sprechen kann) ist bis heute üblich. Die modernen Religionen scheinen hier erstmals strengere Maßstäbe anzulegen, indem sie sich größtenteils nicht nur eine straffe Organisation geben, sondern gleichzeitig von ihren Anhängern ein starkes Engagement verlangen, das Hinwendung zu anderen Gemeinschaften kaum zuläßt. Vielleicht wird dieser Verlust asiatischer Eigentümlichkeit aber bereits dadurch ausgeglichen, daß die neuen Bewegungen Asiens selbst fast alle synkretistisch sind und eine Fülle von verschiedenen Elementen in sich vereinen.

Der übliche Ausdruck „Neue Religionen“ trifft im Grunde nur selten zu, da — und hier zeigt sich eine weitere Eigenart Asiens — die meisten dieser Religionen auf traditionelle Anschauungen zurückgreifen oder den bestehenden Religionen neue Formen, Zielsetzungen und Prinzipien geben. So kann *W. Kohler* („Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan“, Atlantis-Verlag, Zürich 1962) z. B. nachweisen, daß alle Bewegungen der Nichiren-Richtung „grundsätzlich keine neuen Religionen sein wollen und sich selber als alte Religionen verstehen. Keiner ihrer Gründer hatte die Absicht, eine *neue* Religion zu gründen. Jedem ging es darum, die ewige Wahrheit, welche von Buddha offenbart worden war, treu zu vernehmen und weiterzugeben“ (S. 20). So handelt es sich zwar um Neuartigkeit und Neuzeitlichkeit, um eine Art *Wiedererweckung* und Ausrichtung auf aktuelle und zukünftige Probleme, doch fast immer auf dem Hintergrund *traditioneller* Religionen. Die Bezeichnung „Moderne Religionen“ ist deshalb — trotz mancher Unzulänglichkeiten — wohl zutreffender.

Schwerer fällt es schon, eine genauere Abgrenzung dessen zu finden, was man gerade angesichts der neuen asiatischen Bewegungen überhaupt als *Religion* bezeichnen kann. Allzuleicht neigen wir dazu, bei der Beurteilung von unseren Erfahrungen und Maßstäben auszugehen. Unbekanntes, Unverständliches verweisen wir oft zu schnell in den Bereich des „Aberglaubens“, naiver Vorstellungen und unverständlicher Massenhysterie, denen wir lediglich ein mitleidiges Lächeln abgewinnen können. Werner Cohn bietet in seinen Überlegungen „On the Problem of Religion in Non-Western Cultures“ (*Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, Bd. 5, S. 7—19) einen nützlichen Vorschlag, wie man diesem Problem am besten begegnet: „1. Religion kann eine Kategorie sein für die eigenen Anhänger, d. h. die augenblicklich in der gegebenen Kultur Handelnden. 2. Religion kann eine Kategorie sein, die vom beobachtenden Wissenschaftler gebraucht wird, um eine Reihe von Aktivitäten zu bezeichnen, die die Beteiligten selbst nicht religiös nennen würden, aber den-

noch eine zusammenhängende Institution für die Handelnden darstellen. 3. Religion kann eine Kategorie sein, die vom beobachtenden Wissenschaftler auf Grund von verschiedenen Aktivitäten, die die Handelnden selbst nicht gewöhnlich zu einer zusammenhängenden Institution verbinden, konstruiert wird.“

Solange wir von einer Religion im westlichen Kontext sprechen, gehen wir fast immer von der erstgenannten Bedeutung aus — „und nur europäische Sprachen haben gewöhnliche Wörter, die klar und unzweideutig Religion meinen.“ In Asien spricht man eher von Lehre, Orden, Bewegung, Gemeinschaft, wobei die *Grenzen* zwischen religiöser und weltlicher Betätigung und Motivation sehr fließend sein können. Bei den „modernen Religionen“ Asiens haben wir es überwiegend mit Bewegungen der zweiten und dritten Kategorie zu tun, die man statt als Religion teilweise ebensogut auch als „Weltanschauung, Wertsystem, messianische, prophetische oder Heilsbewegung“ bezeichnen könnte, ohne damit bei den Asiaten selbst auf Widerstand zu stoßen. Das schließt eine Zuordnung zur Gemeinschaft der Religionen entsprechend dem oben erläuterten Schema keineswegs aus.

### Allgemeine Kennzeichnung

Um diesen neuen religiösen Bewegungen gerecht zu werden, ist es auch erforderlich, Abstand zu nehmen von dem uns aus „abendländisch-christlichem Denken“ heraus fast selbstverständlichen „ungemeinen Vorrang“, den wir bei der Würdigung des Gesamtphänomens der Religion der Theologie, d. h. der *lehrhaften Seite* der Religion, zu messen . . . Die Übertragung dieses Standpunktes auf die Beurteilung der asiatischen Religionen hat dazu geführt, auch in der wissenschaftlichen Darstellung dieser Religionen die lehrhafte, doktrinäre Seite in den Vordergrund zu stellen“ (E. Benz, *Über die Schwierigkeit des Verstehens fremder Religionen*, in: *Geist und Werk*, Zürich 1958, S. 245—266). Oftmals sind diese Lehren nur wenig oder vage festgelegt. Im übrigen aber sollte man auch nicht vergessen, daß jede Religion Bereiche kennt, die nur dem zugänglich sind, der wirklich überzeugt und gläubig mitmacht. Hier fehlen fast immer die Kriterien für eine umfassende Deutung oder Aussage. Dennoch stellt sich bei Beurteilung jeder einzelnen der „modernen Religionen“ die Frage, inwieweit es sich um eine Häresie, ein Schisma, eine Sekte oder aber wirklich um eine neuartige Religion handelt. G. Lanczkowski nennt in seinem Aufsatz „Einige systematische Erwägungen zu neuzeitlichen Religionsstiftungen“ (Kairos, 4/1964, S. 209 ff.) einige Unterscheidungsmerkmale. Er wendet sich gegen die Ansicht, „daß mit der Prophetie Mohammeds ein Abschluß der Realisationen der religionswissenschaftlichen Kategorie der Offenbarung gegeben“ sei. „Der Offenbarungsbegriff als ein Kriterium der inneren Struktur einer Religion entscheidet über Abhängigkeit oder Selbständigkeit. Denn hier steht ein zentrales religiöses Anliegen, eine maßgebliche Intention in Frage. Daß die neuen Religionen den Bestand überkommener Offenbarungen als unabgeschlossen ansehen, trennt sie entscheidend von der Tradition und charakterisiert sie in ihrem Wesen als eigenständige Religionen, deren Erscheinen einen *Bruch mit der Überlieferung* bedeutet“ (S. 210). Eine solche Offenbarung steht z. B. am Anfang der japanischen Tenrikyo, der „Lehre von der himmlischen Vernunft“.

Eine *spezifische Form* sieht der Verfasser darin, daß „der

Stifter in seiner Person durch eigene Verkündigung oder den Glauben seiner Anhänger zum Inhalt der Offenbarung erhoben und als Gott oder Messias angesehen wird“ (S. 211). Hierzu lassen sich aus dem asiatischen Bereich u. a. die Park Changnokyo (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 517 f.) und mit einigen Einschränkungen der „Maoismus“ in China zählen. Außerdem kann sich die Offenbarung auch „im schriftlich festgelegten Offenbarungswort“ manifestieren („Buchreligion“), wie es im Falle der ebenfalls koreanischen Tonghak-Bewegung („Östliche Lehre“) zutrifft, deren Stifter seine Verkündigung einem Buch entnommen haben soll, das ein alter Mann unter einem buddhistischen Kultbau fand.

Schließlich zeichnen sich die Neustiftungen häufig durch ein völlig neues *Geschichtsbild* aus. Die südvietnamesische Cao-Dai spricht z. B. von mehreren „Amnestien“, d. h. Offenbarungen, im Verlauf der Geschichte, deren letzte und wichtigste die des Gottes Cao-Dai ist. Dieses Motiv kehrt häufig wieder und soll immer verstärkt auf die besondere Bedeutung der neuen Bewegung — nach vielerlei Irrläufen und Krisen — hinweisen: so, als sei nun die endgültige Erlösung, das Ende von Not und Leere gekommen. „Es versteht sich, daß die Geschichtsbilder der neuen Religionen, so phantastisch und abstrus sie gelegentlich anmuten mögen, als religiöse Konzeptionen zu werten und in ihrem Wesen stets als heilsgeschichtliche Aussagen zu verstehen sind“ (S. 212). Außer dem Kriterium der Offenbarung muß aber — nach G. Lanczkowski — auch noch „die Haltung jener Religion, auf deren Boden sich die Verkündigung vollzog“, zur Beurteilung einer neuartigen Religion herangezogen werden, da die Frage „nach Toleranz oder Intoleranz, nach irenischer Haltung oder nach dem Absolutheitsanspruch der herkömmlichen Religionen“ entscheidend für Fortbestand und Einstufung der neuen Bewegungen ist.

### Die Herkunftsreligionen

Für den asiatischen Raum lassen sich dazu interessante *Unterschiede* aufzeigen: Aus dem *Hinduismus* entwickelten sich mehrere Reformbewegungen, die trotz ihrer teilweise massiven Kritik an einzelnen Erscheinungen nicht ausgeschlossen wurden, sondern neben dem orthodoxen Hinduismus existieren. Ganz anders im *Islam*. Wegen seiner mehr dogmatischen Fixierung brachte er in Indonesien eine Reihe von „modernen Religionen“ hervor, die allerdings oft in ihrem weiteren Verlauf auf alte Volkskulte zurückgriffen. Daß die meisten der Neuschöpfungen auf den Buddhismus als Hauptelement zurückgehen, liegt dagegen wohl daran, daß er schon seit langer Zeit in die verschiedensten Richtungen aufgespalten ist und allein bei seinem Weg von Indien nach Japan größere Neuinterpretationen erlebte. Hier handelt es sich also weniger um eine Intoleranz, die das Neue provozierte oder nötig machte, als vielmehr um eine von vornherein gegebene Offenheit und Interpretationsbreite. Vergleicht man die Aktivitäten zur Neuschöpfung auf dem Boden des *Buddhismus*, so läßt sich ein äußerst interessantes Bild erkennen. In den Ländern, in denen das sogenannte „Kleine Fahrzeug“ (Hinayana- oder Theravada-Buddhismus) vorherrschend ist (Ceylon, Birma, Thailand, Laos und Kambodscha), gibt es bisher keine nennenswerten „modernen Religionen“, während in den Ländern des „Großen Fahrzeugs“ (Mahayana-Buddhismus), wie Nepal, Tibet, Mongolei, China, Korea, Viet-

nam und Japan, besonders die drei zuletzt erwähnten mehrere Neugründungen hervorgebracht haben. Bedeutete schon das Auftreten des Mahayana-Buddhismus um die Zeitenwende eine wichtige neue Etappe des Buddhismus besonders hinsichtlich seiner Anpassung an die neuen Gegebenheiten, so zeigt er bis heute anscheinend noch den Drang, sich ständig zu erneuern, anzupassen und seinem ursprünglich *missionarischen* Auftrag gerecht zu werden. Insofern könnte man den Hinayana-Buddhismus als konservativ, als zurückgezogen betrachten. In den genannten Ländern ist er fast überall zur Staatsreligion erklärt worden, während man gleichzeitig den Mahayana-Buddhismus als Häresie betrachtet und ablehnt. Offiziell existiert in der Volksrepublik China der Mahayana-Buddhismus, d. h. die „progressive“ Richtung. Vielleicht nicht zuletzt aus der Furcht vor einer neu belebten Aktivität — neben offensichtlichen politischen Gründen zur Image-Aufbesserung bei den Hinayana-Buddhismus-Ländern — dürfte Tschou En-lai dem damaligen Ministerpräsidenten von Birma, U Nu, erklärt haben, er wolle den Plan unterstützen, den Theravada-Buddhismus in China einzuführen: „Der Theravada sei rein und wissenschaftlich, während der Mahayana korrupt und Aberglaube sei. Der Grund dafür, daß vor sieben Jahren die ‚Chinese Buddhist Academy‘ in Peking gegründet wurde, sei nach Tschou En-lai gewesen, den Theravada allmählich einzuführen und den Mahayana allmählich abzuschaffen“ (H. Welch, *Buddhism under Communists*, „The China Quarterly“, No 6/1961, S. 12 ff.). Ähnliche Entwicklungen und militante Organisationen eines wiederbelebten Buddhismus wie die in Japan hätte China auch nur schwer ertragen können.

Außer Hinduismus, Islam und Buddhismus haben auch der japanische *Shintoismus*, traditionelle Stammes- und Volkskulte und schließlich das Christentum in Asien Abänderungen bzw. Abspaltungen durch moderne Religionen erfahren. Hinzu kommen Bewegungen, die der zu Anfang erwähnten zweiten Kategorie zuzurechnen sind, sich selbst aber nicht als Religion betrachten, obwohl sie dem außenstehenden Beobachter in vielen Einzelheiten das Bild einer religiösen Bewegung vermitteln. Diese Ausprägungen haben inzwischen bereits die Bezeichnung „politische Religionen“ erhalten (vgl. Clifford Geertz [Hrsg.]; *Old Societies and New States — The quest for modernity in Asia and Africa*, „The Free Press“, New York 1963, S. 59 ff.).

### *Aus dem Hinduismus kommende Richtungen*

Hauptsächlich unter dem Einfluß und Eindruck westlicher Ideen entwickelten sich im Hinduismus in der letzten Zeit ganz verschiedene Richtungen. Neben einer militanten orthodoxen Bewegung bildeten sich Reformbewegungen, die nicht nur manche christliche und westliche Gedanken aufnahmen, sondern auch in ihrer Grundhaltung zur Umwelt geöffneter sind. Die erste neuzeitliche Bewegung in dieser Hinsicht war die *Brahma Samaj*, „Gemeinde der Gottgläubigen“, die 1828 gegründet wurde und sich u. a. gegen Vergötterung, den Selbstmord von Witwen nach dem Tode ihrer Männer, Kinderehen, Polygamie und das diskriminierende Kastensystem wandte. In seinem Kampf für soziale Reformen wies der Gründer Ram Mohan Ray besonders auf Jesus Christus als eine moralische Autorität hin. Ihm schwebte eine Universalreligion vor, die den Monotheismus des Islam, die Ethik des Christentums und

die Philosophie des Veda in sich vereinigt (vgl. „Logos — A Journal of Christian Thinking“, Colombo, April 1965, S. 35 ff.). Nach dem Tode des Gründers kam es übrigens wegen der Frage der Unvereinbarkeit von Monotheismus und Veda-Überlieferung zu einer Distanzierung von dem Veda und einem Übergang zur „theologischen Intuition“ — und damit war schließlich doch der endgültige Bruch vollzogen, der vorher trotz der massiven Angriffe auf wichtige Bestandteile des Hinduismus nicht erfolgt war.

1875 wurde die *Arya Samaj*, „Gemeinde der Arier“, gegründet, die sich wieder verstärkt um den Veda als Mittelpunkt bemühte, gleichzeitig aber auch soziale Reformen in Angriff nahm. In der Auslegung des Veda ging man so weit, zu behaupten, alle modernen Errungenschaften wie Elektrizität und Telegraphie seien im Grunde nur Entwicklung oder Erklärung einer ursprünglich göttlichen Offenbarung im Veda. Verbunden war das Beharren auf der unumstößlichen Autorität des Veda mit heftiger Kritik an Christentum und Islam. Der Gründer *Dayanand Sarasvati* entwickelte die Geschichtstheorie, daß ursprünglich „das fromme Volk“ seine Macht, wie beauftragt, über die ganze von „frommen Menschen“ bevölkerte Erde ausgebreitet habe. Doch durch zunehmende Streitigkeiten untereinander und Götzendienst wandten sie sich immer mehr von der Lehre ab und verloren deshalb nicht nur auf der ganzen Welt, nein, auch in Indien selbst die Macht. Jetzt seien alle aufgerufen, den ehemaligen Glanz Indiens durch Rückbesinnung auf den wahren, wiederhergestellten Veda und durch Unterwerfung unter seine ethischen Gesetze wiederherzustellen. Selbstdisziplin und Opferbereitschaft standen im Vordergrund aller Forderungen. Während die Brahma Samaj nach ihrem Abrücken vom Veda keine große Anhängerschaft erhalten konnte, wurde die Arya Samaj die *Vorläuferin* der heute stark nationalistischen Hindu-Bewegungen, die neuerdings in der *Jan-Sangh-Partei* ihre direkte politische Fortsetzung gefunden haben. Bereits unter dem Begründer des indischen Nationalismus, dem Freiheitskämpfer Bal Gangadhar Tilak, wurde der Freiheitskampf mit einer Wiederbelebung des traditionellen Hinduismus verbunden (vgl. G. Wirsing, *Die Jana-Sangh-Partei*, „Indo-Asia“, Januar 1968, S. 65 ff.). Mittlerweile kann man im religiösen Bereich die Arya Samaj zusammen mit der *Visva Hindu Parishad* („Hindu-Weltgemeinschaft“) und im politischen Bereich die Rechtspartei Jan-Sangh und die militante Jugendorganisation Rashtra-Swayamsevak Sangh — alle von traditionell-mythischer Überzeugung — als Repräsentanten der Orthodoxie ansehen. Sie stellen etwas Neues in alten Bahnen dar: die Herausforderung von verschiedenen Seiten hat eine Rückbesinnung auf die eigene Tradition verursacht, die als Nebenprodukt nicht nur den Nationalismus, sondern auch eine dem Hinduismus sonst fremde Intoleranz mit sich brachte. Es fällt schwer, hierbei von einer modernen Religion zu sprechen, es handelt sich eher um eine Reaktion auf moderne Hindu-Gruppierungen. Die Brahma Samaj hatte nämlich auch eine Reihe von Nachfolgern zu verzeichnen, die ähnliche Ziele und Vorstellungen verwirklichen wollten.

### *Die Ramakrishna-Mission*

Die *Ramakrishna-Mission* mit über 100 Missionszentren innerhalb und 20 außerhalb Indiens (besonders in den USA) hält sich von politischen Betätigungen gänzlich fern und bemüht sich lediglich darum, die religiöse Botschaft

des Hinduismus zu verbreiten. Verbunden damit ist soziale und karitative Betätigung in Schulen, Universitäten, Kranken- und Waisenhäusern. 1897 von *Swami Vivekananda* gegründet, beruft sie sich auf die Lehre des bengalischen Brahmanen *Ramakrishna*, der als Mystiker von dem Wunsch besetzt war, die mystische Erfahrung der Einheit mit Gott zu verwirklichen und zu verbreiten, wobei er eine Vereinigung mit Krishna, Jesus oder Buddha gleichermaßen für möglich hielt. Viele Inder betrachten ihn als einen Heiligen, der wie die alten Mystiker den Veda „sehen“ konnte. Er selbst hielt den Veda für ein esoterisches Buch, dessen geheimnisvoller Inhalt nur von Kennern ausgelegt werden könne, die von kompetenten Gurus dazu angeleitet seien. Ramakrishnas Persönlichkeit und Lehre erscheinen vielen Indern als die langerwartete Verwirklichung eines uralt gehegten Wunsches Indiens, nämlich des Verlangens nach mystischer Einheit von Mensch und Göttlichkeit.

Einen neuen Yoga und damit eine neue Methode zur Gewinnung der „Erlösung“, gebildet aus einer Synthese von indischer Gedankenwelt und westlichen Ideen, lehrte der Bengale *Aurobindo Ghosh* (1872—1950). „Der normale Inder von durchschnittlicher Bildung verehrt Aurobindo als einen großen Yogi oder Heiligen, weil er Ehrfurcht hat vor allen religiösen Phänomenen“ (*G. Rager*, Ein Bericht vom Sri Aurobindo Ashram, „Kairos“, IX/1967, S. 296 ff.). Vor seinem Tode übertrug er der „Mutter“ die Leitung des Ashram, einem Gemeinschaftszentrum für alle Anhänger der Bewegung. Ausgehend von Aurobindos Hauptwerk „*Life Divine*“ geht man inzwischen daran, den Veda nach seiner Interpretationsweise neu zu bearbeiten. Nach seiner Ansicht wird durch die Herabkunft des „Supermind“ eine „supramentale Transformation“ und die „Unsterblichkeit des Leibes“ erreicht.

Innerhalb des *Ashram* in Pondicherry wird von den Anhängern der Anfang gesetzt für eine Verwirklichung des „göttlichen Lebens auf Erden“. Neben harter Arbeit, die die wirtschaftliche Autonomie dieses Hauptquartiers der Bewegung ermöglichen soll, widmet man sich hier besonders der Leibeserziehung. Ein nach Leistung und Interesse durchlässiges Schulwesen bis zum Abitur weist ebenfalls Neues auf: „Nicht die Wissensvermittlung, wie es bei unseren Schulen üblich ist, steht an erster Stelle, sondern die spirituelle Entwicklung, d. h. die fortschreitende Erfahrung des Selbst und die Gestaltung des Lebens aus dem „*Divine*““ (a. a. O., S. 297). Überraschend für den Besucher wirken „Ordnung, Organisation und Sauberkeit, wirtschaftliche Kraft und Einsatz für das Wohlergehen der Gemeinschaft“ ebenso wie die sehr unterschiedliche Anhängerschaft: „Geistige Pensionäre, die alle Anstrengung hinter sich gelassen haben und nur noch von der ‚göttlichen Hilfe‘ der Mutter leben und in ihr die Verwirklichung ihres spirituellen Fortschritts erhoffen“, daneben harte Asketen, bei deren Betrachtung man sich fragen muß, ob da „nicht Gnade zu einem erzwingbaren Mechanismus und göttliche Freiheit zu einem Sklaven natürlicher Energien“ wird und schließlich „Männer und Frauen, die fast nichts mehr an sich haben, was nach Egoismus aussieht; sie strahlen Zufriedenheit, Freude und Einfachheit aus“ (a. a. O.). Der Zulauf zu diesem um das Grab Aurobindos und den Sitz der als wunderwirkende Gottheit oder als Magierin verehrten „Mutter“ nimmt ständig zu, so daß man inzwischen großzügige Pläne für eine Vergrößerung des Ashrams in Form der neuen Stadt Auroville für zunächst 50 000 Menschen entwickelt hat.

## Gemeinschaften muslimischer Herkunft

Wie immer der Hinduismus selbst diese Bewegung bezeichnen und behandeln mag, sie erfüllt ähnlich wie die Brahma Samaj und die Ramakrishna-Mission die wichtigsten Kriterien für eine moderne Religion.

Unmittelbar aus dem Islam hervorgegangene Bewegungen in Indonesien sind gegenwärtig nicht bekannt. Im vorigen Jahrhundert dagegen gab es eine Reihe von messianischen *Islam-Bewegungen*, die eine Mischung aus religiösen und politischen Motiven darstellten und mit dem Hinweis auf eine baldige Weltkatastrophe mit anschließender Befreiung aller Gläubigen größere Anhängerscharen finden konnten. Heute verehrt man einige der damaligen „Propheten“ noch als „Befreier-Fürsten“; eigenständige Religionen, die das Anliegen weiterverfolgen, gibt es jedoch nicht. Dagegen gab es militante Moslem-Organisationen wie die javanische Hizbul Waton und Sabillera, die, von Mystikern und Fanatikern angeführt, gemeinsam mit den Streitkräften einen „heiligen Krieg“ gegen fremde Minderheiten führten. Die messianische *Darul-Islam-Bewegung*, die eine islamische Theokratie „in Übereinstimmung mit den prophetischen Verkündigungen alter Zeiten und dem von zahlreichen indonesischen ‚Mahdi‘ gezeigten Vorbild“ (*V. Lanternari*, Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker, Luchterhand-Verlag, Neuwied und Berlin, o. J., S. 413) aufrichten wollte, wurde zwar offiziell 1952 aufgelöst, doch lassen die ungeheuren Kommunistenjagden durch Moslems Ende 1965 und 1966 (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 435 ff.) auf einen fortbestehenden großen Einfluß dieser orthodoxen Bewegung schließen, während eine moderne Religion als Gegenstück nicht zu verzeichnen ist.

Dafür aber weisen die Verhältnisse in Indonesien eine Besonderheit auf: ein Wiedererstarben heidnischer Ahnenmythologie. Als Beispiele dafür wären zu nennen: die *Njuli-Bewegung* in Borneo, die *Mejapi-Bewegung* in Celebes und die *Parhu-damdand-Bewegung* in Sumatra. Die Njuli spricht davon, daß das Totenland bald einstürzen werde und die Ahnen bei ihrer Wiederkehr zur Erde ein goldenes Zeitalter brächten, während die Mejapi, hervorgerufen durch den Zusammenprall mit dem Westen, schon zu Lebzeiten bei entsprechender Bemühung Kontakt mit den Ahnen verspricht, d. h., „die Gläubigen suchen das verlorene Glück der Vergangenheit bei ihren Ahnen zu finden“ (vgl. *W. Stöhr* und *P. Zoetmulder*, Die Religionen Indonesiens, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1965, S. 206/7). Die Parhu-damdand schließlich verkündet ein „Jahrtausend“, das ein Erlöser bringen werde, der das „auserwählte Volk“ zum Heil führen werde.

Die Bedeutung dieser religiösen Gruppierungen ist zumindest in ihrem engeren Verbreitungsgebiet nicht zu unterschätzen. Eine der interessantesten und neuesten Erscheinungen auf Java entstand eindeutig als Reaktion auf die Demoralisierung, Aufstandsbewegungen, ökonomisches Chaos und das Erstarben des kommunistischen Messianismus. *M. P. M. Muskens* (Indonesië — Een strijd om nationale identiteit, Paul Brand-Verlag, Bussum 1969, S. 76) bezeichnet sie als eine „javanisch-mystisch moralische Wiederaufrüstung“. Zunächst gab es verschiedene mystische Schulen (z. B. „Geheime Wissenschaft“), die alle den Namen Kebatitan („Innerlichkeit“) tragen und in der B. K. I. (Badan Kongres Kebatitan Indonesia) zusammengefaßt sind. Die Bewegung hat zum Ziel eine Rückbesinnung auf die eigene javanische Kultur, da „man

in Indonesien vom Westen nichts zu lernen habe“. Aus anfänglich 200 Kebatinas im Jahre 1958 sollen nach Angaben des ersten Kongresses 1961 bereits 15 Millionen Anhänger geworden sein, und 1968 soll allein Djakarta 50 Kebatinas gehabt haben. Vieles weist auf eine Art moderne Religion hin — zumindest unter dem Aspekt der zu Anfang genannten Kategorie zwei. Typisch für alle indonesischen *Erneuerungsbewegungen* ist ein Zusammenfallen verschiedener Komplexe, und zwar des ursprünglich heidnischen mit dem hindu-buddhistischen, dem mahdhistischen „mit seinem Chiliasmus muselmanischer Herkunft“ und dem Messianismus „als kulturelle Entgegnung auf den Zusammenstoß der Eingeborenen-gesellschaft mit dem westlichen Kolonialismus“ (vgl. V. Lanternari, a. a. O., S. 419f.), wobei auffallenderweise das christliche Element und insbesondere der Komplex der Kirchenorganisation fehlt.

### Das Beispiel Vietnam

*Buddhistisch* inspirierte moderne Religionen gibt es besonders in *Vietnam* und *Japan*. Ihr Erscheinungsbild in den beiden Ländern unterscheidet sich hauptsächlich dadurch, daß die vietnamesischen stärker synkretistisch sind und viele taoistische und christliche Elemente aufweisen, während die japanischen auf unterschiedliche buddhistische Schulen zurückgehen, ansonsten aber vielleicht shintoistische, jedoch keine christlichen Spuren zeigen. Die bekanntesten vietnamesischen modernen Religionen sind die *Caodai* und die *Hoa Hao*. Der 1926 als „erneuerter Buddhismus“ und als „Dritte Vergebung Gottes im Orient“ gegründete Caodaismus hat verschiedene Wurzeln. Außer dem im Spiritismus erfahrenen Ngo-Van-Chieu erhielt nach der Darstellung auch Le-Van-Trung, der sich nach ausschweifendem Leben der Askese widmete, zu einem anderen Zeitpunkt und an einem anderen Ort die Offenbarung, das „Höchste Wesen“ sei „unter dem Namen Cao-Dai gekommen, um das Land Annam die Wahrheit zu lehren“ (vgl. P. Rondot, *Der Caodaismus*, „Kairos“, IX/1967, S. 205 ff.). Beide Männer fühlten sich berufen, diese Offenbarung zu verbreiten und Anhänger für ihre Idee zu gewinnen. Le-Van-Trung nannte sich „Die Sonne Trung vom Zweig des Tao“ und erhielt den Titel eines „zeitlich-irdischen Papstes“. Nach verschiedenen Richtungskämpfen und starken Verlusten während der Befreiungskriege (in Zusammenarbeit mit dem Vietminh, von dessen Kurs man sich später trennte) sowie längerer Verbotszeit unter Diem konnte die Bewegung ihre normale Tätigkeit erst vor einigen Jahren wieder richtig aufnehmen. Unter ihrem zweiten Papst erlebte sie einen größeren Aufschwung u. a. durch eine straffere Ausrichtung, so daß ihre inzwischen militant-antikommunistische Organisation heute ca. zwei bis vier Millionen Anhänger zählen kann und ein nicht zu übersehender Faktor im sozialen und politischen Bereich Südvietsnams geworden ist. Die Offenbarung des Caodaismus ist nur schwer zu entschlüsseln, da sie sich außer aus den Botschaften des Cao-Dai auch aus denen des chinesischen Dichters Li Tai-po, des sogenannten „Geistigen Papstes“, u. a. aus solchen von Victor Hugo und Newton zusammensetzt, die sämtlich auf *spiritistischem* Wege übermittelt wurden und nur z. T. schriftlich fixiert sind. Buddhismus, Taoismus und Christentum werden als „wichtige Vorläufer“ betrachtet und finden nicht nur Erwähnung, sondern sind in der Hauptkathedrale auch durch die nebeneinanderstehen-

den Statuen von Konfuzius, Christus, Buddha und Lao-tse verdeutlicht. „Dem Caodaismus zufolge hat Gott den Menschen schon zweimal die Absolution und kollektive Vergebung der Sünden gewährt, und zwar einmal im Westen durch das Wirken der beiden Propheten Moses und Jesus und im Osten durch die beiden Propheten Buddha Sakyamuni und Lao-tse“ (V. Lanternari, a. a. O., S. 423). Kam er damals in Menschengestalt, so kommt er diesmal als reiner Geist mit einer Botschaft von „Leben, Liebe und Wahrheit“, in deren Befolgung alle Religionen wieder ihre „ursprüngliche Einheit“ erhalten sollen, genannt die „Dritte Vergebung“. *Zyklische Geschichtsdeutung* mit dem Versprechen unmittelbar bevorstehender Erlösung finden wir ebenso wie eine klassische Moral und eine erstaunlich durchstruktuierte Organisation mit dem Papst, Erzbischöfen, Priestern und Advokaten an der Spitze sowie je einer Körperschaft der Gesetzgebung, der Exekutive und der Nächstenliebe. Das Ziel bleibt eine allumfassende Ausbreitung.

Die *Hoa Hao* entstand erst 1939 und zählt heute in Süd-vietnam ca. zwei Millionen Anhänger. Sie „hat ihre Wurzel in der prophetischen Predigt des *Phat Thay Tay*, der etwa um 1830 das Ende des Kaiserreiches Vietnam ‚durch Leute, die vom Westen kommen‘, angekündigt hatte“ (V. Lanternari, a. a. O., S. 425). Schon im vorigen Jahrhundert hatte man — dadurch inspiriert — Aufstände begonnen. Der *Hoa Hao*-Gründer *Huynh Pho So* leitete ebenfalls zunächst eine Bewegung des Widerstandes ein. Nach seiner Heilung von einem schweren Leiden — in der Nähe eines buddhistischen Altares — fühlte er sich 1939 berufen, einen reformierten Buddhismus zu predigen, besonders im Hinblick auf eine Rückkehr zur Einfachheit der religiösen Sitten. So wandte er sich gegen den priesterlichen Formalismus, gegen Pagoden und Pomp. Da man ihm zunehmend heilende und vorausschauende Kräfte nachsagte, nahm seine Bewegung „soziale und politische Färbung“ an. Er „hatte den Krieg zwischen Japan und Frankreich vorhergesagt. Das Eintreten dieses Ereignisses rief die apokalyptische Wirkung eines Weltendes hervor“ (a. a. O., S. 427). Nach der Ermordung des Stifters durch den Vietminh nahm nicht nur die Bewegung einen antikommunistischen Kurs ein, sondern erlebte auch einen stärkeren Zustrom als vorher, und zwar hauptsächlich im Mekong-Delta. Insgesamt weisen die südvietnamesischen modernen Religionen magisch-medizinische und ekstatisch-spiritualistische sowie messianische Heilkomplexe ebenso wie universalistische und pazifistische Themen auf, die in einem organisatorisch-kirchlichen Komplex mit nicht zu verleugnender christlicher Herkunft gelenkt werden.

### Japanische Gruppen

Die *japanischen modernen Religionen* haben schon allein wegen ihres verbreiteten Rückgriffs auf den *Amida-Buddhismus*, die erste geschichtlich bedeutsame, rein japanisch-buddhistische Neuschöpfung (aus dem 12. Jahrhundert) sowie auf den Zen-Buddhismus (aus etwa der gleichen Zeit) und schließlich auf die Nichiren-Schule (13. Jahrhundert) mit ihrer fast ausschließlichen Grundlage in der *Lotus-Lehre* eine ganz besondere Ausgangslage. Die verschiedenen Schulen und die spezielle kulturelle Situation Japans (kein Kolonialismus, frühe Öffnung zum Westen, Übernahme der technischen und wissenschaftlichen Neuerungen, politische Krisen und demütigende Niederla-

gen nach Zeiten nationalem Aufstiegs) führten zu einem wahren religiösen Boom, der seinen Niederschlag in kaum noch genau zu unterscheidenden und zu registrierenden modernen Religionen und Sekten gefunden hat. Bei der Darstellung dieser religiösen Vielfalt Japans, das nach den Worten des Prinzen Takahito Mikasa inzwischen ein „lebendes Laboratorium und Museum für alle geworden ist, die am Studium der Geschichte von Religionen interessiert sind“ (J. M. Kitagawa und A. L. Miller, Folk Religion in Japan, University of Tokyo Press 1968, Vorwort), muß man sich auf einige Aspekte beschränken, im übrigen aber auf die im Gegensatz zu anderen asiatischen Ländern zahlreich vorhandene Literatur verweisen.

Die außerhalb Japans bekanntesten Religionen neuerer Art sind die *Soka Gakkai* („Studiengesellschaft zur Schaffung von Werten“), die *Reiyu-kai* („Gesellschaft der Seelen-Freunde“) und die *Rissho-kosai-kai* („Gesellschaft zur Aufrichtung des Gesetzes und der Gemeinschaft“), die alle drei viele Millionen Mitglieder haben und auf die besondere Lehre Nichirens zurückgehen.

Nichiren glaubte, die aus Indien stammende Lotuschrift mit ihrem Anspruch, „die Offenbarung der wahren Wirklichkeit des Universums“ zu sein, sei unumstößlich mit der Wahrheit überhaupt identisch. Die Lotuslehre verkündet eine Rettung der Welt durch einen Buddha als „Gesetzes-König“. „Alle Menschen und überhaupt alle Wesen haben die Bestimmung, solche Herrlichkeit zu erlangen, Buddhas zu werden. So ist das Lotus-Sutra eine Schrift der Hoffnung und der Mission. Diejenigen, die seiner Botschaft nur ein wenig Glauben schenken, sind aufgefordert, als Botschafter dieser Hoffnung den anderen Lebewesen die Erlösung zu verkünden“ (W. Kohler, a. a. O., S. 119). Nichiren glaubte wegen der vielen Wirren und Nöte seiner Zeit, die *Endzeit* sei nahe und man müsse rechtzeitig die Menschheit auf den richtigen Pfad führen. Viele seiner damaligen Befürchtungen dürften in der jüngsten Zeit (Naturkatastrophen, Atombombe, Kriege, Zerfall der Familien) erneut aufgetaucht sein und das Erwachen einer Erneuerungsbewegung großen Ausmaßes gestützt haben. Durch die Ansicht Nichirens, Japan sei dazu ausersehen, das Zentrum einer Welterneuerung zu werden, gab er seinen heutigen Nacheiferern auch die entscheidenden Impulse für ein enorm angestiegenes *nationalistisches* Element in fast allen modernen Religionen Japans, das schließlich sogar in der Bildung einer eigenen Partei (wie der *Komeito* der Soka Gakkai mit einem steil ansteigenden und erst kürzlich bei den Wahlen erneut unter Beweis gestellten Aufstieg) seinen Ausdruck findet. Vielfach ist dieses nationalistische Element gekoppelt mit einem missionarischen Auftrag und Eifer, der viele christlichen Bemühungen in den Schatten stellt. Jedes neue Mitglied ist gleichzeitig ein neuer Kaderkern und steht ständig in verschiedenen Ebenen (Bekehrer zu Bekehrtem, Nachbarschaft, Interessengemeinschaft) mit anderen Mitgliedern in engem Kontakt.

Die Ursprünge bei den neobuddhistischen Religionen sind ebenso wie die teilweise als neushintoistisch zu bezeichnenden Gemeinschaften wie die Tenri- und Omoto-kyo, der PL-Kyodan und die Odoru-Shukyo und Seichono-Ie auf Offenbarungen und prophetische Äußerungen zurückzuführen, ihr Gottesbegriff dagegen variiert stark zwischen einem persönlichen Erlöser, einer Verwirklichung Gottes in jedem gläubigen Menschen und einer Gleichsetzung von Gott und Natur (vgl. C. B. Offner/H. v. Straelen, Modern Japanese Religions, Brill-Verlag, Leiden 1963, Harry

Thomsen: The New Religions of Japan, Tuttle Co., Rutland, Vermont, Tokyo 1963).

### *Bewegungen christlich-synkretistischer Herkunft*

Korea liefert ein Beispiel für eine moderne Religion, die aus der Tonghak-Bewegung („Östliche Lehre“) hervorgegangene *Ch'ondokyo* („Gesellschaft des Himmlischen Weges“), deren Ursprung wegen der Fülle von „verarbeiteten“ Elementen nicht genau zu fixieren ist. Gleichzeitig entwickelte sich in Korea eine der beiden modernen Religionen Asiens, die aus christlichen Grundlagen entstanden sind, die Park Changnokyo (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 517 f.). Ebenso wie bei der „Iglesia ni Cristo“ auf den Philippinen (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 29) versuchen die Gründer einzelne Aussagen der Überlieferung direkt auf ihr Land als ein auserwähltes zu beziehen. Zukünftiges Heil und Erlösung werden neben irdischem Glück auf Grund der spezifischen Offenbarung versprochen. Die große Anhängerschaft zeigt, auf welch fruchtbaren Boden die neuen Lehren gefallen sind. Versuche der christlichen Kirchen, positive Momente der modernen Religionen (Berücksichtigung nationaler Nöte und Interessen, Kultur und Geschichte) zu übernehmen, haben bisher nicht die erwarteten Erfolge gehabt, ganz gleich, ob es sich um die „Nicht-Kirchen-Bewegung“ und die „Katholische Nachbarschafts-Vereinigung“ in Japan oder die christliche Ashram-Bewegung in Indien (vgl. A. Camps, New Ways of Realizing a Christian Togetherness in Non-Western Countries, Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. 5, S. 515 ff.) oder aber gar um christliche Parteigründungen wie in Indien oder Ceylon handelt. Erfolgreicher waren dagegen die philippinische Barangay sang virgen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 596) und die speziell von Protestanten in Japan entwickelte „Theologie des Schmerzes“, die wichtige Verbindungen zu Anschauungen in den modernen Religionen Japans bietet.

Als moderne Religion im analogen Sinne einer „politischen Religion“ muß man den in China momentan vorherrschenden *Maoismus* hinstellen, der ebenfalls neben nationalen Elementen einen missionarischen Auftrag zu haben glaubt. Jüngste Untersuchungen machen deutlich, daß Mao Tse-tung Verehrung wie ein Gott zuteil wird, daß man von einer „liturgischen Entwicklung in Chinas Revolutionsreligion“ sprechen kann (RIW, Hongkong, 19. 4. 69). Ob es sich um Mao-Standbilder oder regelmäßig gemeinsame Lesungen aus der „Mao-Bibel“ vor einem Mao-Bild handelt oder um eine Begründung jeglichen Handelns mit der „Lehre des Vorsitzenden Mao Tse-tung“ oder um ein überzeugtes Glauben an die von Mao verkündigte glückliche Zukunft, um Erzählungen wunderbarer Heilungen mit Hilfe der Worte Maos oder um soeben begonnene Wallfahrten zu „den heiligen Stätten der Revolution“ und Maos Heimat („Peking-Rundschau“, 13. 1. 70) — ständig wächst Mao in den Rang eines gewollten oder ungewollten Gottes oder Propheten hinein. Neuerdings wird der „religiöse“ Aspekt noch dadurch unterstrichen, daß man in Erinnerung an die böse Zeit „wilde Gräser“ zubereitet, wobei die Älteren den Kindern sagen „Nimm und iß“ und sich alle bewußt sind, daß sie nicht „lediglich irgendein Essen zu sich nehmen“, sondern etwas, was „Blut und Tränen der arbeitenden Bevölkerung und ihren tiefen Haß gegen die alte Gesellschaft symbolisiert“ (Chinese Literature, Peking 1968,

Nr. 12, S. 83 ff.). Ein Zusammentreffen dieser modernen Religion mit den anderen asiatischen Neugründungen dürfte gleichbedeutend mit nationalistisch und religiös bedingter Unversöhnlichkeit sein, da alle anderen Neustiftungen erklärtermaßen antikommunistisch einzustufen sind.

### *Gemeinsame Merkmale*

Allen Neugründungen gemeinsam ist eine *ungewöhnlich gute Organisation*, ihr Bestreben, eine Massenbewegung auf nationaler Grundlage mit möglichst weitgehender Ausdehnung nach außen zu werden, ein Sendungsbewußtsein, eine oft sehr starre Einschränkung ähnlich einer Askese und Festlegung auf viele Pflichten, ihr Charakter als Laienbewegung, in der jeder einen bestimmten Platz zugewiesen bekommt, ihr Verweis auf eine Verwirklichung des Glücks bereits auf Erden, auf nationale Selbständig-

keit, ihre Forderung nach einem „neuen Menschen“ für eine „neue Gesellschaft“. Am wichtigsten jedoch dürfte ihr überall zu erkennendes *Prinzip der Hoffnung* sein bezüglich eines Endes von Krieg und Not, von Einsamkeit und Unterdrückung. In den auffällig häufigen Stadtbildungen als Ursprung der Bewegungen (Auroville, Tenri-City, Christian Town usw.) soll ein Zurückziehen aus der Umwelt Kraft für ein Wirken nach außen und Modelle für ein neues Zusammenleben ermöglichen. Der Neuanfang ist oft verbunden mit einer Trennung von Hab und Gut, ja sogar der Familie! Bei aller Unterschiedlichkeit und bei allen offenen Fragen bleibt wichtig, was W. Kohler (a. a. O., S. 284) allgemein zu den modernen Religionen sagt: „Angesichts der Hoffnungen in der Welt der Völker, die auf erregende Weise in den modernen religiösen und politischen Bewegungen Gestalt annehmen, können nur schlafende Menschen die Frage nach der Hoffnung und ihrer Verwirklichung totschweigen.“

## Dokumentation

### *Zur Auseinandersetzung über die Zölibatsfrage*

Die Auseinandersetzung um die Zölibatsfrage zwischen dem Papst und der holländischen Kirchenprovinz (vgl. auch ds. Heft, S. 97) hat zu zahlreichen Stellungnahmen, Interviews und Solidaritätsbekundungen geführt: innerhalb des Episkopats vor allem gegenüber Rom, unter den in letzter Zeit aktiver werdenden Solidaritäts- und Kontestationsgruppen von Geistlichen und einzelnen Laien überwiegend zugunsten der Holländer, wenn man Gruppierungen wie die um die „Bewegung für Papst und Kirche“ hier gesondert registriert. Verschiedene Bischöfe, Bischofsgruppen und Vorsitzende von Bischofskonferenzen meldeten sich zu Wort. Wo Vollversammlungen von Episkopaten stattfanden (wie in der Bundesrepublik) oder Leitungsgremien von Bischofskonferenzen tagten (wie in Frankreich), wurde ebenfalls darüber debattiert oder dazu Stellung bezogen.

### *Vervielfältigung der Kontroverse*

Fast alle europäischen Konferenzvorsitzenden äußerten sich: Manche sprachen in direktem Bezug zum Votum der holländischen Bischöfe und lehnten in einer Art Gegenangriff kategorisch ab wie Kardinal A. Bengsch (Vorsitzender der Berliner Ordinarienkonferenz) und Erzbischof C. Morcillo Gonzalez von Madrid. Andere bekundeten mehr oder weniger spontan oder formell ihre Solidarität mit dem Papst, wie der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Kardinal F. Marty, Paris, auch im Namen des Conseil Permanent der Konferenz (vgl. La Croix, 2. 2. 70). Wieder andere sprachen in Abhebung von den holländischen Positionen im Blick auf ihre eigenen Länder, z. B. Kardinal J. L. Suenens in einer Pressekonferenz in Brüssel (vgl. AP, 11. 2. 70), oder warnten im Bewußtsein des delikaten Problembintergrundes vor einer weiteren Anheizung der Polemik und forderten eine Versachlichung der Debatte (z. B. Kardinal Döpfner, dessen Antwort auf ein Memorandum des „Aktionskreises München“ allerdings nur indirekt mit der Kontroverse Rom—Holland zusammenhing, ebenso wie der diesjährige Fastenbirtenbrief von Kardinal König, der sich nicht direkt auf die Zölibatsfrage, sondern allgemeiner auf den Stil innerkirchlicher Polemik bezog). Einige Bischofsgruppen (so zwei Schweizer Bischöfe im Anschluß an einen geharnischten Angriff des Fribourger Kardinals Ch. Journet, die Bischöfe der Kirchenprovinz Toledo und später der größere Teil des spanischen Episkopats — im Gegensatz zu Erzbischof Morcillo

in unpolemischer Form — und die nordrhein-westfälischen Bischöfe als unmittelbare Nachbarn Hollands) reagierten spontan und offenbar ohne Abstimmung mit den Gesamtkonferenzen oder deren Vorsitzenden. Dies gilt auch für die polemischen, mehr ad hominem als theologisch argumentierenden, im „Rheinischen Merkur“ (13. 2. 70) und in der „Deutschen Tagespost“ (11. 2. 70) abgedruckten 10 Thesen von Kardinal J. Höffner (Köln), die, wie Hinweise im Text nahelegen, wohl als gemeinsame Erklärung gedacht waren, dann aber als persönlicher Kommentar des Kardinals veröffentlicht wurden.

Noch zahlreicher fielen selbstverständlich die Reaktionen aus nichtepiskopalen Klerikerkreisen aus: von Professoren, Seminarregenten, Priesterräten und Priestergruppen (aus der Bundesrepublik, aus Belgien, Frankreich, Österreich, Italien und der Schweiz), wobei bei den ersten drei Gruppierungen die Forderung nach offener oder sachlicher Aussprache mit Rom und innerhalb der Episkopate weit überwog, während die Stellungnahmen der Priestergruppen die ganze Skala möglicher Reaktionen von der Bitte nach mehr Sachlichkeit bis zu den inzwischen reichlich bekannten „Abschaffungsthesen“ widerspiegeln. Die polemischen Töne scheinen sich übrigens vielfach erst nach dem Bekanntwerden der römischen Texte über die Erneuerung des Zölibats- und Gehorsamsversprechens am Gründonnerstag eines jeden Jahres (vgl. ds. Heft, S. 104) verschärft zu haben. Gemessen an dieser Flut von Stellungnahmen im (vornehmlich) mitteleuropäischen Bereich kamen Reaktionen von außerhalb des Kontinents eher selten und zögernd. Nicht nur die Kirchen der Dritten Welt enthielten sich vorläufig weitgehend der Stimme, sondern offenbar auch der Episkopat in den Vereinigten Staaten. Dieser hatte sich allerdings erst auf seiner letzten Vollversammlung im November 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 44) im Prinzip und paränetisch zugunsten der Beibehaltung des Pflichtzölibats erklärt. Damals hatte sich allerdings eine beachtliche Minderheit (ca. 85 von 266 Bischöfen) gegen die Opportunität der Erklärung ausgesprochen. Aus Afrika kamen erwartungsgemäß einige die Verlautbarungen des Papstes stützende Erklärungen, nach dem sich bereits während der letzten Monate und besonders aus Anlaß der römischen Bischofssynode afrikanische Bischöfe (wie die Kardinäle Duval und Zougrana und Erzbischof Tschidimbo) eine Zölibatsdiskussion für ihren Bereich für überflüssig erklärt und sich über die in den Industrieländern laufenden Auseinandersetzungen enttäuscht und besorgt gezeigt hatten. Allerdings hatten sich