



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

**DIE AUSEINANDERSETZUNG
ZWISCHEN DEM TRADITIONELLEN - TIMORESISCHEN
UND DEM KATHOLISCHEN OPFERVERSTÄNDNIS**
Eine kontextuell - theologische Untersuchung am Beispiel der
Problematik des traditionellen Opferritus *Hakserak* in der
pastoralen Arbeit beim *Tetunstamm* auf Timor in Indonesien

verfasst von / submitted by

Mag. Theol. Puplius Meinrad Buru

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the
degree of

Doktor der Theologie (Dr. Theol.)

Wien, 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree
programme code as it appears on the student
record sheet:

A 080 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt / field of study
as it appears on the student record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Johann Pock

VORWORT UND DANKSAGUNGEN

Diese Dissertation, die sich der Auseinandersetzung zwischen dem traditionellen - timoresischen und dem katholischen Opferverständnis widmet, wurde im Wintersemester 2018/2019 der Katholisch - Theologischen Fakultät der Universität Wien zum Erlangen des akademischen Grades *Doktor der Theologie* vorgelegt. Viele Personen unterstützten mich auf verschiedener Art und Weise am Verfassen dieser Arbeit. Dafür möchte ich mich ganz herzlich bedanken. Namentlich möchte ich an erster Stelle meinen wissenschaftlichen Begleiter Herrn Univ.-Prof. Dr. Johann Pock (Institut für praktische Theologie/Universität Wien) nennen. Er hat mich schon seit der Formulierung des Themas motiviert und während des Verfassens der Arbeit bis zum Schluss mit hilfreichen Impulsen bzw. Ideen begleitet. Außer ihm gilt mein Dank a.o. Univ.-Prof. Mag. Dr. Hans Gerald Hödl (Institut für Religionswissenschaft/Universität Wien) und Prof. Dr. Martin Üffing (Professor für Missionswissenschaft und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin, bei Bonn) für die Erstellung der Gutachten, sowie Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner (Institut für Historische Theologie - Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie/Universität Wien) für die zweite Fachprüfung. In besonderer Weise bedanke ich mich sehr herzlich bei meinem Mitbruder Dr. Dietmar Klose, der mit großem Interesse meine Dissertation korrigiert hat.

Außer ihnen möchte mich bei weiteren Personen bzw. Vertretern der folgenden Institutionen, die mir große Hilfe und gute Zusammenarbeit während der Forschung geleistet haben, bedanken: Herrn Don Wilfridus Sensis Dacosta (als Vertreter des traditionellen Reiches Fehalaran - Belu), Herrn Joseph Moruk (Vorsteher des Clans Leoklaran), Herrn Yoseph Fahik (vom Clan Leowes Umakatuas Ato Nahak - Suri Berek), Herrn Fabianus Seran (als Vorsteher des Clans Lianain), Herrn Klemens Asten (als Vertreter der Clans Klaranetu und Beitula) und Herrn Valentinus Taek (als

Vorsteher von Clan Uma Metan Halimodok Takirin). Der Pfarrer von Lahurus, P. Yustus Asa SVD, der Generalvikar der Diözese Atambua (Dr. Theodorus Asa Siri), der Leiter von *Yayasan Pendidikan Katolik Arnoldus - katholische Universität Widya Mandira Kupang* (Dr. Gregorius Neonbasu) und Dr. Georg Kichberger (Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Ledalero - Maumere, Flores) haben mich im Verfassen dieser Arbeit mit wertvollen Informationen unterstützt. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Mein Dank gebührt auch P. Josef Denkmayr SVD, dem ehemaligen Provinzial der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) in Österreich und dem jetzigen Provinzial der Mitteleuropäischen SVD-Provinz, P. Stephan Dähler SVD. Damit bedanke ich mich auch bei P. Toni Fenz SVD, Rektor des Missionshauses St. Gabriel und allen Mitbrüdern in St. Gabriel. Sie alle, sowie mein ehemaliger Pfarrer von Herz Jesu Mödling (P. Hermann Oehm SVD), mein jetziger Pfarrer von Maria-Enzersdorf und von Hinterbrühl (P. Elmar Piterle SVD) haben mir großes Verständnis während meines Doktoratstudium entgegengebracht.

Natürlich schließe ich mein Doktoratstudium nicht ohne die guten vorhandenen Studienmöglichkeiten bzw. Studienbedingungen an der Universität Wien ab. Um einiges konkret zu erwähnen: Danke für die gut - qualifizierten Lehrveranstaltungen, danke für den guten Service in den Bibliotheken, danke für den guten Dienst im Sekretariat der katholisch-theologischen Fakultät sowie im Institut für praktische Theologie und nicht zuletzt auch danke für die finanzielle Unterstützung. Somit bedanke ich mich eigentlich indirekt bei der österreichischen Regierung.

Ich schließe dieses Vorwort und diese Danksagungen mit dem Wunsch ab: Möge diese Arbeit einen Beitrag für die Entwicklung der Menschheit, d.h. die Erleuchtung des christlichen Glaubens und der Kultur in den Östlichen Kleinen Sundainseln, Indonesien, leisten können.

INHALTVERZEICHNIS

VORWORT UND DANKSAGUNGEN	i
INHALTVERZEICHNIS	iii
EINLEITUNG	
0.1. Aufgabenstellung	1
0.2. Fragestellung	2
0.3. Das Ziel der Arbeit	3
0.4. Die Aktualität des Themas und Forschungsstand	4
0.5. Wissenschaftliche Methode	9
0.6. Gliederung und Überblick über den Literaturbericht	11
KAPITEL 1. DIE THEORETISCHE GRUNDLEGUNG DES ALLGEMEINEN UND DES CHRISTLICHEN OPFERS	
1.0. Einführung	15
1.1. Die allgemeine Erklärung des Opferbegriffes	16
1.1.1. Die allgemeine religionswissenschaftliche Bedeutung von „Opfer“	17
1.1.2. Die erweiterten Interpretationen und Theorien des Opfers	18
1.1.3. Der allgemeine Sinn des Opfers	20
1.1.4. Die Klassifikationen und Grundtypen des Opfers	21
1.2. Zum Opfer im Alten Testament	22
1.2.1. Die Opferarten im Alten Testament	23
1.2.2. Der Sinn des alttestamentlichen Opfers	25
1.2.3. Die Opferkritik im Alten Testament	26
1.3. Zum Opfergedanken im Neuen Testament	28
1.3.1. Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Opfer	28
1.3.2. Die Opfergedanken in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen	30
1.3.3. Das Opfer im Hebräerbrief	31
1.3.3.1. Das Opfer Jesu: das wahre Opfer des wahren und ewigen Hohenpriesters	32
1.3.3.2. Das Opfer der Christen	33

1.3.3.3. Die zusammenfassenden Thesen der Opfervorstellung des Hebräerbriefes	34
1.3.4. Die Johanneische Opfervorstellung	35
1.4. Das Opfer in der frühen Kirche und die Opfergedanken ausgewählter Kirchenväter	36
1.5. Der Opferdiskurs im Mittelalter	41
1.5.1. Die Entwicklung der Opfervorstellung im frühen Mittelalter	41
1.5.2. Opferthematik im Hochmittelalter	44
1.5.3. Die Opferthematik im Spätmittelalter und die reformatorische Opferkritik	47
1.5.4. Die Antwort auf die Opferkritik der Reformation	48
1.6. Überblick über Opfer im aktuellen theologischen Diskurs	50
1.6.1. Der neue Zugang zum theologischen Opferdiskurs bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil	51
1.6.2. Überblick über die Opferkritik im gegenwärtigen theologischen Opferdiskurs	54
1.6.3. Eine Zusammenfassung der Grundstrukturen des christlichen Opferverständnisses	57
1.7. Abschluss: Die relevanten Themen für die weitere Entwicklung in dieser Arbeit	58

KAPITEL 2. *HAKSERAK*: DER OPFERRITUS DES TETUNSTAMMES IM RAHMEN DER TIMORESISCHEN GLAUBENSTRADITION UND IM HINBLICK AUF DIE ROLLE DES OPFERS AUF DEN ÖSTLICHEN KLEINEN SUNDAINSELN, INDONESIA

2.0. Einführung	61
2.1. Die Timoresen und die <i>Tetunesen</i> auf den Kleinen Sundainseln, Indonesien	61
2.1.1. Die Timoresen auf den Kleinen Sundainseln, Indonesien	62
2.1.2. Ein kurzer Einblick in die Geschichte Timors	63
2.1.3. <i>Tetun</i> : Ein Stamm unter den Timoresen	65
2.2. Die Glaubensstradition der Timoresen	66
2.2.1. Der Grundgedanke über das Sakrale	67
2.2.2. Der Glaube an das Höchste Wesen in Timor	68
2.3. Der alte Glaube der Tetunesen	69
2.3.1. Der Glaube an das Höchste Wesen	69

2.3.2.	Der Glaube an die Existenz der Geister	71
2.3.3.	Der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod	72
2.3.4.	Die Ahnenverehrung	74
2.3.5.	<i>Adat</i> als überlieferte soziale und religiöse Werte und Vorschriften	75
2.3.5.1.	Kneter-Ktaek	75
2.3.5.2.	Ukun - Badu.....	76
2.3.5.3.	Knotar - Kbadan.....	76
2.4.	Überblick über die Rolle der traditionellen Opferitiale bei den Christen auf den Kleinen Sundainseln	77
2.5.	Der Opferritus <i>Hakserak</i> (Sera) beim Tetunstamm auf Timor	79
2.5.1.	Die Bedeutung des Opferritus <i>Hakserak</i>	80
2.5.2.	Der Anlass und Ort des <i>Hakserakritus</i> und seine Opfergaben	81
2.5.3.	Der Vollzug des Opferritus <i>Hakserak</i>	83
2.5.3.1.	Vorbereitung des Opferituals	83
2.5.3.2.	Der Vollzug des Hauptopfers	84
2.5.3.3.	Das Darbringen des Speiseopfers und das Opfermahl.....	86
2.5.3.4.	Der Abschluss des Opferituals mit Salbung	87
2.5.4.	Konta Batih: Das Bittgebet des Opferritus <i>Hakserak</i>	87
2.5.4.1.	Gebet beim Opferritus im Ahnenhaus des <i>Leowes</i> -Clans	88
2.5.4.2.	Gebet beim Opferritus <i>Hakserak</i> im Heiligtum des <i>Leowes</i> -Clans	91
2.5.4.3.	Opfergebet im Ahnenhaus des Clans <i>Leoklaran</i>	94
2.5.4.4.	Gebet beim Darbringen der Erstlingsgabe	97
2.5.4.5.	Gebet um Regen	98
2.5.4.6.	Gebet beim Schöpfen des heiligen Wassers	100

KAPITEL 3. DIE BEGEGNUNG ZWISCHEN CHRISTENTUM UND DER TIMORESISCHEN KULTUR UND DIE AKTUELLEN HERAUSFORDERUNGEN IN DER PASTORALEN ARBEIT

3.0.	Einführung	103
3.1.	Die Begegnung zwischen Christentum und timoresischer Kultur	103
3.1.1.	Der Beginn der Missionierung Timors	104
3.1.2.	Der Wiederbeginn der Mission in Timor unter den Jesuiten	105
3.1.3.	Die Übernahme der Mission in Timor durch die Steyler Missionare	107

3.2.	Die aktuelle Entwicklung und pastorale Situation der katholischen Kirche in Timor	109
3.2.1.	Die Timoresen im Prozess von einem traditionell - religiösen zu einem christlichen Volk	110
3.2.2.	Die aktiven Basisgemeinden als Stütze und Ort der Pastoral	111
3.2.3.	Die Zusammenarbeit der Seelsorger mit der Regierung und den Ältesten des Volkes	113
3.3.	Die Folgen der Begegnung zwischen dem Christentum und der timoresischen Kultur	114
3.3.1.	Der Religionswechsel und die Vollendung des einheimischen Glaubens	115
3.3.2.	Einführung des Bildungssystems	116
3.3.3.	Christentum als Brücke für die friedliche Begegnung zwischen den Stämmen	118
3.3.4.	Die Wertschätzung der kulturellen Werte und eigenen Traditionen trotz der Erinnerung an die Haltung der Missionare am Anfang der Missionierung	119
3.4.	Das Nebeneinander von traditionellen timoresischen und katholischen Glaubensritualen als die größte Herausforderung in der Pastoral	121
3.4.1.	Die Wahrnehmung der Problematik des Dualismus in der Glaubenspraxis der Timoresen	121
3.4.1.1.	Die Wiedergeburt der timoresischen Kultur.....	123
3.4.1.2.	Die steigende Praxis der traditionellen Glaubenstradition bei den Tetunesen in Timor	124
3.4.2.	Das Nebeneinander von traditionellen und katholischen Glaubensritualen bei den Timoresen bzw. Tetunesen: Ein Auszug aus den Ergebnissen der qualitativen Forschung	125
3.4.2.1.	Die Wahrnehmung der Interviewteilnehmer über die Realität des Nebeneinanders von traditionellen und katholischen Glaubensritualen	126
3.4.2.2.	Die Ergänzungen aus der teilnehmenden Beobachtung	127
3.5.	Abschluss: Ein Überblick über die anderen aktuellen Herausforderungen in der Pastoral in Timor	128

KAPITEL 4. DIE DARSTELLUNG UND ANALYSE DER ERGEBNISSE DER QUALITATIVEN FORSCHUNG ÜBER DIE PROBLEMATIK DES TRADITIONELLEN OPFERRITUS *HAKSERAK* IN DER CHRISTLICHEN GLAUBENSPRAXIS DER TETUNESEN IN TIMOR - INDONESIA

4.0. Einführung	133
4.1. Einleitende Erläuterung zum Ziel und zur Methode der Forschung	134
4.1.1. Ziel der Befragung (Interviews)	134
4.1.2. Die Formulierung der Interviewfragen nach der Methode von Bernd Klammer	135
4.1.3. Die Deduktiven Kategorien für die Analyse	136
4.1.4. Interviewteilnehmer	139
4.1.5. Die Präzisierung der dritten Interviewfrage	140
4.2. Die Darstellung des Materials und der Methode der Inhaltsanalyse	141
4.2.1. Bestimmung des Ausgangsmaterials	141
4.2.1.1. Festlegung des Materials.....	142
4.2.1.2. Die Analyse der Teilnahme am Interview.....	143
4.2.1.3. Die demographischen Angaben der zur Analyse ausgewählten Interviewteilnehmer.....	144
4.2.1.4. Die Analyse der Entstehungssituation.....	145
4.2.1.5. Formale Charakteristika des Materials.....	146
4.2.2. Festlegung der Richtung der Analyse	147
4.2.3. Theoriegeleitete Differenzierung der Fragestellung	147
4.2.4. Bestimmung der Analysetechnik	149
4.3. Die Darstellung der zusammenfassenden Inhaltsanalyse	151
4.3.1. Erster Durchgang der Zusammenfassung	151
4.3.2. Zweiter Durchgang der Zusammenfassung	156
4.3.3. Die Zusammenfassung der Ergebnisse der Inhaltsanalyse	166
4.3.3.1. Kategorie 1. Die allgemeinen Wahrnehmungen: Die traditionell - überlieferten Glaubensrituale werden noch immer von den Timoresen insbesondere den Tetunesen neben der katholischen Glaubenstradition praktiziert	167
4.3.3.2. Kategorie 2. Der Opferritus <i>Hakserak</i> wird noch immer von den Tetunesen neben der katholischen Glaubenspraxis vollzogen	168

4.3.3.3. Kategorie 3. Der Umgang der Timoresen beziehungsweise der Tetunesen mit dem traditionellen Opferritus (Hakserak) in ihrer katholischen Glaubenspraxis	169
4.3.3.4. Kategorie 4. Die Vorschläge des Handlungsbedarfs für die Kirchenleitung gegenüber der Praxis des traditionellen Opferrituals im Glaubensleben der Tetunesen bzw. Timoresen	170
4.3.3.5. Kategorie 5. Die Bedeutung des Opfers für die christliche Gemeinschaft beziehungsweise für den christlichen Glauben	171
4.3.4. Die Rücküberprüfung der Analyseergebnisse am Ausgangsmaterial	172
4.4. Die Ergänzung der Kategorien durch der teilnehmenden Beobachtungen und durch die Literatur	175
4.4.1. Zur Praxis des traditionellen Opferrituals <i>Hakserak</i> neben der katholischen Glaubenspraxis bei den Tetunesen in Timor (Kategorie 2)	175
4.4.2. Zum Umgang der Timoresen beziehungsweise der Tetunesen mit der Praxis des traditionellen Opferrituals (Kategorie 3)	177
4.4.3. Zum Handlungsbedarf der Kirche (Kategorie 4) mit Blick auf die pastoralen Herausforderungen in den östlichen Kleinen Sundainseln	178
4.5. Die Anregungen für die weitere Diskussion der Problemstellung dieser Arbeit	180
4.6. Abschluss: Ausblick auf die weitere Behandlung unter Anwendung der kontextuellen Theologie	183

KAPITEL 5. OPFERPROBLEMATIK DER TETUNESEEN IM RAHMEN DES KATHOLISCHEN OPFERVERSTÄNDNISSES: DIE DEUTUNG DER TRADITIONELLEN OPFERPROBLEMATIK UNTER ANWENDUNG DER KONTEXTUELLEN THEOLOGIE

5.0. Einführung	187
5.1. Vorgehensweise unter Anwendung der kontextuellen - theologischen Prinzipien bzw. Modelle	188
5.1.1. Die kontextuelle Theologie im Überblick	189
5.1.2. Modelle der kontextuellen Theologie	191
5.1.3. Zur Bedeutung des Kontextes in der kontextuellen Theologie	193
5.2. Die Grundelemente für den Entwurf der Erklärungshilfen aus der Sicht der kontextuellen Theologie	194
5.2.1. Der Ausgangspunkt und die Wahrnehmung des Kontextes	195
5.2.2. <i>The Synthetic Model</i> als Grundmodell zur Analyse der Begegnung	196

5.2.3.	Zur Anwendung des Dialogs als Methode	198
5.2.4.	Anstoß aus den kirchlichen Dokumenten	200
5.3.	Die Darstellung des biblisch - theologischen Deutungsversuchs der Problematik des traditionellen Opfers	202
5.3.1.	Die Festlegung der Divergenzen und Konvergenzen	203
5.3.1.1.	Das traditionelle Verlangen nach Opfer und das Opfer Christi	203
5.3.1.2.	Der traditionelle Opferritus und der „neue Kult“: Eucharistie	204
5.3.1.3.	Die Problematik des Opferempfängers	205
5.3.1.4.	Die traditionelle Verwendung des Blutes, die traditionelle Salbung und Handauflegung	206
5.3.2.	Der biblisch - theologische Deutungsversuch der Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Christen in Timor	208
5.3.2.1.	Das gottgefällige Opfer als Anstoß zur Opfermetaphorisierung.....	209
5.3.2.2.	Umdenken beim Opfer: „Verkehrtes Denken“ über Opfer.....	212
5.3.2.3.	Die Hingabe als Brücke zwischen traditionellem Opfer und dem Opfer Christi	214
5.3.2.4.	Umdenken beim Menschen- und Gottesbild.....	215
5.3.2.5.	Das traditionelle Opfermahl im Lichte des eucharistischen Mahlcharakters	217
5.3.2.6.	Das traditionelle Opfer im Lichte des christlichen Kultmysteriums.....	219
5.4.	Die Darstellung des konkreten Handlungsbedarfes im Umgang mit der traditionellen Opferpraxis	222
5.4.1.	Intensivierung des „prophetischen“ Dialogs	222
5.4.2.	Intensivierung der kontextuellen Pastoral	226
5.4.2.1.	Inkulturierte Liturgie	226
5.4.2.2.	Seelsorgerliche Predigt über das Thema „Opfer“	230
5.4.2.3.	Mystagogische Pastoral - mystagogische Predigt	232
5.4.2.4.	Narratives Bibelapostolat mit Erfahrungsaustausch	234
5.4.3.	Ausbildung der Seelsorger und Intensivierung der Zusammenarbeit mit Laien	236
5.5.	Zusammenfassung	238

KAPITEL 6. ABSCHLUSS

6.1.	Ein zusammenfassender Überblick	241
6.1.1.	Erstes Kapitel: Über die theoretische Grundlegung des allgemeinen und des biblisch-christlichen Opfers	241
6.1.2.	Zweites Kapitel: Über Opferritus <i>Hakserak</i> im Rahmen der timoresischen Glaubens-tradition und im Hinblick auf die Rolle des traditionellen Opfers auf den östlichen kleinen Sundainseln, Indonesien	244
6.1.3.	Drittes Kapitel: Über die Begegnung von Christentum und timoresischer Kultur und die aktuellen Herausforderungen in der Pastoral	246
6.1.4.	Viertes Kapitel: Die Analyse der Ergebnisse der Forschung	247
6.1.5.	Fünftes Kapitel: Das Ergebnis der Arbeit	249
6.2.	Ausblick	350
6.2.1.	Eine „mystagogische Theologie der Inkulturation“ in Hinblick auf das Opfer	251
6.2.2.	Der Entwurf einer kontextuellen Opfertheologie	253
6.2.3.	Auf dem Weg zu einer lokalen „timoresischen“ Christologie	253
6.3.	Abschließende Reflexion	254
	VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN	257
	QUELLEN UND LITERATURVERZEICHNIS	263
	ANHANG 1. DIE INTERVIEWFRAGEN AUF INDONESISCH	277
	ANHANG 2. DIE AUSGEWÄHLTEN INTERVIEWS FÜR DIE ANALYSE MIT KODIERUNG	279
	ANHANG 3. DIE FORTSETZUNG DES ERSTEN DURCHGANGS DER ZUSAMMENFASSEN- DEN INHALTANALYSE	307
	ANHANG 4. EIN GLOSSARIUM DER <i>TETUN</i> -SPRACHE	329
	ANHANG 5. ABBILDUNGEN	333
	ABSTRACT (Deutsch)	347
	ABSTRACT (Englisch)	349

EINLEITUNG

0.1. Aufgabenstellung

„Die Auseinandersetzung zwischen traditionellem timoresischen und katholischem Opferverständnis“ ist der Titel dieser Dissertation. Im Grunde genommen beschäftigt sich diese Arbeit mit der gegenwärtigen Glaubenspraxis der Katholiken in Timor, die von ihrer einheimischen Glaubensstradition stark beeinflusst ist. Der Schwerpunkt davon liegt in der Problematik der traditionellen Opferpraxis neben oder in ihrem christlichen Glaubensleben. Als Folge der unvermeidlichen Begegnung der timoresischen Kultur mit dem Christentum findet ein religiöser Wandel von einem traditionell-religiösen zu einem christlichen Volk statt. Dieser Wandel ist zurzeit voll im Gang. Die Timoresen befinden sich auf dem Weg zur Herausbildung einer neuen Identität. Dabei tritt nun die Auseinandersetzung zwischen ihrer traditionellen Glaubensstradition und dem Christentum stark in den Vordergrund. Diese betrifft vor allem das Opferverständnis. Das traditionelle Opferverständnis der Timoresen hat einen großen Einfluss in ihrer christlichen Glaubenspraxis und wird zur Hauptproblematik bzw. zur wichtigsten Herausforderung in der pastoralen Arbeit unter ihnen.

Das Phänomen der Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Christen ist überall in Timor und auch bei den Christen auf den Kleinen Sundainseln sehr präsent. Um diese Problematik konkret annähern und analysieren zu können, wird der traditionelle Opferritus der *Tetunesen* (Tetun ist ein Stamm in Timor): *Hakserak*, und seine Problematik in der pastoralen Arbeit unter ihnen als Ausgangspunkt genommen. Diese konkrete Problematik wird untersucht und deren Streitpunkte im Lichte des katholischen Opferverständnisses unter den Prinzipien der kontextuellen Theologie reflektiert. Daher trägt diese Arbeit den Untertitel: *Eine kontextuell theologische Untersuchung am Beispiel der Problematik des traditionellen Opferritus Hakserak in der pastoralen Arbeit beim Tetunstamm auf Timor in Indonesien.*

0.2. Fragestellung

Um dem oben beschriebenen Problem aus der pastoralen Praxis in Timor, den vielen Fragen und Kritiken an die doppelreligiöse Praxis und meinen Überlegungen dazu wissenschaftlich nachzugehen, orientiere ich mich an folgender Fragestellung, der ich in dieser Arbeit nachgehen werde: **In welcher Form begegnen sich das traditionelle Opferverständnis des Tetunstammes in Timor und das katholische Opferverständnis in der pastoralen Arbeit?**

In der Bearbeitung dieser allgemeinen Fragestellung werden folgende Themen mitbedacht. Erstens: die Ursache des Phänomens der doppelreligiösen Praxis bei vielen Christen in Timor, vor allem bei den Mitgliedern des Tetunstammes. Zweitens: das traditionelle Opferverständnis des Tetunstammes in Timor. Sein traditionelles Opferverständnis ist tief verwurzelt in den Herzen und Gedanken der Stammesmitglieder. Trotz der christlichen Missionierung des Tetunstammes bestimmt sein traditionelles Opferverständnis immer noch die religiöse Praxis im Leben der heutigen Christen dieser Gegend. Der wichtigste Ausdruck ihres Opferverständnisses ist der Opferritus *Hakserak*, der sehr oft von den Christen des Tetunstammes vollzogen wird. Das Thema des Opferritus *Hakserak* wird auch in der Auslegung der allgemeinen Fragestellung mitbearbeitet werden. Diese drei Themen wollen Hilfe geben, um die Streitpunkte in der Auseinandersetzung mit dem katholischen Opferverständnis in der pastoralen Arbeit beziehungsweise in der Glaubenspraxis der dort lebenden Christen besser verstehen zu können.

Um die Auslegung der allgemeinen Forschungsfrage zu erweitern und das Ziel dieser Arbeit erreichen zu können, dienen auch die folgenden zwei Fragen als Hilfe und Orientierung: Erstens: wie aktuell ist das Thema Opfer und Opferverständnis im gegenwärtigen theologischen Diskurs? Außer der Aktualität des Themas Opfers geht es in dieser Frage auch um die Darlegung des katholischen Opferverständnisses. Zweitens: was sind die Folgerungen aus dem katholischen Diskurs mit dem traditionellen Opferverständnis des Tetunstammes für die pastorale Arbeit und für die Christen in Timor, auf den Kleinen Sundainseln und in Indonesien überhaupt?

0.3. Das Ziel der Arbeit

Diese Arbeit zielt zunächst auf die Formulierung der theologisch-biblischen Deutungen der Problematik des traditionellen Opfers in der christlichen Glaubenspraxis der Tetunesen in Timor. Diese führt zum Erlangen des Endziels bzw. konkreten Ziels weiter, nämlich die Darstellung der Handlungsbedürfnisse beim Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers in der pastoralen Arbeit unter den Tetunesen sowie unter allen Timoresen und den Völkern der Kleinen Sundainseln. Den einfachen dort lebenden Christen sollen die Ergebnisse dieser Arbeit helfen, ihr traditionelles Opferverständnis im Licht des katholischen Opferverständnisses und Glaubens zu sehen. In dieser Hinsicht wird in dieser Arbeit versucht, den Kritikpunkten nachzugehen und die Erklärung für die Fragen, die durch die Auseinandersetzung zwischen den beiden Opferverständnissen auftauchen und bisher unzureichend beantwortet sind, anzubieten. Damit kann ein Dialog zwischen dem katholischen Glauben und der einheimischen Glaubenstradition beim Volk begonnen werden. Das hilft, die Teilnahme des Volkes in der Inkulturation zu intensivieren und die Gefahr des steigenden praktischen Synkretismus, der jetzt in der Glaubenspraxis der Timoresen eine Realität ist, zu bekämpfen.

Außer den Laienchristen können die Ergebnisse dieser Arbeit den einheimischen Theologen und Wissenschaftlern bei ihrem Umgang mit der erwähnten Problematik helfen. Zurzeit entstehen überall Auseinandersetzungen mit der einheimischen Kultur und der Glaubenstradition. Aber diese werden noch nicht ganz offen thematisiert. Es gibt einige Versuche von den einheimischen Wissenschaftlern, diese Auseinandersetzung zu untersuchen. Meiner Meinung nach sollen diese Bemühungen optimiert werden. In dieser Hinsicht soll mit dieser Arbeit diese Thematik und ihre Problematik in den öffentlichen Diskurs eingebracht und theologisch wissenschaftlich behandelt werden. Dadurch kann den einheimischen Wissenschaftlern ein Anstoß gegeben werden, ihre Interessen zu wecken, dieses Thema genauer zu untersuchen und auch wissenschaftlich zu reflektieren.

In den östlichen Kleinen Sundainseln sind die Steyler Missionare engagiert und in der Pastoral sehr präsent. In ihrer Arbeit versuchen sie, auf die Menschen anderer Kulturen und Glaubenstraditionen „hinüberzugehen“ (Passing-over) und mit ihnen den Dialog aufzubauen. Sie versuchen, die Inkulturation von Glauben in der einheimischen Kultur und Glaubenstradition zu intensivieren, damit die Frohbotschaft vom Reiche

Gottes ihre Wurzel in der einheimischen Kultur schlagen kann. Dafür sollen die Ergebnisse dieser Arbeit eine Hilfe beitragen. Die Steyler Missionare (SVD) in Indonesien haben eine Universität in Timor (Unika Widya Mandira Kupang), eine philosophisch-theologische Hochschule in Flores (STFK Ledalero - Maumere) und mehrere Forschungszentren. In diesen Einrichtungen können die Ergebnisse dieser Arbeit als Motivation für Theologiestudenten, Religionslehrer und Priesteramtskandidaten dienen, um dieses Thema weiter zu erforschen, zu entwickeln und eine lebendige Integration Wirklichkeit werden zu lassen.

Es ist eine Tatsache in Timor, dass der Einfluss der überlieferten Glaubensstradition in der Glaubenspraxis der Christen sehr stark ist. Vor allem, was den traditionellen Opferritus und Opfergedanken betrifft, scheint es sehr schwierig, ihn vom Lebenszyklus der Timoresen zu trennen oder mit theologischen Erklärungen zu erläutern und durch das christliche Opferverständnis zu ersetzen. Die lokale Kirche sollte sich ernstlich mit dieser Problematik beschäftigen. In dieser Hinsicht wird durch diese Arbeit versucht, in den Lokalkirchen diese Problematik bewusst zu machen. Sie sollen Verwirrung, Fragen und Kritik der dortigen einfachen Christen wahrnehmen und ihre offizielle Position klar formulieren. Die Ergebnisse dieser Forschungsarbeit bieten der lokalen Kirchenleitung und den einheimischen Seelsorgern Orientierungshilfe und Erklärungsvorschläge bei der Beschäftigung mit den Auseinandersetzungen zwischen dem katholischen Glauben und der einheimischen Kultur und Glaubensstradition in ihrer pastoralen Arbeit an.

0.4. Die Aktualität des Themas und der Forschungsstand

In der Glaubenspraxis der Tetunesen, sowie aller Timoresen und der Christen der Kleinen Sundainseln, ist die Problematik des traditionellen Opfers sehr brennend. Diese Aktualität betrifft fasst alle Schichten der Gesellschaft. Sie ist eine Tatsache im sozialen, kulturellen und religiösen Leben, im persönlichen sowie im öffentlichen Lebensumfeld. Dies bezeugen die folgenden Ereignisse. Ein Ereignis vom kleinen Umfeld wurde mir von den Ältesten des Tetunstammes bei einer Versammlung in Lahurus, Distrikt Belu, Westtimor, erzählt.¹ Zum Beginn der Renovierung der

¹ Diese Erzählung wurde mir von den Häuptionen und Ältesten von *Lasiolat* (unter anderen: Jodokus Manek Dacosta, Willhelmus Ato Mauk, Yosef Fahik, Donatus Halek) bei der *Adat-Versammlung* vor meiner Heimatprimiz in Lahurus erzählt. Eine *Adat-Versammlung* (Pertemuan adat) ist ein Treffen, an dem oft der Häuption, die Clanvorsteher und Ältesten der Clans teilnehmen, um die kulturelle Angelegenheit oder eine kulturelle Veranstaltung zu besprechen. Die erwähnte *Adat-Versammlung* fand

Pfarrkirche von Lahurus in Westtimor (2011) wurde mit Einverständnis des Pfarrers neben der katholischen Segnung des Ortes der Opferritus *Hakserak* vollgezogen. Der Pfarrer begann mit einem Gebet und sprach einen Segen nach katholischem Ritus. Nachher schlossen die dabei anwesenden Ältesten, die dem katholischen Glauben angehören, den traditionellen Opferritus *Hakserak* mit einem traditionellen Gebet ab, wobei ein roter Hahn geschlachtet wurde. Dann besprengte der Pfarrer das Fundament der Kirche mit Weihwasser und die Ältesten besprengten es auch mit dem Blut des Opfertieres und die Renovierungsarbeit konnte begonnen werden. Dann passierte es gegen Ende der Kirchenrenovierung: Die Dachstütze über dem Hauptaltar fiel um und musste erneut aufgerichtet werden. Der Architekt aus *Jawa* mit seinen Arbeitern versuchte mit größter Mühe, die schon genau gemessene neue Dachstütze zusammenzuklappen

aber es gelang nicht. Der Architekt bekam dann Angst und meinte, dass etwas nicht in Ordnung sei. Den Ältesten wurde davon berichtet und sie wurden gebeten, die Zustimmung der Ahnen für die Arbeit zu erflehen.

Dafür vollzogen sie einen Opferritus mit dem



Abb. 1. Vollzug des traditionellen Opfers durch die Ältesten und Segnung durch den Pfarrer bei der Renevierung der Pfarrkirche von Lahurus in Timor, Indonesien.

Schlachten eines Schweins und dem Gebet um den Segen des Allmächtigen und die Erlaubnis der Ahnen und Geister. Danach wurde die Arbeit fortgesetzt und es klappte einfacher als vorher.

am 23. Juli 2011 statt [mit ausdrücklicher Zustimmung der Versammlungsteilnehmer]. Vgl. dazu Abb. 1. Ein Foto von dem Adat-Versammlung; Siehe Anhang 4, Abb. 11.

Die zweite Geschichte wurde mir von einer Steyler Missionschwester erzählt.² Das geschah am Abend des 13. Dezember 2014 vor der Einweihung des neuen Gebäudes der Missionsschule *SMPK St. Thersia* in Kupang, Timor. Vor der Einweihung durch



Abb. 2. Eine mit Opferblut beschmierte Tür der Missionsschule *SMPK St. Thersia*, Kupang - Timor

einen katholischen Priester baten die Ordensschwestern und die Schulleitung die Ältesten des Ortes, eine traditionelle Einweihung zu vollziehen. Dadurch sollten der Segen und Schutz des Allmächtigen und die Zusage der Ahnen garantiert und die bösen Geister von diesem Ort vertrieben werden. Ein Schwein wurde für das traditionelle Opferritual der Einweihung zur Verfügung gestellt. Beim Anbruch der Dunkelheit versammelten sich die Ältesten und vollzogen den Ritus mit der Schlachtung des Schweins, der Darbringung anderer Opfergaben und den traditionellen Gebeten. Die Türe und Säulen des Schulgebäudes wurden mit Blut des Opfertieres beschmiert. Am nächsten Tag wurde als Höhepunkt der Eröffnung des neuen Schulgebäudes ein katholischer Gottesdienst mit der Einweihung durch einen Priester gefeiert.

Die dritte Erzählung stammt aus dem größeren Umfeld. Es geschah während meiner Forschung (Oktober 2015) bei der Grundsteinlegung des neuen Regierungsgebäudes, des Sitzes des Landeshauptmans von der Provinz *Nusa Tenggara Timur* (NTT, die östlichen Kleinen Sundainseln: Westtimor, Flores, Sumba, Alor, Lembata, Sabu-Rote) in Kupang. Bei der Grundsteinlegung wurden zwei Rituale in der Anwesenheit der hohen Regierungsvertreter gehalten. Zunächst ein traditionelles

² Steyler Missionschwester *Dorothea Polly SSPs* erzählte mir von diesem Ritus am 27. Dezember 2014 und schickte mir ein paar Fotos von den mit Blut des Opfertieres beschmierten Türen des Schulgebäudes [mit ausdrücklicher Zustimmung der Erzählerin]. Siehe dazu Abb. 2.

Opferritual mit der Schlachtung eines Wasserbüffels und dann am Tag darauf die Segnung durch einen katholischen Priester.³



Abb. 3. Der Vollzug eines timoresischen traditionellen Opfers (aus *Helong* - Ethnie) mit der Schlachtung eines Kerbaues (rechts) und der Segnung durch einen katholischen Priester bei der Grundsteinlegung des neuen Regierungsgebäudes von der Provinz der Östlichen Kleinen Sundainseln (NTT) in Kupang, Timor.

Diese und noch viele weitere Erzählungen bezeugen, dass die traditionelle Opferpraxis im religiösen Leben der Christen in Timor noch stark präsent ist. Beim Vollzug eines solchen traditionellen Rituals tauchen immer wieder viele Fragen und viel Kritik auf. Ist es richtig, dass die Katholiken neben dem christlichen Glauben die einheimischen Glaubensrituale praktizieren? Warum erlauben und dulden die Seelsorger diese Praxis? Viele einfache Gläubige geraten in Verwirrung, manche denken sogar an die Rückkehr zum traditionellen Glauben. Dieses Thema wird aktueller seit der Öffnung der katholischen Kirche gegenüber anderen Kulturen und Glaubensstraditionen im Zweiten Vatikanischen Konzil.⁴ Dort entsteht mit dieser Öffnung bzw. dialogischen Haltung auch die religiöse Doppelpraxis, die wiederum Probleme für die christliche Glaubenspraxis und pastorale Arbeit schafft. Die Aktualität

³ Vgl. YON, Kepala Kerbau Ditanam di Kantor Gubernur. Ritus Adat Suku Helong, in: Pos Kupang, 23. Oktober 2015, 3 und YEL, Frans: Saya Tak Bawa Kantor Gubernur. Kantor Gubernur di Jalan El Tari Dibangun, in: Pos Kupang, 24. Oktober 2015, 3.

⁴ Vgl. NA, DH, GS 22, LG 16.

bzw. Realität der traditionellen Opferproblematik in der pastoralen Arbeit in den Kleinen Sundainseln gibt den Anstoß zu dieser wissenschaftlich-theologischen Arbeit.

Zum Thema „traditionelle Opfer“ im Osten Indonesiens gibt es interessante Forschungen, die in Flores, Lembata, Sumba, Timor und Molukken gemacht und in einer Konferenz zum Thema *Sacrifice in Eastern Indonesia* an der Universität von Oslo im Juni 1992 präsentiert wurden. Ihre Ergebnisse wurden im Buch: *For the Sake of our Future. Sacrificing in eastern Indonesia* herausgegeben.⁵ Darunter findet sich ein Artikel über den Opferritus *Hakserak* unter dem Titel: *Hakserak: The Rites of Sacrificial Offering Among Belunese on Timor*. Dieser wurde von einem einheimischen Anthropologen, *Herman J. Seran* verfasst. Neben dieser Publikation gibt es auch eine alte Forschungsarbeit von 1937 über die alte Religion des Tetunstammes in Zentral-Timor von *Prof. B.A.G. Vroklage*. In dieser Arbeit wird das Thema „Opfer“ im Zusammenhang mit der Verehrung des höchsten Wesens, der Ahnen und Geister behandelt.⁶ Als Ergänzung dazu wurden auch die Texte der alten einheimischen Opfergebete in einem Buch unter dem Titel: *Specimina Textuum Linguae Tetum (in usum privatum missionariorum SVD regionis Timoresnsis)*⁷ veröffentlicht. Diese Gebetstexte sind in *Tetunsprache* geschrieben und nur wörtlich ohne Interpretation oder Erklärung auf Deutsch übersetzt. Sie erhalten viele Informationen über die alte Glaubenstradition und auch über das Opferverständnis der Tetunesen in Mittel-Timor. Allerdings wurde das Thema Opfer in diesen Schreiben nur ethnologisch - anthropologisch untersucht und behandelt. Sie könnten aber helfen, das Opferverständnis der Tetunesen in der alten Zeit besser zu verstehen. Sie sind sehr hilfreich für diese Arbeit, vor allem, wenn es um die schriftlichen Quellen über die traditionelle Religiosität und dessen Opferverständnis geht.

Im Bereich der Begegnung und des Inkulturationsprozesses von katholischem Glauben und der Kultur des Tetunstammes wurde bisher noch nicht viel geforscht. Unter den wenigen Forschungsprojekten sind mir folgende bekannt: *Adoption of Christianity in Western Timor*⁸, ein Schreiben über die Begegnung zwischen der

⁵ Vgl. SERAN, Herman J., *Hakserak: The Rites of Sacrificial Offering Among Belunese on Timor*, in: Signe HOWELL (Ed.), *For the Sake of our Future. Sacrificing in eastern Indonesia*, Leiden 1996, 246.

⁶ Vgl. VROKLAGE, B.A.G., *Ethnographie der Belu in Zentral-Timor*, Bd. 2. Leiden 1952.

⁷ Vgl. VROKLAGE, B.A.G., *Specimina Textuum Linguae Tetum (in usum privatum missionariorum SVD regionis Timorensis)*, Steyl 1952.

⁸ Vgl. SERAN, HERMAN J., *Adoption of Christianity in Western Timor. An Anthropological Study of the Contact between Christian Culture and the Cosmic Culture of West Timor in Eastern Indonesia*, (MS) Frankfurt/Main 2003.

christlichen Kultur und der kosmischen Kultur in Timor. Außerdem habe ich in der letzten Zeit zwei Bücher, das eine zum Thema Missionsgeschichte bei dem Tetunstamm in Timor⁹ und das andere zum Thema „Kultur des Tetunstammes im Mittel-Timor“¹⁰, herausgegeben. In diesen Büchern werden Themen wie die Begegnung zwischen dem christlichen Glauben und der einheimischen Kultur, die Religiosität und das Opfer beim Tetunstamm auf Timor, die Ähnlichkeiten zwischen katholischem Glauben und einheimischer Glaubensstradition behandelt. Die Forschungen für diese zwei Bücher geben mir die wichtigsten Informationen für die weitere theologische Reflexion und können als Vorarbeit für diese Dissertation gelten.

Zum Thema Kultur der Tetunesen gibt es ausgiebige Forschungen. Die wichtigsten Forschungen sind von dem oben genannten Ethnologen und Steylermissionar Prof. B.A.G. Vroklage und von dem einheimischen Anthropologen Hermann J. Seran MA. Vroklage veröffentlichte die Ergebnisse seiner Forschungen in deutscher Sprache mit dem Titel: *Ethnographie der Belu in Zentral – Timor* (3 Bände)¹¹ und Seran veröffentlichte die Ergebnisse seiner Forschungen in englischer Sprache mit dem Titel: *Ema Tetun. Continuity and change in the Social and Cultural Life of a Traditional Society in Central Timor, Eastern Indonesia*.¹² Diese Forschungen sind rein ethnologisch und anthropologisch. Sie beinhalten reichhaltige Informationen über die alten Glaubensstraditionen und das Thema des Opferritus und das Opferverständnis des Tetunstammes in Timor. Daher können diese auch als sehr wichtig für die theologische Reflexion herangezogen werden.

0.5. Wissenschaftliche Methode

Um das Thema dieser Arbeit zu behandeln, an ihre Ergebnissen zu gelangen bzw. ihr Ziel zu erreichen, werden die folgenden Methoden verwendet: Die Hermeneutik der Erfahrung, die qualitative Forschung bzw. die qualitative Inhaltsanalyse und die Erforschung der wissenschaftlichen Literatur. Sowohl mit dem Thema des Opferritus *Hakserak* als auch der Auseinandersetzungen zwischen dem katholischen und dem traditionellen – timoresischen Opferverständnis in der Glaubenspraxis und der pastoralen Arbeit habe ich viele persönliche Erfahrungen gemacht. Ich gehöre zur

⁹ Vgl. BURU, Puplius Meinrad (Hg.), Mengenang 125 Tahun Ziarah Gereja Katolik Paroki Lahurus, Kupang - Timor 2012.

¹⁰ Vgl. BURU, Puplius Meinrad, Anak Lakaan Punya Budaya, Kupang - Timor 2014

¹¹ Vgl. VROKLAGE, Ethnographie, Bde. 1, 2 und 3.

¹² Vgl. SERAN, Herman J., Ema Tetun. Continuity and change in the Social and Cultural Life of a Traditional Society in Central Timor, Eastern Indonesia, Kupang – Timor⁴2010.

Tetun-Kultur und bin in ihr aufgewachsen. Seit meiner Kindheit feierte ich mehrmals verschiedene traditionelle Rituale, vor allem den Opferritus *Hakserak* mit. Als ich ins Priesterseminar eintrat, erwachte auch in mir der innere Konflikt. Einerseits wollte ich katholischer Priester werden. Dafür musste ich auch meinen katholischen Glauben intensiv vertiefen. In diesem Prozess war mir dieser innere Konflikt mit meiner eigenen Kultur immer bewusster geworden. In einer bestimmten Zeit hatte ich sogar das Gefühl, dass ich gegen unsere alte Glaubenstradition kämpfen musste, und dabei nahm ich Abstand zu unserer Kultur. Im Laufe der Zeit aber tauchte die Liebe zur eigenen Kultur und Glaubenstradition in mir auf und meine Doppelzugehörigkeit zwang mich, einen Mittelweg für diesen Konflikt zu suchen. Schließlich kam ich darauf, dass die eigene Glaubenstradition und Kultur für den katholischen Glauben eigentlich ein gutes Fundament und sehr wertvoll ist. Der Dialog zwischen den beiden zu verwirklichen ist nun auch meine Aufgabe. Dieser Konflikt ist heutzutage nicht nur mein persönlicher, sondern der aller *Tetunesen*. Heutzutage spüre ich immer mehr diesen Konflikt und ich werde immer wieder nach einer Erklärung für diese Auseinandersetzung gefragt. Diese Erfahrungen und meine Erklärungsversuche für den oben genannten Konflikt werden hermeneutisch bearbeitet, um das Ziel dieser Arbeit zu erreichen. Um das Thema bzw. dessen Problematik besser zu begreifen, unternahm ich (Oktober - November 2015) eine Forschung in der Form von Interviews mit den einheimischen Christen. In diesen Interviews ging es besonders um die Fragen: „Wie ist die Meinung der einheimischen Christen über die doppelreligiöse Praxis in Timor, wie gehen sie damit um und was würden sie der Kirche/Kirchenleitung als Lösung vorschlagen?“ Diese Fragen wurden nach den Methoden der *Empirische Sozialforschung von Bernd Klammer* formuliert.¹³ Die befragten Personen für diese Interviews waren die einheimischen Christen, die mit dieser Problematik vertraut sind. Sie wurden in folgende Gruppen eingeteilt: Die einheimische Wissenschaftler, die Stammesführer und Clanvorsteher, die katholischen Seelsorger und die Vertretern des „einfachen“ Volkes vom Tetunstamm. Die Ergebnisse dieser Interviews sollten Informationen über die reale Situation der Glaubenspraxis, vor allem im Zusammenhang mit dem Opferritus aus der alten Glaubenstradition und ihre Problematik in der gegenwärtigen Pastoral vermitteln. Diese Ergebnisse wurden analysiert und daraus auch die Deutungsversuche der Problematik des traditionellen Opferverständnisses in der christlichen Glaubenspraxis der *Tetunesen* in Timor

¹³Vgl. KLAMMER, Bernd, *Empirische Sozialforschung. Eine Einführung für Kommunikationswissenschaftler und Journalisten*, Konstanz 2005.

zusammengefasst. Die Analyse folgte der *Methode der qualitativen Inhaltsanalyse* nach Philipp Mayring.¹⁴

Außer der Hermeneutik der Erfahrung und den Interviews wird die literarische Forschung als Methode verwendet, um das Thema dieser Arbeit zu behandeln. In der literarischen Forschung werden zunächst die vorhandenen wissenschaftlichen Arbeiten im Bezug auf die Auseinandersetzung zwischen dem traditionellen und dem katholischen Opferverständnis in den Kleinen Sundainseln, vor allem in Timor, untersucht. Diese Untersuchung soll helfen, die Probleme in der praktischen pastoralen Arbeit, die durch diese Auseinandersetzung verursacht sind, systematisch darzustellen. Als Vertiefung dazu werden die Arbeiten zum Thema Opfer, Opferverständnis und Opferrituale und die Begegnung zwischen Christentum und einheimischer Kultur und Glaubenstradition in Indonesien, vor allem in den Östlichen Kleinen Sundainseln untersucht. Das wird durch die Forschung bzw. Analyse der Literatur zum Thema Opfer, Opferritus und Opferverständnis im Allgemeinen und in der katholischen Kirche ergänzt. Schließlich wird in der Erforschung der Literatur besondere Aufmerksamkeit auf die speziellen schriftlichen Quellen in ihrem Bezug zu den Theorien bzw. den Modellen der kontextuellen Theologie gelegt. Diese werden als Grundlage verwendet, um die Ergebnisse dieser Dissertation vervollständigen zu können. Der Deutungsversuch der Problematik des traditionellen Opfers und die Formulierung des Handlungsbedarfs für die Ortskirche im Umgang mit den Problemen des traditionellen Opfers verlaufen nämlich mit Hilfe der Grundprinzipien bzw. Modellen der kontextuellen Theologie.

0.6. Gliederung und Überblick über den Literaturbericht

Die gesamte Arbeit gliedert sich in fünf Schwerpunkte. Im ersten Teil wird die wissenschaftliche und biblisch-theologische Grundlage für das Thema dieser Arbeit behandelt. Hier geht es um die allgemeine religionswissenschaftliche Erklärung des Opferbegriffes, um das Opfer und die Opfergedanken im Alten und Neuen Testament, um das Opfer in der frühen Kirche und die Opfergedanken ausgewählter Kirchenväter, um den Opferdiskurs im Mittelalter bis zum theologische Opferdiskurs im 20. Jahrhundert. Nach dieser Behandlung folgt im zweiten Teil die Beschreibung des traditionellen Opferritus des Tetunstammes *Hakserak*. Dieser Opferritus wird im

¹⁴ Vgl. MAYRING, Philipp, *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlage und Techniken*, Weinheim [u.a.] 2008.

Rahmen der timoresischen Glaubenstradition und im Hinblick auf die Rolle des Opfers auf den östlichen kleinen Sundainseln, Indonesien behandelt. Damit verbunden ist der dritte Teil, die Darstellung der Begegnung von Christentum und timoresischer Kultur. Hier liegt der Schwerpunkt der Untersuchung der aktuellen Herausforderungen in der pastoralen Arbeit in Timor, im Besonderen unter den Tetunesen. Eine davon ist die Tatsache des Nebeneinanders von den traditionellen timoresischen und katholischen Glaubensritualen, wobei die Praxis des traditionellen Opfers die größte Herausforderung in der gegenwärtigen Pastoral darstellt. Im vierten Teil werden der Prozess einer qualitativen Forschung und die Inhaltsanalyse deren Ergebnisse dargestellt. Durch diese Forschung soll die Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Christen aus dem Tetunstamm klarer zu Sprache gebracht werden. Das wird durch die Analyse der wissenschaftlichen Lektüre und die Hermeneutik der eigenen Erfahrung oder der teilnehmenden Beobachtung ergänzt bzw. erweitert. Der fünfte Teil dieser Arbeit gilt als das eigentliche Ergebnis dieses Dissertationsprojektes. In ihm werden unter den kontextuell-theologischen Prinzipien die Deutungen bzw. die Erklärungshilfen und der Handlungsbedarf beim Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis und in der Pastoral entworfen.

Zum Abschluss dieses Einleitungsteils ist es sinnvoll, auch hier einen kurzen Bericht über die verwendete wissenschaftliche Literatur anzugeben. Im Bezug zum traditionellen Opferverständnis und zur Glaubenstradition der Tetunesen, zur Kirche in Timor und deren aktuellen pastoralen Situation sind außer der erwähnten Literatur (im Teil **0.4.** über den Forschungsstand) die folgenden Veröffentlichungen hilfreich für die Entwicklung dieser Arbeit zu untersuchen. Das Erste ist: *Anak Lakaan Punya Budaya*¹⁵ (BURU, Puplius Meinrad), ein Schreiben über die Kultur und Glaubenstradition der Tetunesen;). Die nächsten Veröffentlichungen handeln von der Geschichte der katholischen Kirche in Timor: *Sejarah Gereja Katolik Timor* von EMBUIRU, Herman¹⁶ bzw. von NEONABASU, Greogor (u.a.).¹⁷ Zur Darstellung des allgemeinen Opferverständnisses werden die Opfertheorien bzw. der Opferbegriff in folgenden Veröffentlichungen untersucht. Zunächst im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, vor allem über das Thema *Opfer* von SEIWERT, Hubert.¹⁸ Dazu wird

¹⁵ Vgl. BURU, Anak Lakaan.

¹⁶ Vgl. EMBUIRU, Herman, SGK 1-3 [Sejarah Gereja Katolik di Timor], Timor o.J.

¹⁷ Vgl. NEONABASU, Gregor NAISABAN, Ladislaus/TNANO, Nikolaus, *Sejarah Gereja Katolik Pulau Timor dan Sekitarnya: Tahun 1556-2013*, Jakarta 2013.

¹⁸ Vgl. SEIWERT, Hubert, Art.: Opfer, in: HWRG 4, 268 - 284.

auch der Opferbegriff von DREXLER, Josef in *Metzler Lexikon Religionen* untersucht.¹⁹ Außerdem werden das *Handbuch Religionswissenschaft. Religion und ihre zentralen Themen*, herausgegeben von FIGL, Johann.²⁰ Als Ergänzung dazu werden Opfertheorien einiger Religionswissenschaftler (wie etwa von BURKERT, W., BAUDLER, G., MAUSS, M., SCHMIDT, W., GIRARD, R.) untersucht.

Im Bezug auf das christliche Opferverständnis und die Opferthematik im gegenwärtigen theologischen Diskurs wird hier auch eine Auswahl einiger wissenschaftlichen Veröffentlichungen erwähnt. Das Buch von DALY, Robert: *The Origins of The Christian Doctrine of Sacrifice*²¹ enthält wichtige Information zur Entwicklung der christliche Lehre über das Opfer. Außerdem enthalten die Folgenden Schreiben hilfreiche Opfertheorien für die Behandlung des Themas dieser Arbeit: *Das christliche Opferymysterium. Zur Morphologie und Theologie der eucharistischen Hochgebete* (CASEL, Odo),²² *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche* (hg. v. LEHMAN, K./SCHLINK, E.)²³ und *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen* (hg. v. STRIET, Magnus/TÜCK, Jan-Heiner).²⁴ Ebenso wichtig zu untersuchen ist die Literatur im Bezug auf die allgemeine Begegnung, Inkulturation und Dialog zwischen Christentum und anderen Kulturen. An der ersten Stelle steht hier *Nachsynodales Apostolisches Schreiben "Ecclesia in Asia"* (9. November 1999, v. JOHANNES PAUL II.). Dazu sind die Schreiben über die allgemeine Theorie der kontextuellen Theologie zu erwähnen: *Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung* (BEER, Peter)²⁵ und *Models of Contextual Theology* (BEVANS, Stephen B.).²⁶ Außerdem werden die folgenden Werken von SCHREITER, Robert J. berücksichtigt: *Culture, Society and Contextual Theologies*²⁷; *Faith and Cultures: Challenges to a World Church*.²⁸ Schließlich sind die

¹⁹ Vgl. DREXLER, Josef, Art.: Opfer, in: Metzler 2, 608.

²⁰ Vgl. FIGL, Johann (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religion und ihre zentralen Themen*, Innsbruck 2003.

²¹ Vgl. DALY, Robert J., *The origins of the Christian doctrine of sacrifice*, Philadelphia 1978, 54.

²² Vgl. CASEL, Odo, *Das christliche Opferymysterium. Zur Morphologie und Theologie der eucharistischen Hochgebete*, Wien - Graz 1968.

²³ Vgl. LEHMAN, K./SCHLINK E. (Hgg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (= DK 3)*, Freiburg im Breisgau 1983.

²⁴ Vgl. STRIET, Magnus/TÜCK, Jan-Heiner (Hgg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen (= Theologie Kontrovers)*, Wien 2012.

²⁵ Vgl. BEER, Peter, *Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung (=BÖT 26, begründet v. Heinrich FRIES, hg. v. Heinrich DÖRING)*, München - Wien [u.a.] 1995, 15.

²⁶ BEVANS, Stephen B., *Models of Contextual Theology*, New York 2002.

²⁷ SCHREITER, Robert J., *Culture, Society and Contextual Theologies (= Miss. Vol. XII, No. 3, July, 1984)*, Chicago 1984.

²⁸ SCHREITER, Robert J., *Faith and Cultures: Challenges to a World Church (= TS 50)* Chicago 1989.

folgenden zwei Schreiben sehr hilfreich bei der Formulierung der Erklärungshilfen für die Opferproblematik in der pastoralen Arbeit: *Die Predigt vom Opfer: Homiletische Fallbeispiel*²⁹ und *Die Predigt aus dem Reichtum der Liturgie*.³⁰

²⁹ FURLER, Frieder, *Die Predigt vom Opfer: Homiletische Fallbeispiel*, in: Hans Jürgen LUIBL/Sabine SCHEUTER (Hgg.), *Opfer: Verschenktes Leben* (= DenkMal 3), Zürich 2001.

³⁰ MEIER, Josef, *Die Predigt aus dem Reichtum der Liturgie* (= Luzerner 1: Das Opfer der Kirche. Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe, hg. v. der THEOLOGISCHEN FAKULTÄT LUZERN), Luzern 1954.

KAPITEL 1.

DIE THEORETISCHE GRUNDLEGUNG DES ALLGEMEINEN UND DES CHRISTLICHEN OPFERS

1.0. Einführung

Diese Dissertationsarbeit beschäftigt sich hauptsächlich mit dem *Opfer* in der biblischen und speziell in seiner theologischen Bedeutung. Der Bezug auf die Problematik des traditionellen Opfers in der aktuellen pastoralen Arbeit unter den *Tetunesen* in Timor mit Hinblick auf die Opferpraxis auf den gesamten *Kleinen Sundainseln*, Indonesien ist das spezielle Thema dieser Arbeit. Die konkrete Problematik dieser Arbeit besteht in der Auseinandersetzung zwischen der katholischen und der traditionellen Opfervorstellung und die daraus entstandenen Probleme in der Glaubenspraxis der Katholiken des Tetunstammes. Für die Behandlung dieser Problematik ist die allgemeine theoretische und theologische Grundlage des Opfers notwendig. Diese wird im ersten Kapitel dargestellt.

Am Anfang der theoretisch-wissenschaftlichen Darstellungen des „Opfers“ soll ausdrücklich betont werden, dass es sowohl in der Religionswissenschaft als auch in der Theologie oder im Christentum keine einheitliche Opfertheorie gibt. Mit der Berücksichtigung dieses *Opferkomplexes* wird im ersten Teil dieses Kapitels die Beschreibung des Opferbegriffes im allgemein religionswissenschaftlichen Sinn dargestellt. Diese Darstellung ist bedeutsam, weil die Religionswissenschaft durch ihre Opferforschungen und Opfertheorien zum Opfer große Hilfe für die theologische Behandlung des Opferthemas bietet.³¹ Dies führt dann zur Darstellung des biblischen und speziell christlichen Opferbegriffs und der Herausarbeitung der katholischen Opfervorstellung. Hier wird gezeigt, dass „der Opferbegriff außerhalb der Religionswissenschaft wesentlich durch den theologischen Sprachgebrauch geprägt ist.“³² Opferbegriff und Opferpraxis besitzen einen zentralen Platz in der Theologie, in der Heiligen Schrift und in der Liturgie der katholischen Kirche. Die biblische und

³¹ Vgl. CASEL, *Christliche Opfermysterium*, 4.

³² SEIWERT, *Opfer*, 270.

theologische Darstellung des Opfers gilt als die eigentliche Grundlage für diese Arbeit und ihrer Problematik. Der Schwerpunkt dieser Darstellung liegt in der Behandlung der historischen Entwicklung des Opferverständnisses. Dabei werden die folgenden Themen behandelt: Die Opfervorstellung im Alten Testaments, die Opfergedanken im Neuen Testament mit ihrer Weiterentwicklung im frühen Christentums, die Opferthematik im Mittelalter und abschließend die theologische Diskussion darüber bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil.

1.1. Die allgemeine Erklärung des Opferbegriffes

„Opfer“ ist ein weit verbreiteter Begriff, der nicht nur im religionswissenschaftlichen und ganz besonders im theologischen Sinn, sondern auch sehr wohl in der Alltagssprache gebraucht wird. Für die meisten Wissenschaftler ist eine Theorie oder Definition des Opfers ein komplexes Problem.³³ Daher gibt es „keineswegs eine allgemein anerkannte Theorie des Opfers.“³⁴ Das hängt damit zusammen, „dass die Opferdefinitionen der meisten Autoren deskriptive, interpretierende und theoretische Momente miteinander verbinden.“³⁵ Außerdem „werden unter Opfer so verschiedenartige religiöse Phänomene wie das Sühnopfer Jesu, Motivgaben und Tieropfer verstanden, die sich in den Absichten der Handelnden wie in den leitenden theologischen Weltbildern und Glaubenssystemen grundsätzlich unterscheiden.“³⁶ Das deutsche Wort *Opfer* leitet sich aus dem lateinischen Wort *operari*, das *durchführen* bedeutet ab. *Operari* wurde im kirchenlateinischen Gebrauch als: *Dem Gott durch Werke dienen* verstanden; konkret war damit seit dem heiligen Cyprian (205 - 258) *Almosen geben* gemeint.³⁷ Nach dem Religionswissenschaftler *Seiwert* bezeichnet *Opfer* im Deutschen sowohl *den rituellen Akt des Entäußerns* als auch dessen Gegenstand.³⁸ Also ist das deutsche Wort *Opfer* ein Oberbegriff für den Vorgang des Opfern und die Opfergaben oder die Opfermaterie (das Geopferte).³⁹ Daraus entwickelt

³³ Vgl. DREXLER, Opfer, 608.

³⁴ BURKERT, Walter, Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur, in: Gunther STEPHENSON (Hg.), *der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1976, 171.

³⁵ SEIWERT, Opfer, 269.

³⁶ DREXLER, Opfer, 608.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ SEIWERT, Opfer, 269f.

³⁹ Vgl. dazu das lat. Wort: *Sacrificium*. Es stammt aus: *sacer* (heilig) und *facere* (machen). *Sacrificium* bedeutet den Göttern (einen Gegenstand als) Opfer darbringen. Im Engl./Franz. wird die Opferhandlung mit dem Wort *Offering/Oblation* bezeichnet. Es stammt aus dem Lat. *oferere: Darbringen*. Das Wort *sacrifice* wird im Sonderfall für *Opferhandlung mit physische Zerstörung der Opfermaterie* verwendet.

sich *Opfer* im Deutschen in einen aktiven und in einen passiven Bedeutungsbereich. Der Religionswissenschaftler *Drexler* beschreibt das folgendermaßen:

„Die Moderne Alltagssprache verwendet daher das Wort ‚Opfer‘ einerseits in Folge christlicher Moralvorstellungen zur Kennzeichnung nicht ritualisierten, ethischen Handelns, das sich durch ‚Verzicht‘, durch ‚schmerzlichen Verlust um eines höheren Zieles willen‘ auszeichnet: Man ‚opfert einen Tag für seine Familie.‘ Theologische Verzichtsideologien können für politische Zwecke umgeformt und eingespannt werden: In der ‚Opferideologie‘ der nationalsozialistischen ‚Militärreligion‘ lag der ‚Sinn des kultischen Opfers‘ darin, dass sich deutsche Wehrmachtssoldaten ‚zum Wohle der Gemeinschaft‘ selbst aufopferten. Andererseits klingt im passiven Bedeutungsbereich noch die Bedeutung des lateinischen Wortes ‚victima‘, des willenlosen Ausgeliefertseins des ‚Opfertiers‘, an, das zum nun metaphorischen Schlachtaltar geführt wird - als ‚Verkehrsoffer‘ oder auch als Opfer des ‚Holocaust‘.“⁴⁰

Hier sieht man, wie der Begriff *Opfer* nicht nur im religionswissenschaftlich relevanten Sinn, sondern auch im metaphorischen Sinn verwendet wird. In der Alltagssprache der modernen Welt verschwindet immer mehr der Opferbegriff im rituellen Sinn. Dagegen nimmt sein Gebrauch im ethischen sowie im profanen - metaphorischen Sinn zu. So redet man zum Beispiel von *Opfern des Hurrikans Irma* in der Karibik oder des *Hurrikans Maria* in der dominikanischen Republik oder von Opfern irgendeiner Naturkatastrophen, von Opfern eines Krieges, von Verkehrsoffern und von *Opfer bringen* in der Not und so weiter.

1.1.1. Die allgemeine religionswissenschaftliche Bedeutung von Opfer

Die bisherigen Definitionen von Opfer bleiben ein Versuch, eine umfassende Theorie des Opferbegriffes zu entwickeln. Als Grundlage für diese Arbeit werden in diesem Teil die wichtigen religionswissenschaftlichen Definitionen und Theorien vom Opfer dargestellt. Religionswissenschaftlich gesehen gibt es eine Übereinstimmung, „dass die mit ‚Opfer‘ bezeichneten religiösen Sachverhalte in fast allen Religionen vorkommen und der Begriff ‚Opfer‘ deshalb eine zentrale Bedeutung innerhalb einer Typologie und Theorie religiöser Handlungen besitzt.“⁴¹ Im Rahmen der religiösen oder rituellen Handlungen wird Opfer als eine Handlung verstanden, „bei der übermenschlichen Wesen eine Gabe dargebracht wird.“⁴² Die Gabe kann Nahrungsmittel, Flüssigkeit, Lebewesen (wie Tiere oder Pflanze) oder ein anderer Gegenstand (wie Kerze, Geld, eine Figur) sein. Sie wird in der Absicht der Opfernden dargebracht, um die

Das lat. Wort für den Gegenstand des Opfers ist: *victima*, im Engl.: *victim* und im Franz.: *victime*. Vgl. ebd. 270.

⁴⁰ DREXLER, Opfer, 608.

⁴¹ SEIWERT, Opfer, 268.

⁴² Vgl. QUACK, A., Art.: Opfer - Religionswissenschaftlich, in: LRel, 480f.

Kommunikation mit dem übermenschlichen, spirituellen oder göttlichen Wesen oder Mächten aufzunehmen.⁴³ Als eine religiöse Handlung werden im Opfer die absolute Hingabe des Menschen an die Gottheit und seine Abhängigkeit von der Güte und der Gnade des göttlichen Wesens zum Ausdruck gebracht.⁴⁴

Aus der allgemeinen Erklärung des Opferbegriffs versucht *Seiwert*, *Opfer* im engeren und im weiteren Sinn zu definieren.⁴⁵ Im engeren Sinn sieht er Opfer als einen rituellen (Teil) Akt der religiösen Handlung, „die in der rituellen Entäußerung eines materiellen Objekts besteht.“⁴⁶ Hier bestimmen die vier wesentlichen Aspekte die Definition des Opfers. Opfer im engeren Sinn bezieht sich zunächst auf eine religiöse Handlung. Hiermit werden profane Handlungen sowie der übertragene Gebrauch des Oberbegriffes ausgeschlossen. Dann gehört zum Opfer das materielle Objekt. Dieses Objekt kann ein Lebewesen oder ein unbelebter Gegenstand sein. Es steht zunächst im Besitz des Opfernden und wird aus dessen Verfügungsgewalt in eine Opferhandlung einem anderen überlassen. Somit deutet Opfer auf einen Akt des Entäußerns hin. Außerdem besitzt Opfer im engeren Sinn einen rituellen Charakter. Das heißt, Opfer wird in einem Handlungsablauf vollzogen und jeder Akt dieses Handlungsablaufs hat eine symbolische Bedeutung. Im weiteren Sinn ist Opfer als ein ritueller Komplex zu verstehen. Das Opfer ist „ein komplex ritueller Handlungsabläufe, in dem mindestens ein Akt ritueller Entäußerung eines materiellen Objekts vorkommt und darin eine mehr oder weniger zentrale Stellung einnimmt.“⁴⁷

1.1.2. Die erweiterten Interpretationen und Theorien des Opfers

Im 19. und 20. Jh. beschäftigten sich viele Religionswissenschaftler mit dem *Komplex Opfer*. Aus dieser Diskussion entstanden viele Opfertheorien mit den folgenden Schwerpunkten: Die ersten Versuche untersuchten die ursprünglichsten Formen des Opfers. Sie beschäftigten sich mit der Klassifizierung der Opfertypen und mit der Struktur des Opferrituals und seiner Symbolik. Spätere Versuche ergänzten die bestehenden Opfertheorien durch funktionalistische, kommunikationstheoretische und ethnologische Deutungen.⁴⁸ *Seiwert* und *Drexler* versuchten diese Theorien

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Vgl. BERGER, Rupert, Neues Pastoralliturgisches Handlexikon, 2. erg. u. überarb. Aufl., Freiburg - Basel - Wien 2001, 371.

⁴⁵ Vgl. SEIWERT, Opfer, 269.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Vgl. ebd., 271.

zusammenzufassen. Hier wird ein Überblick über die Opfertheorien aus deren Zusammenfassung versucht.⁴⁹

Ausgehend von der Evolutionstheorie und von seiner animistischen Vorstellung interpretiert **E. B. Tylor** (1832-1917) „das Opfer als Gabentausch und Verzicht.“⁵⁰ Er meinte, dass das Opfer ursprünglich eine *Bestechungsgabe* ist, ein Geschenk an die Gottheit mit bestimmter Intention oder Bitte. Es ist genauso wie die Überreichung eines Geschenkes in den normalen menschlichen Sozialbeziehungen. Nach ihm ist Opfer primär ein Zeichen der Ehrbezeugung, die der Gottheit als *Huldigung* dargebracht wird. Die Entsagung ist der eigentliche Sinn und Verdienst des Opfers. Also Opfer wird der Gottheit in der ethischen Form aus dem *Verzicht* dargebracht. **W.R. Smith** (1845 - 1898) stellt die Bedeutung des Mahles in jedem Opferritual in den Vordergrund und beschreibt das Opfer als ein *sakramentales Opferritual*. Ein Opferritual kann eine Gemeinschaft stiften und festigen, gleichzeitig gilt es als Mittel zur Sühne und Versöhnung mit der Gottheit. Es ist ein Tribut an die Gottheit und auch „ein Akt der Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrer Gottheit.“⁵¹ Eine bis heute einflussreiche Interpretation des Opfers stammt von den französischen Soziologen **H. Hubert** (1872-1927) und **M. Mauss** (1872-1950). Sie sehen „Opfer als kommunikative Handlung zwischen profaner und sakraler Welt.“⁵² Dabei spielt das Tieropfer eine wichtige Rolle und zwar als Kommunikationsmittel zwischen der Welt des Heiligen und der profane Welt. In der Opferhandlung wird das Opfertier (Opfermaterie) durch ein Ritual in den sakralen Bereich überführt. Dessen Tötung bildet den Höhepunkt der Opferhandlung. Im Akt des Tötens findet die Freisetzung der „heiligen“ Energie statt, die durch diesen Akt der Gottheit und den betroffenen Opfernden zufließt.⁵³ Sie sehen Opferhandlung als eine soziale Tatsache, sie besitzt soziale Funktion zur „Versöhnung von Opfernden und Gesellschaft, die durch Götter, denen das Opfer zugedacht ist, repräsentiert wird: Der Opfernde bringt der Gesellschaft sein Denken als ‚Gabe‘ dar.“⁵⁴ Eine ähnliche Interpretation formuliert **G. van der Leeuw** (1868-1954). Er betont auch die Rolle des Gabenopfers, wodurch eine mystische Beziehung zwischen Menschen und der Gottheit hergestellt wird.⁵⁵ Andere Wissenschaftler sehen die Bedeutung des Opfers als

⁴⁹ Vgl. ebd., 271-275; DREXLER, Opfer, 610-613.

⁵⁰ DREXLER, Opfer, 610.

⁵¹ SEIWERT, Opfer, 272.

⁵² DREXLER, Opfer, 611.

⁵³ Vgl. SEIWERT, Opfer, 272f.

⁵⁴ DREXLER, Opfer, 611.

⁵⁵ Vgl. SEIWERT, Opfer, 273.

reinigende Kraft. Solche Interpretation ist bei **J. G. Frazer** (Sündenbockriten: magische Übertragung des Unheils auf die Opfermaterie), bei **R. Girard** (Sündenbock-Mechanismus) und bei **W. Burkert** (Katharsistheorie: Befreiung der zwischenmenschlichen Aggression durch das Opfertier) zu finden.⁵⁶ Auch ist es wichtig die Opfertheorie von **W. Schmidt** (1868-1954) zu erwähnen. Im Zusammenhang mit seiner Theorie über den Ursprung der Gottesidee (Urmonotheismus) stellt er das *Primitiaalopfer* als die einzige ursprüngliche Opferform vor. Diese wird im Ablauf der Kulturentwicklung durch andere Elemente ergänzt. Die ursprüngliche Bedeutung der Opferhandlung liegt darin, dass der Schöpfer durch das Darbringen des Lebensmittels als der höchste Eigentümer des Lebensmittels anerkannt wird.⁵⁷

In all diesen Theorien können nach *Seiwert* die folgenden fünf Aspekte zusammengefasst werden. Sie können als komplementär für alle Theorien und Interpretationen des Opfers betrachtet werden. Sie sind:

„(a) Opfer als Geschenk oder Gabe an eine Gottheit, wodurch eine Beziehung wechselseitiger Verpflichtung zwischen Mensch und Gottheit geschaffen bzw. unterhalten werde (Tylor, Mauss); (b) Opfer als ritueller Vollzug der Gemeinschaft von Gottheit und Menschen, die sich insbesondere in der Kommensalität, dem Opfermahl, dokumentiere (Smith); (c) Opfer als ritueller Form der Kommunikation zwischen der Sphäre des Heiligen und der profanen Welt, wobei die Opfermaterie als Medium des Kontaktes diene (Hubert, Mauss); (d) Opfer als rituelles Mittel, um den Kreislauf der unpersönlichen ‚Lebenskraft‘ sicherzustellen (V.D. Leew, Mauss); (e) Opfer als rituelle Anerkennung der Macht Gottes über das Leben und der Abhängigkeit des Menschen (Schmidt).“⁵⁸

1.1.3. Der allgemeine Sinn des Opfers

Zur Theorie des Opfers gehört auch die Interpretation über den Sinn von Opferritualen. Über den Sinn des Opfers gibt es auch keine einheitliche Theorie. Es gibt aber die allgemeinen Kennzeichnungen vom Sinn des Opfers, wie „Gabe an eine Gottheit, Transfer von Machtsubstanz magischer Wirksamkeit, Sühnewirkung.“⁵⁹ Ausgehend von diesen Kennzeichnungen wird von den Wissenschaftlern versucht, den Sinn des Opfers zu interpretieren. Eine wichtige Interpretation, die als repräsentativ betrachtet werden kann und für diese Arbeit wichtig ist, stammt vom Religionswissenschaftler *Seiwert*. Er fasst den Sinn des Opfers zusammen unter der Berücksichtigung der Gesamtstruktur des rituellen Komplexes und dem Hintergrund des religiösen Weltbildes eines Rituals.⁶⁰ Den ersten Sinn des Opfers sieht er in der *instrumentellen Verwendung* des

⁵⁶ Vgl. DREXLER, Opfer, 611.

⁵⁷ Vgl. SEIWERT, Opfer, 273f.

⁵⁸ Ebd., 274.

⁵⁹ Ebd., 276.

⁶⁰ Ebd., 277-280.

Opferrituals, wobei „der materielle ‚Akt‘ des Entäußerns selbst Zweck der Handlung ist.“⁶¹ In der Opferhandlung bekommt die Opfermaterie durch ein Ritual neue Bedeutung oder einen neuen Verwendungszweck und wird zur Gabe an die Gottheiten, Geister und Ahnen. Der zweite Sinn des Opferrituals liegt in seiner *kommunikativen Verwendung* oder in seinem Mitteilungscharakter. Durch ein Opferritual wird die Beziehung zwischen Menschen und Göttern (oder Geistern) hergestellt und ihnen eine Botschaft oder Information geschickt. Die Opfermaterie dient hier als das Medium der Kommunikation. Die Informationen an die Götter oder Geister sind für gewöhnlich: Bitte um Gewährung vom Glück, Abwehr von Unglück oder Versprechen und Gelübde. Hier dient das Opfer auch der Selbstdarstellung oder dem Ausdruck der Haltungen und der Gefühle der Menschen wie Ehrbezeugung, Unterwerfung, Dank, Reue, Schuld, Furcht, Vertrauen. Ein anderer Sinn des Opfers (Rituals) liegt in seiner *institutionellen Verwendung*. In der institutionellen Verwendung des Opferrituals geht es um die Wirkung der Opferhandlung selbst, dass durch sie etwas zustande gebracht wird. Der Vollzug des Opfers stellt die Beziehung mit der Gottheit und den Geistern her. In vielen Kulturen garantiert der Opfervollzug die Beziehung mit den Ahnen. Er garantiert die Kontinuität innerhalb des Ritualzyklus, den institutionellen Status im sozialen Leben und den Zusammenhalt des Kosmos.

1.1.4. Die Klassifikationen und Grundtypen des Opfers

Die vielen Unterschiede gibt es nicht nur in den Theorien von Opfer sondern auch in den Antwortversuchen auf die Frage nach der Klassifikation und Typologie des Opfers: Wie können die Opfer eingeteilt werden? Ausgehend von den Theorien von *Drexler*, *Seiwert* und *Burkert* wird hier ein Überblick über die Versuche zur Einteilung des Opfers dargestellt. Nach *Drexler* geht die Klassifikation des Opfers von der Beschaffenheit oder Behandlung der Opfermaterie aus und die Typologie von den Absichten der Opfernden.⁶² Das Gleiche gilt auch bei der Einteilung von *Seiwert*, wenn er meint:

„Bei den deskriptiven Klassifikationen des Opferaktes wird meist entweder nach der Art der Opfermaterie oder der Form der Behandlung der Opfermaterie differenziert. Typologien orientieren sich meist nicht an der äußeren Form, sondern am intendierten Sinn von Opferritualen.“⁶³

⁶¹ Ebd., 277.

⁶² DREXLER, Opfer, 608f.

⁶³ SEIWERT, Opfer, 280.

Aber „in theoretischen und beschreibenden Werken werden häufig Klassifikationen und Opfertypen miteinander vermengt.“⁶⁴ Der *Klassifikation* nach teilt sich das Opfer zunächst in: Opfer mit pflanzlichen Gaben, mit Tieropfern und Menschenopfern sowie blutigen und unblutigen Opfern. Eine weitere Klassifikation teilt die Opfer in Brandopfer, Schlachtopfer, Versenkungsoffer, Trankopfer (Libationen) und Vernichtungsoffer ein. Der *Typologie* nach unterscheidet sich das Opfer in: Lobopfer, Dankopfer, und Sühnopfer.

Burkert, der das Opfer ausgehend von seiner Herkunft und Funktion in der antiken Gesellschaftstruktur erforscht, fasst die Grundtypen des Opferrituals in folgender Einteilung zusammen: Zunächst gibt es die Opferritualzeit, vor allem das Tieropfer mit Fleischmahlzeit. Es ist in fast allen Kulturen zu finden. Dann gibt es das Reinigungs- oder Sühnopfer wie zum Beispiel Sündenbock des Alten Testaments. Es folgen das Primitivopfer (Darbringen der Erstlingsgabe von Jagd, Fischfang, Ernte oder Beute) und das Votivopfer (Opfer aus Angst- und Danksituation). Dazu kommen noch Feueropfer und Libation als Sonderformen dieses Opfertypus.⁶⁵

Dies ist die zusammenfassende Erklärung zum Opferbegriff und die Darstellung der allgemeinen religionswissenschaftlichen Theorien und Interpretationen über das Opfer. Da der Opferbegriff in erster Linie ein religionswissenschaftliches Thema darstellt, ist seine religionswissenschaftliche Erklärung für die weiteren Erklärungen im theologisch-christlichen Sinn als notwendig und grundlegend zu betrachten. Dieser Darstellung folgt die Darstellung des Opfers im biblischen und theologisch-christlichen Sinn.

1.2. Zum Opfer im Alten Testament

Im Alten Testament gibt es keinen Oberbegriff, der die gleiche Bedeutung wie das deutsche Wort „Opfer“ hat. Die zwei bekanntesten Ausdrücke dafür sind: *minhãh*: Gabe und *Q^orbãh* (Darbringung). Wie in der allgemeinen Kultur des Vorderen Orients war Opfer eine Selbstverständlichkeit für das Volk des Alten Testaments. Die Opfervorstellung Israels war identisch mit den Opfervorstellungen seiner Umgebung. Sie unterscheidet sich nur durch den monotheistischen Glauben und die Prägung durch die prophetische Kultkritik. In der altorientalischen Umwelt war Opfer ursprünglich ein Familien- beziehungsweise Sippenkult. Genau so war auch das alttestamentliche Opfer.

⁶⁴ DREXLER, Opfer, 609.

⁶⁵ BURKERT, Opfertypen, 172-176.

Erst in der staatlichen Zeit wurde der Opferkult aus der Umwelt der Familien und Sippen herausgeholt und als öffentliche Kultveranstaltung geregelt. Diese erreicht den Höhenpunkt in der Zeit des Königs Joschija. In dieser Zeit wurde das Opfer in Verbindung mit dem gemeinsamen Opfermahl gebracht und konnte nur an den heiligen Orten vollzogen werden. Durch die Reform des Königs Joschija wurde der Opferkult in Jerusalem zentralisiert und vereinheitlicht. Alle (Opfer)Kultorte im ganzen Land wurden abgeschafft, der Opferkult konnte nur in Jerusalem vollzogen werden (2Kön 22f).⁶⁶ Die weitere Entwicklungsphase des alttestamentlichen Opfers ereignete sich in der Zeit des babylonischen Exils und in der Zeit nach dem Exil,⁶⁷ wobei die Priester die Oberhand in der Opferregelung gewannen. Die Priester waren dann für den Vollzug des Opfers verantwortlich, nur sie durften den Opferkult vollziehen. Die (levitischen) Priester verstanden den Vollzug des Opferkultes als Bestandteil ihres Dienstes vor Gott am Heiligtum.⁶⁸ Vor allem in der nachexilischen Zeit vermehrte sich die Zahl der Opfer, wobei der Sühne-Gedanke durch das Sünd-Opfer den ganzen Opferkult dominierte.⁶⁹

1.2.1. Die Opferarten im Alten Testament

Genau sowie im allgemeinen Opfer ist das Opfer im Alten Testament auch schwierig einzuteilen. Die folgende Eingliederung ist ein Versuch, das alttestamentliche Opfer nach den modernen religionswissenschaftlichen Kriterien einzuteilen. Danach teilt sich das alttestamentliche Opfer zunächst nach der *Opfermaterie*; hier sind Tier- und Pflanzen-Opfer bekannt. Nach den *zeitlichen Kriterien* gab es damals im alten Israel Morgen- und Abendopfer. Dem *Anlass* und *Zweck* nach waren Dank-, Schuld- und Schuldopfer bekannt. Dem *Ritus* nach vollzogen die Israeliten für gewöhnlich Schlacht-, Heils-, Speise-, Brand-, Rauch- und Guss-Opfer.⁷⁰

Das priesterliche Gesetzbuch Levitikus gibt eine Liste von den verschiedenen Opfern, die in der alttestamentlichen Zeit zu vollziehen waren (Lev 1-7).⁷¹ Dort werden die Opfervorschriften für das allgemeine Volk (1-5) und für die Priester (6-7) festgelegt. Diese Opfervorschriften beginnen mit dem *Brandopfer* (‘ōlāh: das Aufsteigende, Lev 1). Dieses war auch üblich in der Umgebung Israels. Obwohl *Noach* das Brandopfer

⁶⁶ Vgl. LOHFINK, Norbert, Opfer und Säkularisierung im Deuteronomium, in: Adrian SHENKER (Hg.), Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament, Tübingen 1992, 15.

⁶⁷ Vgl. SEDLMEIER, Franz, Art.: Opfer - Biblisch-theologisch, in: LThK³ 7, 1064.

⁶⁸ Vgl. WILLI-PLEIN, Ina, Einblick auf die neuere Forschung zu Opfer und Kult im Alten Testament (= VF 56. Jg., Heft 1), Gütersloher 2011, 16-33. Hier 20f.

⁶⁹ Vgl. FABRY, H.-J., Art.: Opfer - Jüdisch, in: LRel, 484.

⁷⁰ Vgl. LOHFINK, Opfer, 15.

⁷¹ Vgl. SEDLMEIER, Opfer, 1064f.

schon darbrachte (Gen, 8,20), haben die Israeliten das Brandopfer vermutlich erst gegen Ende der Patriarchen-Zeit aus dem kanaanäischen Opferkult übernommen.⁷² Die Materie des Brandopfers war Groß- und Kleinvieh (Rind, Bock, Widder, Taube), diese wurden nach der Schlachtung, Zerteilung und Vorbereitung des Altars ganz verbrannt. Daher redet das Alte Testament vom Brandopfer als Ganzopfer (kālīl). In der späteren Zeit wurde das Brandopfer auch im Rahmen des Sünd- und Heilsopfers dargebracht. Davon bekam das Brandopfer neue Rituale wie Handaufstimmung aus dem Sündopfer und Besprengung des Altares mit Opferblut (aus dem Heilsopfer).⁷³

Das nächste Opfer ist das *Speiseopfer* (minḥāh Lev 2). Das Wort *minḥāh* bedeutet ursprünglich die *Opfergabe* und vermutlich das älteste Opfer des Alten Testaments (vgl. Opfer Abels und Kains in Gen 4,3-5). Durch die priesterliche Tradition entwickelte sich *Opfergabe* zum *qorbān* (Darbringung), in der die Opfermaterie aus Korn und Mehl dargebracht wurde. Ein Teil der Opfermaterie ('*azkārāh*: Gedächtnisteil) wurde durch Verbrennung Gott dargebracht (Lev 2,9), den restlichen Teil bekamen die Priester. Für gewöhnlich wurde das Speiseopfer zusammen mit Öl und Weihrauch dargebracht. In der späteren Entwicklung wurde das Speiseopfer mit *Trankopfer* ergänzt und mit Brandopfer verknüpft. Das Speiseopfer gewann damals die wichtigste Bedeutung. Es wurde als Wochenfest gefeiert und als Morgen- und Abendopfer der Priester dargebracht (Ps 141,2; Esra 9,5; Jdt 9,1).⁷⁴

Eine weitere Opferart des Alten Testaments ist das *Heilsopfer* (š'elāmîm, Lev 3). Das Heilsopfer entwickelte sich wahrscheinlich aus dem alten nomadischen *Schlachtopfer* (*zaebah*), das über die Kanaanäer zum jüdischen Volk gelangte.⁷⁵ Dieses Opfer zielt auf die Herstellung der Gemeinschaft mit Gott und stellte zugleich die Zugehörigkeit der Opfernden zu Gott dar. Das wird in der Verbrennung des Fettes und Besprengung des Altars mit Blut des Opfertieres und in der Mahlgemeinschaft symbolhaft zum Ausdruck gebracht. Als Ausdifferenzierungen des Heilsopfers kannte die priesterliche Tradition das *Lobopfer* oder *Dankopfer* (*tōdāh*, vgl. Ps 50,23), das *Gelübdeopfer* (*nedaer*, vgl. Lev 7, 11-20) und das *freiwilliges Opfer* (*n'ēdābā*, Ps 119, 108).⁷⁶

⁷² Vgl. FABRY, Opfer, 485.

⁷³ Vgl. SEDLMEIER, Opfer, 1064.

⁷⁴ Vgl. FABRY, Opfer, 485.

⁷⁵ Vgl. Ebd.

⁷⁶ Vgl. SEDLMEIER, Opfer, 1065.

Das andere alttestamentliche Opfer ist *Sündopfer* (ḥaṭṭā't, Lev 4) beziehungsweise Schuldopfer ('āšām, Lev 5). Dieses Opfer wurde vor allem zur Wiederherstellung eines Ritus und Gesetzes (Lev 5) und zur Sühne bei einem Mordfall (vgl. Dtn 21,8) dargebracht. In diesem Opferritual spielt das Blut als reinigende Kraft eine wichtige Rolle. Dieses Opferritual wurde auch bei der Priesterweihe, (Ex 9), der Altareinigung (vgl. Ex 30, 10), Volksreinigung, Reinigung vom Aussatz (Lev 14, 10) und nach der sexuellen Verunreinigung (Lev 19, 20-22) vorgenommen. Der bekannteste Ritus dieses Opfers ist: Sündenbockritus, der am Versöhnungstag gefeiert wurde (Lev 16).⁷⁷

1.2.2. Der Sinn des alttestamentlichen Opfers

Der Sinn, beziehungsweise der Zweck des alttestamentlichen Opfers nach, ist ähnlich wie in der allgemeinen Opfervorstellung des Vorderen Orients. Nur die Betonung auf den monotheistischen Glauben macht den Unterschied von den anderen antiken Opfern in der Umgebung Israels. Aufgrund des monotheistischen Glaubens wurde der Einfluss des magischen Opfergedanken der Umgebung, die Vorstellung vom Opfer als Nahrung für die Gottheit und als Leistung der Menschen mit dem *do-ut-des* Gedanken verdrängt. Für die Israeliten stammt alles von Gott. Ihm gehört alles und das Opfer wird nun zum Ausdruck der Huldigung Gottes oder der Unterwerfung vor Gott (Vgl. Gen 4, 3ff; Ex 23,15) und der Dankbarkeit (Vgl. Ps 54, 8f; 56,13f;).⁷⁸ Das alttestamentliche Opfer zielt außerdem auf die Herstellung oder Wiederherstellung der Beziehung mit Gott mit der Bitte um Hilfe und Versöhnung.

Das Folgende ist eine zusammenfassende Erklärung über den Sinn beziehungsweise den Zweck des alttestamentlichen Opfers:⁷⁹ *a*). Die älteste Auffassung des alttestamentlichen Opfers war *Opfer als Gabe an Gott*. Diese Vorstellung stammte aus der Umgebung, wobei die Untertanen als Ehrenbezeugung Geschenke an ihren Herrscher überreichen sollten. Aus dieser Vorstellung heraus durfte das Volk Israel nicht ohne Geschenke vor Gott treten (vgl. Ex 23,15; 34,20; Dtn 16,16f). Allerdings nach ihrem monotheistischen Glauben kommen alle Gaben von Gott (vgl. Dtn 16,16f; 1 Chr 29,14; Hos 2,7) und daher wurde in der Gabe der Verzicht sehr betont (vgl. Gen 22,2; Ri 11,34f; 2 Sam 24,24).

⁷⁷ Vgl. FABRY, Opfer, 485f.

⁷⁸ Vgl. ebd., 484.

⁷⁹ Vgl. KORNFELD, W., Opfer - Im Alten Testament, in: LThK² 7, Freiburg 1962, 1169-1172.

b). Das alttestamentliche Opfer zielt auf die Gemeinschaft beziehungsweise die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott. In diesem Sinn ist Opfer der wichtigste Ausdruck des Bundes zwischen dem alttestamentlichen Volk und Jahwe. Die Gemeinschaft mit Gott wird gestiftet, indem ein Teil der Opfertgaben durch die Verbrennung (vgl. Lev 3,3ff) oder durch das Vergießen am Altar beziehungsweise die Besprengung des Altares mit Blut des Tieropfers (vgl. Lev 17, 10ff; Dtn 12,23) Gott übergeben wird. Die Verbindung mit Gott ist auch sichtbar im Opfermahl. Dabei werden die übrigen Opfertgaben von den Opferteilnehmern im Heiligtum und im Gedanken an Gottes Gegenwart verspeist. In diesem sakralen Mahl wird die Verbindung unter den Opfernden gestärkt und die Gemeinschaft mit Gott gestiftet. Wenn diese Verbindung oder Gemeinschaft mit Gott durch eine Sünde gestört wurde, musste ein Versöhnungsopfer dargebracht werden. Dadurch sollte Gott besänftigt und seine Vergebung erbeten werden. Auf diese Weise wird die Gemeinschaft mit ihm wiederhergestellt (Vgl. 2 Sam 24,15ff; Ijob 42,7f; Jona 1,5; Mi 6,7).

c). Das alttestamentliche Opfer dient dem Schutz des Sakralen. In der Glaubensvorstellung Israels gehörten das Blut und die Erstlinge von Menschen und Vieh Gott. Diese waren heilig und von Anfang an für Gott bestimmt. Daher sollten sie von dem Profanen aussondiert werden. Die Erstlinge von Vieh und Früchten wurden Gott geopfert und die Erstgeburt (Menschen) wurde durch ein Ersatzopfer des Tieres zurückgekauft (Ex 13,13; 34,20).

d). Die Auffassung: *Opfer als Nahrung für die Gottheit* war in der Umgebung Israels weit verbreitet. Diese Auffassung lebte in der Opfertvorstellung des Alten Testaments weiter (vgl. Ri 9,13; Dtn 32,28). Diese Auffassung wurde in der späteren Zeit kritisiert und zurückgewiesen (Ezechiel, Priestercodex, vgl. Ps 50, 9ff).

e). Außerdem galt Opfer im Alten Testament als Ausdruck des Gehorsams. Diese Auffassung verbreitete sich vor allem in der Zeit nach dem babylonischen Exil. Sie tauchte immer wieder zusammen mit der Kritik an der veräußerlichten Opferpraxis auf. Demnach war Opfer in erster Linie nicht der Ausdruck der Hingabe an Gott, sondern des Gehorsams an Gottes Willen.

1.2.3. Die Opferkritik im Alten Testament

Als Abschluss der Behandlung des alttestamentlichen Opfers wird die prophetische Kritik an der Opferpraxis erwähnt. Zunächst muss hier klargestellt werden, dass die

Propheten, wie Jeremia, Jesaja, Hosea, Amos, Micha, Maleachi ihre Stimme erhoben, nicht um Opfer an sich zu kritisieren. Ihre Kritik richtete sich nicht gegen das Opfer, sondern gegen den Missbrauch des Opfers von seiten des Volkes und der religiösen beziehungsweise staatlichen Institution.⁸⁰ Es herrschte damals in der Glaubenspraxis des Volkes Israels eine irrtümliche Opfervorstellung. Viele sahen „das Opfer als Ersatz für ethisches Handeln (vgl. 1 Sam 15,22; Jes 1,13; Hos 6,6; Am 5,22) und als Heilmittel gegen das göttliche Gericht (Jer 6,19f; Mi 3,4).“⁸¹ Das ist, zum Beispiel in der Opfer- und Kultkritik des Propheten Maleachi zu lesen.⁸² Ausgehend von den Mängeln am kultischen Tun (vgl. Mal 1,1-14) richtete er seine Kritik gegen die tragende Institution des Opfers (die Priester) und gegen das Missverständnis der Kultgemeinde:

„Jahve betont, sein Altar und sein Kult seien nicht an sich verachtet, verächtlich oder beschmutzt, da er ja der Herr der ganzen Welt sei. [...] Vielmehr seien es die Priester, die den Altar mit ihren fehlerhaften Opfergaben verächtlich machten. Darum fordert Jahve vollkommene Opfer.“⁸³

Durch die Kritik der Propheten relativiert sich die Bedeutung des rein kultischen Opfers. Die Propheten verkündeten, anschließend an ihrer Kritik des Opferkultes, die Verheißung Gottes von seinem neuen universalen Heilshandeln und dem universalen Opferkult (Opfergabe) in Jerusalem (vgl. Jes 66,20). Von hier aus begannen die *Metaphorisierung* und *Spiritualisierung* des Opfers, die in der Qumran-Gemeinschaft und im frühen Christentum weitergeführt werden.⁸⁴ Die Opfergaben gelten nun als Ausdruck der inneren Gesinnung und Hingabe. Das Gebets und die Demut wurden nun als Opfermaterie betrachtet und waren wichtiger als andere Opfergaben (vgl. Ps 51,14-19; 141,2). Das wahre Opfer, das Gott gefällt, ist nun das, was in Ps 40, 7-11 steht: *Das Tun des Willen Gottes*, denn ohne seinen Willen zu tun, hat Gott kein Gefallen an *Schlacht- und Speiseopfern*. Er fordert kein *Brand- und Sündopfer*, aber wohl das Verkünden seiner Gerechtigkeit, seiner Wahrheit, seiner Treue und Hilfe. Somit ist das wahre Opfer, das durch die Kritik der Propheten dem Volk des Alten Testaments verkündet wurde, „Gottes Wille mit ganzem Herzen zu bejahen, seine eigene Nichtigkeit zu erkennen und gerade aus dieser Selbsterkenntnis heraus Gottes

⁸⁰ Vgl. SEDLMEIER, Opfer, 1065.

⁸¹ FABRY, Opfer, 486.

⁸² Vgl. KELLER, Carl-A., Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Maleachis Kritik an der Opferpraxis seiner Zeit, in: Adrian SCHENKER (Hg.), Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament, Tübingen 1992, 79-91. Hier 81-83.

⁸³ Ebd., 83.

⁸⁴ Vgl. SEDLMEIER, Opfer, 1065.

Barmherzigkeit zu preisen.⁸⁵ Die Qumran-Gemeinde nahm wahrscheinlich aufgrund der prophetischen Opferkritik, auch Abstand zum Jerusalemer Tempelkult. Im Hinblick auf die Endzeit betonte sie *Lob-Opfer* und rechten Lebenswandel als Ersatz für Opfer. Das Ende des alttestamentlichen institutionalisierten Opferkults ereignete sich eigentlich mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalems (70 n. Chr.).

1.3. Zum Opfergedanken im Neuen Testament

Das wichtigste Thema des Opfers im Neuen Testament ist zunächst die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Opfer, wie von den Synoptikern überliefert. Am Anfang hat Jesus als ein Jude eine positive Stellung zum alten Opfer. Aber dann deutet er durch seine Opferkritik das Ende des alten Opfers an. Der paulinische Opfergedanke, wie in der Apostelgeschichte und in den Briefen des Apostels Paulus, ist auch wichtig für das Thema „Opfer“ im Neuen Testament. Eine sehr bedeutsame Behandlung des Opfers des Neuen Testaments findet sich im Hebräerbrief. In ihm werden die Themen wie das wahre Opfer Jesu, des wahren und ewigen Hohepriesters und das Opfer der Christen in der Nachfolge Jesu ausführlich behandelt. Schließlich liefert auch die johanneische Opfervorstellung, die mit der Verwendung des wichtigen Begriffes *Lamm Gottes* bekannt ist, wichtige Opfergedanken des Neuen Testamentes.

1.3.1. Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Opfer

Jesus wurde in die jüdische Tradition hineingeboren und wuchs in dieser Tradition mit ihrem Opferkult und ihrer Opfervorstellung auf. Im Anfang seines Auftritts berichten die Synoptiker über seine positive Einstellung zum jüdischen Opfer, aber schon mit einigen kritischen Gedanken. In Mt 5,23f zum Beispiel betont er schon sehr früh die Versöhnung oder Vergebung als Voraussetzung zur Darbringung eines Opfers. Vorsichtshalber, um die Priester nicht zu provozieren und seine Gesetzestreue nicht in Frage zu stellen, befiehlt er dem geheilten Aussätzigen das Reinigungsoffer darzubringen (vgl. Mk 1,44). In Mk 12,41- 44 lobt Jesus eine arme Witwe, die mit ganzer Hingabe zwei kleine Münzen in den Opferkasten warf: „diese Frau aber, die kaum das Nötigste zum Leben hat, sie hat alles gegeben, was sie besaß, ihren ganzen Lebensunterhalt“ (Mk 12,44b).⁸⁶

⁸⁵ CASEL, Das Christliche Opfermysterium, 5.

⁸⁶ Vgl. DALY, The origins, 54.

Im Laufe seiner Verkündigung wurde Jesu Kritik an Opfer lauter. Seine Worte an die Pharisäer beim Fall des Abreißens der Ähren am Sabbat war sehr hart: „Ich sage euch; hier ist einer, der größer ist als der Tempel. Wenn ihr begriffen hättet, was das heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer, dann hättet ihr nicht Unschuldige verurteilt; denn der Menschensohn ist Herr über den Sabbat“ (Mt 12,7f). Hier sieht man zuerst die Abwertung des Sabbatgesetzes und dann auch die Abwertung des kultischen Opfers im Tempel. Jesus hielt nicht mehr am Tempel fest, das heißt nicht mehr am alten Kult und dem alten Gesetz. Hier liegt eigentlich das Fundament des Auszugs der Christen aus dem Tempelkult.⁸⁷ Die weitere kritische Haltung Jesu gegenüber dem jüdischen Opfer ist in der Tempelreinigung (Mk 11,15-19) und im Gleichnis vom barmherzigen Samariter zu finden. Bei der Tempelreinigung betont Jesus mit einem Satz aus Jes 57,7 die Bedeutung des Tempels als *Haus des Gebetes für alle Völker*, nicht als Haus des Opfers. Seine Kritik an Priester und Leviten im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter ist eigentlich Kritik an der Kultinstitution, die dem Kult und Gesetz den Vorrang über dem Tun der Liebe gibt.

Den Synoptikern ist die Überzeugung, dass der alte Kult mit der Ankunft Jesu durch „‘Liturgy‘ of love and service“⁸⁸ ersetzt wurde. Diese Idee ist eigentlich nichts Neues. Sie war schon ein Thema der prophetischen Opferkritik, bei der Qumran-Gemeinde und im frühen Judentum. Nun bringt Jesus aber mit seiner Hingabe und seinem Selbstverständnis als *Menschensohn* einen Wendepunkt in das Opferverständnis hinein. Jesus versteht sich als *Menschensohn*, der zu dienen gekommen ist und sein Leben als *Lösegeld* für viele hingibt (vgl. Mk 10,45). Im Johannes Evangelium erklärt Jesus seine Hingabe in der metaphorischen Sprache als „der Guter Hirt, der sein Leben für die Schafe hingibt“ (Joh 10,11, vgl. auch Joh 10,15.17). Die Hingabe Jesu vollzieht sich beim Kreuzesgeschehen und in seiner Erhöhung. Die Synoptiker stellen die Hingabe Jesu unter den Opfergedanken. Sie sehen das letzte Abendmahl Jesu im Licht des jüdischen *Passah - Mahles* (Mk 14, 12-27; Mt 26,17-20; Lk 22,7-14; Joh 13,1). Außer dem Opfermahlgedanken spielt in der Hingabe (Tod) Jesu das *Opferblut* eine entscheidende Rolle. Das Blut Jesu gilt als Sühne für die Sünde, als Siegel für den neuen Bund und gleichzeitig als Trennung vom alten Bund:⁸⁹ „Das ist mein Blut, das

⁸⁷ Vgl. Ebd., 55.

⁸⁸ Ebd., 56.

⁸⁹ Vgl. ebd.

Blut des Bundes, das für viele vergossen wird“ (Mk 14,24), und Matthäus fügt hinzu: „Zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,28).

1.3.2. Opfergedanken in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen

In der Apostelgeschichte gibt es viele Texte zur Verbindung der ersten Christen mit dem Tempel in Jerusalem. Nach dem Tod Jesu war diese Verbindung noch nicht endgültig abgebrochen. Der Tempel war der zentrale Kultort der Juden und so spielt er auch für die Menschen in der Nachfolge Jesu noch eine wichtige Rolle: „Sie verharrten Tag für Tag einmütig im Tempel (Apg 2,46). Die Heilung eines Gelähmten durch Petrus in der Apg 3,1-10 geschah, als er mit Johannes zum Gebet in den Tempel ging. Auch Paulus erlebte eine Verzückung im Tempel als er dort betete (Apg, 22,17), und so weiter. Für die Frage, ob die Apostel und Jünger-Gemeinde noch am Opferkult teilnahmen, liegen in der Apostelgeschichte keine Beweise vor. Aber es ist klar, dass sie um zu beten in den Tempel gingen. In der Erzählung über die Steinigung des Stephanus (Apg 7-8) hören wir die Kritik an Tempel. Stephanus brachte mit der Opferkritik des Amos (Am 5,25-27) den Tempel und Opferkult Israels in Verbindung mit dem Kult des goldenen Kalbs (Ex 32,4-6). Damit warf er dem Tempel und Tempelkult Idolatrie vor, was der Grund für seine Steinigung wurde.⁹⁰ In der Erzählung über die Taufe des Äthiopiens (Apg 8,26-40) erfahren wir die Opfergedanken des Philippus, der das vierte Gottesknechtslied (Jes 53,7f) vorliest. Dem Äthiopier deutete er diesen Text im Zusammenhang mit dem Opfertod Jesu.

Paulus bringt seine Opfertheologie mehrmals in seinen Briefen zum Ausdruck. Hier ist einiges zur Auswahl davon. *Daly* fasst in seinem Buch: *The origins of the Christian doctrine of sacrifice* die Opfertheologie des Paulus in folgenden drei Punkten zusammen.⁹¹ *Erstens*, über das Opfer Christi. Im Zusammenhang mit seiner eucharistischen Aussagen stellt Paulus das letzte Abendmahl und das Leiden Jesu unter das Opfergeschehen (1 Kor 10 und 11, v.a. 11, 17-34). Oft wiederholt Paulus in seinen Schriften, dass Christi Tod ein Opfer für uns ist. Jesus ist für alle gestorben (2 Kor 5, 14f); Christus ist für uns „Sünder“ gestorben, hat uns durch sein Blut gerecht gemacht und uns mit Gott durch seinen Tod versöhnt (Röm 5,6-11); Jesus hat sich für „mich“ hingegeben (Gal 2,20, vgl. Eph 2,25); die Hingabe Jesu als Gabe und als Opfer, das

⁹⁰ Vgl. ebd., 59.

⁹¹ Vgl. ebd., 59-67.

Gott gefällt (Eph 5,2); Jesus, der Mittler zwischen Gott und Mensch hat sich als Lösegeld für alle hingegeben (1 Tim 2,5-6), um uns von der Schuld zu erlösen und sich ein reines Volk zu schaffen (Tit 2,13f). In anderen Texten sieht er Jesus als Paschalamm: *als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden* (1 Kor 5,7), als den, der unsere Sünde getragen hat (2 Kor 5,21) und die Sühne durch sein Blut für uns geleistet hat (Röm 8,3; 3,24f). Nach Paulus vollendet sich im Opfer Jesu das Pascha-Opfer für Erlösung oder Sühnopfer zur Vergebung der Sünden, und damit vollendet sich auch der alte Kult.⁹² *Zweitens*, im Zusammenhang mit seiner Opfervorstellung bezeichnet er die Christen als den neuen Tempel. An Stelle des Kulttempels treten die Christen als neuer Tempel Gottes auf: „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ (1 Kor 3,16, vgl. 1 Kor 3,19 und 2 Kor 6,16). Und so befinden sich die Christen ständig im Prozess zur Heiligkeit oder zum wahren Tempel Gottes (Eph 2,19-22). *Drittens*, über das Opfer der Christen vergleicht Paulus das Leben und den Tod des Christen mit dem Opfertod Christi (Röm 8,36, Zitat ist aus Ps 44,23, vgl. 2 Kor 4,10f und Gal 2,20). Im Rahmen dieses Verständnisses definiert Paulus sein Leben und Einsatz für das Evangelium als ein Opfer (Phil 2,17; 2 Tim 4,6). Im Römerbrief fasst er das Opferverständnis der Christen in dieser seiner Empfehlung zusammen: „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst“ (Röm 12,1).

1.3.3. Das Opfer im Hebräerbrief

Im Hebräerbrief ist das Thema Opfer intensiver behandelt als in den anderen Schriften des Neuen Testaments. Die Hauptaussage des Hebräerbriefes über das Opfer befindet sich in den Kapiteln 9 und 10, wobei 9,11-14 als das theologische Zentrum des Hebräerbriefes gilt.⁹³ Davon ausgehend, wird hier versucht, das Opfer des Hebräerbriefes unter zwei folgenden Hauptbegriffen zu behandeln: Das Opfer Jesu als der Hohepriester und das Opfer der Christen.

⁹² Vgl. ebd., 61.

⁹³ Vgl. TELSCHER, Guido, Opfer aus Barmherzigkeit. Hebr 9,11-28 im Kontext biblischer Sühnetheologie, Würzburg 2007, 254.

1.3.3.1. Das Opfer Jesu: Das wahre Opfer des wahren und ewigen Hohenpriesters

Ausgehend von der Erhöhung Christi (1,3; 8,1) stellt der Verfasser des Hebräerbriefes das Opferthema hauptsächlich im Rahmen der Rolle Christi als wahren und endgültigen Hohenpriester des neuen Bundes dar (vgl. 4,14-10,18). Die Zentralstelle der hohenpriesterlichen Aussage ist in 5, 7-10 zu lesen:

„Als er auf Erden lebte, hat er mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitte vor den gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte, und er ist erhört und aus seiner Angst befreit worden. Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt; zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, der Urheber des ewigen Heils geworden und wurde von Gott angeredet als „Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks.“

In diesen Passagen ist klar, dass das irdische Leben Jesu auf sein himmlisches Wirken hin angelegt ist. Durch die Erhöhung wird seine auf Erde vollzogene Selbsthingabe zum Inhalt seines himmlischen Opfers. Sein irdischer Weg führt Christus zum himmlischen Hohepriesteramt.⁹⁴ Seine Erhöhung bedeutet hier der Eintritt vor Gottes Angesicht ins himmlische Heiligtum und als Opfer gilt seine Hingabe, die am Kreuz vollzogen ist. Die Selbstdarbringung Jesu übertrifft den alten Kult, alle Opfer sind nun vollendet und das alttestamentlichen Priestertum findet hiermit sein Ende. Der alte irdische Kult wird zugleich kritisiert, indem seine Unwirksamkeit gegenüber der Wirksamkeit des einmaligen Opfers Christi, des ewigen Hohenpriesters dargestellt wird.⁹⁵ Die Kritik stellt den Versöhnungskult am großen Versöhnungstag Yom Kippur (Lev 10) in den Hintergrund, um die Erlösung durch das Sühnopfer Christi, des Hohenpriesters nach der Ordnung Melchisedeks (Hebr 5,6), zu verdeutlichen. In diesem Rahmen wird die Einzigartigkeit des Selbstopfers Jesu hervorgehoben: „Er ist ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen, nicht mit Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut, und so hat er eine ewige Erlösung bewirkt“ (9,12). Jesu Opfer sieht der Verfasser des Hebräerbriefes als Sühnopfer. Aber im Unterschied zum Sühnopfer am Yom Kippur versöhnt Jesus nicht mit Blut, von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut und zwar *ein für allemal* als das vollkommene Opfer (7,25-8,7; 9,6-14; 10,12-22; 12, 18-24).⁹⁶ Das ist die Einzigartigkeit des Opfers Jesu: *Ein für allemal* mit seinem eigenen Blut zur ewigen Erlösung. Das übertrifft das alte Opfer des Sühneritus, das vom jüdischen Hohepriester am großen

⁹⁴ GÄBEL, Georg, die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch - religionsgeschichtliche Studie, Tübingen 2006, 473.

⁹⁵ Vgl. DALY, The origins, 69.

⁹⁶ Vgl. ebd., 71f.

Versöhnungstag, Yom Kippur, dargebracht wurde (9,12f).⁹⁷ Das *ein für allemal* Opfer Jesu hat aber Kontinuität für seine Rolle als den ewigen Hohepriester und Mittler zwischen Gott und den Menschen. Im himmlischen Heiligtum wird Jesus zwar kein weiteres Opfer darbringen, aber sein hohepriesterlicher Dienst besteht weiter im Eintreten für die Gläubigen.⁹⁸ Somit wird er Urheber des ewigen Heiles: „Darum kann er auch die, die durch ihn vor Gott hintreten, für immer retten; denn er lebt allezeit, um für sie einzutreten“ (7,25; vgl. 9,24-28).

1.3.3.2. Das Opfer der Christen

Aus der Opfervorstellung des Hebräerbriefes stellt sich für die Christen die Frage: Wie sieht der christliche Gottesdienst nun aus? Oder grob gefragt, wie sieht das Opfer bei den Christen aus? „Wieviel mehr wird das Blut Christi, der sich selbst Kraft ewigen Geistes Gott als makelloses Opfer dargebracht hat, unser Gewissen von toten Werken reinigen, damit wir dem lebendigen Gott dienen“ (9,14). Durch das Blut Christi, d.h. durch seinen Tod am Kreuz beziehungsweise durch das Opfer Christi, werden die Gewissen der Gläubigen von Schuld vollständig gereinigt. Das macht sie endgültig kultfähig, dem lebendigen Gott zu dienen (vgl. 9,14).⁹⁹ Das bekräftigt der Briefautor mit seinem Ruf an seine Adressaten: „Lasst uns also voll Zuversicht hingehen zum Thron der Gnade, damit wir Erbarmen und Gnade finden und so Hilfe erlangen zur rechten Zeit“ (4,16). Das „Lasst uns Hingehen“ ist die praktische Folge der Opferbeschreibung des Hebräerbriefes. Die Adressaten (Christen) sind darum gebeten, an der hohenpriesterlichen Opferhandlung Christi teilzunehmen. Das wird in 10,23ff deutlich ausgedrückt: Treu zum Bekenntnis der Hoffnung auf die Verheißung Christi, Achtung vor einander, Erwägung zu den guten Taten und zur Liebe und die Teilnahme an der Gemeindeversammlung. Das ist das Opfer eines Christen: Sein Leben in die Gemeinde einzubetten und sein Leben nach dem Vorbild Jesu zu gestalten.¹⁰⁰ Der Grund dafür und für die weitere Mahnung an die Christen liegt im Kontext der Erwartung auf die Parusie (12,18-28). Darauf folgt die Aufforderung, die spirituellen Opfer darzubringen: Gott dankbar sein und ihm so dienen, wie es ihm gefällt (12,28) und „durch ihn also lasst uns Gott alle Zeit das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen. Vergesst nicht Gutes zu tun und mit anderen zu teilen; denn

⁹⁷ Vgl. TELSCHER, Opfer, 257.

⁹⁸ Ebd., 271.

⁹⁹ Vgl. ebd., 259f.

¹⁰⁰ Vgl. DALY, The Origins, 73.

an solchen Opfern hat Gott gefallen“ (13,15f). Frucht der Lippen ist es, seinen Namen zu bekennen und im Gebet oder Lobopfer zu nennen und zu preisen. Das ist das Opfer der Christen: Dank und Lob (vgl. Eucharistie = Danksagung) in Verbindung mit Gutes tun und Teilgeben.¹⁰¹ Daran schließt sich die Mahnung an, auf ein gehorsames Leben (13,17), auf Teilnahme an den Versammlungen (10,25) und Verzicht auf irdischen Kult und irdisches Opferritual (13,10) zu konzentrieren.¹⁰²

1.3.3.3. Die zusammenfassenden Thesen der Opfervorstellung des Hebräerbriefes

Der Verfasser des Hebräerbriefes versucht eine Opferchristologie zu entwickeln und sie den Christen zu verkünden. Dazu gibt es viele Auslegungen. Da das Opferthema im Hebräerbrief sehr weit und bereit ist, werden hier einige Thesen als Zusammenfassung der Opferchristologie des Hebräerbriefes dargestellt. Der Autor des Buches *Opfer aus Barmherzigkeit* (Telscher) fasst die Thesen über das Opfer Jesu im Hebräerbrief wie folgend zusammen.¹⁰³ Im Hebräerbrief ist die Rede vom Selbstopfer Jesu, des Sohnes Gottes, als Teil des Heilsplans Gottes (9,11-28). Dieses Selbstopfer Jesu bezieht sich auf „die gehorsame Hingabe seines Lebens“,¹⁰⁴ die im Tod am Kreuz und in seiner Erhöhung ihren Höhepunkt erreicht. Im Vergleich mit dem Sühneritual aus *Jom Kippur* stellt der Verfasser des Hebräerbriefes das Opfer Jesu als Sühnopfer dar, wobei Jesus durch sein Blut die Menschen von ihren Sünden erlöst und sie mit Gott versöhnt. Damit wurde Jesus zum Mittler des neuen Bundes. Sein Selbstopfer übertrifft und vollendet die alten Opferkulte. Sein *ein für allemal* dargebrachtes Opfer „bewirkt eine innerliche Reinigung der Gewissen von Schuld“¹⁰⁵ und das ewige Heil. So gesehen, kann der christliche Gottesdienst „nur ein vergegenwärtigendes Nachvollziehen der Erlösung sein, was sich im Lob und Dank ausdrücken soll (Eucharistie = Danksagung).“¹⁰⁶ Im Himmel gilt Jesus als ewiger Hohepriester, der für die Menschen bei Gott eintritt. Für die Christen ist das Leben Jesu das Vorbild, „der Weg Jesu ist auch der Weg der Gemeinde: Durch Leiden zur Vollkommenheit.“¹⁰⁷

¹⁰¹ Vgl. RASCHER, Angela, *Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief* (= BZNW 153, hg. v. James D.G. DUNN (u.a.)), Berlin - New York 2007, 192f.

¹⁰² Vgl. GÄBEL, *die Kulttheologie*, 474f.

¹⁰³ Vgl. TELSCHER, *Opfer*, 293-295.

¹⁰⁴ Ebd., 293.

¹⁰⁵ Ebd., 294.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd., 295.

1.3.4. Die Johanneische Opfervorstellung

Unter johanneischer Opfervorstellung werden die Opfergedanken im Johannesevangelium, Johannesbrief und Offenbarung des Johannes zusammengefasst. Im Opfergedanken des Johannes spielt zunächst das Thema *Tempel* eine zentrale Rolle. Für Johannes verliert der Tempel als Haus des alten Kultes (bzw. Haus des Opfers) mit Jesu Auftritt seine Bedeutung. Nun hat Gott selbst unter den Menschen gezeltet (oder gewohnt; Joh 1,14), und zwar in Jesus und nicht im Tempel. Damit soll der alte Gottesdienst, sowohl in Jerusalem als auch auf *diesem Berg* (Joh 4,21) durch den neuen ersetzt werden; durch einen Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit: „Aber die Stunde kommt, und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden (Joh 4,23).¹⁰⁸

Die nächste wichtige Opferterminologie in der johanneischen Christologie ist die *Hingabe* beziehungsweise *Selbsthingabe Jesu für uns*.¹⁰⁹ Der Grund für die Hingabe Jesu ist eigentlich die Liebe Gottes: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16). Auch in dieser Liebe hat Jesus sein Leben für die Menschen hingegeben (10,17), um sie zu retten, wie ein guter Hirt, der sein Leben für die Schafe hingibt (13,1-15). Die Hingabe des eigenen Lebens für die anderen ist die größte Liebe, die es gibt: Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“ (15,13). Das hat Jesus auch getan, und nicht nur für seine Freunde und das Volk Israels, sondern auch um alle Kinder Gottes wieder zusammenzubringen. Um dies zu verdeutlichen, zitiert und ergänzt der Evangelist Johannes die Worte des Hohenpriesters *Kajaphas*, dass Jesus für das Volk und, um die versprengten Kinder Gottes zu sammeln, sterben sollte (vgl. Joh 11,45-52¹¹⁰). Aus dieser liebenden Hingabe Jesu ergibt sich für seine Nachfolger die Konsequenz, ihn und sein Leben nachzuahmen. Dazu mahnte Jesus schon bei der Fußwaschung als ein

¹⁰⁸ Vgl. DALY, *The Origins*, 76.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 77.

¹¹⁰ Vor allem Joh 11, 50ff: „Einer von ihnen, Kajaphas, der Hohepriester jenes Jahres, sagte zu ihnen: Ihr versteht überhaupt nichts. Ihr bedenkt nicht, dass es besser für euch ist, wenn ein einziger Mensch für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht. Das sagte er nicht aus sich selbst; sondern weil er der Hohepriester jenes Jahres war, sagte er aus prophetischer Eingebung, dass Jesus für das Volk sterben werde. Aber er sollte nicht nur für das Volk sterben, sondern auch, um die versprengten Kinder Gottes wieder zu sammeln.“

Beispiel der Hingabe für uns, eine Hingabe im Dienen (Joh 13-15).¹¹¹ Den Zusammenhang zwischen der liebenden Hingabe Jesu und ihrer Folge für die Christen betonte Johannes auch in 1 Joh 3,16: „Daran haben wir die Liebe erkannt, dass er sein Leben für uns hingegeben hat. So müssen auch wir für die Brüder das Leben hingeben.“

Den zentralen johanneischen Begriff für Jesu Opfer finden wir in den Worten von Johannes dem Täufer: „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (Joh 1,29). Johannes sieht Jesus als Passah-Lamm, das im Rahmen der traditionellen Sünd- und Sühnopfer dargebracht wird. Also ist Jesus das Opferlamm für die Sünde und zur Sühne (vgl. 1 Joh 2,1-2; 1,7; 4,10). Aus dieser Vorstellung heraus stellt er den Tod Jesu in die Zeit der Schlachtung des Passah-Lammes im Tempel (19,14.31). Er interpretiert den Satz „ihr sollt keinen Knochen des Paschalammes zerbrechen“ (Ex 12,46; Num 9,12; Ps 34,21) in Jesu Tod, in dem seine Beine bei der Kreuzigung nicht gebrochen waren (Joh 19,36).¹¹² Die Offenbarung des Johannes verwendete mehrmals den Begriff *das Lamm* als christologischen Titel. Die Verwendung des Begriffes „Lamm“ in der Offenbarung steht unter dem Opfergedanken und zwar in der Verbindung mit dem Paschalamm und mit dem Sündopfer.¹¹³ So redet die Johannesoffenbarung von Jesus als *das Lamm, das geschlachtet wurde* (Offb 5,6.9.12; 13,8, usw.), das mit *seinem Blut* uns, die Menschen beziehungsweise die Märtyrer, gereinigt hat (Offb 12,11; 7,14; 1,5). Außerdem erwähnt die Offenbarung auch mehrmals das Weihrauchopfer am Altar im Himmel vor dem Lamm und vor Gott. Aber das Weihrauchopfer wurde auch wie im frühen Christentum schon spiritualisiert; es ist das Opfer der Gebete der Heiligen und Seelen.¹¹⁴

1.4. Das Opfer in der frühen Kirche und die Opfergedanken ausgewählter Kirchenväter

Die Tradition der Urkirche spielt eine wichtige Rolle als Brücke zwischen der Lehre des Herrn, den Überlieferungen der Apostel und der späteren Entwicklung der Theologie

¹¹¹ In den Versen 14f heißt es: „Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müsst auch ihr einander die Füße waschen. Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe.“

¹¹² Vgl. DALY, *The Origins*, 78.

¹¹³ Vgl. ebd., 80f.

¹¹⁴ „Als es [das Lamm] das Buch empfangen hatte, fielen die vier Lebewesen und die vierundzwanzig Ältesten vor dem Lamm nieder; alle trugen Harfen und goldene Schalen voll von Räucherwerk; das sind die Gebete der Heiligen“ (Offb 5,8) und „ein anderer Engel kam und trat mit einer goldene Räucherpfanne an den Altar; ihm wurde viel Weihrauch gegeben, den er auf dem goldenen Altar vor dem Thron verbrennen sollte, um so die Gebete aller Heiligen vor Gott zu bringen. Aus der Hand der Engel stieg der Weihrauch mit den Gebeten der Heiligen zu Gott empor“, (Offb 8,3f).

und der Liturgie. Vor allem die Schriften der Väter sind bisher wichtige Grundlage zum Verstehen der Theologie und des Glaubens und für die Interpretation der Heiligen Schrift. Bezüglich des Themas „Opfer“ war die Interpretation der Schriften der Kirchenväter lange Zeit von den konfessionellen Auseinandersetzungen mit ihren unterschiedlichen theologischen Interessen und Schwerpunkten beeinflusst. In der letzten Zeit wurden in den Studien der Schriften der Kirchenväter die neuen wissenschaftlichen Disziplinen und Methoden angewendet. Ihre Ergebnisse, vor allem die das Opferthema betreffen, bieten eine große Hilfe für ein besseres Opferverständnis der Kirche, vor allem im Zusammenhang von Opfer und Eucharistie, an.¹¹⁵

Die Opfervorstellung in der frühen Kirche hatte ihre Wurzel im jüdischen Opferverständnis. Sie wurde vom Opfertod Christi geprägt und von der Spiritualisierung des Opfers und von Opfergedanke der Eucharistie dominiert. Schon in der Lehre der Zwölf Apostel (Didache) wurde der Opfercharakter der Sonntagsliturgie erwähnt. Deren Teilnehmern wurde empfohlen, sich vorher von ihren Sünden durch die Beichte zu reinigen (Didache 14,1-3).¹¹⁶ Während der Opfercharakter des Sonntagsgottesdienstes durch das Zitat von Mal 1,11 (in Didache 14,3) betont wird, steht der Gedanke der Sündenreinigung ganz in der rabbinischen Tradition und klingt nach der Weiterführung des Herrenwortes in Mt 5,23f.¹¹⁷

Von den Kirchenvätern wird hier zunächst **Clemens von Rom** erwähnt. In seinen Schreiben an die Christengemeinde zu Korinth nennt er den Gottesdienst der christlichen Gemeinde auch „Darbringen der Opfergaben (44,4) und schreibt ihm dadurch den Sinn einer Opferhandlung zu.“¹¹⁸ In seinem Brief an die Römer (52,1-4) betont er die Bedeutung des Gehorsams im Opfer von Abraham und Isaak. Damit hebt er das Tun des Willen Gottes als wahres Opfer hervor. Und genau damit führt Clemens von Rom die Spiritualisierung des Opfers fort. Dasselbe betont er, auch zum Beispiel mit dem Zitat aus Ps 50,17-23, vor allem Vers 23a: „Wer Opfer des Lobes bringt, ehrt

¹¹⁵ Vgl. DALY, The Origins, 84.

¹¹⁶ Didache 14,1-3: „Wenn ihr aber am Herrentag zusammenkommt, dann brecht das Brot und sagt Dank, nachdem ihr zuvor eure Übertretungen bekannt habt, damit euer Opfer rein sei. Keiner aber, der einen Streit mit seinen Nächsten hat, soll mit euch zusammenkommen, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht entweiht werde. Das ist nämlich (der Sinn) des vom Herrn Gesagten: „an allem Ort und (jeder) Zeit (ist) mir ein reines Opfer darzubringen; denn ein großer König bin ich, spricht der Herr, und mein Name wird bewundert unter den Heiden.“ (Vgl. dazu Didache 9 und 10). Das oben angegebene Zitat ist aus: DIE DIDACHE, erklärt v. Kurt NIEDERWIMMER, Göttingen, ²1993, 234.

¹¹⁷ Mt 5,23f: Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe. Dazu Vgl. DALY, The Origins, 85.

¹¹⁸ RAUSCHEN, Gerhard Dr., Patrologie. Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt, Freiburg im Breisgau 1931, 59.

mich.“ Außerdem begegnet uns bei Clemens etwas Neues im christlichen Opfer: Die Institutionalisierung des Opfers.¹¹⁹ Das christliche Opfer bekommt nun seinen ordentlichen Ort, seine Zeit und seinen Diener oder Vorsteher in der Liturgie der Kirche (Vgl. 1 Clem 40,1-5). Und somit schreibt er auch dem priesterlichen Dienst den Opfercharakter zu (1 Clem 44,3-4).

Unter den Apologeten des zweiten Jahrhunderts war es **Justin der Märtyrer**, der das Opfer zu einem theologischen Thema zu erheben begann. Er nannte das Gebet und die Danksagung Opfer der Christen und Erfüllung des alttestamentlichen Opferkultes. In seiner *ersten Apologie* (um 155 n. Chr.) stellt er die Problematik der Unschicklichkeit der materiellen Opfer zum spirituellen Gott dar (1. Apol 10,1; vgl. dazu *dem Dialog mit Tryphon* 1,3). So verurteilte er diese als einen Götzendienst, der von den bösen Geistern inspiriert sei (1. Apol 12,15; 9,1).¹²⁰ Sein Verständnis vom Opfer Christi, vor allem von Jesus als das Paschalamm (Dial 401f; vgl. Dial 72,1), stellt er ausgehend von dem Opferritual des Festes *Yom Kippur* dar. So sieht er den Tod Jesus als Sündopfer, das auf die Versöhnung mit Gott zielt (Dial 40,4).¹²¹ Über den Opfercharakter der Eucharistie finden sich im Dialog mit Tryphon die wichtigsten Aussagen Justins. Für ihn bleibt die Danksagung, das heißt das eucharistische Opfer von Brot und Wein mit seinen Gebeten, das einzige vollkommene und gottgefällige Opfer, das von Jesus befohlen wurde (vgl. Dial. 117).¹²² In 1. Apol 66 redet er von der Realpräsenz Christi in der Eucharistie. Das Brot und der Wein in der Eucharistie sind nicht gewöhnliche Speise. Sie sind als Fleisch und Blut Christi zu betrachten. Mit Hinweis auf Mal 1,10ff¹²³ lehnt er andere Opfer ab. Aber gleichzeitig betont er, dass Gott schon durch den Propheten Maleachi das eucharistische Opfer vom Brot und Wein vorausgesetzt hat.¹²⁴

In den antihäretischen Schriften des zweiten Jahrhunderts wird das Opferthema auch in den Schriften des heiligen **Irenäus von Lyon** behandelt. Irenäus lebte im Zeitalter des Gnostizismus und Montanismus. Als Bischof von Lyon (177 n. Chri.

¹¹⁹ Vgl. DALY, *The Origins*, 85.

¹²⁰ Vgl. ebd., 87f.

¹²¹ Vgl. ebd., 88.

¹²² Vgl. ebd., 90.

¹²³ Mal 1,10-12: Wäre doch jemand bei euch, der die Tore (des Tempels) verschließt, damit ihr kein nutzloses Feuer mehr entfacht auf meinem Altar. Ich habe kein Gefallen an euch, spricht der Herr der Heere, und ich mag kein Opfer aus eurer Hand. Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang steht mein Name groß da bei den Völkern, und an jenem Ort wird meinem Namen ein Rauchopfer dargebracht und eine reine Opfergabe; ja mein Name steht groß da bei den Völkern, spricht der Herr der Heere. Ihr aber entweiht ihn, ihr sagt: Auf dem Tisch des Herrn darf man eklige Speise darbringen, er ist nicht so wichtig.

¹²⁴ Vgl. RAUSCHEN, *Patrologie*, 78.

Nachfolger von *Pothinus von Lyon*) hatte er viel gegen die falsche Gnosis zu kämpfen. Zum Opferthema meinte er, dass Gott eigentlich kein Opfer braucht. Aber er hat es zum Wohl der Menschen angeordnet. Also sind es die Menschen, die das Opfer brauchen. Das alttestamentliche Opfer gilt nach seiner Meinung als Vorbild für das neue christliche Opfer, also für die Eucharistie. Dazu erklärt er, dass das Opfer des Alten Testaments sich gewandelt hat. Dem Genus nach bleibt es das gleiche Opfer, der Spezies nach aber hat es sich geändert: es wird nicht mehr von den Sklaven, sondern von den freien Menschen dargebracht.¹²⁵ Das hat der Prophet Maleachi schon vorausgesagt. Daher sieht er in der Eucharistie „das von Malachias (Mal 1,10f) verkündete neue Opfer (Haer. 4,17f): Dieses neue Opfer bestehe wesentlich darin, dass man aus der Schöpfung als deren Stellvertreter ein in das Fleisch Jesu verwandeltes Brot und einen in das Blut Jesu verwandelten Wein vor Gott den Vater bringt.“¹²⁶ In diesem Sinn redete Irenäus von der Danksagung (d.h. Eucharistie) als dem Opfer des neuen Bundes. Das ist das Opfer, das von den Aposteln überliefert ist und das die Kirche zu Ehren des Namens Gottes darbringen sollte (vgl. Haer. 29,5).¹²⁷ Dass der Tod Jesu ein Opfer war, war den Christen des zweiten Jahrhundert bewusst. Das gehörte zum christlichen Glaubensinhalt. Diese Überzeugung beeinflusste die Christen, dass sie ihr Leben nach dem Lebensbeispiel Jesu zu gestalten versuchten. Aber das Leben der Christen in dieser Zeit war nicht leicht. Viele erlitten in den Christenverfolgungen den Märtyrertod. Das Martyrium wurde in dieser Zeit vor allem vom Heiligen Irenäus als Opfer in der Nachfolge Jesu gesehen.¹²⁸

Von den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts sind die Opfergedanken des **Origenes** besonders zu erwähnen. Von den Kirchenvätern dieser Zeit beschäftigte sich Origenes am meisten mit dem Opferthema. Mit ihm erreichte die Spiritualisierung des Opfers ihren Höhepunkt.¹²⁹ Er sieht Jesus Christus zunächst als das wahre Paschalamm, das die Sünde der Welt hinwegnimmt und die Menschen mit Gott durch sein Blut versöhnt hat. Also leistet Jesus Sühne für unsere Sünden (vgl. Cels 8,13). Dann ist Jesus für ihn gleichzeitig, nach dem Hebräerbrief, der wahre Hohepriester. Als solcher ist sein Opfer einzigartig: Er ist zugleich der Priester und das vollkommene Opfer.¹³⁰ Die Menschen (Christen) verehren Gott, indem sie durch Christus, den

¹²⁵ Vgl. DALY, *The Origins*, 91f; vgl. Adv. Haer. IV 31,5.

¹²⁶ RAUSCHEN, *Patrologie*, 111.

¹²⁷ Vgl. DALY, *The Origins*, 95f.

¹²⁸ Vgl. ebd., 102ff.

¹²⁹ Vgl. ebd., 122f.

¹³⁰ Vgl. ebd., 124.

Hohenpriester das Opfer und die Bitten vor Gott darbringen. In seiner Lehre über die Eucharistie betont er deren Sühnecharakter zur Verherrlichung des Vaters. Seiner Lehre nach besitzt die Eucharistie den Opfercharakter, und zwar als Verherrlichung Gottes durch die Darbringung des göttlichen Fleisches und Blutes (vgl. Cels 8,3).¹³¹ Wie bei Irenäus und bei den Christen des zweiten Jahrhunderts brachte auch Origenes das Blutvergießen der Märtyrer in Verbindung mit dem Blut Christi. Für ihn ist das Martyrium das vollkommene Opfer eines Christen. Es ist der beste Weg in der Nachfolge Christi zur Vereinigung mit dem Herrn.¹³² So schrieb er in seinen Homilien zum Buch Num 24,2:

„Sich selbst Gott opfern und nicht mit fremder Arbeit, sondern mit dem eigenen ihm gefallen: das ist vollkommener und höher als alle Gelübde. Wer so handelt, ist Nachahmer Christi. [...] Was tut da der Mensch Großes, wenn er sich selbst Gott zum Opfer anbietet, ihm, der sich als erster angeboten hat? Wenn du also dein Kreuz auf dich nimmst, und Christus nachfolgst, wenn du sagst: Ich lebe, nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir (Gal, 2,20), wenn unsere Seele sich sehnt und danach dürstet, heimzukehren und mit Christus zu sein (Phil 1,23), dann hat einer sich selbst, das heißt seine Seele, Gott zum Opfer dargeboten.“¹³³

Schließlich sind hier die Opfergedanken des **Augustinus** und von **Leo dem Großen** zu erwähnen. Augustinus lebte und wirkte in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts (geb. 354), Papst Leo der Große um die Mitte des fünften Jahrhunderts. Also in der Zeit vor dem Ende der patristischen Literatur. Augustinus präsentierte seine Opfergedanken ausgehend von der Inkarnation. Die Inkarnation geschah unter der „Alleinwirksamkeit“ Gottes. In ihr zeigt Gott seine größte Liebe für die Menschen. Seine Liebe zu den Menschen vollzog sein menschengewordener Sohn durch seine Selbsthingabe: „Durch jenes einzigartige Opfer sollten wir von allen Sünden gereinigt werden“¹³⁴ (Vgl. Gottesstaat 8,2). Also befreite der menschengewordene Sohn die Menschen durch seine Selbsthingabe von der Sünde. Die Kirche auf der Erde, also die Christen leben als Erlöste und zwar durch das Blut Christi, des Mittlers zwischen Gott und Mensch. Diese betont Augustinus in seinem Schreiben über die Kirche im Himmel und auf der Erde: „Diese Kirche (Wir: auf Erden) ist durch das Blut des sündlosen Mittlers von jeglicher Sünde erlöst worden.“¹³⁵ Dieses einzigartige Opfer Christi versöhnte Menschen mit Gott und schaffte Frieden zwischen dem Irdischen und Himmlischen.¹³⁶ Auch für den

¹³¹ Vgl. RAUSCHEN, Patrologie, 129.

¹³² Vgl. DALY, The Origins, 124.

¹³³ Zitat ist aus: HEILMANN, Alfons (Hg.), Texte der Kirchen Väter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, 2. Bd., München 1963, 232f.

¹³⁴ Ebd., 1. Bd., 179.

¹³⁵ Ebd., 4. Bd., 15.

¹³⁶ Vgl. ebd., 15.

Papst Leo den Großen war der Tod Jesu nicht nur irgendein Opfer, sondern das heiligste Opfer. Dieses Opfer wurde von Jesus selbst, dem wahren und ewigen Hohepriester, am Altar des Kreuzes dargebracht: „Welches Opfer war je heiliger als jenes, das der wahre und ewige Hohepriester auf dem Altar des Kreuzes durch die Hinopferung seines Fleisches darbrachte?“ (Brief an Kaiser Leo 4-5).¹³⁷

1.5. Der Opferrdiskurs im Mittelalter

Die wichtigsten Entwicklungen der christlichen Opfervorstellung beziehungsweise der Opferpraxis der Kirche geschahen im Mittelalter. Das Mittelalter war eine Zeitetappe, in der sich die Opferpraktiken oder Opferfrömmigkeit weit verbreitete und ihren Höhepunkt erreichte. Wegen der mangelnden theologischen Reflexion über das Opfer, tauchten in dieser Zeit viele Formen von Opferpraxis mit vielfältigen Opfergaben auf. Viele davon stammen aus falschen Opfervorstellungen und standen unter Einfluss der antiken Opferideen. In diesem Teil werden die Entwicklungen der Opferpraxis und Opfervorstellung des Mittelalters dargestellt. Die Darstellung beginnt mit der Opfervorstellung im Frühmittelalter, die sich im Hochmittelalter und Spätmittelalter fortsetzte. Diese Betrachtung wird mit dem Blick auf die Opferkritik der Reformation und der Antwort des Konzils von Trient abgeschlossen.

1.5.1. Die Entwicklung der Opfervorstellung im frühen Mittelalter

Bis ins Mittelalter hinein herrschte die feste Glaubensüberzeugung der Kirche vor, dass Jesu Tod ein Opfertod für die Menschen ist. Diese Glaubensüberzeugung der Kirche bestätigte, dass mit dem Opfer Christi, das *ein für allemal* dargebracht wurde, das alttestamentliche Opfer überholt sei. Damit hatten alter Opferkult und alte Opfervorstellungen für die Christen in der frühen Kirche keine Bedeutung mehr. Das Opfer wurde spiritualisiert, es wurde empfohlen das Opfer des Lobes und des Dankes (Eucharistie mit Opfer vom Brot und Wein) darzubringen. Die Eucharistie gewann nach und nach an Bedeutung und wurde zur Feier der Gemeinde, in der das einzigartige Opfer Christi in den christlichen Gemeinden anamnetisch vergegenwärtigt wird.¹³⁸

Im frühen Mittelalter traf das Christentum in ihrer Mission auf andere (Natur)Religionen, denen das Opfer sehr wichtig war. Bei der Mission bei den Germanen wurden deren alte Opfer streng verboten. Bei der Taufe wurde von den

¹³⁷ Ebd., 2. Bd., 138f.

¹³⁸ Vgl. FABER, Eva-Maria, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2009, 109.

Täuflingen auch die Absage der heidnischen Opfer gefordert. *Karl der Große* drohte sogar bei Durchführung des Menschenopfers mit der Todesstrafe.¹³⁹ Durch solche Verbote fanden die heidnischen Opferkulte ihr Ende. Trotzdem fand die christliche spirituelle Opfervorstellung bei den Germanen und auch bei den Slawen wenig Beachtung. So trat die materielle Opfervorstellung in den Vordergrund der christlichen Opferpraxis und beeinflusste die Opferpraxis der neuen Christen.¹⁴⁰ Der christlichen spiritualisierten Opfervorstellung wurde die „alte“ materielle Bedeutung zugefügt. Damit wurde die christliche Opfervorstellung umgewandelt und materialisiert, denn „der Strom der Opfertgaben war von den Tempeln zu den Kirchen umzuleiten, nämlich zum Opfergang in der Messe oder zu den Gräbern der Heiligen.“¹⁴¹ Somit wandelte sich auch das Verständnis von der Eucharistie. In der frühen Kirche wurde sie primär als Vergegenwärtigung des Opfer Christi in der Gemeinde gefeiert. Nun diente sie hauptsächlich der Erfüllung des menschlichen Verlangens nach Bitte und Sühne. Dabei rückte das „ein für allemal“ - Opfer Christi in den Hintergrund. Also der Anlass der Eucharistie war primär nicht mehr das Herrengedächtnis, das in der frühen Kirche am Herrentag gefeiert wurde, sondern das Bedürfnis der Menschen nach Sühne, verbunden mit ihren vielen Bitten.¹⁴² Die Messe wurde nun für jemanden geopfert, täglich oder sogar mehrere Mal am Tag gefeiert und es entstanden die Privat- und Votiv-Messen, die mit einem Opfer verbunden waren.¹⁴³ Dabei entstand die Logik: Die Messe wurde dem Sühneopfer gleichgestellt, als Sühne für die „nach der Taufe begangenen Sünden, peccata post baptismum“¹⁴⁴, und somit wurde es notwendig, sie täglich zu zelebrieren.¹⁴⁵ Außerdem verstärkte die neue Deutung des „Sich-selbst-Opferns“ die Entwicklung der Opfervorstellungen der Christen: „Leib und Seele seien jeweils am Guttun wie am Übeltun beteiligt; wie aber das Guttun des Leibes zu dessen Verherrlichung bei der Auferstehung führe, so das Übeltun zu dessen Bestrafung in Fegfeuer und Hölle.“¹⁴⁶ Manche Priester feierten sogar zunächst eine Messe für die Tilgung der eigenen Sünden, dann eine zweite Messe für das Volk. „In solcher Doppelung der Messfeier wird tatsächlich das vollzogen, was der Hebräerbrief als Aufgabe des alttestamentlichen Hohenpriesters beschreibt, dass er zuerst für sich und

¹³⁹ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer, Münster 2014, 94.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., 92.

¹⁴¹ Ebd., 96.

¹⁴² Vgl. ebd., 104.

¹⁴³ Vgl. ebd., 109-112.

¹⁴⁴ Ebd., 114.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 115ff.

¹⁴⁶ Ebd., 118.

dann für das Volk Opfer darbringen musste (vgl. Hebr 5,3; Lev 9,7; Hebr 7,27; Lev 16,6.15).¹⁴⁷ Dieser Sühnegedanke dominiert die Opfervorstellung und das eucharistische Verständnis des frühen Mittelalters bis ins Hochmittelalter hinein.

Zu den weiteren Entwicklungen der Opfervorstellung im Frühmittelalter zählte auch die ansteigende Rolle der Priester. Alle Gläubigen brachten zwar ihre Gaben dar, aber langsam wurde die Heiligung (Konsekration) zur Sache der Priester. Nur der Priester hatte die Vollmacht, die Gaben zu konsekrieren und dies „hebt ihn gleichwohl immer stärker heraus.“¹⁴⁸ Dies entwickelte sich langsam zum Verständnis, dass der Priester im Namen der Kirche das Opfer Gott darbringt und die Übersendung des Opfers und des Gebetes des Volkes an Gott durch den Priester geschieht. Die Priester wandelten sich damit von *Konsekurator* zum *Opfernden*.¹⁴⁹ So geschah ein theologischer Bruch in der christlichen Opfervorstellung und im Bezug auf den opfernden Priester (Amtspriestertum) und die gemeinsame Priesterschaft aller Gläubigen:

„Denn nicht nur konsekriert der Priester im Namen Jesu Christi; vielmehr vollzieht er auch die Opfer im Namen des Hohenpriesters und alleinigen Mittlers Jesu Christi. Das zerspaltete die Versammlung der Getauften, die zusammen die heilige Priesterschaft waren, und so verengt sich jetzt die ursprünglich allgemein verstandene Opferung zu einer Sonderrolle der Priester: Sie bringen an Stelle Jesu Christi das Gebet wie das Opfer dar, und durch sie erst die Gesamtgemeinde.“¹⁵⁰

Im Zusammenhang mit dem Thema dieser Arbeit ist die Problematik des Opfers für die Toten im Frühmittelalter besonders zu erwähnen. Anfangs wurde von den Vätern empfohlen, die verstorbenen Angehörigen nicht zu beklagen, sondern ihres zu gedenken, ihren Todestag festlich zu begehen und im Gebet für ihre guten Taten Danksagung vor Gott zu bringen.¹⁵¹ Aber die Angst vor der Sündenstrafe und die Sorge der lebenden Angehörigen um das Seelenheil ihrer Verstorbenen bewegten sie, gute Taten (Almosen) und Messopfer zu bringen. Diese Praxis stützte sich auf den Gedanke des heiligen Augustinus. Er erklärte, dass Opfer und Almosen die Seele der Verstorbenen helfen können, „aber nur solche haben davon Nutzen, die es während ihres Lebens verdient haben, dass es ihnen später einmal nützen kann“ (Augustinus: Handbüchlein 29,109).¹⁵² Das heißt eigentlich, der Verdienst des ewigen Lebens

¹⁴⁷ Ebd., 117.

¹⁴⁸ Ebd., 198.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 202f.

¹⁵⁰ Ebd., 206f.

¹⁵¹ Vgl. HEILMANN, Texte, Bd.4, 457-469.

¹⁵² Ebd., 472f.

musste schon im Leben auf der Erde erworben werden. Nur unter dieser Voraussetzung kann ein Opfer für die Verstorbenen helfen und zwar in dieser Bedeutung:

„Wird das Opfer des Altares oder irgendeinen Almosens für alle verstorbenen Getauften dargebracht, so bedeutet es für die sehr guten Christen ein Dankopfer, für die nicht gerade sehr schlechten ein Sühneopfer, für die sehr schlechten allerdings kein Hilfsmittel für die Toten, aber immerhin einen gewissen Trost für die Lebenden. Wem aber jenes Opfer überhaupt einmal nützt, dann nützt es so, dass entweder die Verzeihung vollständig oder die Verdammnis selbst erträglicher wird.“¹⁵³

Der Einfluss der Lehre des heiligen Augustinus war in den weiteren Entwicklungen der Opfervorstellung für die Toten, vor allem in der Zeit des Übergangs von der Antike zum Mittelalter, spürbar. Dazu kamen die Anstöße „vom gallischen Wohltäter-Gedenken, vom irofränkischen Bußsystem und von Jenseits-Berichten Papst Gregors des Großen.“¹⁵⁴ Da liegt der Ursprung der Tarif-Buße, der Seelenmesse, der Toten-Messe, des Opfern in der Toten-Messe und der Stiftungen zum Seelenheil.¹⁵⁵

1.5.2. Opferthematik im Hochmittelalter

Ohne genügende theologische Reflexion verliefen die Entwicklungen der Opferpraxis und der Opfervorstellungen des Frühmittelalters weiter bis zum Hochmittelalter. Die Wende kam erst im 12. Jh., als die Theologie der Scholastik die Führung übernahm und mit der Überprüfung der damaligen liturgischen Praxis begann.¹⁵⁶ Was das Opfer betrifft, erhoben sich in dieser Zeit kritische Stimmen gegen die vielfältige Messopfer-Praxis ohne theologische Begründung.¹⁵⁷ *Petrus Cantor*, zum Beispiel, erhob seine Stimme gegen die Begierde der Amtspriester, die die Messen käuflich machten, um ihre Gier nach Geld zu erfüllen. Ebenso kämpfte *Herbert von Bosham* (um 1189) gegen die Gewinnsucht in der Praxis des Messopfers und für das richtige Verständnis des Neuen Bundes, für das *Opfer des Lobes* als das einzige richtige Opfer der Christen. Seinem Verständnis nach folgte die Praxis der vielen Messopfer, vor allem des Messopfers, das die Priester für die eigenen Sünden täglich darbrachten, dem alttestamentlichen Opfer und nicht dem Opfer Jesu Christi. Die kritischen Stimmen hatten aber keinen Erfolg. Es gab damals keine größere Veränderung. Hingegen wurde die Opferpraxis des Frühmittelalters zum Brauch im kirchlichen Leben des Hochmittelalters. In der Eucharistie kam der Opfergang der Laien (Gold, Silber oder

¹⁵³ Ebd. (Augustinus: Handbüchlein 29, 110).

¹⁵⁴ Vgl. ANGENENDT, Offertorium, 250-260.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., 260-263.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., 296.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 297ff.

Geld, die Gabe der Zehnten und die Erstlingsgabe) zu den üblichen Opferungen des Priesters, der Altardiener und des Volkes hinzu.¹⁵⁸ Außer den Opfergaben an den Sonn- und Feiertagen und Abgaben bei Hochzeit, Beerdigung, Taufe, usw. bekamen die Pfarreien (die Kleriker) auch die reichen Opfergaben besonders an Weihnachten, Ostern, Pfingsten und Allerheiligen.¹⁵⁹ Während die Gabe des Zehnten und der Erstlinge in der Karolinger-Zeit zur Pflicht erhoben wurde, dienten andere Opferungen unter anderem zum Loskauf von Buße, als Danksagung, als Geschenk und zum Einlösen der Gelübde.¹⁶⁰

Die Problematik der Opfergaben wurde dann zum Hauptauslöser des Investiturstreites. Am Anfang gab es die Forderung, die Kleriker und die Klosterleute sollten ihren Unterhalt nur von den Opfergaben bekommen. Dazu kam die Forderung, dass die Laien und die weltlichen Herrscher keine Kirche oder Kapelle besitzen. Damit durften sie die Opfergaben und die Zehnten nicht mehr einnehmen. *Kardinal Humbert von Silva Candida*, *Papst Nikolaus II* und *Gerhoh von Reichersberg* waren einige berühmte Persönlichkeiten, die ihre Kritik gegen den Missbrauch der Opfergaben seitens der Kirche und der Weltherrscher in dieser Zeit erhoben.¹⁶¹ Sie kämpften für die Trennung von weltlicher und kirchlicher Macht, gegen den Missbrauch des Zehnten und der Opfergaben der Lebenden und der Toten von den weltlichen Herrschern. Sie kämpften auch gegen Simonie und für die keusche und einfache Lebensform des Klerus und der Ordensleute. Diese Kritiken und der darauf folgende Reformversuch hatten aber wenig Erfolg. Nur wenige Klöster versuchten ihn zu verwirklichen. Aber wegen der Interessen der weltlichen Herrscher kamen neue Opfer in Form von Herrscher-Stiftungen dazu. Aus dem Sühnegedanken errichteten sie als Hilfe für ihr Seelenheil Stiftungen an Klöster oder Kirchen.¹⁶² Manche Könige, wie zum Beispiel die byzantinischen und römisch-deutschen Kaiser beanspruchten sogar für sich die Rolle als *Opferer*, als König und zugleich als Priester.¹⁶³ Manche legten auch Gelübde vor einem Krieg ab. Sie versprachen, bei einem Sieg ein Dankopfer darzubringen und irgendeine religiöse Verpflichtung zu erfüllen. Manche Priester feierten sogar ein Messopfer vor

¹⁵⁸ Vgl. ebd., 305.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 307.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 306.

¹⁶¹ Vgl. ebd., 310-313.

¹⁶² Die bekannten privat gestifteten Herrscher-Güter war zum Beispiel von dem englischen König Heinrich II. Er stiftete viele Summen von Geld für Klöster, für Kreuzritter, für Ordenshäuser, Eremitagen und Hospitäler. Das gleiche machte auch der Habsburger Friederich der Schöne. Vgl. ebd., 345f.

¹⁶³ Vgl. ebd., 347-351.

einem Krieg mit der Bitte um den Schutz, Sieg und Frieden. Es entstand sogar bei den Siegesfeiern Messopfer und Klosterstiftungen als Sühne für die Opfer des Kriegs.¹⁶⁴

Zu den weiteren Entwicklungen der eucharistischen Opferidee im Hochmittelalter ist die Konzentration auf die *Konsekration* zu erwähnen. Im Frühmittelalter war die Rolle des Priesters in der Eucharistie als *Konsekrator* schon dominant, sie wurde nun in der Scholastik bekräftigt. „Es war die Idee, dass die Konsekration den Kern des Kanons bilde und darin zugleich auch die Opferung geschehe.“¹⁶⁵ *Thomas von Aquin* versuchte die Eucharistie als Sakrament zu erklären, bzw. zu begründen.¹⁶⁶ Im Sakrament der Eucharistie wird das Opfer Gott dargebracht, und die Darbringung vollzieht sich in der Konsekration durch den Priester.¹⁶⁷ Somit wurde der Schwerpunkt in der Eucharistie auf die Konsekration gesetzt. Die Konsekration wurde zum Hauptteil der Eucharistie, denn in ihr geschieht die Wandlung. In der scholastischen Sprache heißt es: *Wesensverwandlung* (Transsubstantiation).¹⁶⁸ So bleibt das Sakrament der Eucharistie ein Opfer und zugleich eine Opfergabe: „Dieses Sakrament heißt ‚Opfer‘, sofern es das Leiden Christi selbst vergegenwärtigt,“¹⁶⁹ und es ist auch eine Opfergabe: „Es heißt aber ‚Opfergabe‘, sofern es Christus selber enthält, der die ‚heilbringende Gabe‘ ist.“¹⁷⁰ Hier ist klar zu sehen, dass das Opfer Jesu Christi am Kreuz und Jesus Christus als Opfergabe von Gott an die Menschen als Maßstab für das eucharistische Opfer angesehen wird. Also ist Eucharistie in diesem Sinn Abbild des Opfers Jesu Christi, das ein für allemal am Kreuz vollbracht wurde.¹⁷¹ Die Konsekration bekräftigte dabei die Opfervollmacht der geweihten Priester. Die bisherige Entwicklung der Opfervorstellung des Mittelalters gipfelte hier: Als der wahre Hohepriester ist eigentlich Jesus Christus der einzige und wirkliche Mittler zwischen Menschen und Gott, „in der Liturgie aber vollziehen diese Mittlerschaft an Stelle Jesu Christi die geweihten Priester, sowohl für Gebet und Buße wie vor allem beim Messopfer, bei dem sie Leib und Blut Jesu Christi an Gott Vater

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 351-357.

¹⁶⁵ Ebd., 359.

¹⁶⁶ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica* III, Q. 73, 1, die dt. Übers.: *Das Geheimnis der Eucharistie*, 30. Bd. Salzburg - Leipzig, 1938, 3-7.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., Q. 80, 12, Ad. 3., 276.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., Q. 75, 6, 72-75.

¹⁶⁹ Ebd., Q. 73, 5, Ad. 3, 16.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Vgl. ANGENENDT, *Offertorium*, 365.

darbringen.¹⁷² Dieses scholastische Verständnis der Eucharistie dominierte die weiteren Entwicklungen der Opfervorstellung bis zum Spätmittelalter.

1.5.3. Die Opferthematik im Spätmittelalter und die reformatorische Opferkritik

Unter dem Einfluss der scholastischen eucharistischen Opfervorstellung vermehrte sich die Opferpraxis in Form von Stiftungen. Zu den normalen Stiftungen des Hochmittelalters kamen die speziellen Stiftungen zum Seelenheil, wie Erblast-Stiftungen und Altar- und Kapellen-Stiftungen.¹⁷³ Außerdem entwickelten sich unter dem Einfluss dieser Opfervorstellung die Wallfahrtsorte und die Verehrung der heiligen Reiquen. Auf diese Art und Weise strömten die reichen und vielfältigen Opfergaben in die Kirchen und Klöster. Die Vielfältigkeit der Opfergaben „erreichte im Spätmittelalter ein für uns kaum mehr vollstellbares Ausmaß.“¹⁷⁴ Die Opfergaben waren außer Geld in den Opferschalen und Opferstöcken auch Opfergaben in Form von Naturalien wie Getreide, Holz, Kohle, Wolle, von Tieren wie Hühner, Schafe, Pferde und Kühe und von vielen Gebrauchsgegenständen.¹⁷⁵ Die Verwendung der Opfergaben war Großteils für den Unterhalt des Klerus. Diesem dienten vor allem Altargaben beim Messopfer. Die anderen Gaben außerhalb der Messe, zum Beispiel die Opfergaben in den Opferstöcken und vor den heiligen Figuren, wurden vor allem für den Bau und die Ausstattung der Kirchen verwendet.¹⁷⁶

Bis zum Spätmittelalter ist festzustellen, dass das einzige Opfer das Opfer Jesu Christi blieb, welches die Kirche in der Eucharistie anamnetisch vergegenwärtigt. In der Realität entstanden aber durch die vielen Opferpraktiken die Verdunkelung und oft die Missverständnisse der Bedeutung des einmaligen Opfers Christi. Die Opferthematik wurde theologisch nicht tiefer reflektiert und die Messe wurde als selbständiges Opfer von der Kirche behandelt, das in der Wandlung vollzogen wird.¹⁷⁷ Die vielen Messopfer dienten den bedürftigen Gläubigen als *satisfaktorisches Werk* und in der Darbringung durch das priesterliche Handeln erschienen sie als das „wirklich versöhnende Opfer

¹⁷² Ebd., 368.

¹⁷³ Vgl. ebd., 423f.

¹⁷⁴ Ebd., 425.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 425.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., 433.

¹⁷⁷ Vgl. FABER, Einführung, 109.

neben dem Opfer Christi.¹⁷⁸ Das fragwürdige Opferverständnis und die theoretische unaufgearbeitete Praxis forderten die Kritik der Reformation heraus, die sich vor allem auf den Hebräerbrief (Hbr 9,11-10,18) stützen.¹⁷⁹ Die Kritik *Martin Luthers* an der Messe als Opfer ist aus der Sorge um die Verdunkelung der Einmaligkeit des Opfers Christi entstanden. Es wurde zwischen Gedächtnis und Opfer getrennt. „Für Luther ist das Gedächtnis des Kreuzesopfers kein Opfer. Die Messe ist für ihn ein ‚Werk‘ der Kirche und als Wiederholung des Kreuzesopfers eine schädliche Wiederkreuzigung.“¹⁸⁰ Somit lehnt Luther das Messopfer ab; „es ist unvereinbar mit seiner Solafideslehre und seiner Auffassung von der Alleinwirksamkeit Gottes, mit seinem spiritualistischen Kirchenbegriff und seiner Ablehnung des Weihepriestertums.“¹⁸¹

1.5.4. Die Antwort auf die Opferkritik der Reformation

Mit der Opferkritik der Reformation ist hier die Kritik Luthers an der katholischen Messopferlehre gemeint. So konzentriert sich auch die Antwort auf diese Messopferkritik. Schon in der vortridentinischen Zeit versuchten die katholischen Theologen die Messe gegen die reformatorische Messopferkritik zu verteidigen. *Kardinal Cajetan* versuchte unter der Berücksichtigung der reformatorischen Kritik das katholische Grundverständnis des Messopfers zu verteidigen.¹⁸² Seiner Meinung nach ist die Messe mit dem Kreuzesopfer Christi das gleiche Opfer. Der Unterschied besteht nur darin, am Kreuz wird das Opfer (der Leib und das Blut Christi) *körperlich* dargebracht, in der Messe geistig durch sakramentale Gestalten. Sie ist keine Ergänzung zum Opfer Christi am Kreuz. Die Messfeier ist die Erfüllung des Auftrags Christi: Christus und sein Opfer zu feiern. Als solche bewirkt sie (die Eucharistie) auch die Vergebung der Sünde. Ein Überblick über den Gedanken von Kardinal Cajetan über den Opfercharakter der heiligen Messe kann in der folgenden Zusammenfassung gelesen werden:

„Die heilige Messe ist kein eigenständiges Opfer, sondern in wesenhafter Einheit mit dem Kreuzopfer verbunden. Sie ist nicht so zu verstehen, dass in ihr der menschliche Priester das

¹⁷⁸Vgl. ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Das Opfer Jesu Christi und der Kirche*, in: K. LEHMANN/E. SCHLINK (Hgg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (= Dialog der Kirchen 3)*, Freiburg im Breisgau 1983, 226.

¹⁷⁹ FABER, Einführung, 109.

¹⁸⁰ ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS, *das Opfer Jesu Christi*, 226f.

¹⁸¹ HALMER, *Nokter Maria, Die Messopferlehre der Vortridentinischen Theologen (1520-1562)*. Ein Beitrag zur Geschichte des wissenschaftlichen Kampfes gegen die deutsche Reformation, Freiburg 1943/1944, 7.

¹⁸² Vgl. ebd., 25-32.

opfern würde, was Christus am Kreuz geopfert hat; sondern Christus selber ist der eigentliche Opferpriester der heiligen Messe, der menschliche Priester ist sein Diener und Werkzeug. Christus opfert sich aber in der heiligen Messe nicht aufs Neue, sondern er wird in opfermäßiger Gestalt (*immolatio modo*) gegenwärtig und tritt in dieser Gestalt für uns beim himmlischen Vater ein, ähnlich wie im Himmel in eigener Gestalt. So ist die heilige Messe ein Abbild des Kreuzestodes und ein Mittel, um uns die Früchte des Leidens Christi zuzuwenden.“¹⁸³

Außer Kardinal Cajetan treten in der Zeit bis zum Konzil von Trient auch andere katholischen Theologen gegen die Opferablehnung der Reformation auf. Drei wichtige Theologen unter ihnen waren *Ruard Tapper*, *Dominikus Soto* und *Melchior Cano*. Ihre Gedanken zum Opfercharakter der Eucharistie galten auch als wichtige theologische Grundlage für das Verständnis des Messopfers vom Konzil von Trient.

Im Konzil von Trient (1545-1563) wurde versucht, die Antwort der katholischen Kirche auf die reformatorische Messopferkritik zu geben. Die Antwort und Erklärungen wurden in zwei Dekreten verabschiedet: Im *Dekret über das Sakrament der Eucharistie* (11. Oktober 1551) und im Dekret über *Lehre und Kanons über das Messopfer* (17. September 1562).¹⁸⁴ Die Konzilsväter bekräftigen die Wichtigkeit der *Konsekration*, wie im Früh- und Hochmittelalter, als Moment der Wesensverwandlung (Transsubstantiatione) vom Brot und Wein zum Leib und Blut Christi, worin Christus als wahrer Gott und Mensch wahrhaft, wirklich und substanzhaft gegenwärtig ist (vgl. DS 1636; DS 1642). Im Vorwort der *Lehre und Kanones über das Messopfer* erklärt das Konzil seine Aufgabe die Eucharistie als Opfer zu lehren und sie gegen Irrtümern und Häresien zu verteidigen (vgl. DS 1738). Außerdem lehrt das Konzil, dass das Sakrament der Eucharistie als Opfer von Christus selbst eingesetzt wurde:

„Um seiner geliebten Braut der Kirche, ein sichtbares [wie es die Natur des Menschen erfordert] Opfer zu hinterlassen, durch das jenes blutige [Opfer], das einmal am Kreuz dargebracht werden sollte, vergegenwärtigt werden, sein Gedächtnis bis zum Ende der Zeit fort dauern und dessen heilbringende Kraft, die von uns täglich begangen werden, zugewandt werden sollte, sich auf ewig als Priester nach der Ordnung des Melchisedeks [vgl. Ps 110,4; Hebr 5,6; 7,17] eingesetzt erklärend“ (DS 1740).

Die Konzilsväter bekennen das einmalige und unersetzbare Kreuzesopfer Christi (DS 1740), die Messe als das sichtbare Opfer zum Sühnemittel für die Lebenden und die Verstorbenen (DS 1743). Also ist sie nicht nur ein Lob- und Dankopfer und nicht nur

¹⁸³ Ebd., 33.

¹⁸⁴ Die Zitate der Dekrete des Konzils von Trient sind aus: DENZINGER, Heinrich, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (verbessert, erweitert, ins Dt. übertragen und unter Mit. v. Helmut HOPPING, hg. v. Peter HÜNERMANN), Freiburg - Basel - Wien, ⁴⁵2017, entnommen wird als: DS abgekürzt (Seitenhinweis: *Dekret über das Sakrament der Eucharistie*: 490 - 499 und *die Lehre und Kanones über das Messopfer*: 522-527).

ein Gedächtnis des Kreuzesopfer Christi (DS 1752). Somit bestätigen sie den Standpunkt des bisherigen katholischen Messopferverständnisses, „dass das Mess- und Kreuzesopfer ein und dasselbe Opfer sind. Jesus Christus hat sein Opfer beim Abendmahlshandeln ‚in Mysterio‘, das heißt sakramental vorweggenommen, und wir feiern gemäß seinem Auftrag das Herrenmahl, in dem das Kreuzesopfer gegenwärtig wird.“¹⁸⁵

Im abschließenden Bericht des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen wurde die Studie über die Antwort des Konzils von Trient auf die Kritik der Reformation wie folgend zusammengefasst:

„Das Lebensopfer Jesu Christi ist ein für allemal geschehen am Kreuz. Dennoch ist sein Priestertum nicht einfach vergangen, es ist ein ewiges Priestertum, das durch die Kirche in die Zeiten hinein fortwirkt. Das Handeln der Kirche bleibt sein Handeln, der kirchliche Dienst ist sein Werkzeug, wodurch er selbst als Opfernder tätig ist. In der Gestalt des Abendmahls ist seine Lebenshingabe der Kirche geschenkt, denn in der Eucharistiefeyer dauert die Memoria dieser blutigen Hingabe bis zum Ende der Zeiten fort. In ihr wird das Kreuzesgeschehen repräsentiert und seine Heilskraft zur Vergebung der Sünden zugewandt, appliziert. Das Geschehen der Messe hat deshalb wahrhaft sühnende Kraft, ist ein ‚sacrificium ... vere propitiatorium‘ [DS 1743, 1753] [...], weil es um dieselbe Opfergabe und vor allem um denselben Opferpriester geht, der sich selbst am Kreuz darbrachte.“¹⁸⁶

Das Konzil von Trient bestätigt durch sein *Dekret über das Sakrament der Eucharistie* und seine *Lehre und Kanons über das Messopfer* die Einheit zwischen Opfer Jesu Christi und Eucharistie. Diese Beschlüsse des Konzils gelten weiterhin als Grundverständnis der katholischen Messopferlehre. Die Auffassung des Konzils war den Reformatoren wegen der religionsgeschichtlichen Opferbegrifflichkeit und dem spätmittelalterlichen Sakramentsbegriff schwer anzunehmen. Sie gaben damit den Opfercharakter der Eucharistie auf und behielten sie als Gedächtnisfeier. Diese Verschiedenheit im Opferverständnis der Eucharistie prägt die weiteren Entwicklungen der beiden Konfessionen bis in das zwanzigste Jahrhundert herein.

1.6. Überblick über Opfer im aktuellen theologischen Diskurs

Auch in unserem Jahrhundert setzt sich das Opfer in vielen Formen der Glaubenspraxis und in Denkart und Weise der Christen durch. In vielen Teilen der Welt dominieren der Opfergedanke und die Opferpraxis weiterhin die Glaubenspraxis der Menschen. Opfer bleibt damit ein Bestandteil ihrer Glaubenspraxis. In der westlichen Welt scheint es zurzeit so, dass das Opfer im Leben der Christen verschwunden oder vergessen ist. In

¹⁸⁵ ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS, das Opfer Jesu Christi, 228.

¹⁸⁶ Ebd., 228f.

der Glaubenspraxis aber lebt der Opfergedanke in vielen Formen weiter. Daher entstehen immer wieder Auseinandersetzungen um die Opferthematik in vielen Glaubensgesprächen und theologischen Diskussionen. Aus vielen Auseinandersetzungen um das Opfer kommen immer neue Opferinterpretationen und Opfertheorien auf. Damit tauchen aber wieder viele Kritiken an den Opfervorstellungen der Kirche auf, womit sich die Theologen weiterhin beschäftigen müssen.

Die vielen theologischen und religionswissenschaftlichen Diskussionen und Auseinandersetzungen um die Opferthematik zeigt die Aktualität und Bedeutsamkeit des Opferthemas. Denn „kaum ein Begriff der Religionswissenschaft und zumal der Theologie ist heutzutage so umstritten und doch wiederum von solch weittragender Bedeutsamkeit wie der Opferbegriff.“¹⁸⁷ Das Opfer bleibt somit in unserem Zeitalter sowohl in der westlichen christlichen Welt als auch in anderen Teilen der Welt eine Hauptthematik in der Kirche, in ihrem theologischen Diskurs und in ihrer Liturgie. In diesem Teil wird ein Überblick über die neuen Zugänge zum Opfer im theologischen Diskurs des letzten Jahrhunderts behandelt. Zu dieser Behandlung gehören auch ein Überblick über die zahlreichen kritischen Stimmen zur christlichen Opfervorstellung und die Antwort mehrerer Theologen auf diese Kritik. Als Abschluss dieser Behandlung über das Opfer im aktuellen theologischen Diskurs wird eine Annäherung zum Opferverständnis aus Sicht der Ökumene dargestellt. Diese umfasst die Grundstrukturen des biblisch-theologischen Opfergedankens, die vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen in den Jahren 1976-1982 entworfen wurden.¹⁸⁸

1.6.1. Der neue Zugang zum theologischen Opferdiskurs bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Vor allem im 20. Jahrhundert beschäftigen sich viele Theologen mit dem Opferbegriff und Opferverständnis der Kirche. Dieses Mühen zielt auf die Überwindung der opfertheologischen Trennung seit der Reformation beziehungsweise seit dem Konzil von Trient. Gemeinsam bekennen die katholischen sowie die evangelischen Theologen den Opfercharakter des Heilswerkes Christi. Die katholischen Theologen betonen dabei immer wieder, „dass die Eucharistie gerade als Opfer den Kern der sakramentalen Welt

¹⁸⁷ WARNACH, Viktor, Vom Wesen des kultischen Opfers, in: Burkhard NEUHAUSER (Hg.), Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart, Düsseldorf 1960, 29.

¹⁸⁸ Vgl. ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS, das Opfer Jesu Christi, 231-238.

und des christlichen Glaubenslebens überhaupt bildet.“¹⁸⁹ Theologische Deutung und Definition des Opfers Christi und Opfer der Kirche sind aber verschieden. Sie bleiben auch nicht unumstritten, soweit es um das Verhältnis der katholischen Messopferlehre zum Kreuzesopfer Christi geht.¹⁹⁰ Da die Opferthematik in der praktischen Pastoral aktuell bleibt, bleibt es auch Aufgabe der Theologen, die Unterschiede der theologischen Opferdefinition beziehungsweise Opfertheorien zu klären. Von den vielen Versuchen gelten die zwei folgenden Persönlichkeiten als Wegbereiter für die Neubesinnung des Opfers im 20. Jahrhundert. Papst Pius XII. versuchte die damals in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg verbreitete Gedanken über die Kirche als der *mystische Leib Christi* in die offizielle Lehre der katholischen Kirche einzubringen. Diese brachten eine Erneuerung für das eucharistische Verständnis durch die „Neuentdeckung der Wirksamkeit des erhöhten Herrn in seiner Kirche, also eine Wiedergewinnung der christologischen und pneumatologischen Dimension der Ekklesiologie.“¹⁹¹ Diese Gedanken beschrieb Pius XII. in seinen Enzykliken: *Mystici Corporis* (1943) und *Mediator Dei* (1947).¹⁹² Neben ihm ist *Odo Casel* der bedeutendste „Opfertheologe“ dieses Jahrhunderts. Seine *Theologie der Mysteriengegenwart* brachte eine enorme Vertiefung für das Verstehen des Opfercharakters der Eucharistie.¹⁹³ Für *Casel* feiert die Kirche in der heiligen Eucharistie das Opfer Christi. Daher ist die Eucharistie ein wahres Opfer und zugleich das Opfer der Kirche, *unser Opfer*. So schreibt *Casel*, als Leib Christi sind wir in das Opfer der *Mysterienfeier* eingeschlossen:

„Durch Christus können wir den Leib und das Blut des Herrn opfern. Wir selbst sind dieser Leib und dieses Blut. Wenn nämlich der Priester bei der Mysterienfeier diese Worte spricht: ‘das ist mein Leib, das ist mein Blut’, dann werden diese Worte nicht nur über die Gestalten von Brot und Wein gesprochen, sondern über uns. Wir alle sind durch diese Worte bezeichnet. Die Ekklesia spricht sich selbst aus, wenn sie durch ihren Priester sagt: ‘das ist mein Leib, das ist mein Blut.’“¹⁹⁴

Nach ihm ist diese *Ekklesia* als Leib (und Braut) Christi mit ihrem Opfer nicht bloß eine Theorie. Sie ist Wirklichkeit, sie ist die Gemeinde aus einzelnen Christen, die das *Mysterium* feiert. Also existiert sie als „die konkrete Gemeinde, die um einen konkreten Altar steht und von einem bestimmten Priester geführt wird; ja, jede einzelne christliche

¹⁸⁹ Ebd., 29.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 29f.

¹⁹¹ ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS, das Opfer Jesu Christi, 230.

¹⁹² Vgl. DS 3806 - 3811; DS 3813 - 3815.

¹⁹³ Vgl. CASEL, das christliche Opfermysterium, 72f.

¹⁹⁴ Ebd., 70.

Seele, die zur Kirche gehört, stellt wieder die ganze Kirche dar.“¹⁹⁵ Die heilige Eucharistie, die dem Erlösungswerk Christi folgt, ist ein wahres Opfer: „ein Opfer eigener Art, nämlich ein pneumatisches Opfer, wie wiederum Petrus sagt: ‘Lass euch als lebendige Bausteine aufbauen zu einem pneumatischen Tempel, zu einem heiligen Priestertum, um durch Jesus Christus pneumatische, gottwohlgefällige Opfer darzubringen‘ (1 Ptr 2,5f).“¹⁹⁶

Die ganze Opfertheorie von *Odo Casel* will in seiner *Theologie der Mysterien Gegenwart* beziehungsweise in seiner *Theorie des christlichen (Opfer)Mysteriums* verstanden werden. Odo Casel's Opfertheorie öffnet einen neuen Weg zur Überwindung der mittelalterlichen Trennung von Sakrament und Opfer. Die Mitglieder des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in den Jahren 1976-1982 erachteten seinen opfertheologischen Grundgedanken als hilfreich für die Neubesinnung des Zusammenhangs vom Opfer Christi, seiner Gedächtnisfeier und dem Opfer der Kirche: „Der Christ erfährt die Erlösung durch Jesus Christus als Teilgabe und Teilhabe an seinen Heilsgeheimnissen, welche als Heilsereignisse in den kultischen Symbolhandlungen der Kirche auf sakramentale Weise real gegenwärtig werden.“¹⁹⁷

Im Zweiten Vatikanischen Konzil wurde das Opfer nicht oft thematisiert. In einigen Dokumenten des Konzils ist die Opferterminologie auch zu finden. Aber sie wird nur begrenzt im Zusammenhang mit dem eucharistischen Opfer verwendet. Zum Beispiel verwendet die Dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium*, Opferterminologie im Zusammenhang mit der Feier der Eucharistie als Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (vgl. LG 11). Die eucharistische Feier gilt und bleibt Vergegenwärtigung des Opfers Christi: „Sooft das Kreuzesopfer, in dem Christus, unser Opferlamm, dahingegeben wurde (1 Kor 5,7), auf dem Altar gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung“ (LG 3; Vgl. LG 28). In der Konstitution über die heilige Liturgie, *Sacrosanctum Consilium* hält das Konzil am Opfercharakter der Eucharistie fest und bestätigt, dass das *Werk der Erlösung* sich in der Feier der Eucharistie vollzieht und dass die eucharistische Feier zugleich der Ausdruck und die Offenbarung des Mysteriums Christi und des wahren Wesens der Kirche ist (vgl. SC

¹⁹⁵ Ebd., 72.

¹⁹⁶ Ebd., 73.

¹⁹⁷ ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS, Das Opfer Jesu Christi, 230.

2).¹⁹⁸ Im Katechismus der katholischen Kirche wird die Eucharistie genau wie im LG 11: als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ dargestellt (vgl. Kat. 1324).¹⁹⁹ Die Eucharistie wird als Mahl des Herrn (Kat. 1329) und als Gedächtnis des Leidens und der Auferstehung des Herrn (Kat. 1330) genannt. Genauer wird sie im Sinne von LG 3 als „heiliges Opfer“ genannt, „denn es vergegenwärtigt das einzigartige Opfer Christi, und schließt die Selbstdarbringung der Kirche mit ein. Oder auch heiliges Messopfer, ‘Opfer des Lobes‘ (Hebr 13,15), geistiges Opfer, reines Opfer und heiliges Opfer, denn es vollendet und überragt alle Opfer des Alten Bundes“ (Kat. 1330).

1.6.2. Überblick über die Opferkritik im gegenwärtigen theologischen Opferdiskurs

Zum gegenwärtigen theologischen Opferdiskurs gehört auch die Kritik an der Opfervorstellung der Kirche. Es ist bereichernd für diese Arbeit, die kritischen Gedanken gegenüber dem christlichen Opferverständnis hier zu erwähnen. Vor allem im westlichen Christentum taucht im 20. Jh. viel Opferkritik auf. Das hat neben der westlichen materialistischen Lebens- und Denkweise auch mit dem Einfluss des modernen Humanismus und des Rationalismus zu tun. Viele wollen Terminologie wie Sühne, Opfer, Genugtuung, Stellvertretung zu Gunsten der Humanität und einer theologischen Freiheit aus ihrer Glaubens- und Lebenswelt verdrängen.²⁰⁰ Einige Theologe gehen dieser kritischen Haltung gegenüber dem Opfer nach und versuchen die Opferkrise und die Einsprüche gegen die christliche Opfervorstellung darzustellen. Hier ist ein Überblick davon:²⁰¹ Der Wiener Dogmatiker *Tück* nennt drei aktuelle kritische Einsprüche gegenüber dem Opfer.²⁰² Zunächst ist es der *Sadismusverdacht*. Die Religionskritiker erheben den Vorwurf, „Gott selbst habe das blutige Opfer des Sohnes

¹⁹⁸ Zitate von SC und LG werden hier aus folgender Ausgabe entnommen: RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Allgemeine Einleitung - 16 spezielle Einführungen - ausführliches Sachregister, 1. Aufl. 2008, Freiburg ³⁵2008 (¹1966).

¹⁹⁹ Vgl. Katechismus der katholischen Kirche, Taschenbuch Ausgabe, München [u.a.] 1993 [als Urtext für die geltende dt. Ausgabe: Libreria Editrice Vaticana, Cita del Vaticano, 1993].

²⁰⁰ Vgl. TÜCK, Jan-Heiner, Am Ort der Verlorenheit. Ein Zugang zur rettenden und erlösenden Kraft des Kreuzes, in: Magnus STRIET/Jan-Heiner TÜCK (Hgg.), Erlösung auf Golgota?, 37.

²⁰¹ Eigentlich geht es in den Schreiben von Tück und Werbick um die Antworten für die modernen Opferkritiker beziehungsweise Erklärungsversuch, um Opfer Christi den heutigen Menschen verständlich zu machen. Hier, in dieser Arbeit werden nur die kritischen Einsprüche dargestellt, um die heutige Opferkritik bzw. Opferkrise zu präsentieren.

²⁰² Vgl. ebd., 37f.

gefordert, um sich mit der sündigen Menschheit versöhnen zu lassen.²⁰³ Also sehen sie das Opfer als Gottes Mittel zu seiner eigenen Besänftigung. Der zweite Anspruch ist *die sittliche Unvertretbarkeit des Individuums*, die aus der Philosophie Kant's stammt. Sie ist gegen die Theologie der Stellvertretung Jesu gerichtete. Die Autonomie des modernen Subjekts sagt, „dass es in Fragen der Moral keine Selbstvertretung geben kann“²⁰⁴ Der Fundamentaltheologe Werbick aus Münster nennt dies als *die Krise der Stellvertretung*.²⁰⁵ Das geschieht, wenn das ritualisierte Opfer nur am Stellvertreter geschieht. Damit entledigen sich die Opfernden der Verantwortung und somit bleibt ihnen das Opfer nur äußerlich. Der dritte ist *die Sündenfixierung der klassischen Theologie*. Diese überbetont die Bedeutung des Opfers für die Sünder. Damit verliert sie das Leid der Opfer aus den Augen und halbiert die umfassende Bedeutung der Erlösung. In diesem Zusammenhang spricht Werbick auch von zwei anderen Krisen des Opfers:²⁰⁶ *Der Krise der Gottes-Epiphanie und der Krise des Menschen-Werks*. Viele der heutigen Menschen haben Schwierigkeit anzunehmen, dass das blutige Kreuz als machtvolle Gottes-Epiphanie galt und die Erlösung der Sünder durch das Kreuzopfer seines Sohnes geschah. Diese Opferlogik ist für viele ein Stolperstein für ihren Glauben. Manche verwenden weiterhin die klassische Kritik der Reformation gegen die Opfervorstellung der mittelalterlichen Kirche, nämlich „die Menschen müssen Gott etwas opfern, um ihn zur Liebe zu bekehren.“²⁰⁷

Da „das Bekenntnis, dass Christus für uns und unsere Sünden gestorben ist (1 Kor 15,3; Röm 5,8; 1 Thess 5,10), jedenfalls so alt ist wie das Christentum selbst“²⁰⁸ wird die Opferthematik trotz vieler moderner Kritik weiterhin ein zentrales theologisches Thema bleiben. Einige der erwähnten Kritiken sind eigentlich schon veraltet und überholt. Gegen den Sadismusverdacht wird weiterhin *die Inversion des Opfergedankens* gestellt.²⁰⁹ Demnach ist die allgemeine Opfervorstellung durch das Opfer Jesu radikal umgedreht: „Nicht der Mensch bringt Gott Gaben und Opfer dar, um ihn zu versöhnen; Gott selbst ist es, der die Gabe der Versöhnung gewährt.“²¹⁰ Die Selbsthingabe Jesu geschah aus seinem freien Willen, und damit „wurde der

²⁰³ Ebd., 37.

²⁰⁴ Ebd., 38.

²⁰⁵ Vgl. WERBICK, Jürgen, Erlösung durch Opfer? - Erlösung vom Opfer?, in: Magnus STRIET/Jan-Heiner TÜCK (Hgg.), Erlösung auf Golgota?, 64f.

²⁰⁶ Vgl. Ebd., 68-75.

²⁰⁷ Ebd., 74.

²⁰⁸ TÜCK, Am Ort, 34.

²⁰⁹ Vgl. Ebd. 39f.

²¹⁰ Ebd., 39.

Patripassianismus, der Gott den Vater selbst direkt in die Passion auf Golgatha verwickelt, verurteilt.²¹¹ Mit dieser Inversion des Opfergedankens ist eigentlich die Opferkrise des Menschen-Werks überholt. Mit dem *Sadismusverdacht* verbunden ist die *Satisfaktionstheorie*, die besagt, dass Gott das Opfer Jesu als Ausgleich für die Sünde der Menschen seit Adam benötigt. *Karl-Heinz Menke* widerlegt das, in dem er gerade im Kreuzesopfer Christi die Offenbarung der Allmacht und der radikalen Liebe Gottes zu allen Menschen und die Entmachtung der Sünde für die Erlösung der Menschen aller Zeiten sieht.²¹² Gegenüber der Krise der Stellvertretung ist es wichtig zu betonen, dass die Stellvertretung sowohl im sozialen als auch im religiösen Sinn schon immer einen hohen Wert in der Menschheitsgeschichte hatte. Die radikale beziehungsweise der Höhepunkt der Stellvertretung passierte eben in der Person Jesu: In ihm nahm Gott diese Stellvertretung für die Menschen auf sich. „Er vertritt Gott bei den Menschen und die Menschen vor Gott: Er ist der ‘Mittler‘ (1 Tim 2,5).“²¹³ Das ist das höchste Tun der Liebe beziehungsweise der Nächstenliebe, also auch die höchste Moral. In diesem Sinn wird die Stellvertretung zum Auftrag aller Christen: „Es gibt kein Christsein ohne das Tragen der Last des Anderen.“²¹⁴ Schließlich ist die Freiheitsgeschichte der Menschen nicht frei von ihrer Schuldgeschichte. Gegenüber der Gewalt im 20. Jahrhundert wurde die Frage nach Gerechtigkeit für die Opfer lauter und nach Erlösung von Sünde und Schuld aktueller.²¹⁵ Die Christen sollten eigentlich dankbar sein, dass sie an einen mit den Leidenden und den Opfern solidarischen Gott glauben. Davon abgesehen ist die Opferhingabe Christi „ein Akt der rettenden *compassio* Gottes mit den Opfern der Geschichte.“²¹⁶ Dieser Akt Christi aber übersteigt die *compassio* mit den Opfern. Er ermöglicht auch den Opfern, den Tätern zu vergeben (Vgl. Lk 23,34a): „er ist zugleich ein Akt der erlösenden *compassio* Gottes mit den Tätern der Geschichte.“²¹⁷

²¹¹ Ebd., 40.

²¹² Vgl. MENKE, Karl-Heinz, Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen, in: Magnus STRIET/Jan-Heiner TÜCK (Hgg.), Erlösung auf Golgota?, 101-108.

²¹³ TÜCK, Am Ort, 43.

²¹⁴ MENKE, Gott sühnt, 114.

²¹⁵ TÜCK, Am Ort, 46f.

²¹⁶ Ebd., 52.

²¹⁷ Ebd. 53.

1.6.3. Eine Zusammenfassung der Grundstrukturen des christlichen Opferverständnisses

Die folgenden Opfergrundgedanken sind keine offiziellen Aussagen der Amtskirche. Sie können aber die neueren Ergebnisse der Studien über die Opferlehre der Kirche vertreten. Diese Grundthesen zum Opfer können den Christen eine Hilfe in ihrem Umgang in der Opferpraxis leisten.

Die erste Grundstruktur für den Opfergedanken in der christlichen Religion ist und bleibt die Selbsthingabe (Jesu) aus Liebe: „[...] und liebt einander, weil auch Christus uns geliebt und sich für uns hingegeben hat als Gabe und Opfer, das Gott gefällt (Eph 5,2; vgl. Mk 10,45; Gal 1,4; 2,20; Eph 5,25; 1 Tim 2,6; 1 Joh 3,16).“²¹⁸ Es ist festzuhalten, dass Jesus die Erlösung der Menschen durch seine Selbsthingabe am Kreuz, das heißt durch sein Blut, bewirkt. Er ist der ewige Hohepriester und Mittler des Neuen Bundes. Als solcher hat er sich selbst als wahres Opfer dargebracht. Also ist Jesus Priester und Opfergabe zugleich.

Als nächste Grundstruktur für den christlichen Opfergedanken gilt „die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Selbstopfer Jesu Christi in seinem Leben und Sterben.“²¹⁹ Aus diesem Grundverständnis heraus ist das Opfer bei den Christen oder in der Kirche zu verstehen. Demnach gilt der sakramentale Vollzug der Kirche als Teilhabe am Opfer Jesu Christi. Diese Teilhabe ist kein selbständiges Geschehen parallel zum Heilswirken Christi. Sie ist die Antwort der Menschen, die wiederum vom Handeln Gottes ermöglicht und getragen ist.

Die dritte Grundstruktur die Opfervorstellung der Kirche stammt aus „der Initiative Gottes, d.h. die Rückbindung der Liebe Jesu Christi an die liebende Hingabe des Vaters.“²²⁰ In diesem Sinne ist Eucharistie zu verstehen. Als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi ist die Eucharistie Ort für den Empfang der Gottes Hingabebewegung zu den Menschen. Eucharistie ist der Dank für die Hingabe und Zuwendung Gottes: Sie ist also ein Dankopfer (und Lobopfer).

Ausgehend von diesen Grundverständnissen können wir vom Opfer der Kirche sprechen. Die Kirche bringt kein konkurrierendes oder paralleles Opfer zum Opfer Christi durch ihre Priester dar.²²¹ Das Opfer der Kirche bedeutet das „Eingehen der

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ Ebd., 232.

²²⁰ Ebd.

²²¹ Vgl. ebd., 237f.

Kirche in die Hingabe Jesu Christi, d.h. Darbringung unserer selbst durch, mit und in Jesus Christus als lebendige Opfergabe.²²² Das Gleiche gilt auch für das Opfer im christlichen Leben. Opfer hat mit Leben zu tun. Wenn im Leben der Christen vom Lebensopfer geredet wird, hat dies mit der Personalisierung des Opfergedankens zu tun. Durch ihr Lebensopfer als Selbsthingabe treten die Christen in Gottes liebende Hingabebewegung ein: Gott gibt den Menschen seinen Sohn, der Sohn gibt sich dem Willen des Vaters hin, und durch diese gegenseitige Hingabe realisiert sich der neue Bund. Dieser Prozess vollzieht sich auch in der Eucharistie. Die Eucharistie lässt uns an dieser Hingabebewegung teilhaben: An der Zuwendung Gottes zu allen Menschen und an der dankbaren Hingabe Jesu an Gott. Diese Hingabebewegung trägt und ermöglicht den Einsatz für die Brüder und Schwestern (vgl. 1 Joh 3,16), für den Dienst in der Verkündigung des Evangeliums (vgl. 15,16) und an der Versöhnung (vgl. 2 Kor 5,18ff). „Insofern ist dies der eigentliche Akt der Gottesverehrung des neuen Volkes Gottes, der Kirche und [so] werden auch wir zum ‘lebendigen Opfer‘ (Röm 12,1), zu einem Opfer, das nicht nur in der Stunde des sonntäglichen Gottesdienstes geschieht, sondern im ganzen mühsamen Lebensalltag.“²²³

1.7. Abschluss: Die relevanten Themen für die weitere Entwicklung in dieser Arbeit

Die Darstellung des Begriffs und der Theorien des Opfers in diesem Kapitel gilt als das theoretische bzw. theologische Fundament für die weitere Behandlung des Themas dieser Arbeit: Die Problematik des traditionellen einheimischen Opfers in der Glaubenspraxis der Katholiken und in der pastoralen Arbeit in Timor, Indonesien. Der Schwerpunkt dieses Kapitels liegt in der Behandlung des biblischen und theologischen beziehungsweise christlichen Opferverständnisses. Das ist die eigentliche Grundlage für die weitere Erörterung der Problematik der traditionellen Opfervorstellung in der Glaubenspraxis der Katholiken des Tetunstammes und in der Pastoral unter ihnen.

Im Allgemeinen sind die Erklärungen des Opferbegriffs aus der Religionswissenschaft sowie aus dem Neuen und Alten Testament sehr relevant als wissenschaftliche und theologische Grundlage für die Behandlung des Themas dieser Arbeit. Vor allem das biblisch - theologische Opferverständnis wird oft im späteren Entwurf als Erklärungshilfe für die Problematik dieser Arbeit heran gezogen. Die

²²² Ebd., 237.

²²³ Ebd., 238.

Themen wie prophetische Opferkritik im Alten Testament, Jesu Haltung zum alten Opfer, Jesu Lehre über den wahren Gottesdienst, über die Hingabe und über den Vorrang des Tuns der Liebe über den Opferkult werden als Grundlage verwendet, um die Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis und in der Pastoral unter den Tetunesen zu erläutern.

Außer diesen grundlegenden Themen sind auch die folgenden konkreten Themen sehr relevant für die Behandlung dieser Arbeit. Das erste betrifft das allgemeine natürliche Verlangen der Menschheit nach dem Opfer. Diese Thematik wird im Zusammenhang mit dem neutestamentlichen Opferverständnis, d.h. mit dem Opfer Christi behandelt. Das nächste Thema ist das Opferverständnis in der Eucharistie. Dieses wird mit dem traditionellen Opferritus der Tetunesen, dem *Hakserak* und dem dazu gehörenden Opfermahl verglichen und erörtert. Genauso wichtig für diese Arbeit ist die Frage, ob Gott Opfer von den Menschen verlangt. Als nächstes relevantes Thema wird die Bedeutung des Blutes Christi für die Erlösung der Menschen und für den neuen und ewigen Bund diskutiert. Diese wird mit dem Blutvergießen aus dem traditionellen Opferritus verglichen und detailliert analysiert. Außerdem werden die folgenden Themen intensiver in ihrer Beziehung mit dem traditionellen Opferverständnis beurteilt: Das richtige Opferverständnis für die Christen, das Gott gefällige Opfer, die Selbsthingabe Jesu, der Mahlcharakter der Eucharistie und das eucharistische Opferverständnis. Alle diese Themen werden ausführlicher im Lichte des traditionellen Opferverständnisses der Tetunesen diskutiert und deren Ergebnisse später ausgewertet und präsentiert.

KAPITEL 2.

HAKSERAK: DER OPFERRITUS DES TETUNSTAMMES IM RAHMEN DER TIMORESISCHEN GLAUBENSTRADITION UND IM HINBLICK AUF DIE ROLLE DES OPFERS AUF DEN ÖSTLICHEN KLEINEN SUNDAINSELN, INDONESIA

2.0. Einführung

Nach der Darstellung der theoretischen Grundlage des allgemeinen und des christlichen Opfers folgt nun die Behandlung von Hakserak, dem traditionellen Opferritus der Tetunesen in Timor. Da dieses weit verbreitete und praktizierte Opferritual eigentlich der überlieferten timoresischen Glaubensstradition angehört, ist es von Bedeutung, diesen Ritus in demselben Rahmen, also in der alten timoresischen Glaubensstradition, zu behandeln. Dafür wird hier zunächst ein Überblick über die Tetun-Ethnie als Teil der Timoresen bzw. der Völker des Kleinen Sundainseln samt ihrer Glaubensstradition präsentiert. Im Anschluss daran wird die Rolle des traditionellen Opferritus im größeren Rahmen bei den Christen in den östlichen Kleinen Sundainseln dargestellt. Diese Darstellung möchte bestätigen, dass das traditionelle Opfer bzw. Opferritual immer noch eine wichtige Rolle im alltäglichen Leben der Christen in dieser Gegend spielt und Probleme sowie Fragen und Kritik in der christlichen Glaubenspraxis und in der pastoralen Arbeit verursacht. Zum Schluss wird das Hauptthema dieses Kapitels behandelt: Der Opferritus der Tetunesen, Hakserak.

2.1. Die Timoresen und die *Tetunesen* auf den Kleinen Sundainseln, Indonesien

Die folgende Darstellung über Timor bzw. die Timoresen und ihre Geschichte zielt darauf hin, die jetzige Auseinandersetzung zwischen dem traditionellen Opfer und dem katholischen Glauben von den religiös - geschichtlichen Hintergründen der Timoresen her zu verstehen. Da die Tetunesen sowie alle Timoresen ein Teil der Bevölkerung auf den Kleinen Sundainseln sind und ihre Kultur und Religiosität im Zusammenhang mit

der umliegenden Inseln stehen, werden hier die Tetunesen und die Timoresen in ihrer Berührung mit der Bevölkerung der *Kleinen Sundainseln* behandelt.

2.1.1. Die Timoresen auf den Kleinen Sundainseln, Indonesien

Die Inselkette von Bali bis Timor wurde damals in der Kolonialzeit unter dem Namen *Kleine Sundainseln* bekannt. Heute werden sie die *Südostinseln*, auf Indonesisch *Kepulauan Nusa Tenggara* genannt. Zu diesem Gebiet gehören Inseln wie *Bali, Lombok, Sumbawa, Flores, Sumba, Alor, Lembata, Adonara, Sabu, Rote, Timor* und noch viele andere kleine Inseln. Die Bevölkerung Balis gehört, wie auch die von Lombok und Sumbawa, hauptsächlich zur *Malaiischen* Volksgruppe. In Bali bilden die Hindus die Mehrheit, in Lombok und Sumbawa die Muslime. Auf den östlichen Kleinen Sundainseln (Nusa Tenggara Timur) leben Menschen verschiedener Herkunft. Die meisten stammen entweder aus der *malaiischen* (Melayu) oder *melanesischen* Volksgruppe oder sind eine Mischung der beiden. Die Mehrheit der Bevölkerung auf den östlichen Kleinen Sundainseln gehört der christlichen Religion an.

Timor ist die größte Insel der Kleinen Sundainseln, geteilt in das *indonesische Timor* (Westtimor) und in den unabhängigen Staat *Osttimor* oder *Timor Leste*. Im Grunde genommen ist *Timorese* eine Bezeichnung für Menschen, die von der Insel Timor kommen, bzw. auf Timor wohnen. Die verschiedenen Ethnien oder Volksgruppen auf Timor sind meistens durch ihre unterschiedlichen Sprachen gekennzeichnet. *Herman J. Seran M.A.*, ein Soziologe aus Westtimor, drückt diese Realität so aus: "From the ethno-linguistic aspect, the Timor people are speakers of diverse languages, from the viewpoint of their cultural structure, traditions and their social structure, a great deal similarity may be found between these ethnic groups."²²⁴

Oder wie er *Mendez Correa*, einen portugiesischen Autor, zitiert, wird Timor als die Ruine des Turmes von Babel bezeichnet:

"On account of the diversity of the human types in it, Mendez Correa characterizes the area as a melting pot where many ethnic groups merge into one another. Because of the diversity of the languages, the area, according to Mendez Correa, is just like the ruins of the Tower of Babel."²²⁵

Rein sprachlich gesehen leben in Timor verschiedene Ethnien, aber kulturell und soziologisch gesehen gibt es viele Ähnlichkeiten bei den verschiedenen Ethnien in Timor. Das ist das Ergebnis der Begegnung und des gegenseitigen Einflusses unter den verschiedenen Volksgruppen, die nach Timor kamen und dort seit längerer Zeit

²²⁴ SERAN, Ema Tetun, 13.

²²⁵ Ebd., 13f.

nebeneinander oder sogar miteinander auf engem Raum zusammenleben. Auf diesem Hintergrund werden in dieser Arbeit „Timoresen“ als ein Oberbegriff für Menschen aus verschiedenen Ethnien, die in Timor leben, verwendet und verstanden.

Die zwei größten Volksgruppen auf Timor sind die *Dawanesen* (Atoin Meto) in Westtimor und die *Tetunesen* (Ema Tetun) in West und Osttimor. Dazu kommen noch viele kleine Volksgruppen wie *Helong* in Westtimor, *Kemak* und *Bunak/Marae* sowohl in West als auch Osttimor und *Kairui*, *Naueti*, *Galoli*, *Baikenu*, *Idate*, *Mambai*, *Makasae*, *Fataluku*, *Tokodede* in Osttimor. Zu den Timoresen zählt auch die kleine Volksgruppe chinesischer und portugiesischer Herkunft oder deren Mischung mit den Timoresen. Die Einheitssprache in Westtimor ist Indonesisch. Im Osttimor hat sich im Laufe der Zeit die Sprache der Tetunesen (Tetun) durchgesetzt. Seit langem ist sie auch die Umgangssprache in Osttimor. Tetun wird auch in indonesischem Timor von den Belunesen gesprochen.

2.1.2. Ein kurzer Einblick in die Geschichte Timors

Die Geschichte Timors vor dem 14. Jh. ist wenig bekannt. Da sie nur mündlich überliefert ist, ist sie auch schwer zu rekonstruieren. Der Anthropologe und Historiker Timors, *Dr. Gregor Neonbasu*, versuchte, die mündlichen Überlieferungen der Geschichte Timors zu sammeln und beschrieb sie in einem Buch.²²⁶ Er bezeichnet, wie die vielen mündlichen Überlieferungen im Westen und Osten Timors besagen, das Gebiet um den heiligen Berg der Tetunesen, *Lakaan*, als einen Ausgangsort der Geschichte Timors.²²⁷ Hier wurde das erste Reich der Timoresen gegründet. Von hier aus breiteten sich die Vorfahren Timors auf die anderen Gebiete aus und teilten die Insel unter sich. Die Bevölkerung, die jetzt um den heiligen Berg *Lakaan* herum wohnt, kennt allerdings zwei Geschichten über den Anfang der Besiedlung Timors. Die erste ist eine mystische Erzählung, die als *Turu Monu*²²⁸ bekannt ist. Sie besagt, dass die erste Vorfahrin Timors vom Allmächtigen (Gott) auf den Gipfel von *Lakaan* herabgesetzt

²²⁶ NEONBASU, Gregor (Hg.), *Kebudayaan: Sebuah Agenda dalam Bingkai Pulau Timor dan Sekitarnya*, Jakarta 2002.

²²⁷ NEONBASU, *Kebudayaan*, 7-22.

²²⁸ *Turu Monu* heißt auf Deutsch: Hinunter tropfen/fallen. Einer Überlieferung nach hat Gott den ersten Menschen in Timor auf den Gipfel des heiligen Berges *Lakaan* von Himmel heruntergesetzt. Dieser erste Mensch heißt *Laka Loro Kmesak* - *Kfau Funan Kmesak* (der einzige Schein der Sonne - die einzige Blume von *Kfau*, *Kfau* ist ein Baumart). Dazu gibt es in Belu noch eine andere Version: *Tubu Lake Rai - Moris Lake Rai*, das besagt, dass die ersten Timoresen von der Erde herausgewachsen sind. Die beiden Geschichten wurden von mehreren Stämmen verwendet, um zu zeigen, dass ihre Vorfahren die ersten waren, die das Land bewohnten, bevor die *Bada - Dina*-Gruppe (die Einwanderer aus dem Übersee) in Timor gelandet sind.

wurde. Sie vermehrte sich, ihre Nachkommen heirateten zunächst untereinander und schlossen dann die Ehe mit Männern, die von Übersee gekommen waren. Von diesen stammten die Vorfahren Timors. Diese mystische Geschichte möchte eigentlich nur ausdrücken, dass die Timoresen göttlicher Abstammung sind. Die zweite Geschichte ist als *Bada - Dina* bekannt und besagt, dass die ersten Vorfahren Timors über das Meer kamen. Da Timor damals großteils von Meer bedeckt war, landeten sie auf dem einzigen trockenen Boden am Gipfel vom heiligen Berg *Lakaan*. Von hier aus verbreiteten sie sich zunächst auf andere Gipfel wie die *Mutis* in Westtimor und die *Ramelau* in Osttimor, dann im ganzen Timor.

In der Zeit der Ankunft der chinesischen und später der europäischen Seefahrer existierten auf Timor viele kleine Reiche. *Neonbasu* meint, dass die vielen Reiche Timors in dieser Zeit geeint unter der Leitung des Zentralreiches in der Gegend um den heiligen Berg *Lakaan* lebten. *Neonbasu* nennt dieses Reich *Tkesnai*.²²⁹ Die mündliche Tradition der Tetunesen um den heiligen Berg *Lakaan* nennt es das Reich von *Manuaman Lakaan*.²³⁰ Das duftende Holz *Cendana* (*Santalum album/sandalwood*) war der wertvollste Reichtum Timors. Dazu kamen auch Wachs und Honig. Dieser Reichtum war Segen und Fluch zugleich für Timor. Auf den Spuren der chinesischen Handelsschiffe kamen die europäischen Seefahrer ins Land. Die Portugiesen landeten zum ersten Mal auf Timor im Jahr 1512 unter der Führung des Seefahrers *Antonio de Abreu*. Die erste Umsegelung der Erde durch *Fernando de Magallanes* und *Juan Sebastian de Elcano* (1519-1522) erreichte Timor am 26. Januar 1522.²³¹ Bald darauf gründeten die Portugiesen ihre Festung auf Timor (1526/1527). Nach ihrer Vertreibung von den Molukken-Inseln eroberten sie Timor²³², und um ihre Herrschaft zu verbessern, teilten sie die Insel in zwei Provinzen: *Serviao* im Westen und *Belu* im Osten.²³³ Allerdings funktionierte die Herrschaft der Portugiesen nicht optimal. Überall

²²⁹ Vgl. NEONBASU, *Kebudayaan*, 7-16. Er zitiert eigentlich das Schreiben von *Kedati Sonbai*, der eine Forschung über die ersten Reiche in Timor machte und in einem Manuskript niederschrieb. Vgl. KEDATI SONBAI, B., *Menggali Masa Lampau Timor di sekitar Lakaan*, (MS) Wedomu 1991.

²³⁰ *Manuaman Lakaan* heißt in der Tetun Sprache: der Hahn von Berg Lakaan, der Hahn steht für den mutigen Herrn und gilt als Symbol für die Herrscher dieses Reiches. Dieses Reich wurde damals auch als *Fehalaran* bezeichnet und wird nun *Fialaran* genannt.

²³¹ KOELIKER, Oskar, *Die erste Umsegelung der Erde durch Fernando de Magallanes und Juan Sebastian del Cano 1519-1522* [Reprint der Original Ausgabe v. 1908], Leipzig o.J., 213-214.

²³² NEONBASU, Gregor/NAISABAN, Ladislaus/TNANO, Nikolaus, *Sejarah Gereja Katolik Pulau Timor dan Sekitarnya: Tahun 1556-2013*, Jakarta 2013, 58.

²³³ DE MORAIS, A.F., *Subsidios para a historia de Timor*, Bastora - Rangel 1934, 22-26.

rebellierten die kleinen Reiche Timors gegen die fremde Herrschaft.²³⁴ 1653 eroberten die Holländer unter der Führung der *Ostindischen Handelscompagnie* (VOC: Vereenigde Oostindische Compagnie) Kupang in Westtimor. Nach und nach verdrängten sie mit Hilfe der Einheimischen die Portugiesen in den Osten der Insel. Nach mehreren Auseinandersetzungen und Verhandlungen zwischen der niederländischen und portugiesischen Regierung wurde die Insel in den holländischen (West) und portugiesischen (Ost) Teil von Timor geteilt. Nach dem zweiten Weltkrieg, im August 1945 schloss sich Westtimor dem neuen unabhängigen Staat Indonesien an, Osttimor blieb eine Überseeprovinz Portugals. 1975, als Portugal Osttimor verliess, erklärten mehrere Parteien Osttimors die Unabhängigkeit. Aber bald darauf wurde das kleine Land von Indonesien annektiert. Die indonesische Besetzung Osttimors dauerte bis zur Volksabstimmung im Jahr 1999, in der sich die Osttimoresen von Indonesien trennten und den neuen Staat Demokratische Republik Osttimor gründeten.

2.1.3. Tetun: Ein Stamm unter den Timoresen

Der Begriff *Tetun* bezeichnet die Volksgruppe Tetun (ema Tetun: Tetunesen), die sowohl in Westtimor (Indonesien) als auch in vielen Teilen der demokratischen Republik Timor Leste leben. Die *Tetunesen* gehören zur *malaiischen* Volksgruppe (Proto- und Deutero-Melayu). Als ihre Vorfahren in Timor ankamen, mussten sie gegen die Einheimischen Timors, die *Melus*²³⁵ kämpfen, um Land für sich zu gewinnen. Nach der Niederlage der *Melus* nahmen die Tetunesen das Land in Besitz und viele vermischten sich und lebten mit den *Melus* zusammen. Daher sind die meisten Tetunesen eigentlich eine Mischung von Menschen von *melanesischer* und *malaiischer* (Melayu) Herkunft, wobei die letztere dominant ist. In Westtimor (Indonesien) heißt das Gebiet, in dem die Tetunesen wohnen, *Belu*. Daher werden sie auch als *Belunesen* genannt. 2015 trennte sich das südliche Gebiet vom Distrikt *Belu* und bildete den neuen Distrikt *Malaka*. Nun nennen sie sich *Malakas* oder *Malakanesen*, um sich gegenüber den Nord-Tetunesen oder Belunesen abzugrenzen. Früher waren sie auch als *Süd-Belunesen* bekannt. Die Sprache der Tetunesen heißt *lia Tetun* und gehört zur *Malaiisch-polynesischen* Sprachfamilie. In Westtimor (Indonesien) wird diese Sprache

²³⁴ HÄGERDAL, Hans, *Rebelions or factionalism? Timorese forms of resistance in early colonial context, 1650-1769*, in: ARPS, B. (Ed.), *Bijdragen tot de taal-, Land- en Volkenkunde* 163.1, 2007 (=KITLV: Jurnal of The Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania), Holland 2007, 15-16.

²³⁵ *Melus* war die erste Volksgruppe, die in Mitteltimor wohnte und von den Tetunesen vertrieben wurde. Das Wort *Melus* stammt wahrscheinlich aus dem Griechischen *melas* (schwarz) - und diese Volksgruppe gehörte wahrscheinlich zur melanesischen Volksgruppe oder zu der, die von Melanesien kam.

oft als *Tetun Terik* bezeichnet und besteht aus zwei Dialekten, nämlich: *Tetun Foho*, die in den Bergen und im Norden gesprochen wird, und *Tetun Fehan*, die in der Südebene gesprochen wird. Außerdem gibt es im Südosten Timors den *Ost-Tetun* Dialekt: *Tetun Wekeke*. Sonst wird in ganz Osttimor *Tetun-Portu* oder *Tetun-Agora* als Umgangssprache verwendet. Dieser Dialekt ist in der Kolonialzeit entstanden und besteht aus der Mischung von Tetun und der portugiesischen Sprache.

Das Wort *Tetun* stammt aus der Tetun-Sprache (lia Tetun) und seine Bedeutung ist, wie der Anthropologe *Seran* erklärt:

“The word tetun derives from the base word tetu, which means to weigh or balance (noun). The suffix -n means ‚characteristic of‘. Therefore the word tetun means characteristically deliberating on a matter at hand. Ema Tetun therefore, means people who possess the basic characteristic of deliberateness, considering every thing and giving priority to principles of balance and justice in dealing with all kinds of affairs in social life, problems like land tenure conflicts, right to clean-health wealth, thievery, adultery, quarrels, etc.”²³⁶

Dazu meint Tetuns Historiker *Johannes P. Asa*, dass *Tetu* (wiegen/überlegen, Balance/Harmonie halten) die Grundphilosophie der Tetunesen ist. Es ist für die Tetunesen lebenswichtig, gerechte Entscheidungen zu treffen, danach zu handeln und in der Harmonie mit der Gottheit, den Ahnen, der Natur und Mitmenschen zu leben.²³⁷ Heutzutage gehören fast alle Tetunesen der katholischen Religion an. Aber im alltäglichen Leben praktizieren sie noch immer die traditionellen Rituale ihrer alten Religion, deren wichtigstes Element das Opferritual *Hakserak* oder *Sera* ist.

2.2. Die Glaubenstradition der Timoresen

Mit der timoresischen Glaubenstradition ist hier die alte Religiosität Timors gemeint. Ihre allgemeinen Ausdrücke sind unter anderen der religiöse Grundgedanke über das Sakrale und der Glaube an das Höchste Wesen. Diese beiden Aspekte finden sich in der alten Religiosität aller Stämme auf Timor; daher ist hier die Rede von der alten Religiosität Timors. In diesem Teil meiner Ausführungen werden diese behandelt. Natürlich ist der Opfergedanke ein wichtiger Aspekt in der Religiosität Timors. Aber dieses Thema wird ausführlich im nächsten Teil behandelt.

²³⁶ SERAN, Ema Tetun, 17.

²³⁷ Vgl. ASA, Johannes P., Kerajaan Fehalaran: Landasan, Struktur Organisasi dan Sistem Pemerintahan, (MS) Atambua 1990, 57.

2.2.1. Der Grundgedanke über das Heilige

Die Religiosität Timors wie auch die der vielen Völker auf den Kleinen Sundainseln ist durch das dualistische Denken über *das Heilige* und *das Profane* geprägt. Das Heilige ist das Wesentliche, das Fundament und Ziel des Lebens der Menschen. Diese Überzeugung der Timoresen entspricht der Theorie von *Eliade* über „zwei Arten des In-der-Welt-Seins, zwei existenzielle Situationen, die der Mensch im Lauf seiner Geschichte ausgebildet hat.“²³⁸ Timors Anthropologe *Neonbasu* bezeichnet die Überlegungen über das Sakrale *conditio sine qua non* für das Leben und Handeln der Timoresen. Das Heilige gilt als Zentrum des Lebens der Menschen, der Natur und des Universums. Es kontrolliert die Menschen und belebt die Natur. Es gibt allem Geschehen Sinn, ohne es gibt es kein Profanes. Aus diesem Grundgedanken orientieren sich Leben und Handeln der Timoresen an einem zentralen Ort, wo das Sakrale wohnt, sich offenbart oder an dem die Menschen in Kontakt mit ihm treten können. Jeder Clan oder Stamm kennt und verehrt diesen zentralen Ort als ihr Heiligtum.²³⁹ Er kann eine Wasserquelle, ein Teich, ein Ahnenhaus oder ein Berg sein, und dazu gehört auch ein heiliger Gegenstand wie Stein, Statue oder Baum. Wie bei vielen traditionellen Gesellschaften haben die Timoresen die Neigung, immer im Kontakt mit dem Heiligen zu beleiben „oder sehr nahe bei geheiligten Gegenständen zu leben.“²⁴⁰ Die Timoresen betreten diesen Ort oder nähern sich diesem mit großem Respekt. Er wird gepflegt, und dort werden regelmäßig die traditionellen Rituale, vor allem das Opferritual, abgehalten.

Neonbasu beschreibt das Heilige als substanziellen Aspekt des Lebens für die Timoresen, als etwas Übernatürliches, wobei die Menschen es nicht genau beschreiben und ansprechen können. Um es zu erklären und zu überliefern, werden die symbolische Sprache und eine vergleichende Beschreibung, oft nur im Zusammenhang mit einem Mythos verwendet.²⁴¹ Für die Timoresen als eine agrarische Gesellschaft steht das Heilige immer in enger Verbindung mit der Natur bzw. den Naturereignissen, mit den Geistern und Ahnen. Sie können, wie in der theologischen Sprache, als Mittel oder Ort der Offenbarung des Heiligen bezeichnet werden. Oder im Sinne von *Eliade* zeigt sich

²³⁸ ELIADE, Mircea, *das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (übers. aus dem Franz. v. Eva MOLDENHAUER), Frankfurt am Main 2007, 16-18. Ein Beispiel vom dualistischen Denken im timoresischen Kontext: Vgl. BOY, Valens, *Pemikiran Dualistis - Kosmis Masyarakat Biboki - Dawan*, in: Piet MANEHAT/Gregor NEONBASU (Ed.), *Agenda Budaya Pulau Timor 1*, Timor 1999, 53-57.

²³⁹ Vgl. NEONBASU, *Sejarah*, 231. Dazu Vgl. MANEHAT, Piet, *Pandangan Orang Timor Terhadap Alam Sekitar*, in: Piet MANEHAT/Gregor NEONBASU, *Agenda Budaya Pulau Timor 1*, Timor 1999, 38 - 47.

²⁴⁰ ELIADE, *Das Heilige*, 15.

²⁴¹ Vgl. NEONBASU, *Sejarah*, 232.

den Menschen in ihnen das Heilige, durch sie manifestiert sich das Heilige.²⁴² Um in Kontakt mit dem Sakralen zu kommen, brauchen Menschen die religiösen Rituale, die immer mit einem Opferritus verbunden sind. Ein Ritual hat in diesem Zusammenhang die Funktion eines Mittels, durch das die Menschen ihre Abhängigkeit vom Sakralen ausdrücken, die Harmonie mit ihm aufrechterhalten beziehungsweise wiederherstellen und die Schwierigkeiten oder Probleme ihres Lebens zu bewältigen versuchen. Dabei spielen in der traditionellen timoresischen Gesellschaft die Ahnen und Geister eine wichtige Rolle. Darüber wird, ausgehend vom alten Glauben des Tetunstammes, im dritten Teil dieses Kapitels näher gesprochen.

2.2.2. Der Glaube an das Höchste Wesen in Timor

Der wichtigste Aspekt der Religiosität der Timoresen im Zusammenhang mit dem Sakralen ist der Glaube an das Höchste Wesen, der überall in den Traditionen aller Stämme in Timor zu finden ist. Vor der Ankunft des Christentums in Timor glaubten die Timoresen an ein Höchstes Wesen (eine Gottheit), das ursprünglich nur bei seinen Eigenschaften angesprochen und erst unter dem Einfluss des Christentums mit Namen benannt wurde. Diesen alten Glauben drücken die Timoresen in verschiedenen traditionellen Ritualen aus, die teilweise bis heute überliefert und praktiziert werden. Meistens verbinden sie den Glauben an das Höchste Wesen mit dem Glauben an Geister und Ahnen. Unter dem Einfluss des Christentums wird das Höchste Wesen mit Namen benannt. Die Tetunesen nennen nun ihren Gott *Nai Maromak* (der lichtgebende Herr, der Herr des Lichtes), die *Dawanesen Uis Neno*²⁴³ (Herr und Macher des Tages oder des Lichtes). In der alten Zeit nannte der *Maraestamm* ihren Gott *pan gomo muq gomo* (der Schöpfer des Himmels und der Erde), heutzutage wird er *Hot Esen oder Hot Gol/Hot Gomo* (der Herr über die Sonne) genannt. Der *Fatalukustamm* in *Lospalos* (Osttimor) nennt ihn *Ocawa Uruwacu* (auf Tetun: *Nai Loro - Nai Fulan*: der Herr der Sonne und des Mondes). Mit ähnlichen Namen (Uruwatu) benennt ihn der *Makasaistamm*. In *Manatuto* (Galolen Pesisir) wird Gott *Amudeus* genannt. Dieser Name stammt aus dem Portugiesischen und bedeutet Gott. Der *Mambaestam* in Osttimor nennt ihr Höchstes Wesen *Au-Tata - Ubu-Tun*. Das bedeutet: *Mein erhabene*

²⁴² Vgl. ELIADE, Das Heilige, 14.

²⁴³ Eine genauere Beschreibung über *Uis Neno* siehe: NEONBASU, Gregor, We Seek our Roots: Oral Tradition in Biboki, West Timor (= Studia Instituti Anthropos Vol. 53), Sankt Augustin 2011, 227f.

Herr - der Erste /Älteste/Ursprung. Beim Kemakstamm wird Gott Nai Lelo-Nai Hitu genannt, das bedeutet: der Herr der Sonne und der Sterne oder der Herr des Lichtes.

2.3. Der alte Glaube der Tetunesen

Die Angaben zum alten Glauben des Tetunstammes sind meistens nur in mündlichen Überlieferungen über die Herkunft der Ahnen, die Erschaffung der Welt, die Heldengeschichte bzw. in den Mythen und Legenden erhalten. Die schriftlichen Belege dafür verdanken die Tetunesen dem Ethnologen und Missionar B.A. Vroklage, der eine Feldforschung bei den Tetunesen in Belu (Westtimor) durchgeführt hat²⁴⁴ und dem Anthropologen aus England, Prof. David Hicks, der Forschung bei den Tetunesen in Osttimor betrieben hat.²⁴⁵ Zusammenfassend beinhaltet die alte einheimische Glaubenstradition der Tetunesen den Glauben an eine höchste Gottheit (Höchstes Wesen), an die Existenz der Geister und an ein Weiterleben nach dem Tod. Damit verbunden ist die Tradition der Ahnenverehrung. Dieser Glaube wurde in der vorchristlichen Zeit hauptsächlich im Opferritual (sera/hakserak/tunu/laku) und in der traditionellen Lehre (adat) zum Ausdruck gebracht.

2.3.1. Der Glaube an das Höchste Wesen

Die Timoresen verstehen ihr höchstes Wesen ähnlich wie das, was der Religionswissenschaftler *W. Schmidt* beschreibt: Es ist ein Wesen, das das Leben der Menschen hält und ihr Schicksal bestimmt, es ist der Schöpfer aller Dinge und Geber aller sozialen, sittlichen und religiösen Vorschriften.²⁴⁶ Wie bereits schon erwähnt wurde das Höchste Wesen in der vorchristlichen Zeit bei allen Stämmen in Timor und auf den Kleinen Sundainseln nicht mit Namen angerufen sondern nur bei seinen Eigenschaften angesprochen. Die Tetunesen sprachen damals ihren Gott als *Nai Luliwaik - Nai Manaswaik, den Allerheiligsten und den Allmächtigen Herrn* an. Zu diesem Begriff werden immer seine ergänzenden Eigenschaften zugefügt: *iha leten ba - iha as ba, fitun fohon ba - fulan fohon ba, lolo liman la to'o - bi'i ain la dae: Der da oben in der Höhe wohnt, über den Sternen und dem Mond thront, unerreichbar mit ausgestreckten Händen und Füßen.* Da die Tetunesen immer zwei Ausdrücke oder

²⁴⁴ VROKLAGE, B.A.G., Ethnographie, Leiden 1952.

²⁴⁵ HICKS, David, Tetun Ghost and Kin, Mayfield 1976.

²⁴⁶ Vgl. VORBICHLER, Anton, Das Opfer. Auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte, Mödling 1956, 30f.

Doppelbegriffe für das Höchste Wesen verwenden, konnten die Fremden der Meinung sein, die Tetunesen würden an zwei Gottheiten glauben.²⁴⁷ Diese Gewohnheit gehörte aber eigentlich zu ihrer Sprechweise. In der feierlichen oder abgehobenen Sprache verwendeten sie immer zwei verschiedene Namen oder Begriffe für eine Person oder einen Gegenstand, die aber stets das gleiche aussagen. Somit ist meiner Meinung nach die Behauptung, die Tetunesen glaubten an eine Doppelgottheit (weibliche und männliche) falsch. Der *Tetun-Ethnologe Vroklage* stellte fest:

"Ganz Belu weiß nämlich genau, dass es nur einen einzigen Maromak gibt. Es ist aber durchaus möglich, dass man ursprünglich zwei höhere Wesen annahm: den weiblichen Mond und die männliche Sonne mit ihren Kindern (wie manche Mythen angeben), die Sterne oder Menschen."²⁴⁸

Dazu brachte er den Vergleich mit der Bedeutung des Namens Gottes in Flores:

„In Mittel- und Ostflores werden die Namen von Sonne und Mond in der Bedeutung Gottes zu einem Worte zusammengefügt: Lerawulan. Persönlich halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass man mit dem Doppeltitel früher zwei Wesen meinte, die ursprünglich mit dem Mond und der Sonne identifiziert wurden.“²⁴⁹

Diese Behauptung aufgrund des Vergleiches halte ich für falsch. Laut der alten Überlieferungen des Namen des Höchsten Wesens der Tetunesen können seine Eigenschaften wie folgend zusammengefasst werden: Es ist ein persönliches Wesen, das wie auch *Vroklage* formulierte, nicht mit Sonne oder Mond identifiziert ist.²⁵⁰ Es ist einzig in der Heiligkeit (*Nai Luliwaik*: der Allerheiligste) und in der Macht (*Nai Manaswaik*: Der Allmächtigste), es ist Ursprung und Schöpfer, das knetet und formt (auf Tetun heißt: *mak nahu - mak namata, mak kumu hahilas - buti hahilas*). Als Person kann es gut und böse sein, kann belohnen, bestrafen und sich versöhnen lassen.²⁵¹

Für den Ort, wo das Höchste Wesen sich befindet, haben die Tetunesen keine genauen Angaben. Es wird nur gesagt, dass es: *iha leten ba - iha as ba, fitun fohon ba - fulan fohon ba, kean hitu ba - kbatak hitu ba, hitu leten ba - hitu as ba, das da oben in der Höhe wohnt, über den Sternen und dem Mond thront, es befindet sich oben in der siebten Weltsicht - hoch oben im siebten Himmel*. Trotz des Glaubens an eine Gottheit achteten die Tetunesen in der alten Zeit wenig auf Gott. Es wurde damals behauptet, dass er weit weg von den Menschen wohnt und nicht als direkter Richter der alltäglichen Vergehen der Menschen auftritt. Daher kümmert er sich wenig um die Menschen. Er wurde schon in den traditionellen Gebeten angesprochen. Aber aus

²⁴⁷ Vgl. VROKLAGE, Ethnographie, Bd.2., 156.

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ Ebd.

²⁵⁰ Ebd.

²⁵¹ Vgl. ebd., 158.

Ehrfurcht vor ihm wollte man ihn lieber vermeiden und nur in den ernststen Notfällen anrufen.²⁵² Diese alte Erfahrung der Tetunesen über „den fernen Gott“ ist ähnlich der Gotteserfahrung der allgemeinen traditionellen Kulturen. Sie haben die Überzeugung, dass sich das Höchste Wesen (Gott oder der Allmächtige, der Allwissende, der Allerheiligste) nach der Erschaffung in den fernen Himmel zurückzieht. Die anderen göttlichen Wesen, wie Geister und mystische Ahnen, übernehmen seinen Platz oder seine Rolle unter den Menschen.²⁵³

In der damaligen Zeit wussten die Tetunesen wenig vom diesem *fernen Gott*. Sie beschäftigten sich fast nicht mit ihm und machten sich kaum Gedanken über ihn. Auch hieß es: "die Ahnen haben uns keine Angaben hinterlassen“, oder: „Niemand hat Gott je gesehen, auch im Traum nicht. Er kommt niemals zu den Menschen, obwohl er viele Sklaven hat.“²⁵⁴ Durch den Einfluss der Missionare wurde das Höchste Wesen der Tetunesen mit *Nai Maromak* angesprochen. Dieser Begriff aus der Tetunsprache bedeutet: Der Herr, der erleuchtet, oder der lichtgebende Herr. Dieser Begriff wird heute als Name für Gott in der Tetunsprache benutzt. Aber in den traditionellen Gebeten ist dieser Name kaum zu hören. Eine Idee oder einen Glauben an den Sohn Gottes hat es im alten Glauben nicht gegeben. Aber manchmal höre ich in den traditionellen Gebeten den folgenden Begriff: *Nai Lakaan Oan - Nai Roman Oan, das Kind der Flame und des Lichtes*. Manche gebrauchen diese Worte für Herrn Jesus, den Sohn Gottes. Aber es herrschte Zweifel, ob diese Worte ursprünglich waren oder erst durch den Einfluss des Christentums entstanden sind.

2.3.2. Der Glaube an die Existenz der Geister

Ein wichtiges Element des traditionellen Glaubens Timors, das bis heute bei den Tetunesen noch sehr lebendig ist, ist der Glaube an die Existenz der Geister. Die Geister sind zwar höhere Wesen, aber nicht *Nai Maromak* oder Gott gleich. Sie sind nur Boten Gottes oder auch Repräsentation von Gott auf Erden, die mehr mit Menschen zu tun haben, als Gott selbst. Das Tetun-Wort *Rai Nain* heißt wörtlich ins Deutsche übersetzt: Herr/Wächter/Besitzer der Erde. Es ist eigentlich das allgemeine Wort für die Geister. Die Tetunesen glauben, dass die Wälder und Bäume, die Berge, Steine, Wasserquellen und Teiche einen eigenen Herrn beziehungsweise Wächter haben, und zwar einen Geist.

²⁵² Vgl. ebd., 162.

²⁵³ Vgl. ELIADE, das Heilige, 108f.

²⁵⁴ Vgl. VROKLAGE, Ethnographie, Bd.2., 158.

So sprechen sie über *Foho Nain* (Geister der Opferberge), *We Nain* (Geister des Wassers/der Quelle/der Meere), *Fatu Nain* (Geister der Steine), *Ai Nain* (Geister der Bäume), *hare nain* (Geister des Reises) und sogar von *krau Nain* (Geister der Karbau).

Es gibt auch böse Geister. Aber die meisten Geister sind eigentlich gut zu den Menschen.²⁵⁵ Sie können im Traum den Menschen, an denen sie Gefallen gefunden haben, erscheinen, aber dies geschieht immer in der Gestalt einer bekannten Person. Im konkreten Leben können sie den Menschen auch als Schlange, Aal, Affe, Krokodil, Echse und so weiter erscheinen.²⁵⁶ Die Menschen können mit den Geistern einen Pakt oder Freundschaft schließen (*halo belu ho Rai Nain*), um durch ihre Hilfe die mystisch-magischen Kräfte zu empfangen oder Erfolg im Leben zu haben. Sie verlangen dann als Gegenleistung für ihre Hilfe die Darbringung eines Opfers. Wenn das Opfer von den Menschen nicht gebracht wird, werden sie böse und bestrafen die Menschen mit Krankheit, Misserfolg oder sogar einem Todesfall. Außerdem hört man oft unter den Tetunesen Erzählungen über Ehen zwischen Geistern und Menschen. In diesem Fall verwandelt sich der Geist in einen tüchtigen Mann, weil er eine Frau gern hat oder in ein hübsches Mädchen, weil der Geist einen Mann begehrt.²⁵⁷ Wenn diese Beziehung auch von Menschen gewollt ist, können daraus auch Kinder geboren werden, die meistens behindert sind. Die Eltern hingegen werden sehr erfolgreich. Wenn der Mensch sich dieser Beziehung als Betrug der Geister bewusst wird, könnte er aus Angst verrückt oder geisteskrank werden.²⁵⁸ Die Menschen können auch von den Geistern bestraft werden, wenn sie den Wohnort der Geister zerstören. Das kann zum Beispiel passieren, wenn Bäume in den heiligen Orten ohne ein Opferritual gefällt werden, eine heilige Wasserquelle zerstört oder ein Heiligtum des Clans ohne Erlaubnis betreten wird. Durch ein Opferritual können die Geister dann wieder besänftigt werden.

2.3.3. Der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod

Der Glaube an die Existenz der Seele ist ein wichtiger Teil der alten Glaubenstradition der Tetunesen in Timor. Die Seele heißt in der Tetunsprache: *kmalar*. *Kmalar* stirbt nie. Wenn ein Mensch stirbt, lebt seine Seele weiter und wird später als *Matebian*, die *Seele der Toten*, genannt und sie gehört zu den Ahnen (auf Tetun: *bei*), die von den Lebenden verehrt werden. In den alten Überzeugungen der Tetunese bringt der Tod

²⁵⁵ Vgl. ebd., 170.

²⁵⁶ Vgl. BURU, Anak Lakaan, 95.

²⁵⁷ Vgl. VROKLAGE, Ethnographie, Bd.2., 171.

²⁵⁸ Vgl. BURU, Anak Lakaan, 96.

keine Scheidung, sondern nur eine Veränderung, nämlich dass die Verstorbenen auf einmal viel mächtiger werden. Als Ahnen können sie nun mehr erkennen und daher werden sie von den Lebenden gleichzeitig gefürchtet und verehrt.²⁵⁹

Auf das christliche Angebot des ewigen Lebens im Himmel soll einmal der Nordtetun Großhäuptling *Nai Bot Sera Lorok* den Missionaren geantwortet haben: „Wir kennen den Himmel nicht. Wenn wir sterben, wird unsere Seele in den Palast der seligen Ahnen auf dem Gipfel des heiligen Bergs ‚Lakaan‘ gehen und dort wohnen. Wenn wir viel Böses im Leben gemacht haben, wird unsere Seele nach ‚Samonu‘ gehen und dort zusammen mit Wildschweinen oder Hirschen weiterleben.“²⁶⁰ Vor allem bei der älteren Generation der Tetunesen in Belu ist folgender Spruch bekannt: *Saè Lakaàn, letek Leimeri, tun Samonu*, wenn man stirbt, wird die Seele entweder auf den heiligen Berg *Lakaàn* aufsteigen oder auf den Berg *Leimeri* wandern oder nach *Samonu* hinabsteigen. Dieser Spruch ist ein sprachlicher Ausdruck für den Glauben der Tetunesen an das Weiterleben der Seele und ihre Aufenthaltsorte. Die Tetunesen, die um den Berg *Lakaan* wohnen, hielten damals den heiligen Berg *Lakaan* für den Aufenthaltsort der Seele, als *uma metan ri mean, der Palast der Ahnen*. Die Seelen der bösen Menschen werden aber in der Ebene von *Samonu* (Osttimor) wohnen. Dort verwandeln sie sich in Wildschweine oder Hirschen. Sie werden leiden und keine Ruhe finden, weil sie immer von Menschen gejagt werden. Der Berg *Leimeri* (auch in Osttimor) ist wie eine Art der Fegefeuer für die Seele. Die armen Seelen werden hier Tag für Tag in einer dämmerlichen Situation zwischen Licht und Dunkel wandern. Die Tetunesen in anderen Gegenden in Belu's verlegen den Aufenthaltsort der Seele auch auf einen anderen Ort wie den *Lidakberg, Mandeuberg, Nanaet*. Bei den Tetunesen, die auf der Südebene Belus (Malaka) wohnen, heißt der Aufenthaltsort der Seele: *Knua kukun - masin lulik* (oder auch: *Samafuhuk tatehur, masin fuik - masin lulik*). Das ist der Name des Schlammvulkans an der Bucht von *Maubesi*, wo in alter Zeit einige Ahnen der Tetunesen landeten.²⁶¹

²⁵⁹ Vgl. VROKLAGE, Ethnographie, 2.Bd., 122.

²⁶⁰ Diese mündliche Überlieferung wurde vom Herrn *Luiz Moruk*, einem Urenkel des Großhäuptlings *Nai Bot Sera Lorok*, an seine Kinder erzählt. Frau *Fransiska Bete Mera*, eine Ururenkelin des Großhäuptlings erzählte mir diese Geschichte, die ich reflektierte und in einem Buch niederschrieb, vgl. *Buru, Anak Lakaan*, 73-85.

²⁶¹ Vgl. VROKLAGE, Ethnographie, Bd.2., 119.

2.3.4. Die Ahnenverehrung

In der alten Religiosität Timors beziehungsweise Tetuns spielen die Ahnen eine sehr wichtige Rolle für die Lebenden. Sie sind sogar wichtiger als Gott. Daher war die Ahnenverehrung bis zum Beginn der christlichen Mission der wichtigste Bestandteil der alten Glaubenstradition und „wenn man unter Religion die Sorge für das Übersinnliche versteht, dann nehmen die Ahnen unter allen höheren Wesen wohl 80% aller Verehrung in Anspruch.“²⁶² Der Tetunese glaubt zwar an eine höchste Gottheit, die die Erde und Menschen erschaffen hat, aber diese wohnt weit weg von Menschen und kümmert sich wenig um das Leben der Menschen. Es sind die Ahnen, die das Land eroberten und den Nachkommen *Adat*²⁶³ überlieferten. *Adat* oder die Vorschriften für das Leben stammen zwar von Gott, aber er hat sich nach der Festlegung des *Adat* zurückgezogen und das Schicksal der Menschen den Ahnen und niederen Geistern überlassen.²⁶⁴

Die Ahnen sind zwar im realen Leben nicht mehr sichtbar, sie sind aber nicht von den Lebenden weggegangen. Sie sind zwar unsichtbar, leben aber allgegenwärtig weiter mit den Lebenden und spielen ihre Rolle als Sittenmeister oder Sittenwächter weiter. „Sie werden zornig und senden Strafen, wenn sie erfahren, dass ihre Nachkommen die von ihnen gegebenen Vorschriften missachten.“²⁶⁵ *Adat* ist ihr selbständiges Gebiet. Daher werden sie auch nicht direkt als Mittelwesen zwischen Gott und den Lebenden angesehen und damit handeln sie auch nicht im Auftrag Gottes.²⁶⁶ Die Lebenden haben eigentlich keine Angst vor den Ahnen, aber sie befürchten ihre Strafe, wenn sie die *Adats* Vorschriften missachten. Um die Strafe abzuwenden, die zürnenden Ahnen zu versöhnen und die Gunst der Ahnen zu erlangen, bringen die Tetunesen ihren Ahnen Opfer dar. In einem solchen Opferritual werden für gewöhnlich sieben älteste Ahnen von *uma mane* (Frauengebender Clan) und *feto sawa* (Frauenempfangender Clan) angesprochen. In den traditionellen Ritualen wird oft den männlichen Ahnen der Vorrang gegeben oder deren Namen werden öfters genannt. Das hat damit zu tun, dass die Vorstellung des irdischen Lebens ins Jenseits übertragen wird. Es waren die männliche Vorfahren, die die Vorschriften für das tägliche Leben regelten, gegen die Feinde kämpften und das Land für die Clans eroberten, Gerichtsurteile

²⁶² VROKLAGE, Ethnographie, Bd.2., 121.

²⁶³ *Adat* ist die Vorschriften für das Leben, für die Beziehung zur Natur, den Geistern und der Gottheit. Genaueres über *Adat* wird im Punkt 2.3.5. erklärt.

²⁶⁴ Vgl. VROKLAGE, Ethnographie, Bd.2., 122.

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ Vgl. ebd.

trafen und Gebets und Opferrituale vollzogen.²⁶⁷ Der zentrale Ort für die Erinnerung an die Ahnen oder der Ort der Gegenwart der Ahnen unter den Lebenden ist das Clanhaus oder Rumah adat (*Uma suku, uma adat*) genannt. An diesem Ort werden die heiligen Gegenstände der Ahnen oder Vorfahren bewahrt und verehrt.²⁶⁸

2.3.5. Adat als überlieferte soziale und religiöse Werte und Vorschriften

Die sozialen und religiösen Werte, beziehungsweise Vorschriften der Tetunesen sind eins und können daher nicht voneinander unterschieden werden. *Adat* ist der Oberbegriff für die ungeschriebenen, traditionellen, religiösen und sozialen Werte und Gesetze, die die Vorfahren von Gott (Maromak) empfangen und den Tetunesen überlieferten. In der Lehre des *Adats* werden die Grundgesetze und Werte als Orientierung für das Leben der einzelnen Stammesmitglieder und der Familien, für das Zusammenleben des Clans, für die traditionelle Regierung und für die Haltung gegenüber Natur und Gottheiten geregelt. Die Lehre des *Adats* wird in drei Arten, wie folgt, unterteilt:

2.3.5.1. Knetor-Ktaek

Seran, ein Soziologe des Tetunstammes, zitiert den Tetun - Historiker *Asa* und erklärt *Knetor* als: “Ineffable abstract values found in every man's brain and in the bottom of his heart and, furthermore, are considered the most valuable by the people of certain recipient communities who support them.”²⁶⁹ *Knetor* ist die Herzen und den Gedanken beziehungsweise ins Bewusstsein der Menschen eingepflanzt. Es beinhaltet die wichtigsten sozialen Werte für das Zusammenleben der Tetunesen. *Knetor* regelt die Grundhaltung eines Menschen gegenüber seinen Mitmenschen und zielt auf die Harmonie im sozialen Leben. Die wichtigen Vorschriften des *Knetor* hat mit der Gastfreundschaft zu tun, sie sind: *hase malu*: Einander ansprechen beim Zusammentreffen, *hatur*: Den Platz nehmen lassen bei einem Besuch, *lok*: Das Servieren des Genussmittels von Betelnuss (pinang) und Pfefferblatt (sirih), *dale ho*

²⁶⁷ Vgl. ebd., 123.

²⁶⁸ Vgl. Das Schreiben über die Bewahrung und Verehrung der heiligen Gegenstände der Ahnen/Vorfahren in Timor: ATOK, Gabriel, Pusaka Keramat Nenek Moyang, in: Piet MANEHAT/Gregor NEONBASU, Agenda Budaya Pulau Timor 1, Timor 1999, 48 - 52.

²⁶⁹ SERAN, Ema Tetun, 69f; vgl. PANITIA PELAKSANA SEMINAR ADAT FEHALARAH, Laporan Hasil Seminar Adat Fehalaran dan Pembentukan Sekretariat Lembaga Adat Fehalaran Kabupaten Belu, (MS) Atambua 2003, 9f.

malu: Miteinander reden und *ha* oder *haliku* oder *halamak*: Die Einladung zum Mahl bei einem Besuch.

Ktaek wird von *Seran* als: “norms or rules and procedures by which to make the [...] abstract values (*Kneter*) concrete in people's specific actions and in their daily activities”²⁷⁰ erklärt. *Ktaek* regelt, wie die abstrakten Werte oder Vorschriften (*Kneter*) im konkreten Leben des Stammes umgesetzt werden. Nicht alle Tetunesen beherrschen *Ktaek*, sondern es wird nur von den Clanvorstehern und den Ältesten (*Makoan*/Adat-Experten) beherrscht. Die wichtigsten Vorschriften des *Kneter* sind die Regeln in der Heiratsbeziehung, zum Beispiel das Verbot der Heirat unter Familienmitgliedern oder Beziehung zu einem verheirateten Menschen.

2.3.5.2. Ukun - Badu

Ukun-Badu wurde von der traditionellen Gesellschaft der Tetunesen als göttliches Gesetz verstanden und angenommen. *Ukun - Badu* kann mit *Gebot - Verbot* übersetzt werden. *Ukun* ist ungeschriebenes Gesetz/Gebot, das als Handlungsorientierung für die Regierenden gilt und auf die Ordnung für das Zusammenleben zielt. *Badu* beinhaltet Verbote, regelt das, was man gegenüber der Natur nicht tun darf und zielt auf die Harmonie zwischen Mensch und Natur. Im *Ukun - Badu* werden auch die Strafen für das Fehlverhalten der Menschen der Natur gegenüber geregelt. Diese Strafe ist bei den Tetunesen als *Tusan* bekannt.

2.3.5.3. Knotar - Kbadan

Knotar-Kbadan ist die Lehre über das Benehmen der Tetunesen in der Gesellschaft oder wie *Seran* das beschreibt: „Knotar-Kbadan (*Kdean*) consists rules governing proper ways of behavior in Mutual life as a society such as the rules on etiquette.”²⁷¹ *Knotar - Kbadan* regelt zum Beispiel die Haltung der Jugendlichen gegenüber den älteren Menschen und umgekehrt oder das Benehmen der Tetunesen gegenüber den Adligen. Es regelt auch die moralische oder materiale Strafe für das Fehlverhalten eines Menschen gegenüber seinen Nächsten oder seiner Regierung.

²⁷⁰ SERAN, Ema Tetun, 70; vgl. PANITIA, Laporan, 10.

²⁷¹ Ebd.; vgl. Ebd. [PANITIA, Laporan, 10].

2.4. Überblick über die Rolle der traditionellen Opferrituale bei den Christen auf den Kleinen Sundainseln

Der Opfergedanke ist wesentlicher Teil des kulturellen Systems und der alten einheimischen Religion und spielt eine wichtige Rolle im Lebenszyklus der Bevölkerung der Kleinen Sundainseln. Die Tetunesen glauben, dass die Darbringung des Opfers in einem Ritual ihnen den Segen und Schutz des Allmächtigen, Fruchtbarkeit und Gesundheit, Tapferkeit und Erfolg in ihrem Leben garantiert. Das Darbringen des Opfers garantiert auch eine harmonische Beziehung zur Gottheit, aber vor allem zu den Ahnen und den Geistern. Die Geister sind Vertreter der Gottheit und spielen eine wichtige Rolle für das Leben der Familien und der Clans. Der Opfergedanke der Völker der Kleinen Sundainseln entspricht dem allgemeinen religionsgeschichtlichen Opferverständnis, nämlich als symbolischer Ausdruck der menschlichen Hingabe an die Gottheit und der Abhängigkeit von der Gottheit.²⁷² Er folgt dem traditionellen Prinzip des allgemeinen Opferverständnisses der Glaubens- und Kulturgeschichte: „do ut des“ beziehungsweise „do quia dedisti“. Die Beziehung der Völker der Kleinen Sundainseln zum Allmächtigen, zu den Geistern und Ahnen, die sie durch ihr Opfer zum Ausdruck bringen, folgt diesem Prinzip: *Empfangen* und *Geben* von *Gaben*.²⁷³

Vor allem auf den Hauptinseln des östlichen Teils der Kleinen Sundainseln, wie *Flores*, *Sumba* und *Timor* sind die traditionellen Opferrituale sehr verbreitet und werden noch immer bei vielen Ereignissen des Lebens vollzogen. *Signe Howel*, ein anthropologischer Forscher aus der *Research School CNWS Leiden* (Niederlande) hat diese Realität zum Beispiel auf Flores bezeugt. Er hat aus seiner Faszination mit dem verbreiteten und häufig gehaltenen Opferritual während seiner Feldforschung im *Lio-Stamm* auf Flores und in der Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaftlern sein Buch über die Opferrituale im Osten Indonesiens herausgegeben. Das Buch *For The Sake of our Future - Sacrificing in Eastern Indonesia*²⁷⁴ ist ein anthropologisches Werk über die Opfertradition, die in verschiedenen Formen in dieser Region allgegenwärtig ist. Diese Veröffentlichung enthält eine Reihe von anthropologischen Artikeln über die

²⁷² Vgl. BERGER, 371.

²⁷³ Vgl. MENKE, Karl-Heinz, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, 146.

²⁷⁴ HOWELL, For the Sake.

Opfertraditionen auf Flores, Lembata, Sumba und Timor.²⁷⁵ Besonders der Beitrag, *Hakserak: The rites of sacrificial offerings among the Belunese on Timor Island* (von H.J. Seran MA), liefert wichtiges Material zu diesem Thema und wird in dieser Arbeit ausführlich benutzt.

Außer der oben genannten wissenschaftlichen - anthropologischen Veröffentlichung sammelte und studierte ich während meiner Forschungsarbeit in dieser Region zusätzliche Literatur über die verschiedenen Opfertraditionen auf den östlichen Kleinen Sundainseln. Diese Werke sind die Ergebnisse der theologischen bzw. religionswissenschaftlichen Studien, die als Diplomarbeit an die *katholisch philosophisch-theologischen Hochschule Ledalero in Maumere, Flores* eingereicht wurden. Eine Auswahl der Opferrituale, die noch von Christen dieser Region vollzogen werden sind: *Paki Kaba* (Kerbauenopfer in Mukun/Sipi - Manggarai) wird vollzogen im Zusammenhang mit dem Ritus *Kelas Mese (Kenduri/Trauerfeier)* oder *Tambung watu, Radang Uma (Dank für die neue Ernte)* und *Seser tompok (Einweihung des neuen Hauses)*,²⁷⁶ Opferitus *Takung Empo*:²⁷⁷ Speiseopfer für die Gottheit und die Ahnen (Manggarai), Reinigungsritual/Sühneopfer *Oke Saki* (durch Opfern eines schwarzen Pferdes - *paki jarang bolong*) in Lelak - Manggarai),²⁷⁸ Das Opfermahl *Nado Mere* mit Dankopfer (Kerbauopfer: *Pala piye Pu'u (Keo - Ngada)*,²⁷⁹ Opferitus *Ka Poka* als

²⁷⁵ Diese Artikel sind unter anderem: Talking and eating: Sacrificial ritual among the Rembong (Mariabeth Erb), Conquest and comfort: A Ngadha ‚bad death‘ ritual (Olaf H. Semdal), Blood, sacrifice, and efficacy among the Nage of Central Flores (Gregory Forth), A life for life? Blood and other life-promoting substances in Lio moral system (v. Signe HOWELL), Invocation, sacrifice, and precedence in the Gren Mah'e rites of Tana Wai Brama, Flores (v. E.D. LEWIS), A union of opposites: the cosmological meaning of sacrifice in East Flores Lamaholot culture (v. Karl-Heinz KOHL), Enacting sovereignty: Sacrifice and the power of outsiders in Lewolema, Flores (v. Penelope GRAHAM), Occasions of sacrifice: Attenuated forms in a Christian village in Indonesia (v. R. H. BARNES), Sacrificing among the Wewewa of West Sumba: Dialogue with the ancestors, relations between living (v. Brigitte RENARD-CLARMAGIRAND), In honour of the seaworms in West Sumba (v. Danielle C. GEIRNAERT), Sacrifice and sexuality: The triumph of the buffalo's daughter in a Kodi folktale (v. Janet HOSKINS) und *Hakserak: The rites of sacrificial offerings among the Belunese on Timor Island* (v. H.J. SERAN).

²⁷⁶ Vgl. ABROMA, Paulus, Mengahayati Unsur Reigius Korban Kerbau Pada Upacara Paki Kaba Radang Uma Dalam Masyarakat Mukun dan Relevansinya Bagi Pengahayatan Iman Kristiani, Ledalero, 2007, 66; Vgl. RODOS, Fransiskus Bonevasio, Pandangan Tentang Hidup Sesudah Mati Dalam Ritus Paki Kaba Kelas Mese pada Suku Sipi Dalam Perbandingan Dengan Iman Kristen, (Dipl.) STFK Ledalero 2012, 30-40.

²⁷⁷ Vgl. TEHING, Thomas, Kepercayaan Orang Manggarai di Balik Ritus Takung Empo dalam Perbandingannya dengan Ajaran Iman Katolik, (Dipl.) STFK Ledalero 2011 35-38.

²⁷⁸ Vgl. MANCA, Silvester, Relasa Antara Konsep Pertobatan Dalam Ritus Oke Saki Orang Lelak dengan Konsep Pertobatan Kristen dan Implikasi Pastoralnya, (Dipl.) STFK Ledalero 2012, 13-28.

²⁷⁹ Vgl. SIU, Hendrikus Primus, Nilai dan Simbol Religius Perjamuan Raya (Nado Mere) Masyarakat Jawawawo: Studi Kommperatif Dengan Nilai-Nilai Ekaristi, (Dipl.) STFK Ledalero 2012, 40-65.

Erntedankopfer in Lio,²⁸⁰ Speiseopferdarbringung für die Ahnen: Piong (auch Piong tewok, tung piong) in Sika,²⁸¹ Versöhnungsritual/Opfer mit Opferblut (Sigo) beim Ritus: Kerus Baki Wai Sela in (Kalikasa) Lembata,²⁸² Opferritus Poan Kemer in Kedang - Lembata,²⁸³ Opferritus Nuba Nara in Waibalun - Ostflores.²⁸⁴ In Sumba (Sumba Barat Daya) ist Opferritus Tunnu Teba nach der Tradition der Marapu sehr bekannt. In diesem Opferritus werden Tiere, vor allem Kerbau als *Ballango* (Proviant) für die Verstorbenen geschlachtet und dargebracht.²⁸⁵

In Timor wird das Opfer im Ritus *Fua Ton* bei *Atoni Meto* (Dawanesen) noch immer von den einheimischen Christen vollzogen.²⁸⁶ Ein anderer Ritus mit Opferelementen ist der Sühneritus/Versöhnungsritus *Tàhoe* (v.a. in Tuabatan-TTU).²⁸⁷ Der Tetunstamm nennt sein Opferritus *Hakserak* (kurz: Sera). Dieser wird in dem ganzen Lebenszyklus von Geburt bis zum Sterben und zu besonderen Anlässen verwendet.²⁸⁸ Der Opferritus *Hakserak*, der mit der sakralen Tötung eines Opfertiers und Besprengen seines Blutes verbunden ist²⁸⁹, war ein vitaler Lebensakt im Lebenszyklus der *Tetunesen*. Er trägt auch eine wichtige Rolle zur Garantie des Zusammenlebens des Stammes oder Clans bei.²⁹⁰ Dieses Opferritual wird im folgenden Teil dargestellt.

2.5. Der Opferritus Hakserak (Sera) beim Tetunstamm auf Timor

In diesem Arbeitsteil wird ausführlich der Opferritus der Tetunesen, *Hakserak* oder *Sera*, beschrieben. Diese Beschreibung vermittelt das Grundverständnis vom Opferritus

²⁸⁰ Vgl. BERTOLOMEUS, Wilhelmus, Refleksi Atropologis Teologis Ritus Ka Poka Dalam Persekutuan Masyarakat Adat Mbuli-Lio dan Kaitannya Dengan Perjamuan Ekaristi, (Dipl.) STFK Ledalero 2013, 58-89.

²⁸¹ Vgl. MIGO, Yakobus Donnesius, Relasi Antara Sakramen Ekaristi Dalam Tradisi Kristen dengan Ritus Piong Dalam Masyarakat Hubin di Kabupaten Sika, (Dipl.) STFK Ledalero 2014, 60-77.

²⁸² Vgl. ADO Atawuwur, Apolonius, Inkulturasi Makna Ritus Kerus Baki Wai Sela Masyarakat Wilayah Kalikasa, Kabupaten Lembata ke Dalam Ritus Rekonsiliasi Kristiani, (Dipl.) STFK Ledalero 2009, 65f.

²⁸³ Vgl. Tue Amunmama, Agustinus, Pandangan Masyarakat Kedang Tentang Symbolis Poan Kemer dan Relevansinya Bagi Inkulturasi dalam Agama Katolik, (Dipl.) STFK Ledalero 2009.

²⁸⁴ Vgl. BAO TUKAN, Darah Korban dalam Ritus Adat Waibalun dalam Relasi dengan Darah Kristus Seturut Perspektif Teologis Surat Ibrani, (Dipl.) STFK Ledalero 2014, 32-43.

²⁸⁵ Vgl. BERE BLOLONG, Barnardus, Kristus Sebagai Ballango Dalam Ritus Tunnu Teba menurut orang Loura, Sumba Barat Daya (Sebuah Upaya Membuat Kristologi Lokal), (Dipl.) STFK Ledalero 2010, 40-53.

²⁸⁶ Vgl. TAMI OBE, Oktovianus Rikenelson, Ritus Fua Ton Atoni Meto (Dawan Oeolo) dan Kemungkinan Inkulturasi Dalam Perayaan Ekaristi Kristen (Dipl.) STFK Ledalero, 2014, 55-71.

²⁸⁷ Vgl. LOPO LOIN, Yohanes, Ritus Tàhoe pada Masyarakat Dawan di Desa Tuabatan - Kabupaten TTU dan Rekonsiliasi Dalam Gereja Katolik (Analisa Komperatif Menuju Kemungkinan Inkulturasi Ritus Tàhoe), (Dipl.) STFK Ledalero 2014, 42-65.

²⁸⁸ Vgl. SERAN, Hakserak, 246.

²⁸⁹ Vgl. Ebd. 259.

²⁹⁰ Vgl. MENKE, Jesus, 145.

der Tetunesen. Dieses Grundverständnis des Opferritus *Hakserak* dient wiederum als Einführung in dessen Problematik für die aktuelle pastorale Arbeit bei den Tetunesen beziehungsweise Timoresen auf den Kleinen Sundainseln. Sie ist Einführung zum eigentlichen Thema dieser Arbeit. Die folgende Beschreibung stellt die Bedeutung, den Anlass, den Ort, die Opfertgaben, den Vollzug und die Gebete des Opferritus *Hakserak* dar.

2.5.1. Die Bedeutung des Opferritus *Hakserak*

Hakserak, auch oft als *Sera* abgekürzt, Opferritus der Tetunesen kommt aus der Tetun-Sprache (lia Tetun) und zwar aus dem Wortstamm *sera* und bedeutet: Opfer. Die Vorsilbe *Ha-* oder manchmal *Hak-* und manchmal auch mit Nachsilbe *K* in der Tetun Sprache macht ein Hauptwort zum Zeitwort. Somit bedeutet das Wort ***Hak+sera+k***: (Etwas) opfern oder Opfer darbringen. Jetzt wird unter *Sera* oder *Hakserak* der Opferritus der Tetunesen in Timor verstanden. Wie ich nachgeforscht habe, stammen einige Tetun-Wörter aus der portugiesischen (bzw. lateinischen) Sprache. Ich vermute, dass das Wort *Sera* auch aus dem Portugiesischen und aus dem christlichen Einflussgebiet stammt: und zwar aus dem Wort *Serano*, d.h.: der Getaufte (der Nazaräer, der Christ).²⁹¹ Aus diesem Wort stammen der neue Nachname *Seran* (auch *Sera*), die nun als Nachname der Tetunesen sehr verbreitet ist, und das Wort *Sera*, das einfach als *Opfer darbringen* verstanden wird. Daraus stammen auch die Begriffe wie *Sera Misa* (Messopfer), *Sera Hamulak* (Gebetopfer). Im Alltag wird das Wort *Sera* oft im Sinn von Selbsthingabe, Selbstopfern/selbstverantwortlich sein (*Sera àn* oder *Sera Isin Lolon*) gebraucht.

Dem Ergebnis meiner Forschung nach ist das alte und eigentliche Tetun-Wort für Opfern: *Tunu*, das bedeutet im alltäglichen Gebrauch: *Grillen oder brennen, im ritualen Sinn: das Darbringen des Brandopfers*. Anderes Wort dafür ist *Laku*: das Darbringen des Opfers. So kennen die Alten der Tetunesen noch die Bezeichnungen wie *Tunu ba Rai Nain*, *Foho Nain*, *We Nain* oder *Tunu ba Ai no Fatu Nain* (Das Brandopfer für den Geist oder den Wächter der Erde, der Berge, der Wasserquelle oder den Geist des Steines und Baums bringen). Andere bekannte alte Bezeichnungen für das Opfern sind

²⁹¹ Meiner Vermutung nach steht das Wort *Sera* im Zusammenhang mit dem Neuen Nachnamen der Tetunesen *Seran*. Der Name *Seran* tauchte erst in der christlichen Zeit auf und wurde damals zum einheimischen Namen oder Titel zugefügt. Zum Beispiel der Titel des Großhäuptlings der Nordtetunese (Belu) war *Loro(k)*. Der erste getaufte Großhäuptling wurde dann als *Sera Lorok* genannt, das bedeutet: *der getaufte Loro*. Oder sein Stellvertreter wurde nach der Taufe *Sera Berek* genannt, das bedeutet *der getaufte Berek*.

Laku ba Foho no We, Laku Matebian und Laku Maromak: Opfer für den Geist/Wächter der Berge und Wasserquelle, für die Ahnen und Gott bringen). Im Anfang der zweiten Periode der Missionierung Timors wurde dieses *Tunu* oder *Laku* Ritus als heidnisch und Anbetung des Teufels verurteilt und verboten, später durch das christliche Messopfer (*Sera Misa*) und Gebetsopfer (*Sera Hamulak*) ersetzt. Somit wird das Wort *Sera* (christlich) bei den Tetunesen eingenommen und dann auch als Bezeichnung des traditionellen Opfers verwendet. Soweit die Erklärung zum Wort *Sera* oder *Hakserak*.

Die Bedeutung *Hakserak*'s, der nun als Opferritus der Tetunesen verstanden wird, wird vom Tetun Anthropologen und Soziologen *Seran* wie folgend beschrieben:

„Hakserak is a Word in the Tetun language which means an offering. Hakserak is part of an old indigenous belief which colours the entire life cycle of every Tetunese as well as that of every Belunese. The offering is performed during the most important events in the life of a man from birth to death as well as in the life of the family as a whole. Hakserak is usually performed and expressed through offering ceremonies including the offerings of victims. The extremely detailed ceremonial steps, or procedures, are accompanied by prayers directed to Almighty God (Nai Maromak) through the mediating services of the ancestors.“²⁹²

Der Opferritus *Hakserak* ist Bestandteil aller traditionellen Rituale der Tetunesen in Timor. Er hat mit ihrem konkreten Leben zu tun und umfasst ihren ganzen Lebenszyklus von der Geburt bis zum Sterben. Daher wird er bei vielen Lebensereignissen bis zur heutigen Zeit noch vollzogen.

2.5.2. Der Anlass und Ort des *Hakserak*ritus und seine Opfergaben

Anlass für den Vollzug des Opferritus *Hakserak* ist zunächst ein Unglück, wie Krankheit, Misserfolg, Missernte, Trockenheit und außergewöhnlicher Todesfall. Außerdem kann der Opferritus *Hakserak* als Ausdruck des Dankes, zum Beispiel bei Reis- oder Maisernte, vollzogen werden. Dann wird der Opferritus *Hakserak* auch im Zusammenhang mit besonderen Ereignissen im Leben einer Familie oder eines Clans gehalten. Diese besonderen Ereignisse erstrecken sich von der Geburt bis zum Sterben. In der alten Tradition wurden nach der Geburt eines Kindes die Rituale wie *Sau Hai Matan foun, Sai Rai, Koi Ulun, Biru Hai Funan* gefeiert.²⁹³ Ein Opferritus wird auch

²⁹² SERAN, *Hakserak*, 246.

²⁹³ Das Ritual *Sau Hai Matan Foun* bedeutet wörtlich die Reinigung der neuen Herde oder Küche, also ein Reinigungsritual nach der Geburt. Das Ritual wurde damals drei Tage nach der Geburt eines Kindes gehalten. Nach ca. ein Monat *Hatuka Hai* (die Mutter und das Baby bleiben im Haus und wärmen sich mit Feuer und warmem Bad) wird das Ritual *Sai Rai*, d.h. die Mutter mit dem Kind dürfen aus dem Haus gehen. Dann wird das Ritual *Koi Ulun*, d.h. die Haare des Kindes werden kahl geschnitten, vollzogen. Es wird gefeiert, um zu zeigen, dass das Baby nun ein Kind ist: der Clan der Mutter und des Vaters des Kindes wird informiert, um das Kind als Mitglied des Clans zu empfangen. Das Ritual *biru*

oft bei der Trauung und nach einem gewöhnlichen Tod gefeiert. Die anderen wichtigen Ereignisse im Leben der Tetunesen, wo der Opferritus Hakserak gehalten wird, sind Eröffnung eines neuen Feldes, beim Mais- oder Reispflanzen, bei der Gründung und traditionellen Einsegnung eines Familien oder Clan/Ahnenhauses (Ha Uma Wen), vor der Reinigung eines Brunnen oder einer Wasserquelle (Hamos We Matan), beim *Tii We Fohon*,²⁹⁴ vor dem Fällen der Bäume oder des Waldes, vor einem gemeinsamen Fischfang im Teich/Meer oder Fluss (Sau Mota/Debu), vor der Ernte des Clanfeldes (Sau Abat) und vor der Waldhonigernte (Hola Wani). Auch vor der Auswanderung oder einem längeren Aufenthalt eines Clanmitglieds auf einer anderen Insel wird das Ritual *Husu Matak malirin* abgehalten. Wenn sie wieder heim oder zu Besuch kommen, werden auch die Rituale wie *katak hasara*, *hisik baku* und *husu matak Malirin* verbunden mit *kaba* und manchmal mit *Hasaè Kakaluk* gefeiert.²⁹⁵ Dabei werden die Gräber der Ahnen und das Clanhaus besucht. Schließlich wird der Opferritus Hakserak auch als Versöhnungsritual nach einem Streit, als Reinigungsritus nach der Heilung von einer Krankheit (Kasu isin) oder um eine Plage zu vertreiben (lelen horak) vollzogen. Um das Opferritual *Hakserak* zu vollziehen, bringen die Clanmitglieder Opfergaben wie Betelnuss und *Sirih/takan-Blätter* (Blätter von einer Art des Pfeffers), Mais und Reis, entweder Huhn, Schwein oder Rind als Opfertier und Geld mit.

Das traditionelle Ritual mit dem Opferritus Hakserak wird für gewöhnlich in einem Clan- oder Ahnenhaus und im Heiligtum des Clans vollzogen. Das Heiligtum eines Clans können ein *Ksadan*, Gräber der Vorfahren, eine Wasserquelle, ein Teich oder See und ein Hügel oder Berg sein. Dort unter einem Baum oder großem Stein steht ein *Foho*, der traditionelle Altar der Tetunesen. Auf diesem Altar, auch auf dem Grab der Vorfahren oder unter der Hauptsäule des Ahnenhauses wird das Opfertier geschlachtet. Ebenso werden Speisen oder andere Opfergaben dargebracht. Hier im

hai funan bedeutet wörtlich *die Flamme des Feuers* wird gehalten, wenn das Kind erwachsen ist, um es vor der Todesgefahr zu schützen. Dieses Ritual besteht aus zwei Ritualen, *aitur buli /tur au buli* (wird beim ca. zwölften Lebensjahr vollzogen) und *au sei mea* (wird beim ca. dreißigsten Lebensjahr vollzogen). Außer dem Ritual *Koi Ulun* werden heutzutage keine dieser Rituale gehalten.

²⁹⁴ *Tii We Fohon* heißt wörtlich: das Schöpfen des Wassers. Es ist ein Ritual, um das heilige Wasser von der Wasserquelle des Clans oder Stammes zu schöpfen. Die Nachkommen des Clans oder Stammes, die weit entfernt vom Clanheiligtum wohnen, kommen alle drei bis fünf oder zehn Jahre, um das heilige Wasser zu schöpfen und nach Hause zu bringen. Das heilige Wasser wird in die Brunnen der Familien oder eines Dorfes eingegossen, damit das Wasser weiterhin fließt. Mit dem heiligen Wasser werden auch Felder, Tiere und manchmal die Kranken gesegnet.

²⁹⁵ *Katak Hasara* bedeutet Informieren, *Hisik Baku*: Besprengen und *Husu Matak Malirin*: Das Erflehen des Segens und Schutzes. *Kaba* ist die traditionelle Salbung und *Hasaè Kakaluk* ist das Ritual, um die mystisch-magische Kraft zu erhalten.

Clanheiligtum oder Ahnenhaus wird das Opfermahl gehalten und die Salbung der Clanmitglieder vollzogen.

2.5.3. Der Vollzug des Opferritus *Hakserak*

Der Opferritus *Hakserak* wird für gewöhnlich von einem Ältesten des Clans oder bei besonderen Anlässen von einem Schamanen geleitet. Der Ort der Opferdarbringung hängt vom Anlass des Ritus ab. Mit einer bestimmten Intention versammeln sich die betroffenen Personen um die Ältesten des Clans. Sie bestimmen einen Termin und den Ort des Rituals, dann informieren sie die Clanmitglieder und den Ältesten der verwandten Clans. In meinem Leben besuchte ich selbst mehrmals ein traditionelles Opferritual *Hakserak*. Während meiner Forschung wurden vier Mal *Hakserak*-Opfer in meiner Anwesenheit vollzogen, je ein Mal im Ahnenhaus so wie im Clanheiligtum meiner Mutter und meines Vaters.²⁹⁶ Ausgehend von diesen vollzogenen Ritualen möchte ich hier den allgemeinen Ablauf des Opferritus *Hakserak* darstellen, der in vier Schritten vor sich geht: Die Vorbereitung, der Vollzug des Hauptopfers, das Darbringen des Speiseopfers und das Opfermahl und der Abschluss mit Salbung.

2.5.3.1. Vorbereitung des Opferrituals

Der erste Schritt ist die Vorbereitung. Wenn ein Clanmitglied an einer außergewöhnlichen Krankheit längere Zeit leidet, ein Unglück oder eine Missernte erfährt, werden die Familienangehörigen mit ihren Ältesten versuchen, deren Ursache herauszufinden. Dieser Versuch heißt auf Tetun *Buka Dalan, den Ausweg oder die Lösung suchen*. Oft erfahren sie die Ursache des Unglücks von den Ahnen durch den Traum eines Familien- oder Clanangehörigen. Die Ursachen sind für gewöhnlich zunächst der Zorn der Ahnen (Bei sia krakat oder kukun kaer) oder der Zorn der Geister

²⁹⁶ Die traditionelle ungeschriebene Ordnung musste ich während der Forschung beachten und ihr auch folgen. Nach einer kurzen Vorbereitung versammelten wir uns am Abend des 29. Oktober 2015 im Clanhaus meiner Mutter *Suku Leowes Umakatuas Ato Nahak Suri Berek - Fatubesi, Lahurus* in Anwesenheit der Vertreter seines Umamane-Clans, *Uma Lianain - Ailomea* und *Uma Klaranetu - Halimandeu*. Dort wurde ein Opferritus gehalten. Dann folgte am 3. November 2015 ein Besuch im Heiligtum des Clans *Leowes in Baiboke Weknuk - Dualasi*. Dort wurde ein Opferritus gehalten. Am Abend des 5. November 2015 versammelten wir uns im Clanhaus meines Vaters (*Suku Leoklaran uma Hadak in Lahurus*). Dieser Clan hat zwei große Heiligtümer, den Brunnen von *Lahurus* und den Hügel *Haliketu Aina*. Am nächsten Tag, am 6. November besuchten wir das Heiligtum in *Haliketu Aina*. Dort, wie auch im Clanhaus *Leoklaran* wurde der Opferritus *Hakserak* vollzogen.

(Rai Nain kaer).²⁹⁷ Andere Ursachen sind der Fluch von anderen und Hexerei. Wenn die Familienangehörigen mit ihrem Ältesten nicht im Stande sind, die Ursache des Unglücks zu finden, befragen sie meistens einen Schamanen oder Hellseher.²⁹⁸ Sobald die Ursache festgestellt ist, wird sie dem Clanvorsteher mitgeteilt, um mit ihm einen Termin und Ort für das Opferritual auszumachen. Dann wird dies den anderen Clanmitgliedern mitgeteilt und die *Umamane*-Clans²⁹⁹ werden eingeladen. Währenddessen werden die Opfergaben, das Opfertier und die Kultgegenstände vorbereitet.

2.5.3.2. Der Vollzug des Hauptopfers

Der zweite Schritt ist der Vollzug des Opferritus *Hakserak*. Wenn der Opferritus im Ahnenhaus vollzogen wird, kommen alle zur vereinbarten Zeit ins Ahnenhaus. Zur Begrüßung des Clanvorstehers werden auch die einheimischen Genussmittel (Betelnuss und Pfefferblätter) gereicht, manchmal auch Tee oder Cafe serviert. Dann fangen die Ältesten an, die ritualen Gegenstände und Opfergaben vorzubereiten. Währenddessen bereiten die Frauen die Küche vor. Für gewöhnlich werden sieben Opferbehälter (*Hanekmatan*)³⁰⁰ um die Hauptsäule herum gelegt. Der erste wird mit einer Scheibe der Betelnüsse, einem Pfefferblatt und etwas Reiskörnern gefüllt, dann mit einer goldenen oder silbernen Platte (*Belak*) und einem traditionellen Tuch (*Tais*) zugedeckt. Er ist für *Foho Bot - Rai Bot Nain*, für den erhabenen und mächtigen Herrscher der Erde oder den

²⁹⁷ *Bei sia krakat oder kukun kaer* (der Zorn der Ahnen, die Strafe der Ahnen), weil der Betroffene etwas Falsches gemacht hat, zum Beispiel: für längere Zeit hat er das Ahnenhaus, das Heiligtum des Clans oder die Gräber der Vorfahren nicht besucht, hat Streit unter den Familien und Unrecht verursacht, die Reichtümer des Clans gestohlen oder missbraucht. *Rain Nain kaer* (der Zorn oder die Strafe der Geister): das geschieht, weil der Betroffene einen Bund mit dem Geist abgelehnt hat, kein Opfer den Geistern dargebracht hat, ohne Erlaubnis in den heiligen Wald gegangen ist oder den Teich, Berg oder das Heiligtum des Clans betreten hat.

²⁹⁸ In der Tetunsprache heißt der Schamane, der auch ein Hellseher ist, *Makdok* oder in der Umgangssprache *ema mata mos* oder *ema mata malorek*. *Makdok* bedeutet etwa: *Person, die weit oder tief sieht* oder *die die Ursachen erkennt*. *Ema mata mos* oder *Ema mata malorek* hat ähnliche Bedeutung: *Person, die die sauberen oder klaren Augen hat*. Diese Person hat auch die Funktion eines Arztes. Sie kann die traditionellen Mittel zur Heilung einer Krankheit geben. Daher ist sie auch als *Ema mak tau ema*, *Person, die heilen kann*, bekannt.

²⁹⁹ *Umamane* bei der Tetunesen ist der frauenehmende Clan, der frauenehmende Clan heißt *Fetosawa*. Er hat eine wichtige Rolle in der traditionellen Gesellschaft der Tetunesen, weil er als Ursprung des Lebens gesehen wird. Der Clanvorsteher *Umamane's* vertritt die Ahnen und damit auch eine gewisse Rolle wie Gottes Stellvertreter auf der Erde.

³⁰⁰ Die Anzahl der Opferbehälter ist verschieden. Sie hängt von der Art und Größe des Opferrituals ab. Sie muss aber immer in ungerader Zahl vorhanden sein.

Höchsten Geist, also für Gott.³⁰¹ Dazu werden zwei Behälter hingestellt, mit je sieben Bettelnussscheiben, Pfefferblättern und mit etwas Geld gefüllt. Die sind für die Ahnen des *Umamane*- und *Fetosawa* - Clans. Zwei weitere Behälter mit ähnlichem Inhalt werden dazu gestellt. Sie sind für die Geister oder Wächter der Berge und der Wasserquelle gedacht. Hierzu kommen noch zwei Behälter für die übrigen Ahnen. Wenn alle Opferbehälter mit ihrem Inhalt vorbereitet sind, werden die Anwesenden gebeten, innezuhalten und Stille zu bewahren. Alle warten auf den Clanvorsteher oder Ritualvorsteher bis er mit dem Selbstreinigungs- und Selbstschutzritual (*Kasu an no sara/didin an*)³⁰² anfängt. Wenn das vorbei ist, nimmt er Reiskörner, wirft sie sieben Mal in Richtung der Hauptsäule, wobei er eins bis sieben mit leiser flehender Stimme zählt. Dann setzt er mit dem Opfergebet fort und spricht fließend das Gebet. Vor dem Ende des Gebetes wird erwähnt, dass die Clanmitglieder auch mit einem Opfertier gekommen sind. Dieses wird je siebenmal in die Richtung der betroffenen Person und der Hauptsäule bewegt. Dann wird das Opfertier unter der Hauptsäule geschlachtet. Die ersten Tropfen des Blutes werden mit einem Pfefferblatt aufgefangen. Mit diesem Blut werden alle Opferbehälter mit den Opfergaben besprengt. Mit dem blutbeschierten Messer werden dann der Betroffene und die Anwesenden an Stirn und Brust mit einem Kreuz gezeichnet.

Wenn der Hahn tot ist, wird sein Hintern aufgeschnitten, die Innereien langsam herausgezogen und an bestimmter Stelle nach einem Zeichen gesucht und es gedeutet.³⁰³ Das Zeichen gibt Gewissheit, ob das Opfer dem Allmächtigen, den Ahnen und Geistern gefallen hat oder auch nicht, ob der Betroffene Glück haben wird oder nicht. Beim Schwein oder Rind wird die Leber untersucht und die Zeichen werden daran gedeutet.

Wenn der Opferritus im Clanheiligtum gehalten wird, läuft er am Anfang etwas anders ab. Alle versammeln sich zunächst um einen Altar oder um ein Denkmal am Tor des Heiligtums. Dort wird das erste Opfertier geschlachtet, um den Ahnen

³⁰¹ Wie ich während meiner Forschung vom Herrn Dr. Anton Bele erfuhr, wird der erste Opferbehälter bei manchen Stämmen, wie bei einigen Clans des *Maraestammes*, nur mit einem traditionellen Tuch ohne Inhalt zugedeckt.

³⁰² Das Ritual *Kasu an no sara/didin an* kann man mit den Kyrie-Rufen in der Messefeier vergleichen. Da die Opferfeier eine heilige Handlung ist, muss sich der Ritualvorsteher zu Beginn des Opfern von eigener Schuld und anderen Belastungen befreien oder lossprechen (*Kasu an*) und vor Fehlern oder anderem möglichen Fluch schützen (*sara an / didin an*). Er betet in Stille, dann streichelt er sich mit einer Silberplatte oder Münze und wirft sie schließlich hinter sich. Dann erbittet er den Segen für die Genussmittel, kaut sie und salbt sich damit an Stirn und Brust.

³⁰³ Die Untersuchung heißt auf Tetun: *Buka Urat*, wörtlich: Muskel suchen, im übertragenen Sinn: hellsehen.

beziehungsweise den Geistern über den Besuch und das Ziel des Rituals zu informieren und um Erlaubnis für das Betreten des Heiligtums zu bitten. Hier, am Tor des Heiligtums, bleiben die meisten Teilnehmer zurück. Einige Älteste, Clanvorsteher gehen dann weiter bis zum Hauptaltar (Foho) im Heiligtum. Dort wird das gleiche Ritual wie im Ahnenhaus vollzogen. Die Opfergegenstände mit den Opfergaben werden auf *Foho* (den traditionellen Altar) oder auf das Grab der Vorfahren gelegt.

2.5.3.3. Das Darbringen des Speiseopfers und das Opfermahl

Wenn die erste Opferdarbringung beendet ist, fangen die Frauen mit Hilfe von einigen Männern an, das Opferfleisch und Reis zu kochen. Währenddessen unterhalten sich die Männer und die Ehrengäste über die Geschichte und Probleme des Clans oder Stammes oder über irgendein aktuelles Thema im Zusammenhang mit dem Clan.³⁰⁴ Das Fleisch wird in größeren Stücken ohne Gewürze und nur mit Wasser gekocht. Die besten Stücke sind für den Herrscher der Erde und die Ahnen oder Geister. Sie werden mit gekochtem Reis in die oben genannten Behältern gelegt. Zunächst werden die Genussmittel beiseite gelegt. Die Behälter mit der Speise werden um oder vor der Hauptsäule (im Ahnenhaus) oder auf *Foho* (Altar im Heiligtum) gestellt. Dazu spricht der Ritualvorsteher das zweite Opfergebet mit der Bitte um den Segen des Allmächtigen für die Speise, die Aufnahme des Speiseopfers und der Einladung der Ahnen zum Mahl. Circa fünfzehn bis zwanzig Minuten verweilen alle in Stille. In diesem Moment halten die Ahnen das Mahl. Danach wird die Speise nach einer bestimmten Ordnung an die Anwesenden verteilt. Der Betroffene bekommt den Anteil, der für den Allmächtigen geopfert worden war.³⁰⁵ Diesen Teil aber erhält bei einem normalen Opferritus der Häuptling oder Clanvorsteher. Den Anteil der Ahnen der *Umamane* und *Fetosawa* bekommen die entsprechenden Clanvorsteher. Die übrigen Speiseopfer werden an die Anwesenden verteilt, damit alle etwas bekommen, auch wenn es nur ein kleines Stück Fleisch mit einem Löffel Reis ist. Das ist die heilige Speise. Alle Anwesenden dürfen nun Mahl halten. Natürlich bekommen alle auch dazu die Speisen, die nicht geopfert waren, dass alle genug zu essen haben.

³⁰⁴ Erst hier oder auch später nach dem Mahl können Interviews gemacht werden.

³⁰⁵ Manchmal bekommt der Betroffene die Speise von einem anderen Behälter, der für sein *Bei Tama Naran* bestimmt war. *Bei Tama Naran* ist der oder die Ahne, dessen oder deren Namen die betroffene Person trägt. Es ist ähnlich wie der Namenspatron in der katholischen Glaubensstradition.

2.5.3.4. Der Abschluss des Opferrituals mit Salbung

Der letzte Teil des Opferrituals *Hakserak* ist die Verteilung und das Kauen der Genussmittel verbunden mit einer Salbung. Nach dem Mahl werden die Genussmittel (Betelnüsse und Pfefferblätter), die geopfert waren, nach gleicher Ordnung wie bei der Teilung der Speise, aufgeteilt. Sie werden gekaut und teilweise für die nicht anwesenden Clanmitglieder oder schwerkranke Person mitgenommen. Dann wird das Salbungsritual vollzogen. Der Vorbeter oder Clanvorsteher oder Schamane salbt die Anwesenden mit dem Saft des gekauten Genussmittels an Stirn und Brust. Für gewöhnlich spenden die Gesalbten bei der Salbung etwas Geld. Damit ist das Opferritual *Hakserak* beendet.

2.5.4. Konta Batih: Das Bittgebet des Opferritus *Hakserak*

Wie ich während meiner Forschung in Timor beobachtete, spielt das Gebet im Opferritus *Hakserak* eine sehr wichtige Rolle. Durch und im Gebet werden die Opfertgaben geheiligt, das Opfer vollbracht, die Bitte um Gnade, Segen, Frieden und Versöhnung dem Allmächtigen durch die Ahnen vorgetragen. Das Gebet bei einem Opferritus verbindet die Menschen mit Gott. Es bildet die Brücke, auf der die Menschen vor die Gottheit treten können. Es verwandelt das Säkulare ins Sakrale. In der normalen Tetun-Sprache heißt Gebet und beten: *Hamulak*. Das Wort *Hamulak* wird nur für das christliche Beten oder Gebet verwendet. Gebet beziehungsweise Beten in diesem Sinn kennen und können alle. Bei einem traditionellen Ritual, wie dem Opferritual, wird ein außergewöhnliches Gebet gesprochen. Es wird als *Konta Batih* genannt. Einfache Menschen kennen dieses Gebet nicht. Daher können sie es auch nicht sprechen. Nur einige Älteste des Clans, meistens nur zwei bis drei Personen, und ein Schamane kennen es und können es gut sprechen. *Konta Batih* kann als ein erflehendes und andächtiges Gebet übersetzt werden. Dieses Gebet ist nur mündlich überliefert. Es bedarf einer besonderen Begabung, sodass nur bestimmte Personen es sprechen können. Beim Opferritual wird es in einer tiefen Stille in andächtiger Haltung und mit eindringlicher Stimme gesprochen. In diesem Moment spricht der Vorbeter fließend das Gebet in dichterischer Form und nur in Hoch *Tetun* mit außergewöhnlichen und herzensberührenden Worten.

Im diesem Teil werden einige traditionelle Gebete des Opferritus *Hakserak* ohne sie zu analysieren und nur mit Übersetzung, vorgelegt. Die Übersetzung der Tetun-

Sprache in die deutsche Sprache ist nicht leicht, weil es viele Begriffe im Deutschen nicht gibt. Die Übersetzung, die neben jedem Satz steht, ist nur eine Annäherung an seinen eigentlichen Sinn. Die Gebete, die ich während meiner Forschung aufnahm, stammen aus der Neuzeit, gesprochen von der Generation, die zwischen 1940 bis 1950 geboren ist. Es ist sinnvoll, dass zum Vergleich hier einige Opfergebete aus alter Zeit angegeben werden. Die Gebete aus der früheren Zeit werden aus *Specimina Textuum Linguae Tetum*,³⁰⁶ eine Sammlung von alten Gebeten, Gesängen und Dichtungen der Tetunese genommen. Die folgenden Bittgebete um den Segen, um die Annahme des Speiseopfers und um Regen werden bei einem Opferritus *Hakserak* im Ahnenhaus, im Heiligtum des Clans, beim Schöpfen des heiligen Wassers und beim Darbringen der Erstlingsgabe gesprochen.

2.5.4.1. Gebet beim Opferritus im Ahnenhaus des *Leowes-Clans*³⁰⁷

Ama no bei sia neè kakuluk hasan nee, ri timir neè	Ihr, Väter und Ahnen, hier an der Kakaluk ³⁰⁸ Tür, an der Haupsäule.
bei ubu sia, bei tata sia nee kukun ba, nee kalan ba emi mak hoi simu hola, mak tutur hola nai luli waik, nai manas waik niakan kneter, niakan ktaek. Ami oras nee ho o kan bein, o kan oan hodi husu is, hodi husu beran hodi makerek, no badaen nee tasi balu ba, meti balu ba. Oras nee ami atu konta no batih ba ama luli waik, ama manas waik:	Ihr, uralten Ahnen, uralten Vorfahren, dort in der Schattenwelt, in der Abendwelt. Ihr habt empfangen, ihr habt getragen des Allerheiligsten, des Allmächtigen Gesetze und Gebote. Nun mit eurem Enkel, eurem Kind, bitten wir um Stärke und Kraft zum Organisieren und Gestalten dort im Jenseits des Meeres, des Ozeans. Wir wollen nun bitten und erleben vom Allerheiligsten Vater, Allmächtigen Vater:
Ida o...rua, rua o... tolu tolu o... hat, hat o... lima lima o... nen, nen o... hitu hitu o... hitu leten ba o.. hitu as ba	Eins o... zwei, zwei o... drei drei o... vier, vier o... fünf fünf o... sechs, sechs o... sieben sieben o... Sieben dort oben o.. Sieben in der Höhe.

³⁰⁶ VROKLAGE, *Specimina*. Diese Sammlung wurde für den privaten Gebrauch in der damaligen SVD - Missionsregion Timor in Holland herausgegeben ist aber in Timor unbekannt. Ich fand sie durch einen Zufall während meiner Forschung im Jahre 2010 in der Bibliothek der Steyler Missionare in Steyl bei Venlo, Holland.

³⁰⁷ Das Gebet wurde am 28. Oktober 2015 vom Clanvorsteher des Clans *Suku Leowes Umakatuas Ato Nahak Suri Berek, Yosef Fahik*, in seinem Clanhaus in *Fatubesi - Lahurus* vorgetragen.

³⁰⁸ *Kakaluk* ist ein Sack oder Tasche, der an der Hauptsäule aufgehängt wird. Drinnen befinden sich die magisch-mystische Gegenstände und andere Besitztümer des Clans, die die Vorfahren hinterlassen haben.

nai luli waik, nai manas waik
Neè fitun fohon ba, nee fulan fohon ba

nee kbetak hitu ba, nee ktan hitu ba
lolo liman la toò, bii ain la dai.

Hau ata asu nian, ata manu nian

ba ohin loran, ba ohin kalan ida nee
o oan, o bein
noi mai nusu, noi mai nakmasik
ba bei tata sia, bei ubu sia
neè nai luli waik, ne nai manas waik
nian mata kmurak, nian oi kmurak oin.

Ita hatoò bodik ba, hadai bodik ba
ama luli waik, ama manas waik
nodi fo nian is, fo nian beran
natun ba takan ida neè, bua klaut ida ne

neebe o oan, neebe o bein
nodi kaba an, nodi tusi an
fo is ba nia, fo beran ba nia.
Ama no bei sia
nee kukun ba, nee kalan ba.

bei ubu sia, bei tata sia
hau ibu fuan la toò arumak,
hau lia fuan la toò arumak
e hau tur iha uma metan, iha ri mean

e hau asu klor tiàn, bonu fuan tiàn

kohi la toò tiàn, kaer la toò tiàn
mais hau kusu kikar die, seti kikar die
ba ama luli waik, ama manas waik

hatun itan is bot, itan beran bot

ba takan ida neè, bua ida neè

neèbe ama luli waik, ama manas waik

nian is bot, nian beran bot

Der allerheiligste Herr, der allmächtige Herr,
der über den Sternen thront, über dem Mond
wohnt

auf der siebenten Ebene, im siebenten Stock,
unerreichbar mit gestreckten Händen und
Beinen.

Ich bin nur ein Sklave des Hundes, ein
Sklave des Hahnes.

Am heutigen Tag, am heutigen Abend,
euer Kind, euer Enkel

kommt, um zu bitten, um zu erleben
von euch uralten Ahnen, uralten Vorfahren
vor dem Allerheiligsten, dem Allmächtigen
mit den erhabenen Augen, dem edlen
Gesicht.

Bringt weiter, tragt weiter

zum Allerheiligsten, zum Allmächtigen:

Er möge seine Stärke, seine Kraft
auf dieser Betelnuss und Pfefferblätter
herabsenden,

damit euer Kind, euer Enkel

sich salbe, sich eincreme.

Gebt ihm Stärke, gebt ihm Kraft.

Ihr Väter, ihr Vorfahren

dort in der Schattenwelt, dort in der
Abendwelt.

Ihr, uralten Ahnen, ihr, uralten Vorfahren,

falls die Worte meines Mundes und

meine Rede nicht genügend sind,

ich wohne im Clanhaus, bei der goldenen
Säule,

ich bin ähnlich dem alten Hund, dem alten
Baum,

ich kann kaum mehr beten noch verstehen,

trotzdem bete wieder und flehe,

zum allerheiligsten Vater, allmächtigen
Vater,

sende deine erhabene Stärke, deine große
Kraft herab

auf das eine Pfefferblatt, auf die eine
Betelnuss.

Dass der allerheiligste Vater, der
allmächtige Vater

seine große Stärke, seine große Kraft,

fo matenek ba nia, fo badaen ba nia
nia nodi kohi tuir, nodi kaer tuir
fo dalan los, fo lia los

fo lakan ba nia, fo roman ba nia
neebe nia nodi makerek, nodi badaen.
E ami hoi hodi ai ruak ida,
rahu waik ida neè
hodi ibu katak ita, lia hasara ita

(tatera manu isin hitu ba kakuluk):
Ama luli waik, ama manas kwaik
fo kles mai, fo malolok mai
fo is mai, fo beran mai
fo roman mai, fo lakan mai
halo tur ba ulun, tur ba kbas
halo mata-matak duùk, malir-lirin duùk
halo nia makerek, halo nia badaen
keta halo naktukak, keta halo naksenak.

Ehh ami hoi husu, hoi hakmasik
ba ama luli waik, ama manas waik
hodi ai ruak ida, rahu waik ida tebes

hodi husu nian beran bot, nian is bot
halo o oan makerek, no badaen
nee tasi balu ba, meti ba lu ba
nodi kohi tuir, nodi kaer tuir
halo nia keta naktukak,
keta naksenak
fo is ba nia, fo beran ba nia
halo tur ba ulun, tur ba kbas:
Manu halik nain, leu rai nain
tali hurun nain, leu tais nain,
foho fatuk Lakaan nain
tur ba nia ulun, tur ba nia kbas

fo is ba nia, fo beran ba nia.
(lalu ayam dipotong).

ihm die Vernunft, die Klugheit schenkt,
dass er begreift und versteht.
Mach den Weg gerade, gib die klare
Sprache,
gib ihm das Licht, gib ihm die Klarheit,
zum Organisieren und Gestalten.
Wir bringen einen Zweifüssigen,
mit gewachsenen Federn mit,³⁰⁹
um euch zu informieren, um euch
mittzuteilen

(der Hahn wird sieben Mal bewegt):
Allerheiligster Vater, allmächtiger Vater,
gib den Weg, gib das Verständnis,
gib die Stärke, gib die Kraft,
gib das Licht, gib die Flamme.
Lass sie im Kopf, in den Schultern bleiben,
lass sie frisch, lass sie kühl bleiben.
Mach ihn klug, mach ihn weise,
lass ihn nicht scheitern, nicht zugrunde
gehen.

Das erbitten jetzt, erlehen wir jetzt,
vom allerheiligsten, allmächtigen Vater.
Nur einen Zweifüssigen mit gewachsenen
Federn bringen wir mit,
um große Stärke, große Kraft zu erbitten.
Mach ihn klug, mach ihn weise,
dort im Jenseits des Meeres, des Ozeans,
um es zu begreifen und zu verstehen.
Lass ihn nicht scheitern,
nicht zugrunde gehen,
gib ihm Stärke, gib ihm Kraft,
lass sie im Kopf, in den Schultern bleiben:
Du, Herr der Mutigen, Herr der Helden,
Herr des Ursprungs, der Herr des Zentrums,
Herr des steinernen Bergs Lakaan,
bleib in seinem Kopf, bleib auf seinen
Schultern,
schenk ihm Stärke, schenk ihm Kraft!
(dann wird der Hahn geschlachtet).

³⁰⁹ Mit dem Zweifüßigen mit gewachsenen Federn (ai ruak ida, rahu waik ida) ist einen Hahn, den Als Opfer geschlachtet wird, gemeint.

2.5.4.2. Gebet beim Opferritus Hakserak im Heiligtum des *Leowes Clans*³¹⁰

a). Am Tor des Heiligtums: Bitte um Erlaubnis (Konta Batih iha knokar dato)

Ama no bei sia	Ihr Väter und Vorfahren
Ama Atok Manuel, bei Atok Manuel.	Vater <i>Atok Manuel</i> , ³¹¹ <i>Ahne Atok Manuel</i> ,
Ba loron ida nee, oras ida nee	Am heutigen Tag, in diesem Moment
Ami hoi mai ibu katak hela,	kommen wir um euch zu informieren,
lia hasara ita	und euch mitzuteilen,
hodi tama liu matak inan hun,	dass wir den Ort des Segens und
malirin inan fatin	der Geborgenheit betreten dürfen,
iha Baiboke, iha Weknuk	hier in <i>Baiboke</i> , in <i>Weknuk</i> ,
hodi mai kuru no biit	um (den Segen) zu schöpfen und zu holen,
tan ba o oan, tan o bein	denn dein Kind, dein Enkel
noi mai buka, noi mai kewa	kommt zu suchen und erforschen
kneter dato, ktaek dato	das goldene Gesetz, das goldene Gebot,
mak emi hoi butuk hela tian, rai hela tian	das ihr hinterlassen habt, überliefert habt,
hoi simu hosi nai luli waik,	das ihr vom Allerheiligsten,
nai manas waik	vom Allmächtigen empfangen habt.
E ami atu konta, ami atu bati	Wir wollen beten, wir wollen flehen,
keta ibu la too, lia la too aruma	wenn unsere Worte und unsere Rede nicht
	genügend sind,
ita keta halo ba ibu, keta halo ba lia	macht sie nicht zu einer Beleidigung, nicht
	zu einem Problem.
Keta halo teki, keta halo fani.	Lass die Eidechsen nicht stören, lass uns
	nicht husten.
E ami hoi hodi rahu waik ida,	Wir bringen einen Zweifüssigen
ai ruak ida nee	mit gewachsenen Federn mit,
hodi katak ita, hodi hasara ita.	um euch zu informieren, euch mitzuteilen.

³¹⁰ Das Gebet wurde vom *Herr Yosef Fahik* am 3. November 2015 im Heiligtum des Clans Baiboke - Weknuk während eines Opferrituals gesprochen.

³¹¹ Atok Manuel ist ein Ahne des Clans Leowes und lebte im 16. Jahrhundert. Er war ein Hauptling, der in Baiboke - Weknuk wohnte und zum Heiligtum machte. Er wurde von einem portugiesischen Missionar getauft und in einer portugiesischen Schule in Balibo - Batugede (Timor Leste) ausgebildet. Weil es dort auch sein Grab befindet, wird es geglaubt, dass er noch immer in diesem Heiligtum wohnt und es bewacht.

b). Opfergebet im Heiligtum

Ida o...rua, rua o... tolu
tolu o... hat, hat o... lima
lima o... nen, nen o... hitu
hitu o... hitu leten ba o.. hitu as ba

nai luli waik, nai manas waik
Neè fitun fohon ba, nee fulan fohon ba

nee kbetak hitu ba, nee ktan hitu ba
lolo liman la toò, bii ain la dai.

Ba loron ida neè, ba oras ida neè
e no teki-tekis, no tu-tur, ami mai buka
ita mak hatun itan kneter dato,
itan ktaek dato
ba ama sia, ba bei sia
ba bei tata sia, bei ubu sia
ba ama Leowes, ba bei Leowes
mak tutur dato nola, naksæn dato nola

mamfatin kmurak, lia fua kmurak.

Hoi ho o oan, ho o bein
e ami mai buka, ami mai kewa

matak inan, malirin inan
nee Baiboke, nee We Knuk
nodi kuru dato nola, niit dato nola

nodi nisk an, nodi baku an
nodi simu matak, nodi simu mailrin
nodi wai mata-matak duük,
maliri - lirin duük
nodi nalo toòs, nodi koà tua

nodi kari manu, nodi nahan fahi
nalo toòs isin, nalo tua wen

nodi nein fetsawa, nein uma mane.
Ama no be sia
nee kukun ba, nee kalan ba

Eins o... zwei, zwei o... drei
drei o... vier, vier o... fünf
fünf o... sechs, sechs o... sieben
sieben o... Sieben dort oben o.. Sieben in der
Höhe.

Der allerheiligste Herr, der allmächtige Herr
der über den Sternen thront, über dem Mond
wohnt,
auf der siebenten Ebene, im siebenten Stock,
unerreichbar mit gestreckten Händen und
Beinen.

Am heutigen Tag, in diesem Moment,
plötzlich und ungeplant, suchen wir dich.
Du hast das goldene Gesetz und
das edle Gebot herabgesandt
an die Väter, an die Vorfahren,
an die uralten Ahnen, uralten Vorfahren
an Väter von *Leowes*, Ahnen von *Leowes*.
Sie haben weitergetragen, sie haben
hochgehalten,
dein göttliches Wort, deine göttliche
Botschaft.

Mit eurem Kind, eurem Enkel
kommen wir um zu suchen und zu
erforschen,
die große Gnade, den großen Segen,
hier in Baiboke, hier in Weknuk,
um feirlich ihn zu schöpfen, feierlich zu
holen,
um uns zu besprengen, uns zu reinigen,
um die Gnade, den Segen zu empfangen.
Lass ihn in Gnade gedeihen und
in Segen wachsen,
um das Feld zu bearbeiten, um den
Weingarten zu betreiben,
um Hühner zu füttern, Schweine zu hüten,
damit das Feld fruchtbar, der Wein saftig
wird,
um *Fetosawa*, ja *Umamane* zu erwarten.
Ihr Väter, ihr Vorfahren,
dort in der Schattenwelt, dort in der
Abendwelt.

bei ubu sia, bei tata sia
 ami ibun la toò arumak,
 lian la toò arumak
 e iha o kan uma metan dato, ri mean dato

 mesa klor tiàn, mesa bonu fuan tiàn

 temi la toò, seti la toò
 keta halo teki, keta halo fani.

 Tan o oan, tan o bein
 ne mai buka, no kewa
 nalo kneter dato, nalo ktaek dato
 nodi natetu, nodi nanesan
 halo ba luli waik nian, ba manas waik nian
 tuir akama nian, Nai Yesus nian.
 E ami ibun la toò aruma,
 ami lia la toò aruma
 ami hanini ba nee ona, harohan ba nee na

 keta halo teki, keta halo fani.

 Ibu mak neè - lia mak neè.

Ihr, uralten Ahnen, uralten Vorfahren,
 wenn die Worte unseres Mundes und
 unsere Sprache nicht genügen,
 ich wohne im eurem adeligen Clanhaus, bei
 der goldenen Säule,
 ich bin ähnlich dem alten Hund, dem alten
 Baum,
 kann kaum mehr beten noch verstehen.
 Lass die Eidechsen nicht stören, lass uns
 nicht husten.
 Denn dein Kind, denn dein Enkel
 kommt, um zu suchen und zu erforschen,
 um euer Gesetz, euer Gebot
 zu würdigen und zu ehren,
 um sie zu heiligen und göttlich zu machen,
 angepasst an die Religion vom Herrn Jesus.
 Wenn die Worte unseres Mundes und
 unsere Rede nicht genügend sind,
 beenden wir sie trotzdem und hören hiermit
 auf.
 Lass die Eidechsen nicht stören, lass uns
 nicht husten.
 Das sind unsere Worte, das sind unsre
 Bitten.

c). Gebet beim Darbringen des Speiseopfers

Nai luli, waik nai manas waik
 Nee leten ba, nee as ba
 Ami hoi mai, rai lamak dato neè

 hodi husu matak no malirin, is no beran

 hodi kuru no duit matak inan, malirin inan

 neè Baibolke, nee Weknuk
 e ami hodi hisik an, hodi baku an
 hodi halo ami wai mata-matak,
 wai maliri-lirin
 hodi halo toòs, hodi koà tua

 hodi hahan fahi, hodi kari manu
 halo fahi bea bodik ami,
 manu wara bodik ami

Allerheiligster Herr, allmächtiger Herr,
 der da oben, in der Höhe ist.
 Wir sind gekommen, um die edlen Speisen
 darzubringen,
 um Güte und Segen, Stärke und Kraft zu
 erbitten,
 um große Güte, großen Segen zu schöpfen
 und zu holen,
 in *Baiboke*, in *Weknuk*,
 um uns zu segnen, uns zu besprengen,
 dass wir gut wachsen und
 wohlauf leben,
 um das Feld zu bearbeiten, um den
 Weingarten zu betreiben,
 um Schweine zu hüten, Hühner zu füttern,
 dass sich die Schweine und
 die Hühner für uns vermehren,

halo toòs isin, halo tua wen
 hodi hein fetosawa, hein umamane.
 Ama no bei sia,
 nè uma metan Leowes laran
 bei ubu sia, bei kaka sia,
 ami husu no seti, emi hotu - hotu
 ne ama luli waik, ama manas waik
 nia oi kmurak, nia mata kmurak oin ba.
 Ami ibun latoò aruma, lian la toò arumak
 hato bodik ba, hadai bodik ba
 ba nai luli waik, nai manas waik
 hatun nian is bot, nian beran bot.
 Ba takan nè, bua nè
 nè ami hodi kaba an, hodi tusi an.
 Ami hodi kuru no duit, matak no malirin
 hodi baku an, hodi hisik an.
 Ami husu mak nè, haroan mak nè.
 Hau lia ba nè na - hau ibu mak nè na.

dass das Feld fruchtbar, der Wein saftig
 wird,
 um *Fetosawa*, um *Umamane* zu erwarten.
 Ihr Väter und Vorfahren,
 ihr vom adeligen Clan Leowes,
 ihr, die uralten Ahnen, die uralten
 Vorfahren,
 wir bitten euch alle, wir flehen euch alle an,
 ihr seid vor dem allerheiligsten Vater, vor
 dem allmächtigen Vater,
 vor dessen edlen Angesicht, vor dessen
 erhabenen Augen.
 Vielleicht ist unsere Bitte, unsere Rede
 unzureichend,
 tragt sie, bringt sie weiter,
 zum allerheiligsten, allmächtigen Herrn,
 dass er seine erhabene Stärke, seine große
 Kraft
 für diese Pfefferblätter, diese Betelnüsse
 herabsendet,
 um uns zu salben, uns einzucremen,
 um zu schöpfen und zu holen, Stärke und
 Kraft,
 um uns zu segnen, uns zu besprengen.
 Das sind unsere Bitten, das ist unser Flehen.
 Hiermit beende ich meine Bitte, höre ich
 mit meiner Rede auf.

2.5.4.3. Opfergebet im Ahnenhaus des Clans *Leoklaran*³¹²

Ida o...rua, rua o... tolu
 tolu o... hat, hat o... lima
 lima o... nen, nen o... hitu
 oh hitu leten ba o... hitu raiklaran o...
 nai luli waik, nai manas waik
 nè fitun fohon ba, nee fulan fohon ba

Eins o... zwei, zwei o... drei
 drei o... vier, vier o... fünf
 fünf o... sechs, sechs o... sieben
 oh Sieben dort oben o.. in Sieben
 Welten o..
 Der allerheiligste Herr, der allmächtige
 Herr,
 der über den Sternen thront, über dem
 Mond wohnt,

³¹² Das Gebet wurde vom Herrn *Frasiskus Suri Ati* am Abend des 5. Novembers im Ahnenhaus des Clans *Leoklaran* in *Aufuikotun - Lahurus* während eine Opfers gesprochen und aufgenommen.

e noi kean hitu ba e... ktan hitu ba te...	auf der siebenten Kammer, in der siebenten Ebene,
lolo liman la toò, bii ain la dai.	unerreichbar mit gestreckten Händen und Beinen.
hoi hau ata asu nian o... ata manu nian te..	Ich bin nur ein Sklave des Hundes, ein Sklave der Hühner,
hau sei tusik la bele o... temi besik la bele te...	ich kann dich noch nicht ansprechen, nicht direkt anreden,
te hau isin la besi o... hau ran la manas te...	denn mein Leib ist nicht stark, mein Blut ist nicht warm.
hau sei didin an lai te... hau sei sara an lai te...	Ich muss mich schützen, mich behüten.
hau te sei lok beko kos, sei ibun niri an.	Ich bin noch sehr jung, mein Mund ist noch krumm,
Hei hau sei rai tudik o.. hau sei bada no forak te..	noch lege ich das Messer, ³¹³ werde wachsen und reif werden,
he hau koi karoan an dei o... kaboan dei te...	ich kann nur erlehen, nur schreien.
hoi hodi haroan an ida ne o...	Dieses Flehen und
hoi haboo an ida ne te...	diese Schreie
hau kusu ba ama sia dei o... ba bei sia dei te....	kann ich nur zu den Vätern, zu den Vorfahren tragen,
noi kukun no hasan e... noi ri timir te...	die im Tor der Abendwelt, an der Hauptsäule wohnen.
hei hoi hatoo ba, haroan ba o..	Tragt sie weiter, fleht weiter,
nai luli waik o... nai manas waik te...	zum Allerheiligsten, zum Allmächtigen,
nai lakan oan o... no nai roman oan	zum Kind der Flamme, Kind des Lichtes:
hoi hodi fo matak mai, hodi fo malirin mai te...	Möge er die Gnade und den Segen geben.
hoi sukat hola ida ne o... hoi hanoin hola ida ne...	Wir haben angemessen überlegt, haben nachgedacht,
hoi sera nee o... hoi hatetu nee te...	hier opfern wir, bringen die Gaben dar,
hak nain hanek matan o... nain mama lok te...	im erhabenen <i>Hanekmatan</i> , in <i>mama lok</i> , ³¹⁴
hoi habit ba takan loro lain o... bua raik laran te...	mit edlen Pfefferblättern, mit Betelnüssen von der Erde,
kodi kusu is o... hodi kusu beran te...	mit ihnen bitte ich um Stärke und Kraft,
e ba o oan te... ba o bein nee...	für dein Kind, für deinen Enkel,

³¹³ Kulturell noch nicht reif, noch nicht erwachsen.

³¹⁴ *Hanekmatan* und *mama lok* oder *Koba* sind Opferbehälter.

ohin noi meti balu ba o... noi we balu ba te...
 mai nola is o... mai nola beran te...
 temi ba ama sia o... naroan bei sia die
 nee kakuluk hasan o... nee ri timir te...
 he bei kerek sia o... bei kaka sia...
 hoi buti ibu ba o... husu lia ba te...
 ba ama luli waik o... ba nai manas waik te...
 nodi fo matak mai o... fo malirin mai te...
 nalo turu tun mai o... monu tun mai te
 ba takan tahan nee o... ba bua klaut nee
 hoi hodi kaba an o... hodi tusi an te...
 too oan dei o... too bein dei te...
 nu on asu kiak dei, nu manu kiak dei
 hoi haroan an dei te... hoi habo an dei te...
 ba ama sia o... ba bei sia te...
 emi didin hatoos lai o... sara hatos lai te...
 hoi horak tasi nian aruma o... horak foho nia te...
 e nia noi foho rain ba o... noi bada rain ba te...
 e nosi tasi balu ba o... meti balu ba
 he didin lai nia o... sara lai nia te...
 keta malo horak tasi o...
 keta malu horak foho te...
 keta manuku tan nia o...
 keta malo monu tan nia
 hoi hodi fo is mai o... fo beran mai te
 ba o oan nee, ba o bein ne
 nodi nalo lia o...
 nodi nalo diak te...
 ba wain nee nian o...
 ba oras nee nian

der im Jenseits des Meeres ist, im
 Jenseits des Wassers wohnt,
 der gekommen ist, um Stärke und
 Kraft zu holen.
 Wir sprechen die Väter an, flehen
 nur zu den Vorfahren,
 an der Tür des *Kakaluk*, an der
 Hauptsäule.
 Ihr, adelige Ahnen, uralte Ahnen,
 wir bringen euch die Botschaft,
 bitten um eure Fürsprache,
 beim Allerheiligsten, beim
 Allmächtigen,
 dass uns die Gnade gegeben wird,
 der Segen gegeben wird.
 Lass sie heruntertropfen,
 herunterfallen,
 auf Pfefferblätter, auf
 Betelnußscheiben,
 damit salben und cremen wir uns
 ein.
 Seit allen Generationen, zu aller
 Zeit,
 wie deine verwaisten Hunde, wie die
 verwaisten Hühner
 flehen wir, schreien wir
 zu den Vätern, zu den Vorfahren.
 Bitte, beschützt ihn, behütet ihn
 vor der Krankheit des Meeres, der
 Berge!
 Er ist im fremden Reich, auf der
 Reise
 im Jenseits der Meere, des Ozeans.
 Beschützt ihn, behütet ihn,
 lasst die Krankheit des Meeres,
 die Krankheit der Berge
 ihn nicht belasten,
 nicht auf ihn niederfallen!
 Gebt Stärke, gebt Kraft
 eurem Kind, eurem Enkel,
 um zu die Rede zu halten,
 um Verbesserungen zu schaffen,
 für den heutigen Moment,
 die heutige Zeit.

hoi husu is dei o... husu beran dei te...
tuan is lai o... tuan beran lai
fo los ba nia lai o... fo malolok ba nia lai.

Hoi hodi sukat hola ida nee o...
hoi hodi hanoin hola ida nee te...
he tebes rahu waik ida ne o... ai ruak ida nee te...

he nodi mai leno dalan o... nodi mai leno horak

hoi hodi fo malos mai o... fo malolok mai

keta malo dabadai fat o...
keta malo rei weruk kaban fat te...
keta weru weuk kaban fat e...
dabadai kaban fat nola aruma te...
beris mola dei o... dasi mola dei.
Malo nia nari o... malo nia nola lian.
Keta malo naktukak o... keta malo naksenak.

He hau kalon mak nee dei o...
hau kakmasik mak nee dei.
Hau ibun nakotu ba nee na o...
hau lian nakotu ba nee na.

Wir bitten um Stärke, um Kraft,
gebt mehr Stärke, gebt mehr Kraft.
Gebt ihm die Klugheit, macht ihn
weise.

Wir haben angemessen überlegt
wir haben nachgedacht,
nur diesen mit den gewachsenen
Federn, mit zwei Beinen
bringen wir hierher, um den Weg zu
deuten, um die Hindernisse zu
erforschen.

Gebt die Erleuchtung, gebt die
Klugheit.

Lasst die Spinnen ihn nicht hindern,
ihm nicht im Weg stehen
Wenn die Spinnen ihn hindern
ihm im Weg stehen,
vertreibt sie, verbannt sie.

Lasst ihn bellen, lasst ihn reden.
Macht kein Hindernis, kein
Scheitern.

Das sind meine Bitten,
das ist mein Flehen
Hiermit schließe ich meinen Mund
hiermit hört meine Rede auf.

2.5.4.4. Gebet beim Darbringen der Erstlingsgabe³¹⁵

Ida, rua, tolu, hat, lima, nen, hitu
laku too hitu, sale too hitu
laku dala hitu, sale dala hitu
la teki-tekis, la tu-tur
leten la tun, raik la sae
loro la tura, rai la kada

ami la fua ita, la fanun ita

ama matebian sia, bei matebian sia

dasi matebian sia, aluk matebian sia
emi kan batar tuk ona,

Ein, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben,
wir opfern bis sieben, bieten bis sieben an,
opfern sieben Mal, bieten sieben Mal an.
Es ist nicht plötzlich, nicht zufällig,
es kommt nicht von oben, nicht von unten,
die Sonne blendet nicht, die Erde bedrängt
nicht,
wir möchten euch nicht überraschen, euch
nicht wecken,
euch, die Seelen der Väter, Seelen der
Ahnen
euch adelige Seelen, fürstliche Seelen,
euer Mais ist reif,

³¹⁵ VROKLAGE, *Specimina*, 28f. Das Gebet wurde in *Dafala*, im Nord Tetun-Reich *Fialaran* aufgenommen.

emikan hare mara oana
 hudi fulin ona, tohu lolon ona
 takan tahan ona, bua fuan ona

emi ho ita inan sia, ita aman sia
 simu hola ba, tane hola ba
 fo hikar mata malolok mai, neo bot mai
 fo hare aten mai, batar aten mai

ami hodi halo toos, ami hodi koa tua

hodi halamak emi, hodi Hakserak emi

emi hemu ba na, ha ba na
 nata ba na, mama ba na
 ami lei hemu tuir, lei ha tuir
 ami lei simu tuir, lei tane tuir

emikan isin fohon nee, ran fohon nee
 emikan etu tasan nee, wem on nee

ami hemu tuir emi, ha tuir emi

ami foti hiker ona, lori hiker ona

atan tuan sia, nain tuan sia
 halo kontratu lai-lais, bisera lai-lais

kotu tuir hau, sit tuir hau
 rona maluibun ona, kaer malu lian ona

teki rai kdok aruma, fani rai kdok aruma

dudu manana tia, dudu malele tia.

euer Reis ist trocken,
 Bananen tragen Früchte, Zuckerrohr ist reif,
 Pfefferblätter sind reif, Betelnüsse tragen
 Früchte.
 Ihr mütterlichen und väterlichen Ahnen,
 empfangt sie, nehmt sie,
 gebt Klugheit, großes Verständnis zurück,
 gebt uns die Leber des Maises, Leber des
 Reises,
 damit bearbeiten wir die Felder, betreiben
 wir den Weingarten,
 um euch die Speise darzubringen, euch
 Opfer darzubringen.
 Nun esst, nun trinkt,
 nun kaut, nun genießt!
 Wir werden nach euch essen und trinken,
 (die Speisen) nach euch empfangen, (die
 Getränke) nach euch erhalten.
 Das ist euer Fleischopfer, euer Blutopfer,
 das ist euer gekochter Reis, euer sauberes
 Wasser.
 Wir werden nach euch essen, nach euch
 trinken.
 Lasst uns nun abservieren, wieder
 wegstellen.
 Ihr, alte Sklaven, Ihr, alte Herren
 lasst uns unseren Handel schnell
 abschließen.
 Entscheidet mit mir, prüft mit mir!
 Wir hören einander unseren Worten zu,
 ertragen unsere Reden,
 die Störung der fremden Eidechse, des
 fernen Hustens,
 stosst sie weit weg, verbannt sie fern von
 uns.

2.5.4.5. Gebet um Regen³¹⁶

Leten Maromak, as Maromak
 Luli maromak, manas maromak
 Ita nee kumu hahilas, buti hahilas

Allerhöchster Gott, Gott in der Höhe,
 heiliger Gott, allmächtiger Gott!
 Ihr habt³¹⁷ geschaffen, habt geformt,

³¹⁶ VROKLAGE, *Specimina*, 30-33. Das Gebet wurde in Wilaen - Tohe aufgenommen.

³¹⁷ Beim Gebet spricht man Gott oft feierlich mit *Ihr* an, aber gemeint ist: *Du*.

Feto raiklaran, mane raiklaran	die Frauen der Erde, die Männer der Erde,
Ibu terik tia, lia sai tia	das wurde erwähnt, wurde angesprochen.
Atu na sa, atu nemu sa	Was gegessen wird, was getrunken wird,
Ita hasei, ita hahilas	habt Ihr geschaffen, habt Ihr geformt,
Ba etu batar, no etu hare	die Nahrung vom Mais und vom Reis
Bodik fetu raiklaran, mane raiklaran	für die Frauen der Welt, die Männer der Welt.
Hasei teni dei, hahilas teni dei	Weiter habt Ihr geschaffen, weiter habt Ihr geformt,
Kumu hahilas, buti hahilas	die Schönheit geformt, die Formen geschaffen,
Fini hare nian, fini batar nian	für die Reissamen, die Maissamen.
Nai maromak, hulun maromak	Der Herr Gott, der grosse Gott
Nasei teni dei, nahilas teni dei	hat weiterhin geschaffen, weiterhin geformt,
Aibabu lor, kola lor	die Nebel des Meeres, die Wolken des Meeres,
Tubu rai hun, tubu rai abut	bis zum Gipfel der Erde, bis zum Fuss der Berge.
Sae nasudi, sae nasoruk	Sie steigen zahlreich auf, steigen vermehrt nach oben.
Nee leten ba, nee as ba	Dort, da oben, dort, im Höchsten,
Kukur maromak, besa maromak	Gottes Donner, Gottes Kanone ³¹⁸ ,
Botu naktauk, taba naktauk	kracht mächtig, explodiert beängstigend.
Lu maromak, kus maromak	Gottes Träne, Gottes Schweiß ³¹⁹
Turu tun mai, monu tun mai	tropft herunter, fällt herunter,
Botes tun mai, bubun sae mai	macht hier unten naß, macht die Nebel aufsteigen,
Ba fetu raikalran, mane raiklaran	für die Frauen der Erder, Männer der Erde,
Nodi fini batar, nodi fini hare	damit die Maissamen, die Reissamen
Kuda daun, taman daun	gepflanzt werden, gesät werden,
Tubu lake rai, moris lake rai	und aus dem Boden aufsprossen und heranwachsen,
Tahan (abut) susu rai, dikin kaduak	ihre Wurzeln die Erde durchdringen, ihre Triebe sich verdoppeln.
Nola kalan sain, nola laron sain	Sie wachsen Nacht für Nacht, Tag für Tag,
Moti nodi na, mara nodi na	bis sie trocken sind, bis sie reif sind,
Foin nai Kali, foin Nai Busa	dann ruft der <i>Herr Kali</i> , der <i>Herr Busa</i> ,
Foin bolu nola, nalia nola	alle zusammen und ladet alle ein.
Dato makerek, dato badaen	Auch der Fürst, der Häuptling,
Tadu bele mai, too bele mai	ist erschienen und anwesend.
Foin hakerek, foin badaen	Dann wird geplant, wird organisiert:
Kotuk tobar ida, nea loku ida	ein fettes Schwein, ein altes Schwein,
Maho ate ida, maho ra ida	mit guter Leber, mit heißem Blut.
Kodi tane ita, kodi kalon	Damit diene ich euch, damit flehe ich zu euch.
Kodi lou, kodi sudur	Damit huldige ich, damit bete ich an,
Ba nain Maromak, hulun Maromak	den Herrn Gott, den großen Gott,

³¹⁸ Donner wird bei den Tetunesen auch als Gottes Kanone genannt.

³¹⁹ Gottes Tränen und Gottes Schweiß sind Symbolsprache für den Regen.

Ubu Maromak, bei Maromak Luli maromak, manas Maromak Ita dodan bodik, hadiomi bodik Ba fetu railubu, mane railubu	den Gott der Ahnen, der Vorfahren, den heiligen Gott, den allmächtigen Gott. Hab Erbarmen, gib die Gnade an die elenden Frauen der Erde, die elenden Männer,
Susuar basuk ona, derak basuk ona Etu hare ida nee, etu batar ida nee Mara naseu, mara naklaik Dikin la sae, abut la tun	die sehr leiden, die sehr bedrückt sind! Diese Nahrung vom Reis, diese Nahrung vom Mais ist ausgetrocknet, ist fast abgestorben. Ihre Triebe sind nicht ausgewachsen, ihre Wurzeln sind nicht tief gewachsen.
Udan <i>Bara Bauk</i> , anin <i>Bau Nahak</i> Halo turu tun mai, nu tun mai Hau ata asu nia, ata manu nian Ata neek nian, ata lalar nian Hau nuu asu ida, asu ain hat	Der Regen <i>Bara Bauk</i> , der Wind <i>Bau Nahak</i> , tropft hinunter, bläst hinunter. Ich bin nur Sklave des Hundes, Sklave der Hühner, ein Sklave der Ameisen, Sklave der Fliegen. Ich bin ähnlich dem Hund, dem Hund mit vier Beinen.
Hau nu manu ida, manu ain rua	Ich bin ähnlich einem Hahn, dem Hahn mit zwei Beinen.
Hau nuu lalar ida, lalar maksemon Hau nuu neek ida, neek makloan Hau kamela metan, nuu rain ahun Taka ba rai, koku ba rai Kodi buti tais, kodi sara ibun	Ich bin ähnlich der Fliege, die fliegt. Ich bin ähnlich einer Ameise, die läuft. Ich bin ein Hundefloh, wie Staub der Erde. Ich klebe am Boden, bleibe auf der Erde, um das Kleid zusammenzuraffen, den Mund zu schließen,
Sara asu ibun, sara asu lian	den Mund des Hundes zu schließen, das Bellen des Hundes zu beenden.
Dadula kikar ona, sasoka kikar ona Kaluli kirkar, kamanas kikar Ba nain maromak, hulun maromak	Ich wickle wieder zusammen, ich verehere ich heilige wieder, ich huldige Gott, den Herrn, den großen Gott.

2.5.4.6. Gebet beim Schöpfen des heiligen Wassers³²⁰

Amikan ai hun, amikan we matan Hada tuan nanis, baki tuan nanis	Unser Baum, unsere Wasserquelle, seit altersher gebaut, seit altersher geschützt,
Hori ama sia, hori bei sia Too otas ikus, too dalas ikus	seit der Zeit der Väter, der Vorfahren, bis zum jüngsten Geschlecht, bis zur letzten Generation!
Foin koho tuir, foin kaer tuir Sian hada tuan nanis, baki tuan nanis	Hilf uns zu begreifen und uns festzuhalten, was ihr seits altersher gebaut und geschützt habt.
Hau nuu asu klor diak, manu taha diak	Ich fühle mich ähnlich dem Hund mit guten

³²⁰ VROKLAGE, *Specimina*, 102-104. Das Gebet wurde in *Lasiolat* aufgenommen.

Foin tula an ba hau, kaen an ba hau
Hau kodi kari manu, kodi kahan fahi
Hau kodi kalo toos, kodi koa tua
Toos nahisi, tua nawe
Manu oan bea, asu oan kluhuk
Foin hau luni kare, mei kare
Haukan foho nee, haukan we nee
Foin hau tade nian takan tahan,
nian bua klaut
Nian takan tahan, nian bua klaut
Takan tahan makaas, bua fuan bokar
Foin hau kohi kola, hau kaer kola
Foin kodi too ba, kodi dai ba
Nee haun matak ina,
nee haun malirin inan
Kodi kamos, kodi kamoli
Hau kamos tia, kamoli tia
Foin hau kuru kola, hau biit kola
Haun matak inan, haun malirin inan
Haun we fohon, haun we morun
Foin tutur kola, kaksanen kola
Kodi sama too uma, beta too hadak
Kodi no takan nee, kodi no bua nee
Kodi ba kaba, kodi ba tusi
Naak nian oan, naak nian bein
Foin kodi kisik, foin kodi baku
Manu oa kluhuk, asu oa kluhuk
Mata-matak duuk, maliri-lirin duuk
Loro la kona, koa la sani
Takan nadiki nodi neon,
bua nasari nodi neon
Bea nodi neon, wara nodi neon
Hau ibun atu nakotu, hau lian atu nakotu

Beinen, dem Hahn mit guten Federn.
Lass den Segen mich berühren, in mir
bleiben,
um die Hühner zu füttern, die Schweine zu
hüten,
um das Feld zu bearbeiten, um den
Weingarten zu betreiben,
damit das Feld fruchtbar ist, der Wein saftig
ist,
damit die Hühner sich vermehren, die
Hunde gut wachsen.
Dann sehe ich im Schlaf, sehe ich im
Traum
meinen Opferberg, meine Wasserquelle.
Dann pflege ich die Pfefferblätter
die Betelnussbäume,
ihre Blätter, ihre Nüsse.
Die Pfefferblätter, die Betelnüsse sind reif,
dann nehme ich sie und pflücke sie,
mit ihnen gehe ich hin, komme dort,
an die Quelle meiner Gnade
meines Segens,
um sie zu reinigen, sie sauber zu machen.
Nachdem ich habe sie gereinigt und sauber
gemacht habe,
schöpfe ich, hole ich es,
die Quelle meiner Gnade, meines Segens,
mein bestes Wasser, mein heiliges Wasser,
und trage es, bringe es,
bis zum Hause, bis zur Wohnung.
Ich bringe auch diese Pfefferblätter, diese
Betelnüsse mit,
um mich zu salben, um mich zu schützen,
denn ich bin der Nachkomme, der Enkel.
Dann segne ich und besprenge
die kleinen Hühner, die kleinen Hunde,
damit sie wohlauf und sie gesegnet sind,
nicht von der Sonne ausgetrocknet, nicht
durch Tau gefroren sind,
dass der Pfeffer wild wachse,
die Betelnüsse wild blühen,
sich wild vermehren, sich wild verbreiten.
Ich möchte zum Schluss kommen und
aufhören.

Emi makerek tuan, emi badaen tuan
Hatoos hau ibun, hatoos hau lian
Kota hatoos, batis hatoos
Atu asu hau, atu manu hau

Hatoos hau ibun ba, hatoos hau lian ba
Ita hodi koho ba, hodi kaer ba
Koa hawer, sari hawer
Halo niti ain, halo niti ulun

Hau ibun nakotu na, hau lian nakotu na

Fo asu ida nari, manu ida kokorek

Ibun nakotu na, lian nakotu na

Ihr, klugen Ahnen, weise Vorfahren,
ergänzt mein Flehen, meine Bitten,
betet weiter, fleht weiter bis zum Ende.
Ich bin nur ähnlich einem Hund, einem
Hahn,

ergänzt mein Flehen, meine Bitten,
begreift und versteht sie.
Glättet und schneidet sie zurecht,
gibt ihnen Sinn und macht sie
wirkungsvoll.

Ich beende mein Beten, ich höre mit
meinem Flehen auf.

Lasst einen Hund bellen, einen Hahn
krähen.

Mein Mund schließt sich, meine Rede ist
beendet.

KAPITEL 3.

DIE BEGEGNUNG ZWISCHEN CHRISTENTUM UND DER TIMORESISCHEN KULTUR UND DIE AKTUELLEN HERAUSFORDERUNGEN IN DER PASTORALEN ARBEIT

3.0. Einführung

Das Christentum in Timor ist über fünfhundert Jahre alt. Die intensive Missionierung der Timoresen bzw. die intensive Begegnung des Christentums mit der einheimischen Kultur und Religion in Timor findet aber erst im letzten Jahrhundert statt. Wie bei der Begegnung des Christentums mit anderen Völkern und Kulturen findet auch in der Begegnung mit der timoresischen Kultur „sowohl Inkulturationsvollzüge - vor allem in Sprache, Musik und sakraler Kunst“³²¹ als auch das Phänomen des Synkretismus bzw. Dualismus statt.³²² Die Geschichte dieser Begegnung, d.h. die Missionierungsgeschichte Timors wird der erste Punkt der Behandlung dieses Kapitels sein. Damit verbunden ist der zweite Punkt: Die gegenwärtige Entwicklung der katholischen Religion in Timor. Diese Behandlung gilt als Hinführung zum darauffolgenden Teil, zu den aktuellen Herausforderungen in der Pastoral in Timor, deren Schwerpunkt im Nebeneinander von traditionellen timorischen und katholischen Glaubensritualen liegen.

3.1. Die Begegnung zwischen Christentum und timoresischer Kultur

Im Jahr 2015 wurde in *Oecuse* an der Nordküste Timors (jetzt gehört *Oecuse* zur Demokratischen Republik Timor Leste / Osttimor) fünfhundert Jahre Christentum in Timor gefeiert. Die Missionierung Timors, die am Anfang des 16. Jahrhunderts begann, teile ich in folgende drei Epochen ein: Der Beginn der Missionierung, der Wiederbeginn der Mission unter den Jesuiten und die Übernahme der Mission durch die Steyler Missionare.

³²¹ DELGADO, Mariano, Christentum und indianische Religionen. Zwischen Synkretismus und Inkulturation, in: Mariano DELGADO/Guido VERGAUWEN (Hgg.), Inkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen (= Religionsforum Bd. 5), Stuttgart 2010, 317.

³²² Vgl. Ebd.

3.1.1. Der Beginn der Missionierung Timors

Der genaue Beginn der Mission auf Timor ist nur schwer zu bestimmen. Die ersten Taufen sind wahrscheinlich schon im Zusammenhang mit der Expedition zur Entdeckung der Gewürzinseln durchgeführt worden. Die Expedition auf Befehl von *Albuquerque* (1511) wurde von *Antonio de Abreu*, *Franzisco Serrao* und *Simao Alfonso* durchgeführt. 1512 erreichten die Portugiesen Timor, wo das Sandelholz wuchs.³²³ Aus dieser Zeit gibt es eine mündliche Überlieferung, die besagt, dass sich ein europäischer Dominikaner, *P. Moizes OP* in Timor (*Balbos*) aufhielt und dort wirkte.³²⁴ Diese Überlieferung ist etwas zweifelhaft. Daher werden hier nur die schriftlichen Angaben verwendet, um die Zeit des Beginns der Missionierung Timors zu bestimmen. Laut einer literarischen Angabe begann die katholische Missionierung Timors erst im Jahr 1515. Die ersten Missionare, *P. Antonio Taveiro OP* und *P. Antonio da Cruz OP* begannen ihre Missionsarbeit in *Oecuse*, an der Nordküste in Mitteltimor. Sie kamen wahrscheinlich mit einem Schiff, das Ende 1514 von *Rui de Brito* nach Timor geschickt worden war, um Sandelholz zu sammeln. Ein Bericht um die Zeit der ersten Umsegelung der Erde durch *Fernando de Magalhaes* (er landete in Timor am 26. Jänner 1522) erwähnte, dass es im Jahr 1556 in Timor über 5000 Katholiken gab.³²⁵ Seither kamen dominikanische Missionare und wirkten in Timor unter dem Schutz der portugiesischen Kolonialherren. Es wird angenommen, dass es in dieser Zeit Massentaufen ohne tieferen Glaubensunterricht gab. Getauft wurden vor allem diejenigen, die aus den Familien der Häuptlinge und vornehmenden Familien stammten. Ein Bericht, der nach *Malaka* geschickt wurde, stellte fest, dass es im Jahr 1577 ca. 50.000 Taufen in *Solor*, *Timor* und *Ende* (Flores) gab.³²⁶ Neben diesem Bericht und einigen mündlichen Geschichten über die Ablehnung der Missionare in Timor sind die Informationen zur Entwicklung des katholischen Glaubens in Timor bis zur Ankunft der Niederländer wenig ertragreich.

Die Niederländer, die einige Jahre später in Timor ankamen, verdrängten die Portugiesen nach Osten hin und gewannen die Vorherrschaft in Westtimor. Die Niederländer wollten Timor protestantisch (calvinistisch) missionieren. Durch eine

³²³ Vgl. TEIXEIRA, Manuel, *The Portuguese Missions in Malacca and Singapore (1511 - 1958)*, Vol. II: Malacca, Lisboa 1961, 81f.

³²⁴ Vgl. NEONBASU, Gregor, *Spreading the Gospel throughout Timor Island. An Overview and Reflection on Earlier Missionary Efforts*, in: *Verbum SVD fasciculus 2*, Vol. 48, St. Augustin 2007, 178f.

³²⁵ Vgl. TEIXEIRA, *The Portuguese*, 82.

³²⁶ Vgl. NEONBASU, *Spreading*, 178-181 (vgl. BURU, *Mengenang*, 3).

internationales Abkommen (Lisabon, 1622³²⁷) wurde das Missionsgebiet in Westtimor geteilt: *Kupang* und Südmittel-Timor für Zending (protestantische Mission) und *Nordmittel-Timor* und *Belu* (das *Tetun*-Gebiet in Mitteltimor) für die katholische Mission. Die portugiesischen Missionare blieben dann nur noch im *Ambeno* (Oecuse) in Westtimor und Osttimor. Trotz dieser Einteilung wurde die katholische Mission in Westtimor am Anfang der niederländischen Herrschaft sehr benachteiligt. Nur ab und zu gab es Besuche aus *Batavia* (jetzt: *Jakarta*), um Informationen über die Getauften in Timor zu sammeln. Da wurde zum Beispiel berichtet, dass 1633 *P. Cristovao Rangel OP* das Tetun-Gebiet *Silabao* (Silawan) an der Grenze zu Osttimor besuchte. Er wohnte und wirkte für einige Zeit dort und taufte einen Teil der Bevölkerung, unter anderen auch ihren Häuptling.³²⁸ Bald vergaßen und verließen die katholisch-getauften Timoresen den katholischen Glauben und praktizierten ihre einheimische Glaubenstradition, die sie nie aufgegeben hatten, wieder. Die christlichen Gegenstände, wie Kreuz, Bibel oder Katechismus auf Portugiesisch, die heiligen Figuren, Christus- und Muttergottesstatuen wurden auf der traditionellen Art angebetet und als sakrale Reichtümer des Clans im Ahnenhaus bewahrt. Die Missionierungsversuche in diesem Zeitraum (bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts) hatten wenig Erfolg.

3.1.2. Der Wiederbeginn der Mission in Timor unter den Jesuiten

Auf die Beschwerden der Portugiesen hin, dass die Katholiken in den neuen niederländischen Gebieten (Flores und Westtimor) von den Kolonialherren benachteiligt wurden, schloss man am 20. April 1859 einen Vertrag zwischen der portugiesischen Regierung und der Ostindischen Handelscompagnie (VOC).³²⁹ In diesem wurde die Glaubensfreiheit garantiert. Die Niederländer erklärten sich bereit, sich um den Dienst an den übrig gebliebenen Katholiken in Westtimor zu kümmern. Vorher (1853) besuchte *P. Gaspar Heselle SJ* auf Auftrag der niederländischen katholischen Kirche Westtimor (*Kupang* und *Atapupu*), um Informationen über die dortigen Katholiken zu sammeln. Auch der niederländische Jesuit *P. Jan Sanders* besuchte Timor im Auftrag des Apostolischen Vikars von *Batavia*. Die Berichte dieser Besuche bei den Katholiken in Timor waren sehr begrenzt. Erst beim Besuch von *P. Caspar Franssen* wurde eine größere Anzahl von Informationen gesammelt. In seinem Bericht

³²⁷ Vgl. Ebd., 178f.

³²⁸ Vgl. ebd.

³²⁹ Vgl. KWI, *Bagian Dokumentasi Penerangan, sejarah Gereja Katolik Indonesia*, Jakarta 1972, 103. KWI ist Abkürzung von *Konferesi Waligereja Indonesia* (Indonesische Bischofskonferenz).

an *Msgr. P.M. Vrancken*, den Apostolischen Vikar von *Batavia* (6.8.1861), berichtete er genauer über die übrig gebliebenen Katholiken, vor allem die Tetunesen an der neuen Grenze zu Osttimor. Er schlug dem Apostolischen Vikar vor, ein neues Missionszentrum für Westtimor in *Atapupu* (Djenilu) oder in einem anderen Ort im Nord-Tetun-Reich *Fialaran* zu eröffnen.³³⁰ Seit dieser Zeit wurde die Missionierungsgeschichte Timors (Westtimors), besser belegt. *Br. Petrus Laan SVD* verfasste eine Zusammenfassung dieser Geschichte, *P. Heinrich Janssen SVD* überarbeitete sie und übersetzte sie aus dem Niederländischen ins Deutsche. Im Jahr 1971 wurde sie im *Verbum SVD* veröffentlicht.³³¹

In dieser Zeit waren keine Priester in Westtimor sesshaft. Nur manchmal kamen Priester aus Larantuka (Flores), um sich über die Katholiken zu informieren. Sie besuchten die Getauften und versuchten nach Möglichkeit auch viele zu taufen.³³² Am 31. Januar 1881 erbat *Msgr. Claessens*, der neue Apostolische Vikar von *Batavia*, die Erlaubnis von der niederländischen Regierung, eine Missionsstation in *Atapupu* zu gründen. Am 2. April 1883 wurde dann mit Erlaubnis der niederländischen Regierung die erste Missionsstation für Westtimor in *Atapupu* offiziell eröffnet.³³³ Diese erste Missionsstation trägt den Namen: *Missionsstation von Atapupu - Jenilu - Fialaran*, mit begrenztem Wirkungsgebiet nur für die *Tetun-Reiche Jenilu* und *Fialaran*.³³⁴ Auf die Frage über die Missionstätigkeit in anderen Gebieten hin, versicherte der neue Residenzleiter von *Belu* *P. Kraaijvanger*, „dass der Entscheid über die Beschränkung auf *Jenilu* und *Fialaran* ganz sicher nur gegeben ist durch Unkenntnis über die

³³⁰ Vgl. LAAN, Petrus, SVD/JANSSEN, Heinrich SVD, Wiederbeginn der Missionsarbeit auf Timor (Indonesien), in: INSTITUTUM MISSIONLOGICUM SOCIETATIS VERBI DIVINI, *Verbum SVD* Vol.12, St. Augustin - Siegburg 1971, 73ff.

³³¹ Diese wurden in den drei folgenden Serien des obengenannten *Verbums SVD* veröffentlicht: *Verbum SVD* Vol. 12, 1971, 73-83, *Verbum SVD fasciculus 1 - Vol. 12*, 1971, 228-240 und *Verbum SVD fasciculus 4*, Vol. 12, 1971, 292-309.

³³² Diese Besuche waren zunächst der von *P. Gregorius Metz*. Er besuchte Timor im Jahr 1865, 1866 und 1870. Von seinem Besuch im Jahr 1866 berichtete er, dass es in *Djenilu* etwa 100 Christen gab und in *Kupang* zwölf. Auch sein Kaplan *P. Heinrich Djickman* besuchte mehrmals Timor. Bei seinem Besuch im Jahr 1874 konnte er länger in *Atapupu* bleiben, die Christen in *Harneno* in Nordmittel Timor besuchen und die Information über *Fialaran*, das wichtigste Reich der Tetunesen in Timor, sammeln. 1875 machte er eine Reise ins Innere der Insel durch *Fialaran*, traf den *Nai Bot* (Großhäuptling) *Loro Sera Lorok Berek* und informierte ihn über die Möglichkeit des Aufbaus eines Missionszentrums für Timor. Der Großhäuptling und sein Stellvertreter (*Fetor Nai Sera Berek*) erwiesen ihm die Gastfreundschaft und äußerten ihren Wunsch, wieder katholisch zu werden wie ihre Vorfahren. Ab 1879 besuchten *P. Kraaijvanger* regelmäßig Timor, vor allem das Nord - Tetun Reich *Fialaran*, taufte viele Tetunesen und plante den Aufbau des ersten Missionszentrums für Timor.

³³³ Die ersten Missionare kamen erst am 1. August 1883. Vgl. KWI, *Sejarah*, 151.

³³⁴ Im ersten Bericht über diese Missionsstation aus dem Jahr 1884 (29. Dezember) wurde erwähnt, dass es dort 356 Katholiken gab, 91 in *Atapupu-Jenilu*, 265 in *Fialaran*. Vgl. EMBUIRU, *SGKT 1*, 180f; vgl. BURU, *Mengenang*, 14f.

Verhältnisse auf Timor.³³⁵ Daher dachte er, „doch vorläufig sei es besser, darauf bei der Regierung nicht zurückzukommen. Aber wo es nötig ist, könne er ruhig auch die Grenze überschreiten.“³³⁶

Ein wichtiges Ereignis für die Mission in Timor war die Taufe vom Großhäuptling des Nord-Tetun-Reiches *Fialaran* im Jahr 1884.³³⁷ Mit dieser seiner Taufe öffnete sich eine neue Zeit für die katholische Mission in Westtimor. Diese Taufe war ein gutes Vorbild für die kleineren Häuptlinge und damit gewannen auch die Missionare das Vertrauen des Volkes. So bekamen sie die Bestätigung, ihre Arbeit auf andere Reiche zu erweitern. Nach dem Aufbau der ersten Missionsstation in *Atapupu* wurden die Missionsaktionen in den Bergen, in *Fialaran*, mit dem Aufbau eines neuen Missionszentrums fortgesetzt.³³⁸ In *Fialaran* blieben die Missionare zunächst in *Ailomea*. Von dort aus besuchten, unterrichteten und taufte sie die Tetunesen. Sie reisten sogar bis *Lamaknen*, das Gebiet des *Marae*-Stammes. Erst ab 1886 wurde die Missionsarbeit in *Fialaran* intensiver betrieben. Der Aufbau des neuen Missionszentrums in *Fialaran* (*Lahurus*) war 1891 fertig. Bald danach begann auch die Missionsschule mit 10 Kindern. Wegen des ungünstigen Klimas in *Jenilu*, wo die erste Missionsstation war, wurde das Missionszentrum für Timor nach *Lahurus*, im Zentrum des *Nord Tetun-Reich Fialaran* verlegt. Der Obere der Mission war *P. Mathijsen*. Von hier aus besuchten die Jesuiten die anderen Tetun Reiche und auch die Gebiete der benachbarten Stämme.³³⁹

3.1.3. Die Übernahme der Mission in Timor durch die Steyler Missionare

Am 15. Februar 1912 erbat *Mgr. Luypen* von *Batavia* aus *P. Nikolaus Blum*, den Generalsuperior der SVD (Steyler Missionare), Missionare nach Indonesien zu schicken, um zunächst die Mission in *Timor* und *Sumba* zu übernehmen. Am 1. März 1913 übergaben die Jesuiten den Steyler Missionaren in *Lahurus* die Missionsarbeit in

³³⁵ LAAN, *Wiederbeginn*, 296.

³³⁶ LAAN, *Wiederbeginn*, 296.

³³⁷ *Loro* (Großhäuptling) war *Lorok Berek*, wurde am 25. Oktober 1884 in seiner Residenz in *Fatululi* mit dem Namen *Joseph Loro Berek* getauft und nach der Taufe als *Sera Lorok* genannt. Vgl. BURU, *Mengenang*, 16f.

³³⁸ Dass die Missionare auch bald in *Fialaran* bleiben und wirken, ist wichtig, denn *Fialaran* hat großen Einfluss Rolle auf andere kleine Tetun-Reiche, und von dort aus könnten die Missionare leichter mit der Unterstützung der einheimischen Regierung ihre Arbeit auf andere Gebiete ausbreiten. 1888 bekam *Fialaran* einen eigenen Priester, *P. Kuypers*, er wurde dann von *P. W. Voogel* ersetzt. Ab 1890 kam *P. Mathijsen*, der am Längsten in *Fialaran* arbeitete.

³³⁹ Vgl. BURU, *Mengenang*, 17-22; vgl. KWI, *Sejarah*, 122-125.

Westtimor. Unter dem Missionsoberen *P. Petrus Noyen* besuchten die Steyler Missionare die anderen Tetun - Reiche um *Fialaran* (Naetimu, Kobalima, Wehali, Mandeu), die benachbarten *Dawan-Reiche Biboki* und *Insana* und das Reich der *Marae* (Lamknenen). Am 16. September 1913 wurde die Apostolische Präfektur der Kleinen Sundainseln mit Sitz in *Lahurus*³⁴⁰ gegründet und der Missionsobere P. Noyen wurde zum ersten Apostolischen Präfekt ernannt. Ab 1914 wurden viele neue Missionsstationen im Tetun-Gebiet gegründet: 1914 in *Betun* (Tetun-Reich Wehali), 1918 in *Halilulik* (Naetimu), 1926 in *Atambua* (die jetzige Hauptstadt von Belu). 1927 wurde Timor zu einem Dekanat und am 25. Mai 1936 zum Apostolischen Vikariat mit *Mgr. Jakobus Pessers SVD* als Apostolischer Vikar erhoben.³⁴¹ Am 15.3.1939 erhielt die katholische Mission in Timor von der niederländischen Regierung die Erlaubnis für die Missionstätigkeit in den protestantischen Gebieten in *Süd-Mittel Timor, Kupang* und auf den Inseln *Sawu, Rote, Alor* und *Pantar*.³⁴² Im Zweiten Weltkrieg erlitt die katholische Mission auf Timor unter der japanischen Besatzung ein schweres Schicksal.³⁴³ Alle 26 Priester, 3 Ordensbrüder und zwölf Ordensschwestern wurden interniert. Die Kirchen und Klöster wurden für den militärischen Zweck umfunktioniert. Öffentliche Gottesdienste in den Kirchen wurden verboten und die Christen, die als europäische Sympathisanten angesehen wurden, unterdrückt. Viele Katholiken hielten in dieser schwierigen Situation durch, hielten die Gottesdienste geheim (oft nur Rosenkranzgebet) und versteckten die sakralen Gegenstände der Kirche. Nach der Niederlage Japans, kam der ehemalige Apostolische Präfekt nach *Atambua* zurück und drückte seine Bewunderung darüber aus, dass der katholische Glaube in den Pfarren schon so tief verwurzelt war. In der Zeit nach der japanischen Besatzung und der Erklärung der Unabhängigkeit Indonesiens (17. August 1945) entwickelte sich die katholische Kirche in Timor wieder normal. 1961 wurde *Atambua* zur Diözese erhoben. 1967 wurde *Kupang* als Diözese abgetrennt und zur Erzdiözese erhoben.

³⁴⁰ Mit der Übernahme der Missionsarbeit in Flores durch den Steyler Missionare wurde das Zentrum des Präfektur der Kleinen Sundainseln nach *Ndona* (Ende) übersiedelt, das Missionszentrum für Timor in *Lahurus* wurde dann nach *Halilulik* und schließlich nach *Nenuk* bei *Atambua* verlegt.

³⁴¹ Vgl. BURU, Mengenang, 27-31. Das Vikariat wurde *Apostolisches Vikariat von holländischem Timor* (Timor Olandese) genannt und nach der Unabhängigkeit Indonesiens wurde der Name zum *Apostolischen Vikariat von Atambua* geändert.

³⁴² Vgl. NEONBASU, Sejarah, 170.

³⁴³ Vgl. STEENBRINK, Karel A., Catholics in independent Indonesiens, 1945-2010, in: Rosemarijn HOEFTE/Nordholt Henk SCHULTE (= KITLV 298), Leiden 2015, 297f.

3.2. Die aktuelle Entwicklung und pastorale Situation der katholischen Kirche in Timor

In *Osttimor* bilden die Katholiken die Mehrheit (95%). In Westtimor erreichen die Katholiken ca. 40% der Bevölkerung, die Evangelischen Christen ca. 45%. Hierarchisch gesehen stehen die zwei katholischen Diözesen Westtimors (Atambua und Kupang) unter der Kirchenregion oder Kirchenprovinz³⁴⁴ Südost-Inseln (Nusa Tenggara), die aus insgesamt acht Diözesen besteht.³⁴⁵ In der demokratischen Republik Timor Leste (Osttimor) gibt es drei Diözesen: *Dili, Baucau und Maliana*. Die Tetunesen leben vor allem in der Diözese *Atambua, Dili, Maliana und Baucau*. Die Pfarrgemeinden sind meist flächenmäßig und bevölkerungsmäßig groß. Die Diözese *Atambua* hat zum Beispiel 61 Pfarren mit jeweils ca. 9000 Katholiken/Pfarre im Durchschnitt,³⁴⁶ Erzdiözese *Kupang* 20 Pfarren mit ca. 9.200 Katholiken/Pfarre.³⁴⁷ Die Pfarrgemeinden werden wie üblich von einem Pfarrer, oft mit einem Kaplan geleitet. Priestermangel nach dem europäischen Verständnis ist dort eigentlich ein fremder Begriff, wird aber jetzt spürbar, weil die Teilnahme der Gläubigen an den Sakramenten im Aufschwung ist. Es ist hier wichtig zu erwähnen, dass das Leben als Priester, Ordensmann oder Ordensfrau von den Katholiken auf den Kleinen Sundainseln sehr geschätzt ist und als Berufswunsch vieler Kinder gilt. Jede katholische Familie ist stolz darauf, wenn ein Kind Priester wird oder ins Kloster geht. Es wird voll von der Familie und Verwandten unterstützt. Daher ist es erklärlich, dass die Kirche und die Orden hier viele Berufungen haben.

Vor allem die Steyler Missionare (SVD) leisten seit der Übernahme der Missionsarbeit in Timor und Kleinen Sundainseln mit der Unterstützung der Steyler Missionsschwestern (SSpS) einen wichtigen Beitrag für den Aufbau der Kirche, der Basisgemeinden und damit auch der Gesellschaft. *Die katholische Kirche* spielt in der

³⁴⁴Die 37 Diözesen der katholischen Kirche Indonesiens werden in Kirchenprovinzen oder Kirchenregionen geteilt. Diese Einteilung dient der Erleichterung der Organisation und den pastoralen Aktivitäten der Kirche.

³⁴⁵ In Flores: Erzdiözese Ende, Diözese Larantuka, Maumere, Ruteng, und in Bali: Denpasar; In Westtimor: Erzdiözese Kupang, Diözese Atambua und in Sumba: Weetabula. Seit der Unabhängigkeit Osttimors bilden die drei Diözesen dort (Dili, Baucau, Maliana) eigene Kirchenregionen.

³⁴⁶ Laut der Dokumentations- und Presseabteilung der indonesischen Bischofskonferenz hat die Diözese Atambua 530.390 Katholiken, ca. 70% davon sind Tetunesen. Stand 16. September 2015, Bischofsekretär von Atambua: P. Karl Scholy SVD.

³⁴⁷ Die aktuellsten Angaben von *RD. Yeremias Siono* (9. Juni 2015). Als Vergleich dazu: Die *Erzdiözese Ende* hat 62 Pfarren mit ca. 6.500 Katholiken/Pfarre im Durchschnitt (E-mail vom Herrn Frans Tiro am 20. März 2015) und die Diözese Ruteng hat 82 Pfarren mit ca. 9.500 Katholiken/Pfarre im Durchschnitt (Die Angaben sind vom Sekretariat der Diözese Ruteng, am 8. Juni 2015).

Entwicklung der allgemeinen Bildung seit Anfang der Mission eine sehr wichtige Rolle. Sie leistet somit auch bis jetzt einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der Gesellschaft. Außer den Steyler Missionaren (SVD) und Steyler Missionsschwestern (SSpS) arbeiten jetzt in Timor und den Kleinen Sundainseln viele Ordensgemeinschaften.³⁴⁸ Sie arbeiten in der Seelsorge, im Bildungs- und Gesundheitswesen und in vielen caritativen Bereichen.

Die katholische Kirche auf den Kleinen Sundainseln entwickelt sich nun im Prozess von einem traditionell - religiösen zu einem christlichen Volk. In diesem Prozess spielt die Zusammenarbeit mit der lokalen Regierung und den Ältesten des Volkes eine bedeutende Rolle. Die lebendigen Basisgemeinden sind ihre Stärke, sie gelten als Stütze und Ort der Pastoralarbeit. Die Themen, der Prozess von einem traditionellen - religiösen zu einem christlichen Volk, die Zusammenarbeit mit der Regierung und den Ältesten des Volkes und die Basisgemeinden als Stütze und Ort der Pastoralarbeit, werden hier noch ausführlich behandelt.

3.2.1. Die Timoresen im Prozess von einem traditionell - religiösen zu einem christlichen Volk

Im Grunde genommen sind die Timoresen ein traditionell - religiöses Volk, das sich nun auf dem Weg zu einem „christlichen Volk“ befindet. Von Anfang an glauben die Timoresen an ein höchstes Wesen, das die Welt und die Menschen erschaffen hat. Es ist der Ursprung aller, hat den Ahnen die Gesetze und Gebote gegeben, um das Zusammenleben zu regeln und das Leben der Menschen in Harmonie mit der Natur, den Ahnen und der Gottheit zu bringen. Außerdem glauben sie an die Existenz einer höheren Welt (Realität), der geistigen oder der seligen Welt der Ahnen und der Gottheit. Daraufhin zielt das irdische Leben. Diese Grundüberzeugung gilt als Fundament für das ganze Leben der Timoresen. Sie prägt ihre Haltungen gegenüber der Natur, ihre Beziehungen mit den Mitmenschen, den Ahnen und der Gottheit und wird durch viele Rituale mit Opferelementen zum Ausdruck gebracht.

³⁴⁸Diese Ordensgemeinschaften sind unter anderen: Männerorden: OFM (Franziskaner: OFMConv., OFM.Cap.), CMF (Claretiner), MSF (Missionare der Heiligen Familie), CP (Passionisten), O.CARM (Karmeliten, OCD) und von den Frauenorden: JMJ (Jesus Maria Josef), OSF (Franziskanerinnen), PI (Penyelanggra Ilahi), PRR Puteri Renha Rosari), KYM, MASF, OSU (Ursulinen), FDC (Töchter der Göttlichen Liebe), RVM, SND, CM (Carmelite Missionaries) ADM (Abdi Darah Mulia), CIJ, MC (Missionary of Charity). CIJ und PRR sind zwei Frauenorden, die in Kleinen Sundainseln (Flores) gegründet wurden. Diese Angaben sind der Dokumentations- und Presseabteilung der indonesischen Bischofskonferenz entnommen.

Diese traditionelle Glaubensüberzeugung findet ihren Ausdruck in der katholischen Religion, wird durch sie gestärkt und vollendet. Daher wurde sie schnell in Timor angenommen. Im Zusammenhang mit der pastoralen Arbeit gilt diese traditionelle Glaubensüberzeugung als gutes Fundament und fruchtbarer Boden für den katholischen Glauben und die pastorale Aktivitäten in der Glaubensgemeinschaft. Die Timoresen, die alle nun Christen sind, finden durch die Annahme des Christentums zu einer neuen Identität. Dabei stehen ihnen die Seelsorger bei. Diese bemühen sich, die Timoresen durch viele kirchliche Veranstaltungen und pastorale Aktivitäten auf ihrem Weg in diesem Prozess zu begleiten. Aufgrund ihrer traditionellen Glaubensüberzeugung zeigen die Timoresen großen Respekt vor der Heiligkeit und der Lehre der Kirche über Gott als Schöpfer und Ursprung aller Dinge, vor der Lehre der Dreifaltigkeit Gottes, der Existenz der Geister (Engeln) und vor allem auch vor dem Weiterleben nach dem Tod und der Rolle der Heiligen im Himmel. Die Zehn Gebote helfen ihnen, ihre Beziehung zu Gott und Mitmenschen in Harmonie zu halten. Sie schätzen ihre traditionellen Werte, die ebenfalls auf die Verwirklichung von Gottes- und Nächstenliebe zielen. In diesem Zusammenhang konzentriert sich die aktuelle pastorale Arbeit darauf, die traditionellen Werte und Glaubensüberzeugungen im Lichte des Evangeliums neu zu beleben und ihnen die tiefere Bedeutung und den vollendeten Sinn zu geben. Auch die Betreuung der Gläubigen durch die Sakramente ist sehr wichtig in der jetzigen Seelsorge. Die Sakramente der Kirche übernehmen langsam den Platz und die Rolle der traditionellen Rituale, die im Zusammenhang mit dem Lebenszyklus der Einheimischen gefeiert wurden. Den Timoresen ist es wichtig, dass viele ihrer Bedürfnisse von der Kirche durch ihre sakramentalen Feiern und seelsorgerlichen Tätigkeiten wahrgenommen und abgedeckt sind. Es gibt natürlich noch Schwierigkeiten in diesem Bereich. Aber die Kirchenleitung bemüht sich, die Timoresen in ihrem Wachsen von einem traditionell - religiösen zu einem christlichen Volk: also im Prozess der Vertiefung des Christentums hin zur Identitätsfindung der Timoresen beizustehen. Dieser Inkulturationsprozess führt von einer Vertiefung des christlichen Glaubens zu einer neuen Identität der Timoresen.

3.2.2. Die aktiven Basisgemeinden als Stütze und Ort der Pastoral

Eine große Stütze für die pastorale Arbeit in Timor sind die aktiven Basisgemeinden. Am Anfang der achtziger Jahren begann der Bischof von Atambua, *Tehodorus van den*

Tilaart (sein indonesischer Name war: *Theodorus Sulama*) Basisgemeinden zu entwickeln. Die erste Diözesansynode von Atambua (1980) hatte die Zusammenarbeit zwischen Laien und Klerus zum Thema. Dabei wurden die Gründung und die Entwicklung von Basisgemeinden zum Schwerpunkt der Aufgabe in den Pfarren festgelegt.³⁴⁹ Wie auch in anderen Diözesen der Kleinen Sundainseln üblich, besteht eine Pfarre aus vielen Basisgemeinden, auf Indonesisch: *Lingkungan*, die sich wiederum aus mehreren kleineren Basisgemeinden, *Kelompok*, zusammensetzt. Eine Basisgemeinde ist entsprechend der Ortschaften oder Siedlungsgebieten aufgeteilt, von einem Gemeindevorsteher geleitet und hat einen Katechisten und eine Jugendgruppe mit einem Jugendleiter.³⁵⁰ Ein Basisgemeindeführer ist zuständig für das Organisatorische und die Finanzen, der Katechist ist für die Wortgottesdienste und Katechese verantwortlich, darf die Begräbnisse halten, manchmal auch die Taufe vorbereiten und ist oft auch der Vorbeter beim Rosenkranzgebet und bei anderen öffentlichen Veranstaltungen und Feiern.

Die Basisgemeinde ist der eigentliche Ort der Katechese und anderer pastoralen Tätigkeiten. Die regelmäßigen Katechesen mit Bibelteilen finden in der Advent- und Fastenzeit statt. Sie werden von einem Katechisten oder manchmal von einer Ordensschwester, einem Seminaristen, einem Religionslehrer oder einer Religionslehrerin geleitet. Dafür erhalten sie Unterlagen von der Diözese. Manchmal werden vom Pfarrer Schulungen angeboten. Sowohl im Marienmonat (Mai) als auch im Rosenkranzmonat (Oktober) beten die Basisgemeindeglieder den Rosenkranz. Dabei gehen sie vom Haus zu Haus oder sie beten in der Mariengrotte, falls es diese in der Basisgemeinde gibt. In ganz Indonesien wurde seit einigen Jahren der Monat September zum nationalen Monat der Bibel (Bulan Kitab Suci Nasional) erklärt. In diesem Monat finden verschiedene Bibelveranstaltungen statt, zum Beispiel: Bibelteilen, Wettbewerb zum Bibelvorsprechen, Bibelstudium und Singen der Psalmen in Schulen, Basisgemeinden und auf Pfarrebene. Der Besuch der Sonntagsgottesdienste ist für die Katholiken in Timor der Höhepunkt des christlichen Lebens. Am Sonntag versuchen alle, die noch gehen können, die heilige Messe in der Pfarrkirche oder Außenstationen der Pfarre zu besuchen. Reihum übernehmen die Basisgemeinden und

³⁴⁹ Vgl. NEONBASU, Sejarah, 180f.

³⁵⁰ Ein Katechist in diesem Sinn ist eigentlich eine einfache Person, die von dem Pfarrer vorbereitet und eingesetzt wird, oft ist er nicht hochgebildet, aber er kann auch ein Religionslehrer in der Schule sein. Die Timoresen nennen ihn *Guru Agama* (Religionslehrer). Jugendgruppe hieß damals *Mudika: Muda-Mudi Katolik* nun heißt sie OMK: *Orang Muda Katolik*. Der *Guru Agama* und Jugendleiter sind ehrenamtliche Mitarbeiter der Pfarre.

die Schulen die liturgischen Aufgaben am Sonntag, wie Chor, Ministranten, Lektor und Kantor. Auch die Reinigung und das Schmücken der Kirche werden von Freiwilligen aus den Basisgemeinden getätigt. Für all diese Aufgaben ist vor allem die Jugendgruppe der Basisgemeinde zuständig. Alle, die am Sonntag die heilige Messe nicht besuchen können, besuchen manchmal einen Wortgottesdienst während der Woche in der Basisgemeinde. Bei manchen älteren Menschen reicht es, den Rosenkranz zu beten. Unter der Woche besuchen auch die Priester die Basisgemeinden, um mit ihnen eine Gemeindemesse zu feiern. Aus dieser allgemeinen Beschreibung wird deutlich, dass die Basisgemeinde Stütze und Ort der Katechese und der anderen pastoralen Aktivitäten in Timor ist.

3.2.3. Die Zusammenarbeit der Seelsorger mit der Regierung und den Ältesten des Volkes

Da die Regierung und die Kirche ihren gegenseitigen Beitrag für die Förderung der Entwicklung der Gesellschaft anerkennen und respektieren, entsteht eine gute Zusammenarbeit auch in den pastoralen Tätigkeiten unter ihnen. Die Regierung unterstützt oft finanziell den Aufbau und die Renovierung der kirchlichen Gebäude, die großen Veranstaltungen der Pfarren und auch die katholischen Schulen. Wegen der großen Rolle der Kirche in der Gesellschaft, werden auch einige Projekte der Regierung zur Förderung des Aufbaus der Gesellschaft durch sie durchgeführt. In den kirchlichen Gebäuden finden oft Seminare statt, die von der Regierung veranstaltet sind. Sie sollen die Begegnung zwischen dem Volk und den Vertretern der Regierung fördern. Dabei hat der Pfarrer immer ein Mittsprachenrecht. Er kann somit die Programme der Kirche der Regierung gegenüber erklären und dadurch mit Hilfe der Regierung Interessen der Pfarre durchsetzen.

Eine andere Unterstützung der pastoralen Tätigkeiten der Kirche kommt von den Ältesten des Stammes bzw. der Clans, die noch immer eine große Rolle in der Gesellschaft spielen. Ihnen gegenüber zeigen die Stammes- oder Clanmitglieder großen Respekt. Wenn es einen Streit zwischen Familien oder Jugendlichen gibt, sind sie an erster Stelle dafür zuständig, dass der Friede wiederhergestellt wird. Sie haben das Recht, die Schuldigen zu bestrafen und zu belehren. Für die Lösung eines größeren Streits oder Problems (Zum Beispiel Streit zwischen den Dörfern, Basisgemeinden oder Stämmen) wird oft die Anwesenheit des Pfarrers verlangt. Er beschließt offiziell den Frieden zwischen ihnen und bestätigt die Lösung der Probleme. Dabei wird das Volk

oder werden die Gläubigen vom Pfarrer belehrt. Er nutzt oft die Gelegenheit dazu, die Gläubigen an ihren christlichen Glauben und an die Lehre Jesu von der Nächstenliebe zu erinnern. Daher wird solch eine Gelegenheit auch zum Ort der Katechese. Außerdem gilt bei einem Gottesdienst, einer Katechese oder anderen pastoralen Tätigkeiten die Anwesenheit der Ältesten des Volkes immer als gutes Vorbild für die Clanmitglieder. Der Respekt der Kirche gegenüber den Ältesten des Volkes ist immer ein Respekt für den ganzen Stamm oder Clan. Deshalb pflegen die Pfarrer und Ältesten des Volkes diesen Respekt gegeneinander und versuchen, stets miteinander zusammen zu arbeiten.

Diese gute Zusammenarbeit und dieser gute Respekt zwischen der Kirche und den Ältesten des Volkes ist eigentlich eine gute Tradition, die schon die ersten Missionare aufgebaut und der jetzigen Gesellschaft hinterlassen haben. Zum Beginn der Missionierung merkten die Jesuiten die Freundlichkeit, Offenheit und den Respekt der Häuptlinge und Ältesten der Timoresen ihnen gegenüber. Der emeritierte Bischof von Atambua, *Anton Pain Ratu SVD*, erkannte die Wirksamkeit dieses Respekts gegenüber den Ältesten des Volkes und der Regierung und erhob ihn zu einer pastoralen Methode, die bis jetzt für die pastorale Arbeit sehr fruchtbar ist. Diese pastorale Methode heißt *3-BER*.³⁵¹ Unter *3-Ber* wird die pastorale Methode verstanden, in deren Durchführung der Dialog und die Zusammenarbeit mit drei folgenden Partnerkategorien als der Zugang zum Volk bevorzugt wird: *BERpengaruh*, *BERkedudukan*, *BERpendidikan*: *Die Einflussreichen, die eine Rolle spielen oder eine Position haben und die Gebildeten*. Diese pastorale Methode ist bis jetzt sehr wirksam, um einen Zugang zum einfachen Volk zu schaffen. Sie hält auch die Zusammenarbeit der Seelsorger mit der Regierung und den Ältesten des Volkes aufrecht.

3.3. Die Folgen der Begegnung zwischen dem Christentum und der timoresischen Kultur

Die Ankunft des Christentums in Timor in der Zeit der missionarischen Euphorie brachte viele Konsequenzen mit sich, die die Veränderungen in Religiosität und Gesellschaft bis jetzt prägen. Die direkte Folge der Missionierung Timors ist der Religionswechsel und die Vollendung des traditionellen Glaubens. Die anderen Folgen sind Einführung eines Bildungssystems, Friedenstiftung unter den Stämmen, die

³⁵¹ PAIN RATU, Anton, *Gerak Langkah Sang Gembala Mgr. Anton Pain Ratu SVD, Pastoral 3-Ber, Sejarah, Analisis dan Praksisnya*, Kupang 2013.

Wertschätzung zahlreicher Elemente der traditionellen Werte und der einheimischen Kultur.

3.3.1. Der Religionswechsel und die Vollendung des einheimischen Glaubens

Als direkte Folge der Missionierung Timors ist der Wechsel der Religion für die Einheimischen zu betrachten. Am Anfang der Missionierung war es für die Timoresen schwierig, zwischen Kolonialismus und Missionierung zu unterscheiden. Viele Stammesführer hatten den Verdacht, die Missionare kämen mit der Absicht, mit Gewalt das Land zu übernehmen. Vor allem beim Wiederbeginn der Missionsarbeit in Timor machten die Missionare ohne Begleitung der europäischen Soldaten friedliche Besuche bei den Stammesführern und überzeugten die Einheimischen vom christlichen Glauben und dem Heil, das die Kirche ohne Gewalt versprach. Infolge dieser friedlichen Begegnungen und den Überzeugungsbemühungen der Missionare zeigten die Häuptlinge, zum Beispiel der Großhäuptling des *Nord-Tetun-Reiches Fialaran*, Interesse am Christentum. Sie luden die Missionare ein, in ihre Reiche zu kommen. Sie sollten das Volk über die neue Lehre unterrichten und anschließend taufen. Im Tetun-Reich *Fialaran* war die Taufe des *Loro/Lorok*, des Großhäuptlings (Yoseph Loro Berek - bekannt als *Sera Lorok*) am 25. Oktober 1884 ein Großereignis. Damit wurde ein Zeichen gesetzt, dass die Mission einen Erfolg erzielte und so dort Zukunft bekäme. Von da an wurde die Missionsarbeit ungehindert fortgesetzt und war sehr erfolgreich.³⁵² Fast die ganze Bevölkerung, angefangen von den Häuptlingen und Clanvorstehern bis zum einfachen Volk, ließ sich taufen. Der Katholizismus wurde die Hauptreligion für die Tetunesen in Timor und ebenso für den benachbarten *Bunaq*- und *Kemak*-Stamm in *Belu* und *Dawanese* in Nord-Mittel-Timor. Der Katholizismus zählt nun für sie zu ihrer gemeinsamen Identität.

Mit dem Religionswechsel entwickelten sich auch der traditionelle Glaube und das einheimische Gottesverständnis, meiner Meinung nach, zu seiner Erfüllung. Die Missionare gaben die Gottheit der Tetunesen in ihrer eigenen Sprache einen Namen: „*Nai Maromak*“, *the light-Giving King* oder *der lichtgebende Herr*. Er wird nun einfach als Gott verstanden. Vorher war er weit entfernt von den Menschen, wie sein Titel dies ausdrückt: *Nai Luli Waik - Nai Manas Waik, fitun fohon ba - fulan fohon ba, lolo liman la toò - bì àin la dai*: der Allerheiligste und der Allmächtige, der im

³⁵² Vgl. BURU, Mengenang, 14-17

Höchsten, über den Sternen und dem Mond thronend, unerreichbar mit den gestreckten Händen und Beinen.³⁵³ Jetzt ist *Nai Maromak* nicht nur der Schöpfer. Er hat auch die Welt erlöst durch seinen einzigen Sohn Jesus. Dass Gott in Jesus Mensch geworden ist, war neu für die Timoresen. Die Tetunesen lernten nun Jesus als *Nai Maromak Oan Mane Kmesak* kennen, *der einzige Sohn Maromak's* (Gottes). Ihm gilt der alte Titel Gottes, der oft gerufen wurde: *Nai Lakan Oan, Nai Roman Oan: Der Herr als Kind der Flamme, Kind des Lichtes*. Dazu kommt noch der Glaube an den Heiligen Geist. Er ergänzt ihren Glauben an die verschiedenen Geister, die auch göttlichen Ursprungs sind. Nun heißt der vollendete Glaube der Tetunesen: Glaube an: *Maramak Ama, Maramak Oan Mane, Maromak Rohul Kudus* Gott den Vater, Gottes Sohn, Gott den Heiligen Geist.

3.3.2. Einführung des Bildungssystems

Die niederländische Regierung hat vor der Ankunft der Missionare eine Schule in Tetun-Gebiet *Fialaran* errichtet. Aber sie war von den Einheimischen nicht gern besucht und wurde daher wieder geschlossen. Am Ende der portugiesischen und zum Beginn der niederländischen Herrschaft auf Timor schickten einige Häuptlinge des Tetunstammes ihre Kinder nach *Batugede - Balibo* im portugiesischen Timor, um die dortige Schule zu besuchen. Als die Jesuiten nach Timor kamen, bat sie der Großhäuptling von *Nord-Tetun-Reiche Fialaran* in seinem Gebiet zu bleiben. Dies war verbunden mit dem Wunsch, sie sollten eine Schule in seinem Reich eröffnen, um das Volk zu unterrichten. Die Missionare sahen den Wunsch als Chance, den christlichen Glauben zu verbreiten. Mit der Eröffnung der ersten Missionsstation im Jahre 1882 in *Atapupu*, in *Tetun-Reich Jenilu* wurde auch eine erste Missionsschule für die Einheimischen eröffnet. Mit der Übersiedlung des Missionszentrums nach *Lahurus* in *Fialaran* wurde dort ebenfalls im Dezember 1892 eine Missionsschule eröffnet.³⁵⁴

Als die Steyler Missionare kamen, merkten sie gleich, dass die Bildung der Schlüssel für die Verbreitung des Glaubens und das wichtigste Mittel für die Förderung der Entwicklung der Gesellschaft sein wurde. Nach und nach wurden viele Schulen gebaut. Als eine neue Pfarre gegründet wurde, wurde dort auch eine Volksschule gebaut. Ab 1950 wurde die drei jährige Volksschule auf sechs Jahre verlängert. Viele

³⁵³ Vgl. SERAN, Adoption, 57.

³⁵⁴ Vgl. BURU, Mengenang, 23

Unterstufen- und Oberstufen-Gymnasien³⁵⁵ mit Internat für die Mädchen und Burschen wurden entwickelt. Unter ihnen war die Gründung der Schule für das Lehramt in Atambua (1949) und Kefa (1950), als Fundament für die Entwicklung der Bildung und das *Kleine Priesterseminar* in *Lalian Atambua* als Fundament für die Ausbildung der einheimischen Klerus angedacht. Ab 1980 versuchten die Diözesen auf den Kleinen Sundainseln und die Ordensgemeinschaften die katholischen Hochschulen zu gründen, um die höhere Bildung für die Einheimischen mit einem katholischen Charakter zu ermöglichen.³⁵⁶ Eine davon ist heute die katholische Universität *Widya Mandira Kupang*, die von den Steyler Missionaren mit Unterstützung aller Diözesen der Kleinen Sundainseln gegründet wurde und in der zurzeit ca. 7000 Studenten studieren. Außer den normalen Schulen wurden auch berufliche Kurse für Tischlerei, Mechaniker und Personal für Landwirtschaft und Haushalt von der Ortskirche beziehungsweise von den Steyler Missionaren und Missionsschwestern errichtet und bis jetzt betrieben. Unter ihnen waren *Bengkel Misi* in Atambua (wurde später nach *Nenuk* verlegt), Haushaltskurse für Mädchen in *Lahurus* (später nach *Besikama* verlegt, wo sie bald beendet wurde), Landwirtschaftskurse in Nenuk (Mafuas) und Landwirtschaft- und Haushaltskurse in *Labur*. Im Bereich der formalen Bildung wurde auch Ende der Achtziger Jahren eine Berufsschule in *Atambua* (SMKK) von den Steyler Missionsschwestern und vor einigen Jahren eine Landwirtschaftsschule in *Bitauini* von der Diözese gegründet. Mit dem Aufbau dieser Schulen beziehungsweise Hochschulen wurde auch die strenge Disziplin nach europäischem Vorbild eingeführt. Die ausgezeichnete Disziplin im guten Bildungssystem ist der eindrucksvolle Vorzug der katholischen Privatschulen.

Die Kirche erachtet Bildung als einen Weg zur Förderung des Wohlstands des Volkes, zur Verbreitung des Evangeliums, Vertiefung des Glaubens und für die Offenheit gegenüber den Entwicklungen in der Welt. Viele Absolventen der kirchlichen Schulen leisten wichtige Beiträge zur Förderung der Entwicklung in der Gesellschaft und zur Verbreitung und Vertiefung des christlichen Glaubens im Land. Der Aufbau

³⁵⁵ Unter ihnen sind auch die zwei berühmten katholischen Oberstufe-Gymnasien in Timor: SMAK Surya Atambua (1958) und SMAK Geovani Kupang (1962) und katholische HTL (STMK) Nenuk - Atambua und die katholische Lehramtsschule (SPGAK) Kefamenanu (1970).

³⁵⁶ Unter ihnen sind auch zwei pastorale Hochschulen: Pastorale Hochschule der Diözese Atambua in Kefamenanu und der Diözese Kupang in Kupang. 1984 wurde das Kleine Priesterseminar (St. Rafael Oepoi) für die Diözese Kupang und dann 1991 das Priesterseminar St. Michael Penfui für die Diözesen Atambua, Kupang und Sumbawa gegründet. Vgl. NEONBASU, Sejarah, 318-327.

des Bildungssystems war ein Programm der Mission und ist immer noch ein zentrales Programm der jetzigen Kirche.

3.3.3. Christentum als Brücke für die friedliche Begegnung zwischen den Stämmen

Wie schon im ersten Kapitel erwähnt, besteht die Bevölkerung Timors aus vielen Stämmen. Auf diesem Hintergrund gab es damals bei der Ankunft des Christentums viele kleinen Reiche, die meist durch die Stammeszugehörigkeit gegliedert waren. Diese Reiche beziehungsweise Stämme führten oft Kriege gegeneinander, vor allem, um ihr Land zu sichern und neues Gebiet zu erobern. Darüber hinaus versuchte man, die Tiere oder Reichtum anderer Reiche zu stehlen. Auf ihren Reisen durch Timor berichteten die ersten Missionare oft von solchen Kriegen, von Diebstahl und von den aufgehängten Köpfen aus der Kopfjägeri.³⁵⁷ Hier ist auch zu erwähnen, dass es für die Timoresen in der Zeit vor und bei der Ankunft des Christentums Stolz und eine große Ehre war, wenn sie viele Köpfe der Feinde und Diebe in ihren Kultstätten aufhängen konnten. Um die geköpften Häupter wurden oft tagelang Feste gefeiert. Sogar als Brautpreis für eine Königstochter wurden Köpfe der Feinde verlangt. Diese Gewohnheit brachte Rache über Rache mit sich. Somit waren die Stämme und Reiche vom gegenseitigen Misstrauen beherrscht. Friede unter ihnen war nicht von langer Dauer. Neue Kriege konnten jederzeit wieder ausbrechen. Die *Meo*, die traditionellen Kriegsführer, waren immer bereit zum Krieg und wurden daher mit magisch-mystischer Kraft von *Kakaluk*³⁵⁸ dazu ausgestattet.

Da die Holländer in Timor nicht sehr beliebt waren, konnten sich zu Beginn der Missionierung Timors nur die Missionare frei bewegen, um die Einheimischen und die verschiedenen Reiche und Stämme zu besuchen. Auf ihren Reisen förderten sie die Kontakte zwischen den Reichen und Stämmen und überzeugten sie von der christlichen Lehre der Nächsten- und Feindesliebe, dass nämlich die christliche Religion ein Zusammenleben unter den Stämmen garantieren könnte. Dass die Stämme und Reiche in Timor nun mit oder nebeneinander friedlich leben können, verdanken sie den Bemühungen der Missionare und der christliche Religion mit ihrer Lehre von der Nächsten- und Feindesliebe.

³⁵⁷ Vgl. EMBUIRU, SGKT 1, 52f, 386f, 395f; Vgl. EMBUIRU, SGKT 2, 446ff, 676f, 700, 715f, 702f.

³⁵⁸ Siehe Beschreibung im **Kap. 1**.

3.3.4. Die Wertschätzung der kulturellen Werte und eigenen Traditionen trotz der Erinnerung an die Haltung der Missionare am Anfang der Missionierung

Die erste Phase der Missionierung Timors war nicht sehr erfolgreich. In ihrer Verkündigung waren die Dominikaner und Franziskaner, die mit den Portugiesen nach Timor gekommen waren, sehr von den politischen Interessen der Kolonialherren geprägt und somit war die katholische Religion in den Augen der Timoresen ein untrennbarer Teil der Kolonialmacht. In dieser Zeit pflegten die Missionare Massentaufen. Vor allem wurden die Häuptlinge ohne ausreichende Vorbereitung getauft. Mit dem andauernden Kämpfen um die Herrschaft in Timor zwischen den Portugiesen und den einheimischen Fürstentümern nahm der Einfluss der portugiesischen Missionare ab. Sie verließen nach und nach Westtimor und damit verlor auch die katholische Religion an Bedeutung. Die Getauften praktizierten wieder ihre einheimischen Glaubenstraditionen. Die heiligen Gegenstände wie die Bibel, die Kreuze, Muttergottesstatuen und andere Heiligenfiguren wurden, ohne ihre Bedeutung zu kennen, im Ahnenhaus bewahrt. In manchen Orten, wie in *Bitauai*, *Lakmaras*, *Aitoun*, *Asumanu*, *Lasiolat* wurden sie allmählich wie sakrale Gegenstände behandelt und nach einheimischem Brauch angebetet.

Zu Beginn der zweiten Missionierungsphase Timors betonten die meisten Missionare den Abstand zu den einheimischen Glaubenstraditionen. Manche Missionare hatten den Verdacht, die einheimischen Kultgegenstände, -orte und -riten dienten dem Werk des Teufels. Die Kultorte wurden zerstört, viele Kultgegenstände an Sammler verkauft oder europäischen Missionaren und Forschern verschenkt.³⁵⁹ Die traditionellen Glaubens- und Sozialrituale wurden entweder kritisiert oder streng

³⁵⁹ Darüber gibt es viele mündliche Überlieferungen. Ein Missionar erzählte sogar mit Stolz, wie er einen einheimischen Altar (Foho) mit seinen Opfersteinen zerstörte: Der fremde weise *Nai Lulik* (in Tetun Sprache bedeutet Priester. Wörtlich heißt es *der heilige König*) bestieg mit den Kindern von der ersten Missionsschule von *Lahurus* in *Belu Lakaan*, den heiligen Berg der Tetunesen im Gebiet von Belu, den sonst kein Fremder und keine normaler Einheimischer besteigen durfte. Der Berg Lakaan ist für die Tetunesen in Belu und für den benachbarten *Bunaq* Stamm (im Gebiet vom Lamaknen) das größte Heiligtum. Die Tetunesen nennen ihn *uma metan ri mean*: den Palast (den Wohnort) der Ahnen und den Ort, wo der Allmächtige gegenwärtig ist. Die Ältesten behaupten, dass vor dem Ankommen der Missionare niemand diesen Berg besteigen durfte. Als ein Missionar oben am Gipfel des heiligen Berges einen einheimischen Altar entdeckte, dachte er, hier auf dem Berg ist man näher zugleich zum Himmel und zur Hölle. Hier ist ein Ort des Teufelswerks, ein Ort, an dem die Eiheimischen dem Teufel dienen. Er muss zerstört werden. Der Missionar gab den Schülern den Befehl. Er zählte eins, zwei, drei und schrie *Halo...* (das heißt: Tut das...) und sie zerbrachen die Opfersteine und warfen sie in die Tiefe. Dann dankte der Missionar Gott für dieses Geschehen. Er muss ein mutiger oder ein heiliger Mensch sein, meinten die Einheimischen damals, denn er und seine Schülern erreichten den Gipfel und kamen lebend zurück. Vgl. EMBUIRU, SGKT 3, 1041f.

verboten. Die Missionare waren überzeugt, dass sie dem katholischen Glauben widersprachen. Im Geheimen benutzten die Einheimischen weiterhin diese Rituale. So wurden sie immer als Alternative neben den katholischen Ritualen praktiziert und an die anderen Generationen weitergegeben.

Spätere Entwicklungen zeigten, dass dieses Verhalten sowohl vielen Einheimischen als auch einigen Missionaren missfiel und nur Schaden für die Verbreitung des Evangeliums brachte. Daher versuchten viele Missionare ihr Interesse an der einheimischen Kultur zu zeigen. Sie bemühten sich sie kennenzulernen, sahen die Traditionen im Lichte des Evangeliums. Dabei halfen sie den Einheimischen, ihre Kultur wertzuschätzen. Viele Einheimische begannen, sich an die Schönheit der eigenen Kultur und Glaubensstradition zu erinnern. Manche versuchten auch Wege zu finden, um die eigene Tradition in den katholischen Glauben zu integrieren, dabei aber auch an ihrer Tradition festzuhalten, ohne den katholischen Glauben aufgeben zu müssen. Einen wichtigen Beitrag dafür leistete *B.A.G. Vroklage*, ein Anthropologe und Steyler Missionar, der die Tetun-Kultur erforschte und seine Erkenntnisse in einer Reihe von Veröffentlichungen hinterließ.

Seither haben sich das Interesse und die Bemühungen der Missionare gelohnt. Viele traditionelle Werte werden von den Missionaren respektiert und in die christliche Lehre integriert beziehungsweise in Einklang gebracht. Viele Elemente der Kultur, wie Tänze und traditionelle Trachten werden in die liturgischen Feiern integriert.³⁶⁰ Die kulturellen Werte, wie *tane malu* (Hilfe für einander leisten), *hafolin oder hakneter no haktaek malu* (einander respektieren), *moris hamutu, fo dame ba malu* (Einheit und Frieden im Clan und Stamm zu bewahren), die Wertschätzung des Ehelebens, *fo perdua ba malu* (einander verzeihen) und *hadomi no haklran malu* (einander lieben), werden durch die christliche Nächstenliebe vollendet. In meiner Forschung betonen die Ältesten des Volkes immer wieder, dass die Kultur der Tetunesen nun der katholischen Religion angepasst ist. Sie sind dankbar für diese Erleuchtung und Bereicherung ihrer traditionellen Werte durch die christliche Lehre. Die Kirche spielt nun eine wichtige Rolle für das Überleben ihrer Kultur und Tradition in der modernen Zeit. „The christian churches of the age play very important role of serving as a mechanism of control over the headlong swiftness of fluctuation in a sweeping away of local cultural values through the process of modernization and globalization going on in this beginning

³⁶⁰ Vgl. SERAN, Adoption, 4.

century”³⁶¹, so drückt der Tetun-Soziologe *Seran* seine Meinung über die Rolle der Kirche in der heutigen Gesellschaft der Tetunesen in seiner Reflexion über die Adoption des Christentums in Westtimor aus.

3.4. Das Nebeneinander von traditionellen timoresischen und katholischen Glaubensritualen als die größte Herausforderung in der Pastoral

In diesem Abschnitt wird die Realität des Nebeneinanders von den traditionellen timoresischen und katholischen Glaubensritualen als größte Herausforderung für die pastorale Arbeit unter den Katholiken in Timor behandelt. Manche Timoresen sehen Glaubensdualismus in diesem Nebeneinander. Dazu lege ich meine persönliche Wahrnehmung vor. Anschließend an dieser Wahrnehmung werden auch die anderen aktuellen Herausforderungen in der pastoralen Arbeit in Timor dargestellt.

3.4.1. Die Wahrnehmung der Problematik des Dualismus in der Glaubenspraxis der Timoresen

Dass die traditionellen überlieferten Glaubensrituale noch immer von den Timoresen bzw. Tetunesen neben den katholischen Glaubensstraditionen praktiziert werden, ist eine verbreitete Realität in Timor. Diese Realität ist ein Ausdruck des Glaubensdualismus, der in Timor von vielen Gläubigen als normal angenommen und gelebt wird. In der Diözese *Atambua* wurde diese Problematik schon bei der zweiten Diözesansynode (1982) als große Herausforderung für die Pastoral thematisiert.³⁶² Diese Problematik wurde später wiederholt als wichtiges Thema in mehreren Diözesansynoden (in der dritten und fünften Synode, 1985 und 1997) behandelt.³⁶³ Da die Christen in Timor jetzt in einer Situation leben, die ihnen ermöglicht, ihre traditionellen Rituale ohne Angst zu praktizieren, wird diese Problematik noch lange ein zentrales Thema der Pastoral bleiben. Meiner jetzigen Beobachtung nach ist zurzeit diese Realität bedrängender und wird noch bedeutender in der Zukunft, da die Wiederbelebung der einheimischen Kultur neuen Schwung bekommt.

Mit der Gründung der christlichen Kirchen und Einführung ihrer Liturgie wollte man die traditionellen Glaubensrituale einschränken und die Rolle der einheimischen Kultorte, Ahnenhäuser und Schamanen durch katholischen Altäre und Priester

³⁶¹ Ebd., 1.

³⁶² Vgl. NEONBASU, Sejarah, 181.

³⁶³ Vgl.ebd., 187f.

ersetzen. Aber dieser Versuch ist bisher nicht ganz gelungen und bleibt eine wichtige Aufgabe für die pastorale Arbeit. Außerdem werden katholischen Friedhöfe eingerichtet und das Fest Allerseelen (2. November) und Messen für die Verstorbenen angeboten,³⁶⁴ um die traditionelle Ahnenverehrung zu beschränken. Die Einheimischen nehmen die katholische Tradition auf, aber halten dabei ihre Tradition und Glaubensrituale aufrecht. Sie praktizieren beides nebeneinander, die katholische Seelenmessen und das Darbringen des Speiseopfers für die Ahnen. An vielen Kultorten, in denen nach dem traditionellen Verständnis die Geister wohnen, werden Mariengrotten gebaut oder auch Kreuze errichtet. Die einheimischen Katholiken hoffen, dass dadurch die bösen Geister vertrieben werden oder sie zumindest vor diesen geschützt werden.³⁶⁵ In der Praxis aber geben die einheimischen Christen ihre traditionellen Rituale nie auf. Sie vollziehen auch die Opferrituale für die Geister weiter. Bei einer Krankheit besuchen sie weiterhin einen Schamanen oder Hellseher, um mit ihnen ein traditionelles Gebets- und Dankopfer für die Gesundheit darzubringen. Manche Christen vermissen auch die mystisch-magische Kraft, die sie in ihren traditionellen Ritualen intensiver erfahren als in den offiziellen kirchlichen Ritualen. Dabei fehlt bei manchen Christen der emotionale Bezug zu den kirchlichen Ritualen, weil sie oft nur passiv dabei sind.

All diese Zeichen sind Ausdruck der Wiedergeburt der timoresischen Kultur. Sie fördern eine steigende Praxis der timoresischen traditionellen Glaubenstraditionen und rufen Auseinandersetzungen mit den kirchlichen Glaubensritualen hervor. Im folgenden Teil wird die Grundlage zum Verstehen dieser Realität des Dualismus in der Glaubenspraxis in Timor beziehungsweise der Realität des Nebeneinanders von traditionellen timoresischen und katholischen Glaubensritualen bei den Tetunesen herausgearbeitet.

³⁶⁴ Über diese Themen hat Herman J. Seran, ein einheimischer Anthropologe, reflektiert. Diese Arbeit wurde in einer internationalen Konferenz über "Christianity in Modern Indonesia" in Institut der historischen Ethnologie an der Johan Wolfgang Goethe Universität in Frankfurt/Main, im Dezember 2003 präsentiert (Vgl. SERAN, Adoption). Meiner Meinung nach ist seine Reflexion nicht so ausführlich und soll weiter untersucht werden.

³⁶⁵ Vor einigen Jahren wurden auch auf Lakaan, dem heiligen Berg der Tetunesen im in Mittel-Timor, ein Kreuz, eine Christkönigs Statue, ein Altar und eine Mariengrotte gebaut, um dort die Gottesdienste feiern zu können und gleichzeitig die traditionellen Opferrituale verhindern zu können.

3.4.1.1. Die Wiedergeburt der timoresischen Kultur

Die schnelle Entwicklung und Verbreitung der jungen Kirche im ehemaligen Missionsgebiet Flores - Timor - Sumba bringt Konsequenzen mit sich. Mit dem Ende der missionarischen Ära sind die Einheimischen herausgefordert, Verantwortung für den Fortbestand der Ortskirche zu übernehmen. Vor allem mit der Verbreitung der offenen und dialogischen Haltung der Kirche gegenüber anderen Kulturen und Glaubensstraditionen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil werden auch die einfachen Gläubigen sich langsam bewusst, dass sie ein Recht und eine Pflicht haben, den Glauben und das Kirchenleben aktiv mitzugestalten und ihre Tradition und Kultur hochzuschätzen. Der katholische Glaube ist nun nicht mehr ausschließlich die Sache des Klerus. Die Christen sind nicht bloße Empfänger wie in der Missionszeit. Mit der Übernahme der Kirchenleitung durch den einheimischen Klerus hat man irgendwie auch das Gefühl, dass die katholische Kirche nicht bloß eine heilige, sondern auch eine normal menschliche Institution ist. In dieser Kirche kann auch die einheimische Kultur ihren Platz finden, weil diese nun offener und toleranter ist. Sie bietet nicht mehr ausschließlich die Taufe zum ewigen Heil und als Drohung die damit verbundene ewige Hölle an, sondern betont vorwiegend Gerechtigkeit auszuüben und am Aufbau des Reiches Gottes als das Reich der Liebe und des Friedens mitzuarbeiten, das schon jetzt beginnt. Viele Einheimische kommen darauf, dass die alte Glaubensstradition eigentlich nicht falsch und nicht gegen die Lehre der Kirche ist, und dass sie nun von der Kirche mehr geduldet ist. Manche finden wieder in den alten Ritualen die innere Zufriedenheit und fragen sich, ob sie neben den katholischen Glaubensritualen auch ihre alten Rituale praktizieren können.

Da noch keine erfolgreiche Inkulturation zwischen dem katholischen Glauben und der einheimischen Kultur stattgefunden hat und der katholische Glaube bei den Einheimischen noch nicht tief verwurzelt ist, wenden sich viele Katholiken der Faszination der alten Glaubensstradition zu. Ein Ritual der alten Glaubensstradition zu vollziehen ist nun nicht mehr streng verboten. Sogar die Seelsorger nehmen daran teil. Ein katholischer Priester, der im Ahnenhaus um den Schutz und Segen der Ahnen betet oder im Heiligtum seines Clans einen Opferritus mitfeiert, wird zum guten Vorbild und deshalb mit mehr Respekt angesehen. All diese Entwicklungen erzeugen mehr Freiheitsgefühl für das Volk. Nun sind sie freier nach anderen Heilmöglichkeiten oder einen alternativen Weg zum Seelenheil oder zur inneren Zufriedenheit zu suchen. Als

direkte Folge davon zeigt sich die steigende Praxis der traditionellen timoresischen Glaubensstraditionen und das Nebeneinander von den traditionellen und katholischen Glaubensritualen in der Glaubenspraxis der Timoresen. Diese wird im folgenden Teilen genauer dargestellt.

3.4.1.2. Die steigende Praxis der traditionellen Glaubensstradition bei den Tetunesen in Timor

Meiner Beobachtung nach zeigt die Praxis der traditionellen timoresischen Glaubensstradition eine ansteigende Tendenz im alltäglichen Leben der Timoresen und vor allem der Tetunesen. Immer mehr Einheimische, sowohl die aus der älteren als auch jüngeren Generation, sowohl die gut Ausgebildeten als auch die weniger Gebildeten, praktizieren die traditionellen Rituale ihrer Vorfahren. Dabei entstehen auch manchmal Auseinandersetzungen mit dem katholischen Glauben und seinen Ritualen. Da der katholische Glaube bei den Einheimischen noch nicht tief genug verwurzelt ist, wenden die sich immer wieder ihren traditionellen Glaubensritualen zu, wenn sie Probleme in ihrem konkreten Leben haben. Dort, in ihren traditionellen Glaubensritualen suchen sie Antworten auf ihre Probleme und erfahren so die innere Zufriedenheit. Das hilft ihnen oft, das Heil in diesem Leben zu erreichen. Dabei wird die Erinnerung an die Faszination der alten einheimischen Glaubensstradition mit ihrer mystisch-magischen Wirkung, die die Gläubigen in der neuen Religion wenig spüren, lebendig.

Die Tetunesen wie auch alle Timoresen kennen viele Mythen aus der alten Zeit von den Heldentaten ihrer Vorfahren, von der die magisch-mystischen Kraft der traditionellen Rituale, den Wundern der Vorfahren und ihren Kontakten mit den Geistern und Ahnen. Diese Erzählungen faszinieren immer wieder viele Tetunesen, vor allem die Kinder und Jugendlichen. Die Älteren glauben fest daran, dass jeder die magisch-mystische Kraft von den Vorfahren, Geistern oder dem Allmächtigen bekommen kann, wenn er sich darum bemüht und sie dann für gute Zwecke verwendet. Auch in der heutigen Zeit gibt es immer wieder unter den Tetunesen einige Personen, die diese Gabe von Vorfahren oder Geistern bekommen haben, mit der sie Wunder wirken und Erfolg im Leben erreichen können. Im Ahnenhaus eines Clans kann jeder Zeit ein Opferritus gehalten werden, um die magische Kraft oder den Schutz und Segen zu erhalten. Dorthin kommen bis heute noch viele Jugendliche, vor allem wenn sie

auswandern oder in einem fremden Land leben wollen. Sie vollziehen einen Opferritus mit einem Ältesten und erleben dadurch magische Kraft, um den Segen und Schutz von den Vorfahren und dem Allmächtigen für sie zu empfangen. Nicht selten kommen auch Leute aus einem anderen Stamm, um einen Opferritus zu vollziehen und dadurch magische Kraft zu erhalten.

Diese Tendenz der Timoresen bzw. der Tetunesen, in der heutigen Zeit nach Erfolg, Segen, Schutz und innerer Zufriedenheit in ihrem Leben zu streben, ist im Ansteigen. Um diese Ziele zu erreichen, unternehmen sie viele Versuche. Das Beten in der Kirche allein kann ihre Sehnsucht nicht stillen, vor allem weil sie das Wirken der christlichen Religion und des Glaubens in ihrem Leben wenig erfahren. Es scheint, christliche Religion und moderne Wissenschaft kann ihre alltäglichen Probleme nicht lösen oder ihnen eine passende Antwort anbieten. Deshalb greifen sie lieber auf die alten Rituale der Vorfahren zurück, in denen sie sich sicherer und zufriedener fühlen. Dies betrifft vor allem das Ritual zur Heilung von Krankheiten, die Bitte um Schutz und Erfolg im Leben (im *Kaba* - Ritual³⁶⁶), die magische Kraft (im Ritual *hasae kakaluk*³⁶⁷) und die gute Ernte. All das ist immer mit dem Opferritus *Hakserak* verbunden.

3.4.2. Das Nebeneinander von traditionellen und katholischen Glaubensritualen bei den Timoresen bzw. Tetunesen: Ein Auszug aus dem Ergebnis der Inhaltsanalyse der qualitativen Forschung³⁶⁸

Um meine Beobachtung und Überzeugung zu bestätigen, dass das Nebeneinander von traditionellen und katholischen Glaubensritualen in Timor eine Realität ist, wurden auch die Wahrnehmungen der Timoresen darüber genauer untersucht. Diese wird hier dargestellt. Diese Darstellung ist ein Auszug aus dem Ergebnis der Inhaltsanalyse der qualitativen Forschung, die im Zusammenhang mit dem Thema dieser Arbeit gemacht wurde.³⁶⁹ Die erste von fünf Kategorien, die sich durch die Analyse ergeben, beinhaltet

³⁶⁶ *Kaba* ist aus Tetun Sprache und heißt wörtlich: Salbung.

³⁶⁷ *Hasae Kakaluk* ist ein Ritual der Tetunesen für Verleihung der magischen Kraft. Genauer über dieses Ritual wurde von Nonbasu, einem Anthropologen aus Timor, beschrieben: Vgl. NEONABASU, Gregor, *Hasae Ai Kakaluk: Ritus Pelantikan Pemimpin Perang (Pada Masarakat Fialaran - Belu, Timor)*, in: Piet MANEHAT/Gregor NEONBASU, *Agenda Budaya Pulau Timor 1, Timor 1999*, 120 - 129.

³⁶⁸ Dass ein Teil der Ergebnisse der Inhaltsanalyse der qualitativen Forschung schon hier eingezogen und behandelt wird, wurde bereits am Anfang vorgesehen und erfolgt aufgrund der Rücksprache mit meinem Professor.

³⁶⁹ Der ausführliche Prozess der Inhaltsanalyse der qualitativen Forschung ist im dritten Kapitel dargestellt (3.3.). In diesem Teil wird nur die erste Kategorie über die Wahrnehmung der Realität des Nebeneinanders von den traditionellen timoresischen und katholischen Glaubensritualen dargestellt. Das

die Wahrnehmungen der Timoresen bzw. Tetunesen bezüglich des Nebeneinanders von den christlichen und den traditionellen Glaubensritualen in Timor. Da die erste Kategorie zu diesem Teil passt, wird sie schon hier dargestellt.

3.4.2.1. Die Wahrnehmung der Interviewteilnehmer über die Realität des Nebeneinanders von traditionellen und katholischen Glaubensritualen

Bevor über das spezifische Thema dieser Arbeit, *die Praxis des traditionellen Opfers Hakserak* untersucht wird, wurde die allgemeinen Wahrnehmungen der Timoresen beziehungsweise der Tetunesen über die Realität des Nebeneinanders von überlieferten und katholischen Glaubensritualen in ihrem alltäglichen Leben befragt. Die Ergebnisse der Forschung bestätigen die Theorie meiner Voruntersuchungen. Sie zeigen deutlich, dass dieses Nebeneinander eine verbreitete Realität in der Glaubenspraxis der Timoresen bzw. Tetunesen ist. Die Christen in Timor, insbesondere die Tetunesen, praktizieren immer noch die überlieferten traditionellen Glaubensrituale neben der katholischen Glaubenstradition mit folgenden Begründungen. *Erstens* sind ihrer Meinung nach die überlieferten Glaubensrituale ein religiöser Ausdruck gegenüber ihrem erlebten Gott. *Zweitens* sind die überlieferten Glaubensrituale in ihrem Herzen verwurzelt. In ihrem Vollzug fühlen sich die Timoresen angesprochen und angenommen. *Drittens* umfassen die überlieferten Glaubensrituale viele Aspekte des alltäglichen Lebens, sie sind eine Art des Umgangs mit den Schwierigkeiten des Lebens und des Versuchs, das Heil und die Zufriedenheit im jetzigen Leben zu erlangen. *Viertens* spielen im Leben der Timoresen die Ahnen eine wichtige Rolle, sie sind Fürsprecher für die Lebenden. Die traditionellen Rituale sind der Ort, wo die Fürsprache der Ahnen erbeten wird.³⁷⁰

Die Christen in Timor, insbesondere die aus dem Tetunstamm, sehen die Tatsache des Nebeneinanders von traditionellen und katholischen Glaubensritualen als ein Phänomen des Dualismus an. Dieser Dualismus entsteht in ihrer Glaubenspraxis zunächst als eine Folge der Wiedergeburt der timoresischen Kultur in der modernen Zeit. Außerdem bereiten die Oberflächlichkeit des christlichen Glaubens bei manchen Timoresen und die mangelnde Inkulturation zwischen dem katholischen Glauben und der einheimischen Kultur den guten Boden für die Entstehung und das Wachstum des

genauere Ergebnis der Inhaltsanalyse der qualitativen Forschung ist im Kapitel 3 dargestellt. Das Ergebniss der Interview ist im Anhang angegeben.

³⁷⁰ Vgl. **K'1** im zweiten Durchgang der Zusammenfassung, **Kap. 4 (4.3.2.)**.

Dualismus vor. Als andere Ursache für die Entstehung des Dualismus in der Glaubenspraxis der Timoresen gelten das Missverständnis der Kirche gegenüber den traditionellen Ritualen und die mangelnde Fähigkeit der Kirche, die noch nicht in der Lage ist, an die realen Lebensbedingungen der Menschen und ihre konkreten Bedürfnisse heranzukommen. Schließlich wird der Dualismus auch von der Verwurzelung der überlieferten Glaubensstradition im Herzen der Timoresen und von ihrer Ähnlichkeit mit den christlichen Glaubensritualen und Glaubensstraditionen verursacht.³⁷¹

Diese Darstellung des Ergebnisses der Inhaltsanalyse der qualitativen Forschung über die allgemeine Wahrnehmung der Tetunesen bestätigt die Ausgangsannahme, dass die traditionellen überlieferten Glaubensrituale von den Timoresen bzw. Tetunesen neben den katholischen Glaubensritualen noch immer praktiziert werden. Aus meinen teilnehmenden Beobachtungen beim Tetunstamm in Timor erfahre ich, dass die Tetunesen ihre traditionellen Rituale unterschiedlich praktizieren. Manche praktizieren sie oft, manche selten, manche öffentlich und manche aus Angst vor der Kirchenleitung geheim. Ebenso unterschiedlich ist die Haltung der einheimischen Christen gegenüber dem Vollzug der traditionellen Glaubensrituale. Viele, auch von der jüngeren Generation, nehmen daran teil, manche beobachten nur und manche äußern sogar ihren Zweifel daran oder haben Schwierigkeiten damit. Diese unterschiedliche Haltung hat wahrscheinlich mit der Geschichte der Missionierung Timors zu tun. Die ersten Missionare verurteilten die traditionellen Glaubensrituale als heidnisch und abergläubisch. Sie haben verboten, diese zu praktizieren, daher haben einige Tetunesen Angst vor der Kirchenleitung.

3.4.2.2. Die Ergänzungen aus der teilnehmenden Beobachtung

Durch die Ergebnisse der Interviews konnten auch die Informationen über die traditionellen Glaubensrituale, die von den Katholiken des Tetunstammes in Timor noch immer praktiziert werden, gesammelt werden. Alle dieser Rituale kenne ich auch aus meiner Erfahrung als ein Angehöriger des Tetunstammes. Sie werden immer im Zusammenhang mit dem Lebenszyklus und den wichtigen Lebensereignissen der Tetunesen praktiziert. Hier werden sie kurz beschrieben.

Zunächst das Ritual *Buka Dalan*, auf Deutsch heißt es, *den Ausweg oder die Lösung suchen*. Es ist ein Ritual, mit dem die Ursachen und Lösung oder der Ausweg

³⁷¹ Vgl. K'2 im zweiten Durchgang der Zusammenfassung, Kap. 4 (4.3.2.).

aus einem Unglück, einer Krankheit oder anderer Probleme gesucht werden. Dann kennen die Tetunesen auch das Reinigungsritual *Kasu* oder *Kasu isin*, ein Ritual, mit dem ein Clanmitglied von den Belastungen oder Problemen seines Lebens (Krankheit, Unglück) befreit wird. Das traditionelle Ritual wird auch bei *Harik Uma manaran* (bei der Gründung eines Clanhauses) oft vollzogen, dazu gehören die Begrüßungsrituale oder *Hola lia nain* mit *hisik baku* (Besprengen mit Blut gemischtem Wasser). Wenn das Clanhaus fertig gebaut ist, wird *Ha uma wen* oder die traditionelle Clanhaussegnung gefeiert. Andere traditionelle Rituale sind *ti'i we fohon*, das Schöpfen des Wassers aus der heiligen Wasserquelle des Clans oder Stammes, *hasae kakaluk*, ein Ritual, um magische Kraft zu erhalten und *husu is no beran*, ein Ritual um Kraft, Schutz und Segen zu erbitten. Alle diese traditionellen Rituale werden noch oft gefeiert. Dazu kommen noch andere Rituale, die schon seltener gefeiert werden: *sai rai*, *tur au buli* und *Koi ulun* (Eingliederungsritual eines Kindes).

Die traditionellen Rituale werden auch vollzogen, wenn die Einheimischen Probleme in ihrem Leben haben, wie Krankheit, Unglück und Missernte oder wenn die Ahnen nach ihrer Meinung zornig sind. Sie werden auch bei der Gründung und Segnung des Familien- und Clanhauses und bei anderen wichtigen Ereignissen ihres Lebens vollzogen, um die Ahnen darüber zu informieren und ihre Anwesenheit und Zusage zu erbitten. Durch die traditionellen Rituale bitten sie auch um Regen, um Fruchtbarkeit des Feldes, um Versöhnung, den Schutz und Segen für die Clanmitglieder. Alle traditionellen Rituale sind immer mit dem Opferritus (Hakserak/Sera) verbunden, der von den Ältesten auf *Foho* (dem traditionellen Altar) vollzogen wird. Dafür werden die Opfertgaben wie Reis, Pfefferblätter, Betelnüsse, Opfertiere (Huhn, Schwein, Rind) und Geld dargebracht.

3.5. Abschluss: Ein Überblick über die anderen aktuellen Herausforderungen in der Pastoral in Timor

Eine andere aktuelle Herausforderung in der pastoralen Arbeit in Timor ist *die Gefahr der Entwicklung zu einem „traditionellen“ Katholizismus*. Diese Gefahr taucht zunächst im Zusammenhang mit dem Phänomen des Massenglaubens und mit dem Prozess der Entwicklung der Gesellschaft in Timor von einer traditionell religiösen Gesellschaft zu einer christlichen beziehungsweise katholischen Gesellschaft auf. Die katholische Religion wurde damals am Anfang der Missionierung schnell angenommen, weil sie etwas Neues und Interessantes lehrte und als die Religion der Europäer ein hohes

Ansehen hatte. Durch die Taufe der Stammesführer und Clanvorsteher wurden die einfachen Timoresen schnell überzeugt, diese Religion anzunehmen und sich taufen zu lassen. Damals hatte das einfache Volk wenig Freiheit, selbst zu entscheiden. Es wurde teilweise von den Stammesführern verpflichtet, am Glaubensunterricht teilzunehmen. Dazu kamen damals auch andere Schwierigkeiten wie die Sprachbarriere, der Mangel an Seelsorgern und die schwierige geographische Lage der einheimischen Siedlungsformen. Aus dieser Situation entstanden die ersten Christengemeinden, die das Wenige, das sie vom katholischen Glauben verstanden, ihren Kindern weitergegeben haben. Nun gehören alle Tetunesen, *Dawanesen* in Nord-Mittel-Timor und die Mitglieder anderer Stämme wie *Bunaq* und *Kemak* der katholischen Kirche an. Die jüngere Generation ist katholisch, weil sie in der katholischen Familie oder Umgebung geboren und aufgewachsen ist. Sie ist sozusagen *traditionell* katholisch. In der Glaubenspraxis tut man einfach mit oder ahmt nach, was die anderen vorleben. Sie nehmen einfach teil am Sonntagsgottesdienst, weil es eine Pflicht und eine Tradition in der Gesellschaft ist. Diese Tradition ist an sich sehr gut. Sie wird aber zugleich zu einer Herausforderung für die Kirche in dem Sinne, dass die Gläubigen selbst wenig für die Vertiefung und das Verstehen ihres eigenen Glaubens unternehmen. Darüber hinaus gibt es wenige Angebote von Seiten der Kirche für die Vertiefung des Glaubens. Die Möglichkeiten dafür sind für gewöhnlich nur die traditionelle Katechese bei der Vorbereitung für Taufe, Erstkommunion und Trauung. Vorträge und Seminare oder Exerzitien gibt es sehr wenige und daher kommen die neuen Ideen oder Entwicklungen in der Kirche sehr spät bei ihnen an.

Eine andere aktuelle pastorale Herausforderung ist die Frage nach der Rolle der Kirche in der heutigen Gesellschaft. Diese war lange Zeit keine Frage. Sie taucht vor allem in den letzten Jahren im Zusammenhang mit dem steigenden Einfluss der Regierung in der Gesellschaft auf. Langsam übernimmt die Regierung die ehemalige dominante Rolle der Kirche im Bildungs- und Gesundheitswesen und bei den sozialen Diensten. Dazu gewinnen die Ältesten des Volkes durch die Wiedergeburt der einheimischen Kultur immer mehr Einfluss. Nun kommen auch die NGO's mit ihren Hilfen und neuen Ideen zur Geltung. Dadurch vermindert sich die Mitsprache der Kirche in vielen Bereichen der Gesellschaft. Sie ist nun nicht mehr die einzige Instanz, die in der Gesellschaft zu sagen und zu bestimmen hat und alle Probleme der Gesellschaft alleine lösen kann. Bis jetzt besteht zwar noch eine gute Zusammenarbeit von Regierung, NGO's und den Ältesten des Volkes. Aber es wird eine schwierige

Herausforderung für die Kirche sein, ihre Offenheit und Bereitschaft für diese Zusammenarbeit aufrechtzuhalten, ihre eigenen Interesse durchzusetzen und dabei die Rechte der Regierung und der Ältesten des Volkes anzuerkennen. Es ist auch an der Zeit, dass die Kirche sich über ihre Rolle in der Gesellschaft Gedanken macht, ihr Profil neu formuliert und ihre Prioritäten festlegt. Vor allem während der politischen Wahlen sollen die Seelsorger neutral bleiben und keinen bestimmten Kandidaten direkt unterstützen, ohne ihren prophetischen Auftrag zu vergessen. In solchen Wahlen ist das Volk oft gespalten. Da sollen die Seelsorger ihrer Rolle als Brückenbauer treu bleiben und das Volk zusammenbringen und sich für Versöhnung für alle einsetzen.

Die nächste Herausforderung betrifft die Ausbildung der einheimischen Seelsorger. In meiner Feldforschung wurden viele Enttäuschungen, Erwartungen oder Wünsche von den einfachen Gläubigen den Seelsorgern gegenüber zur Sprache gebracht. Diese betreffen vor allem ihre theologisch-philosophische Bildung und ihren Glauben. Die Theologie und Philosophie, die dort unterrichtet und gelernt wird, ist überwiegend europäisch-westlich. Die Herausforderung hier ist, die eigenen traditionellen Werte und die traditionelle Philosophie als Fundament für die Aufnahme der bestimmten Elemente der westlichen und christlichen Philosophie zu entwickeln, um den Weg zum besseren Verständnis der katholischen Theologie, der Verwurzelung des katholischen Glaubens und des Aufbaus einer kontextuellen Theologie zu finden. Es ist sehr gewünscht, dass die einheimische Kultur in der Verkündigung mehr respektiert wird und die traditionellen Werte mehr in die Lehre der Kirche hereingenommen werden. Dafür aber brauchen die Seelsorger sowohl ein gutes Wissen der katholischen Theologie als auch der eigene Kultur. Auch sollen sie einen festen Glauben haben. Eine wichtige und aktuelle Herausforderung für die Ausbildung der Seelsorger ist die Überwindung der Stammesgrenzen. Es gibt viele Stämme in Timor und sie sind nur durch den katholischen Glauben vereint. Diese unterschiedliche Stammeszugehörigkeit in der katholischen Kirche bringt auch die Konsequenz mit sich, dass die ethnozentrische Mentalität bis in die Ausbildung der Seelsorger, die praktische Seelsorge und die Struktur der Kirche hinein wirksam ist. Das ist eine Realität, die die pastorale Arbeit in Timor erschwert. Außerdem hat der Priester in Timor ein hohes Ansehen. Das hat auch mit den kulturellen Werten zu tun. Eine Person, die sich für die Sache Gottes und das geistliche bzw. religiöse Wohl des Volkes einsetzt, ist eine heilige Person und ist deshalb hochgeachtet. Deshalb betrachten sich manche Seelsorger als Person mit unbegrenzter Autorität, wie ein kleiner Häuptling, der in allem entscheiden

kann. Dies ist meiner Meinung nach nicht mehr an der Zeit und bringt nur Nachteile für die seelsorgliche Arbeit. Das zu ändern bleibt eine Herausforderung für die Kirche in Timor. Die einheimischen Seelsorger sollten ihre Rolle mehr unter dem „Dienen“ im Lichte des Evangelium betrachten: „Ich bin gekommen, nicht um bedient zu werden, sondern um zu dienen“ (Mk 10,45).

KAPITEL 4.

DIE DARSTELLUNG DER INHALTSANALYSE DER QUALITATIVEN FORSCHUNG ÜBER DIE PROBLEMATIK DES TRADITIONELLEN OPFERRITUS *HAKSERAK* IN DER CHRISTLICHEN GLAUBENSPRAXIS UND IN DER PASTORALEN ARBEIT UNTER DEN TETUNESEN IN TIMOR, INDONESIEN

4.0. Einführung

Dieses Kapitel ist der praktische Hauptteil meiner Arbeit. Um die Problematik des traditionellen Opferritus *Hakserak* in der christlichen Glaubenspraxis beziehungsweise in der pastoralen Arbeit unter den Tetunesen in Timor, Indonesien genauer zu erkunden, wurde von Mitte Oktober bis Ende November 2015 eine Feldforschung in Timor durchgeführt. Die Ergebnisse der Forschung werden in diesem Kapitel dargestellt und analysiert. Im ersten Teil des Kapitels wird der Prozess der Datensammlung erläutert. Er orientiert sich an der Methode der empirischen Sozialforschung nach *Bernd Klammer*.³⁷² Hier werden Ziel der Forschung oder Befragung, die Forschungsfragen, das methodische Forschungsvorgehen und die Teilnehmer am Interview vorgestellt. Der zweite Teil stellt zunächst das zu analysierende Material dar, damit beginnt der Prozess der Inhaltsanalyse des Forschungsergebnisses. Methodisch orientiert sich dieser Analyseprozess an der Methode der qualitativen Inhaltsanalyse nach *Philipp Mayring*.³⁷³ Das methodische Analyseverfahren wird auch in diesem Teil erläutert. Danach, im dritten Teil dieses Kapitels, wird das Ergebnis der Inhaltanalyse dargestellt. Er endet mit der Rücküberprüfung des Ergebnisses der Analyse am Ausgangsmaterial.

Die Problematik, die sich aus der Beibehaltung der traditionellen Opferpraxis in der christlichen Glaubenspraxis ergibt, kommt auf den gesamten Kleinen Sundainseln vor. Dazu habe ich die vorhandene Literatur gesichtet. Die Ergebnisse, die insbesondere Vorschläge zum Handlungsbedarf der Kirchenleitung und Seelsorger beinhalten, werden im vierten Teil dieses Kapitels wiedergegeben. Der letzte Teil dieses Kapitels

³⁷²Vgl. KLAMMER, Empirische.

³⁷³ Vgl. MAYRING, Philipp, Qualitative.

behandelt die theologischen Anregungen als Anstoß für die weitere Behandlung der Problemstellung dieser Arbeit im darauffolgenden Kapitel.

4.1. Einleitende Erläuterung zum Ziel und zur Methode der Forschung

Wie bereits in der Einführung erwähnt, wird zur Datensammlung die empirische Sozialforschungsmethode nach *Klammer* angewendet.³⁷⁴ Danach ist es wichtig zunächst das Ziel der Forschung (der Befragung oder des Interviews) zu beschreiben. Im Allgemeinen dient eine Befragung zur „Sammlung individueller und subjektiver Erfahrungen“³⁷⁵, die für einen bestimmten Zweck genutzt werden können. Um dieses Ziel zu erreichen, werden Forschungsfragen verwendet, die mit Rücksicht auf deren Durchführungsbedingungen und den Hintergrund der Befragten formuliert sind.³⁷⁶ Im Zusammenhang mit den Forschungsfragen ergeben sich dann die deduktiven Kategorien. Die deduktiven Kategorien entstehen eigentlich aus meiner Beschäftigung mit dem Thema dieser Arbeit. Sie werden an die spätere Analyse herangetragen werden. In diesem Teil wird auch die Beschreibung der Teilnehmer der Interviewteilnehmer präsentiert. Anschließend wird die an der Rolle der Interviewteilnehmer angepasste Präzisierung der dritten Forschungsfrage dargestellt.

4.1.1. Ziel der Befragung (Interviews)

Es ist in der heutigen Zeit eine Tatsache, dass viele Katholiken in Timor und auf den gesamten Kleinen Sundainseln neben ihrem katholischen Glauben auch die Glaubensstraditionen ihrer Vorfahren praktizieren. Damit drücken sie eigentlich aus, dass ihnen der Segen und Schutz des „christlichen Gottes“ nicht ausreicht. Deshalb erbitten sie oft auch den Segen und Schutz des kultureigenen, allmächtigen Herrschers, der Geister und der Ahnen durch den Vollzug eines Opferrituals. Beim Tetunstamm ist *Hakserak/Sera* das am meisten verbreitete und noch immer verwendete Opferritual. Wie ich erfahren habe, verursacht dieses traditionelle Opferritual häufig Schwierigkeiten in der pastoralen Arbeit und bringt Verwirrung für manche einfache Christen. Unter den Christen in Timor wird immer wieder die Frage gestellt, ob die Teilnahme an einem traditionellen Opferritual mit dem katholischen Glauben vereinbar ist oder ob sie dadurch nicht wieder ins alte Heidentum zurückfallen könnten. Daher ist es an der Zeit

³⁷⁴ Vgl. KLAMMER, Empirische, 219-237.

³⁷⁵ Ebd., 219.

³⁷⁶ Vgl. ebd.

sich darüber Gedanken zu machen, wie die lokale Kirche mit dieser Problematik umgeht und wie eine gute Inkulturation des katholischen Glaubens gelingen kann.

Um diese Problematik der überlieferten Glaubenstraditionen, vor allem der Opfertradition, im alltäglichen Leben der Christen in Timor, besonders der Katholiken vom Tetunstamm, genauer zu untersuchen, wurde diese Forschung in der Form von mehreren Interviews durchgeführt. Der Schwerpunkt dieser Forschung liegt in der Problematik der traditionellen Opferpraxis *Hakserak/Sera* in der christlichen Glaubenspraxis der Tetunesen und in der pastoralen Arbeit unter den Katholiken des Tetunstammes in Timor - Indonesien. Durch diese Forschung werden die Wahrnehmungen, Meinungen und Handlungen der Einheimischen aus den verschiedenen Schichten der Tetun - Gesellschaft in Timor im Zusammenhang mit der oben erwähnten Problematik erkundet und dokumentiert. Ihre Ergebnisse sollen einen genaueren Überblick darüber anbieten. Dadurch leisten sie Hilfe für die aktuellen praktisch-theologischen Auseinandersetzungen mit dieser Problematik bei den Christen des Tetunstammes, bei den Christen in Timor und auf dem gesamten östlichen Teil der Kleinen Sundainseln. Außerdem bieten sie auch Erklärungshilfen für die aktuellen und praktischen Glaubensfragen der einfachen Katholiken, für die Arbeit der dort tätigen Seelsorger, beziehungsweise für die lokale Kirchenleitung an. Schließlich mögen die Ergebnisse dieser Forschung einen Beitrag zum Aufbau eines guten Fundaments des Dialogs und einer gelungenen Integration von katholischem Glauben und einheimischer Glaubenstradition leisten.

4.1.2. Die (Forschungs-) Interviewfragen

Die Interviewfragen für diese Forschung wurden in inhaltlicher Hinsicht nach der Methode der empirischen Sozialforschung von *Bernd Klammer* formuliert.³⁷⁷ Die Fragen konzentrieren sich hauptsächlich auf die Einstellungen, das Wissen, die Überzeugungen sowie die Handlungen der Befragten im Zusammenhang mit dem Thema dieser Arbeit.³⁷⁸ Sie werden als *offene Fragen*³⁷⁹ für vier befragte Gruppen formuliert, wobei die dritte Frage präziser für die einzelne Gruppe formuliert ist. Es geht bei diesen Fragen um die Tatsache, dass viele Katholiken in Timor, vor allem die Tetunesen, neben dem katholischen Glauben auch die Glaubenstradition ihrer

³⁷⁷ Vgl. ebd., 220-223.

³⁷⁸ Vgl. ebd., 221-223.

³⁷⁹ Vgl. ebd., 224f.

Vorfahren, insbesondere die Opferrituale, praktizieren. Diese Praxis stellt ein Problem in ihrem Glaubensleben und in der Pastoral unter ihnen dar. Um den Überblick über die Einstellungen, das Wissen und die Überzeugungen sowie die Handlungen und Bewertungen der Einheimischen im Zusammenhang mit der oben genannten Praxis und deren Problematik zu gewinnen, wurden folgende fünf Interviewfragen formuliert:

- Was nehmen Sie allgemein wahr bezüglich des Nebeneinanders der christlichen Glaubenspraxis und überlieferter, alter Glaubenstraditionen?
- Wie ist Ihre Meinung zum traditionellen Opferritus (Hakserak für die Angehörigen des Tetunstammes), welcher auch heute neben der christlichen Glaubenspraxis Bedeutung hat und praktiziert wird?
- Wie gehen Sie mit dieser Realität um?
- Welchen Handlungsbedarf sehen Sie für die offizielle Kirchenleitung?
- Welche Bedeutung hat nach Ihrer Meinung das Thema „Opfer“ für die christliche Gemeinschaft beziehungsweise den christlichen Glauben?

Da die Interviews in indonesischer Sprache durchgeführt werden sollen, wurden diese Fragen ins Indonesisch übersetzt. Die indonesische Übersetzung ist im Anhang wiedergegeben.³⁸⁰

4.1.3. Die deduktiven Kategorien für die Analyse

Als Timorese und Mitglied des Tetun-Stammes beschäftige ich mich seit langem mit dem Nebeneinander von traditionellen und katholischen Glaubensritualen im alltäglichen Leben der Timoresen. Die oben erwähnten Interviewfragen wurden durch die eigene Wahrnehmung und Beschäftigung mit dieser Problematik erarbeitet. Aus dieser Vorarbeit ergeben sich folgende Theorien, die als deduktive Kategorien für die Forschung gelten und in der späteren Analyse der Ergebnisse dieser Forschung an das gesammelte Material herangetragen werden könnten.

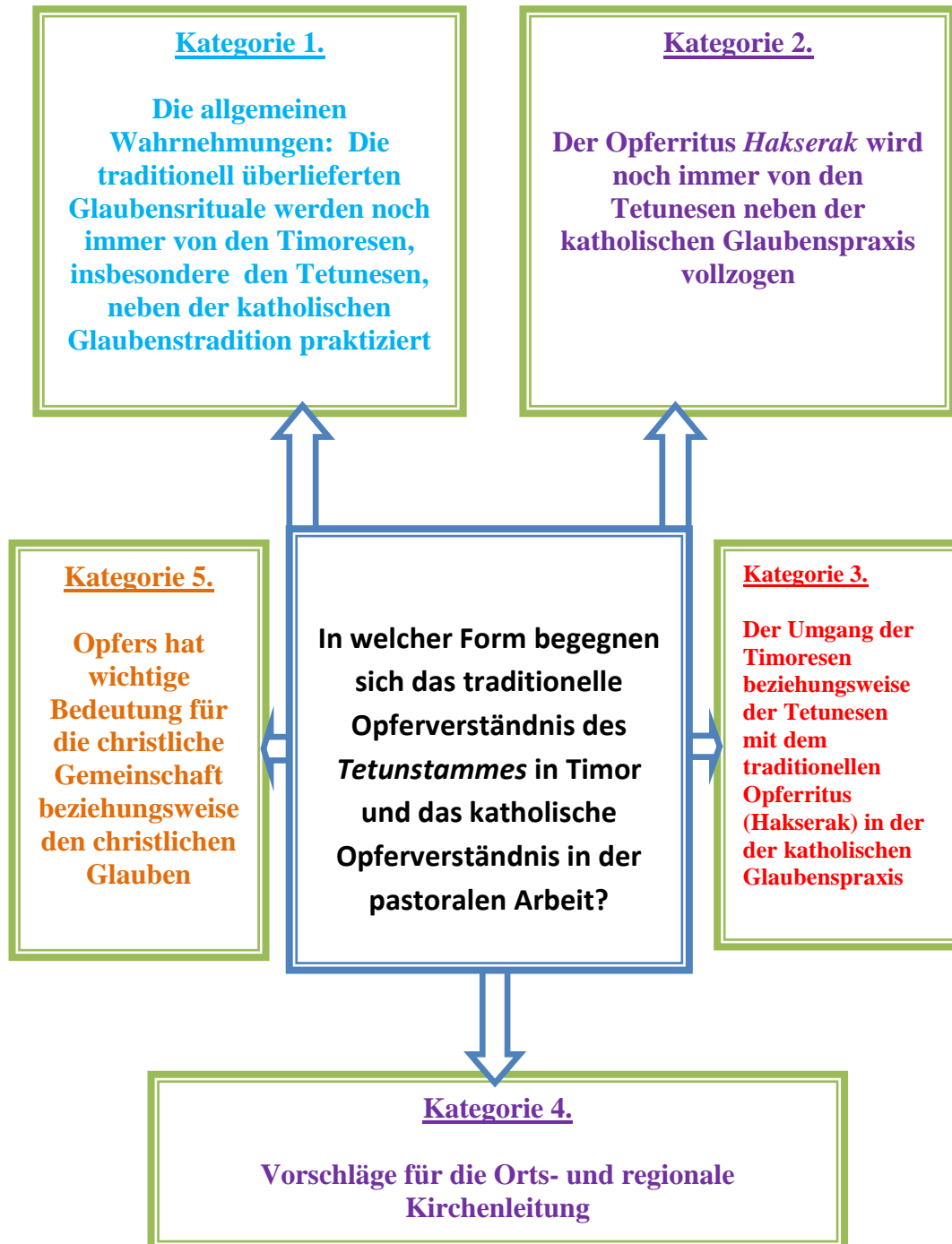
- **Erste Theorie:** Die allgemeine Wahrnehmung ist, dass die traditionell überlieferten Glaubensrituale noch immer von den Timoresen, insbesondere den Tetunesen, neben der katholischen Glaubenstradition praktiziert werden.
- **Zweite Theorie:** Insbesondere wird der Opferritus Hakserak noch immer von den Tetunesen neben der katholischen Glaubenspraxis vollzogen.

³⁸⁰ Siehe Anhang 1.

- **Dritte Theorie:** Der Umgang der Timoresen, insbesondere der Tetunesen, mit dem traditionellen Opferritus (Hakserak) in der katholischen Glaubenspraxis ist verschieden.
- **Vierte Theorie:** Die Katholiken in Timor haben viele Vorschläge als Handlungsbedarf für die Orts- und regionale Kirchenleitung.
- **Fünfte Theorie:** Das Opfers besitzt eine wichtige Bedeutung für die christliche Gemeinschaft beziehungsweise für den christlichen Glauben.

Diese deduktiven Kategorien oder auch Vortheorien können eine Orientierungshilfe im Forschungsprozess leisten. Neben meiner Vorarbeit wurden sie aus der allgemeinen Fragestellung dieser Arbeit entwickelt. Diese war: In welcher Form begegnen sich das traditionelle Opferverständnis des *Tetunstammes* in Timor und das katholische Opferverständnis in der pastoralen Arbeit? In der folgenden Abbildung werden die deduktiven Kategorien noch ein Mal anhand der allgemeinen Fragestellung dargestellt (siehe **Abb. 4:** Die deduktiven Kategorien - auf der nächsten Seite).

Abb. 4. Die deduktiven Kategorien



4.1.4. Die Interviewteilnehmer

Um das Ziel der Forschung zu erreichen, sollen Angehörige aller Schichten der Tetunesen befragt werden. Bei einer Forschung zu diesem Thema ist es wichtig, ganz besonders die Meinungen derer, die eine wichtige Rolle in der *Tetungesellschaft* ausüben, zu befragen. Die Meinungen des einfachen Volkes sind im Alltag nicht sehr geachtet; im Rahmen dieser wissenschaftlichen Arbeit sollen sie jedoch vertreten sein. So wurde vor der Durchführung dieser Forschung geplant, jeweils fünf Vertreter der folgenden vier Gruppen zu interviewen.

- **Gruppe A: Die timoresischen Wissenschaftler.** Ihre Meinungen sind von großer Bedeutung, weil sie die Kultur gut kennen und sich intensiver mit der Problematik wissenschaftlich beschäftigen. Dieser Gruppe gehören an: Dr. Gregorius Neonbasu (Anthropologe, Professor an der katholischen Universität Widya Mandira Kupang, Timor), Dr. Anton Bele (zurzeit Landtagasbeordneter und außerordentlicher Professor an einigen Hochschulen in Kupang - Timor), Herman Joseph Seran, MA (Soziologe, emeritierte Professor an der Universität Nusa Cendana Kupang, Timor), Dr. Damianus Talok (Soziologe, Professor an der katholischen Universität Widya Mandira Kupang, Timor) und Leonardus Mali, Lid. (Theologe, Professor an der theologischen Fakultät der katholischen Universität Widya Mandira Kupang).
- **Gruppe B: Die Stammesführer und Clanvorsteher der Tetunesen.** Kulturell gesehen, stehen ihre Meinungen an erster Stelle in ihrer Bedeutung. Zu dieser Gruppe gehören: Herr Don Wilfridus Senensis Dacosta (Häuptling/Raja von Halimodok - Takirin und Großhäuptling vom westlichen Teil des Tetun-Reiches *Fehalaran*³⁸¹) - Belu, Herr Yoseph Fahik (Clanvorsteher von Suku Leowes Umakatuas Ato Nahak - Suri Berek), Herr Joseph Moruk (Clanvorsteher von Suku Leoklaran Umahadak), Herr Gabriel Amatus Mali (Stellvertreter des Clans Uma Lianain) und Herr Valentinus Taek (Clanvorsteher von Suku Uma Metan Halimodok Takirin).

³⁸¹ Wenn in dieser Arbeit von den *Tetun - Reichen* die Rede ist, sind hier die traditionellen Reiche gemeint, die inoffiziell noch bestehen. Diese Reiche gehören nicht mehr zur Struktur des jetzigen offiziellen Staates, haben aber noch eine wichtige Bedeutung im alltäglichen Leben. Ihre Führer spielen immer noch eine wichtige Rolle in der Gesellschaft und Religion. Diese Forschung findet hauptsächlich im Regierungsbezirk *Belu* oder im traditionellen *Teunreich Fialaran* oder *Fehalaran* statt. Diese bildeten vor dem Zusammenschluss des unabhängigen Indonesiens eine Allianz von mehreren kleinen Reichen.

- **Gruppe C: Die katholischen Seelsorger.** Diese Gruppe ist in der Tetun - Gesellschaft besonders geachtet. Zum Thema dieser Forschung können sie umfassende Auskünfte und Vorschläge geben, weil sie mit der Problematik vertraut sind und sich tagtäglich mit dieser auseinandersetzen. Sie besteht aus: Romo Domi Metak (Priester des Tetunstammes aus Tetun - Reich Djenilu), Pater Yustus Asa SVD (Priester aus dem benachbarten Marestamm. Er lebt und arbeitet unter den Tetunesen, ist inzwischen Pfarrer von Lahurus, einem Zentrum der Tetunkultur im Tetun-Gebiet Belu), Romo Patrisius Sixtus Bere, Pr (Priester vom Tetunstamm aus Tetun - Reich Lidak), Romo Emanuel Usboko (Priester aus dem benachbarten Dawanstamm. Zur Zeit des Interviews war er Pfarrer bei den Tetunesen in Lahurus) und Dr. Theodorus Asa Siri (General Vikar von der Diözese Atambua - Timor).
- **Gruppe D: Vertreter der einfachen Tetunesen.** Die Meinungen von Vertretern dieser Gruppe soll auch gehört werden. Obwohl im Alltag ihre Meinungen nicht besonders geachtet sind, haben diese aber meiner Meinung nach mehr mit der Problematik zu tun. Diese Gruppe besteht aus: Herr Markus Mau (Bauer, wohnt in Ailomea - Lahurus), Herr Rofinus Abdon Manek (staatlicher Beamte, Wohnt in Atambua), Herr Urbanus Mau (Bauer, wohnt in Aufikotun - Lahurus), Herr Fabianus Seran (Tierarzt, wohnt in Ailomea, Lahurus), Herr Yoseph Suri (Bauer und Sozialarbeiter, wohnt in Raman - Lahurus).

4.1.5. Die Präzisierung der dritten Interviewfrage

Bei der dritten Interviewfrage geht es um den Umgang der Angehörigen der Tetun-beziehungsweise *Timorkultur* mit der Praxis des traditionellen Opferritus (Hakserak) in ihrem alltäglichen Leben als Katholiken. Da ihr Umgang mit dieser Praxis von ihrer Rolle beziehungsweise ihrem Stand in der Gesellschaft stark geprägt und beeinflusst sein könnte, wird diese Frage für die drei Gruppen genauer umformuliert. Die dritte Frage lautet: *Wie gehen Sie mit dieser Realität um?* Für die Vertreter der einfachen Angehörigen des Tetunstammes (**Gruppe D**) wird sie nicht geändert. Für die timoresischen Wissenschaftler (**Gruppe A**) wird diese Frage wie folgt präzisiert: *Sie sind Angehöriger der katholischen Kirche und verwurzelt in der timoresischen Kultur. Inwieweit führt Sie diese zweifache Zugehörigkeit möglicherweise in einen Interessenskonflikt angesichts der Praxis des traditionellen Opferritus? Wie gehen Sie*

persönlich damit um? Für die Clan- und Stammesführer (Gruppe B) des Tetunstammes lautet sie: Sie tragen die Verantwortung für das Fortbestehen der Tetun-Kultur. Sie sind auch Mitglieder der katholischen Kirche. Inwieweit führt Sie diese zweifache Zugehörigkeit in einen Interessenskonflikt angesichts der Praxis des traditionellen Opferritus Hakserak? Wie gehen Sie persönlich damit um? Und für die katholischen Seelsorger (Gruppe D) wird sie wie folgt umformuliert: Sie sind katholischer Seelsorger, die dem Tetunstamm angehören (bzw. unter dem Tetunstamm wirken) und fühlen sich mit Ihrer Kultur verbunden. Wie gehen Sie mit dieser Praxis des traditionellen Opferritus Ihres Stammes um und wie versuchen Sie Ihren Gläubigen die Praxis des traditionellen Opferkultes im Kontext des christlichen Glaubensvollzugs zu erklären?

4.2. Die Darstellung des Materials und der Methode der Inhaltsanalyse

In diesem Teil wird das zur Analyse ausgewählte Material dargestellt. Methodisch orientieren sich dieser Vorgang und die gesamte Analyse an der *qualitativen Inhaltsanalyse* nach Philip Mayring.³⁸² Gemäß dieser Methode sollen bei der Analyse der Ergebnisse einer Forschung zunächst die „Bestimmung des Ausgangsmaterials“³⁸³ oder des zu analysierenden Materials beschrieben werden. Danach wird die Richtung der Analyse festgelegt, die Fragestellungen präzisiert, und die Analysetechnik bestimmt. Dieser Vorgang als Einstieg zur Analyse der Ergebnisse meiner Forschung wird wie folgt beschrieben.

4.2.1. Bestimmung des Ausgangsmaterials³⁸⁴

Als Einstieg zur Inhaltsanalyse soll hier nach der Methode von Mayring zunächst das Ausgangsmaterial analysiert werden. Dazu gehören die folgenden drei Schritte. Erstens soll das Material, das analysiert wird, festgelegt werden. Auf diese Festlegung des Materials folgt die Analyse der Entstehungssituation. Hier werden die Herkunft des Materials (Interviewteilnehmer) und die Entstehungsbedingungen des Materials analysiert. In diesem Zusammenhang wird die Motivation der Teilnahme am Interview beschrieben. Dazu werden die Angaben der Interviewteilnehmer dargestellt. Darauf folgt der dritte Schritt, die Beschreibung der formalen Charakteristika des Materials.

³⁸² Vgl. MAYRING, Qualitative.

³⁸³ Ebd., 54.

³⁸⁴ Vgl. ebd., 54f.

4.2.1.1. Festlegung des Materials

Mit allen 20 Personen aus den vier besagten Gruppen wurden die geplanten Interviews durchgeführt. Diese wurden protokolliert, transkribiert und in die deutsche Sprache übersetzt. Das Material aus den Interviews ist sehr umfangreich und hat inhaltlich viele Gemeinsamkeiten. Für die Analyse und das weitere Bearbeiten wurden aus „Repräsentativitätsüberlegungen und ökonomischen Erwägungen“³⁸⁵ heraus 6 Personen beziehungsweise Interviews ausgewählt. Somit beschäftigt sich der folgende Analyseprozess nur mit dem Material aus den 6 ausgewählten Interviews.³⁸⁶ Diese sind:

- Aus der **Gruppe A**, den einheimischen timoresischen Wissenschaftlern, sind zwei Interviews ausgewählt, und zwar das mit dem Anthropologen *Dr. Gregorius Neonbasu* und Soziologen *Herman Joseph Seran, MA*. In der Kodierung wird **Neonbasu mit A1** und **Seran mit A2** bezeichnet. Die zwei ausgewählten Wissenschaftler beherrschen die Geschichte und Kultur sowohl der Timoresen als auch der Tetunesen. Sie haben gute Bildung, haben auch im Ausland studiert, haben viele Forschungen unternommen und Bücher und Artikel sowohl auf Indonesisch als auch auf Englisch veröffentlicht. Der Anthropologe *Neonbasu* ist zugleich katholischer Priester. Der Soziologe *Seran* ist ein Laie, hat aber teilweise eine Ausbildung im Priesterseminar empfangen. Daher sind beide auch tief katholisch gläubig. Die Meinung der beiden zu dieser Thematik enthält Ähnlichkeiten mit den Meinungen der anderen Wissenschaftler. Ich erachte ihre Meinungen als repräsentativ für die Gruppe A. Daher werden sie zur Analyse und weiteren Behandlung ausgewählt.
- Aus der **Gruppe B**, den Stammesführern und Clanvorstehern der Tetunesen, wird das Interview mit dem Stammesführer des West-Tetunreiches, *Ama Nai Don Wilfridus Senensis Seran Dacosta*, ausgewählt. Für die Analyse wird er mit **B** kodiert. Als Stammesführer des Westtetunreiches Fehalaran ist die Meinung vom Herrn Dacosta von großer Bedeutung, sie wird von den anderen sehr beachtet und respektiert.

³⁸⁵ Ebd., 55.

³⁸⁶ Die anderen 14 Interviews und die 3 weitere, die ungeplant zustande gekommen waren, und zahlreiche Fotos zum Thema „traditionelles Opfer“, werden in einem Band gesammelt. Die Interviews sind auf Indonesisch mit deutscher Übersetzung.

- Aus der **Gruppe C**, den katholischen Seelsorgern, werden zwei Interviews ausgewählt und zwar mit dem emeritierten *Pfarrer Domi Metak* und dem jetzigen Generalvikar von der Diözese Atambua: *Dr. Theodorus Asa Siri*. In der Kodierung wird **Metak mit C1** und **Asa Siri mit C2** bezeichnet. Der Altpfarrer *Metak* ist mit der Tetunkultur sehr verbunden. Er ist ein sehr erfahrener Pfarrer, war Dechant im Tetun Gebiet Belu Utara und auch Pfarrer in Süd-Tetun-Gebiet Malaka. Dadurch hat er auch viele Erfahrungen mit dem traditionellen Opferritual gesammelt. *Dr. Asa* ist der jetzige Generalvikar der Diözese Atambua, in der die Tetunesen leben. Er leitet zurzeit eine vergleichende Forschung über die Wertschätzung des eucharistischen und traditionellen Opfers. Seine Meinung gilt hier als repräsentativ für die offizielle Meinung der Ortskirchenleitung. Auf diesem Hintergrund repräsentieren die Äußerungen der beiden Seelsorger berechtigterweise die Meinungen der Seelsorger-Gruppe.
- Aus der **Gruppe D**, den Vertretern der einfachen Tetunesen, wird das Interview mit *Herr Rofinus Abdon Manek* ausgewählt. Für die Analyse wird er mit **D** kodiert. *Herr Manek* wird als Vertreter der Angehörigen des Tetunstammes ausgewählt, weil seine Äußerungen wichtige Informationen enthalten, die dem Ziel der Forschung förderlich sind.

4.2.1.2. Die Analyse der Teilnahme am Interview

Die Auswahl aller Interviewteilnehmer ist gezielt nach ihrer kulturellen, sozialen und religiösen Rolle in ihrer Gesellschaft getroffen. Das war die einzig denkbare und durchführbare Methode mit Rücksicht auf die lokalen timoresischen Weisheiten. Danach sind die Aussagen oder Meinungen einer Person mit einflussreicher Rolle in der Gesellschaft glaubwürdiger und von höherer Bedeutung. Diese Auswahl hat die Durchführung der Interviews und der ganzen Forschung erleichtert. Diese ausgewählten Personen fühlten sich dadurch respektiert und anerkannt. Sie haben sich daher freiwillig auf die Interviews eingelassen und somit den ganzen Forschungsprozess unterstützt.

Wie ich die Mentalität der Timoresen, vor allem die der Tetunesen kenne, sollten bei dieser Forschung außer den einheimischen Wissenschaftlern zunächst die Häuptlinge, Clanvorsteher und Ältesten des Stammes und Seelsorger interviewt werden. Teilnahme an einem Interview für einen wissenschaftlichen Zweck wird von ihnen sehr

begehrt und hoch angesehen. Sie möchten gerne, dass ihre Meinung gehört wird. Unter allen Tetunesen haben sie am meisten Gelegenheit und Zeit, um sich mit den kulturellen Angelegenheiten und den traditionellen Opferritualen zu beschäftigen. Daher kennen sie auch die Praxis des traditionellen Opfers und deren Problematik am besten. Schon allein, dass ihre Meinung gefragt und gehört wird, gilt als Ausdruck der Anerkennung und Bestätigung ihrer Rolle in der Gesellschaft. Das ist ihre Motivation für die Teilnahme an den Interviews.³⁸⁷ Nachdem sie sich geäußert haben, können auch die Clanmitglieder ihre Meinung frei äußern. Ihre Meinung wird sicher von den Ältesten oder Clanvorstehern als weniger bedeutend angesehen. Trotzdem gilt sie für diese Arbeit als sehr wertvoll. Ihre Meinung ist einfach und echt, wenig von außen beeinflusst. Sie reden von ihren eigenen Erfahrungen. Überhaupt gefragt zu werden, ist Zeichen großen Respekts. Sonst agieren sie bei anderen kulturellen Gelegenheiten oft sehr passiv und nur als Zuhörer.

4.2.1.3. Die demographischen Angaben der zur Analyse ausgewählten Interviewteilnehmer

Die 6 ausgewählten Interviewpartner waren

- nach ihrem Familienstand: Verheiratet: 2 Personen, Witwer: 1 Person und er ist inzwischen schon gestorben (H. J. Seran), Zölibatär / Priester: 3 Person.
- nach ihrem akademischen Grad: Doktor: 2, Master: 1, Bachelor: 3 Personen. Davon haben 3 Personen ihre Bildung im Ausland (in Brisbane/Australien, Manila/Philippinen und Rom/Italien) absolviert.
- nach ihrem speziellen Fachbereich: Anthropologie (1 Person), Soziologie (1 Person), Theologie (2 Personen), Kunst (1 Person) und Katechetik/Laienpastoral (1 Person).
- nach ihrer Religionszugehörigkeit: alle 6 Interviewteilnehmer gehören der katholischen Kirche an.
- nach ihrem Beruf: Professor (1 Person), emeritierter Professor (1 Person), Staatlicher Beamte (1 Person), Parteifunktionär/im politischen Bereich: 1 Person, Pfarrer: 1 Person, Generalvikar: 1 Person.
- Da die Sprachkenntnisse im timoresischen Kontext auch Kulturzugehörigkeit beziehungsweise Kulturkenntnisse bedeuten, ist es hier wichtig, die

³⁸⁷ Vgl. KLAMMER, Empirische, 232.

Sprachkenntnisse der Befragten darzustellen. Alle 6 Personen beherrschen sowohl die indonesische Sprache als auch Tetun, die Sprache der Tetunesen. 3 Personen beherrschen die Sprache der benachbarten Stämme: Dawan (Neonbasu, er gehört zu diesem Stamm), Kemak (Metak, er gehört auch zu diesem Stamm) und Marae/Bunaq (Asa Siri, er gehört auch zu diesem Stamm). Außerdem beherrschen 3 Personen (Neonbasu, Seran, Asa Siri) Personen sehr gut die englische Sprache.

4.2.1.4. Die Analyse der Entstehungssituation³⁸⁸

In der Durchführung der Interviews wurde die persönliche Befragung oder das *face to face* Interview bevorzugt.³⁸⁹ Dabei mussten Thema, Ziel und Fragen der Forschung den meisten Befragten vor dem Interview und vor Ort erklärt werden. Das hat mit der konkreten Situation zu tun, weil ein schriftlicher oder telefonischer Kontakt zwischen mir (in Österreich) und den Interviewteilnehmern (in Timor) vor der Durchführung der Interviews schwierig und nutzlos gewesen wäre. Nur der Gruppe A, den timoresischen Wissenschaftlern, wurden vorher die Interviewfragen per Mail zugeschickt, da sie alle in der Provinzhauptstadt *Kupang* (Westtimor) wohnen und Email-Verkehr mit ihnen einfach war.

Ort und Zeit der Interviews wurden erst in Timor meistens mündlich oder telefonisch vereinbart. Bei der ersten Gruppe wurden alle zwei ausgewählten Interviews im Wohnort der Befragten durchgeführt (das Interview mit *Seran* in *Naikoten - Kupang* und mit *Neonbasu* im Kloster der Steyler Missionare (SVD) *Soverdi Oebufu - Kupang*). Auch das Interview mit dem *Altpfarrer Metak* (auch Gruppe C) fand an seinem Wohnort in *Emaus* statt. Das Interview mit dem Stammesführer *Seran Dacosta* (Gruppe B) wurde im Kloster der Schwestern von den Töchtern der Rosenkranzkönigin (Putri Reinya Rosario/PRR) in *Ailomea - Lahurus*, wo ich mich teilweise während der Forschung aufhielt gemacht. Das Interview mit Herrn *Manek* (aus Gruppe D) hat nach einer Hochzeit im Haus vom Herrn *Yoseph Lasakar* in *Tini - Atambua* (Hauptstadt des *Tetunbezirks* Belu) stattgefunden. Das weitere Interview mit *Asa*, dem Generalvikar von *Atambua* (aus Gruppe C), wurde im Haus der Steylermissionare in *Nenuk* bei *Atambua* durchgeführt.

³⁸⁸ Vgl. MAYRING, Qualitative, 55.

³⁸⁹ Vgl. KLAMMER, Empirische, 226-228.

Im Zusammenhang mit der Situation beziehungsweise Ort der Interviews ist Folgendes besonders zu erwähnen: Ein Gespräch über die alten überlieferten Glaubenstraditionen ist nach der einheimischen Überzeugung ein sakrales Gespräch. Es soll daher nicht in der Öffentlichkeit stattfinden. Am besten findet es am Abend oder in der Nacht oder im Rahmen einer traditionellen Versammlung statt. Diese Zeit ist nach einheimischer Tradition eine gute Zeit, in der die Ahnen aktiv sind und die Befragten oder Kulturkenner gute Gedanken und Inspirationen von den Ahnen erhalten können. Das ganze Gespräch soll mit einem Opferritual im Clanhaus (Ahnenhaus) beginnen und dann mit einem Besuch und Vollzug des Opferrituals *Hakserak* im Heiligtum des Clans abgeschlossen werden. Im Interview mit den Stammes- und Clanvorstehern und den Vertretern der Tetunesen wurde diese Bedingung auch berücksichtigt. Somit nahm ich auch an mindestens vier Opferritualen persönlich teil.³⁹⁰ Im Vollzug dieser Opferrituale wurden auch einige traditionelle Gebete aufgenommen. Sie wurden schon im zweiten Kapitel, im Zusammenhang mit dem Ablauf des traditionellen Opferrituals *Hakserak*, präsentiert.³⁹¹ Da Wissenschaftler, Seelsorger und andere gebildete Leute offener sind, wurden diese Bedingungen bei den Interviews mit ihnen nicht als wichtig erachtet.

4.2.1.5. Formale Charakteristika des Materials³⁹²

Die Interviews wurden in *Tetun*, der Sprache der Tetunesen beziehungsweise in *Indonesisch*, der Einheitssprache Indonesiens, durchgeführt. Diese Interviews wurden mit einem *Voice Tracer* (Stimmrecorder) aufgenommen und dann auf den Laptop übertragen. Die Aufnahmen auf *Tetunesisch* und *Indonesisch* wurden dann transkribiert und für den Zweck der Analyse ins Deutsche übersetzt. Die sechs für die Analyse festgelegten Interviews (in Tetunesisch bzw. Indonesisch und deren deutsche Übersetzung) in verbesserter Version werden im Anhang dieser Arbeit beigelegt. Somit beschäftigt sich der folgende Analyseprozess mit der Transkription der 6 ausgewählten Interviews, und zwar mit der auf Deutsch übersetzten Version.

Einige Teile der vollzogenen Opferrituale, die ich besuchte, wurden fotografiert, mit Videogerät aufgenommen und ebenfalls auf Laptop übertragen. Diese gehören nicht

³⁹⁰ Sie fanden im Clanhaus von *Suku Leowes Umakatuas Ato Nahak Suri Berek* (in Fatubesi - Lahurus) und in seinem Heiligtum in *Baiboke-Weknuk* (Dualasi - Lakanmau) und von *Suku Leoklaran* (in Aufuikotun - Lahurus) und in seinem Heiligtum in *Haliketua Aina* (Lakanmau) statt.

³⁹¹ Siehe **Kap. 2, Teil 2.5.4.**

³⁹² Vgl. MAYRING, Qualitative, 55.

direkt zum Material der Analyse. Einige Fotos aber werden zur Verdeutlichung des Themas dieser Arbeit beigelegt.

4.2.2. Festlegung der Richtung der Analyse³⁹³

Der Analyseprozess des festgelegten Materials ist entsprechend der *Beschreibung des Gegenstandes* organisiert. Der Gegenstand ist in diesem Sinn die Aussage der Interviewteilnehmer über die Problematik des traditionellen Opferritus Hakserak in der Glaubenspraxis der Katholiken des Tetunstammes in Timor, Indonesien, und in der pastoralen Arbeit unter ihnen. Die durchgeführten Interviews haben die Aussagen über den kognitiven und Handlungshintergrund der Interviewteilnehmer in Zusammenhang mit der Praxis des traditionellen Opferritus neben der katholischen Glaubenspraxis gesammelt. Diese Aussagen berichten über die Erkenntnis, Einstellungen und Erwartungen als *kognitiver Hintergrund* und Intentionen, bisherige Handlungen und den geplanten Handlungsbedarf als *Handlungshintergrund* der Interviewteilnehmer über die oben erwähnte Problematik. Somit kann die Richtung der Analyse wie folgt festgelegt werden: Zunächst werden aus dem festgelegten Material der zu analysierenden Interviews der Kognitiven- und Handlungshintergründe der Interviewteilnehmer im Zusammenhang mit der Praxis des traditionellen Opferritus *Hakserak* in der Glaubenspraxis der Katholiken des Tetunstammes beschrieben. Daraus wird die Problematik der traditionellen Opferpraxis in ihrer Glaubenspraxis und in der Pastoral festgestellt. Das führt zur Formulierung der Deutung der Problematik und des Handlungsbedarfs für die Kirchenleitung und zur Zusammenfassung der Bedeutung des Opfers für die christliche Gemeinschaft bzw. den katholischen Glauben.

4.2.3. Theoriegeleitete Differenzierung der Fragestellung

Wie bereits erwähnt, wurden sechs Interviews zur Analyse ausgewählt. Diese vermitteln die Wahrnehmungen, die Einstellungen, das Wissen und die Handlungen der Tetunesen über die traditionelle Opferpraxis und ihre Problematik in der Glaubenspraxis der Katholiken des Tetunstammes in Timor. Meine Voruntersuchungen über dieses Thema bekräftigen, dass die Praxis des traditionellen Opferrituals (in diesem Sinn *Hakserak* bei den Tetunesen) neben der katholischen Glaubenspraxis eine Tatsache ist. Sie bringt auch Probleme für die pastorale Arbeit mit sich und verursacht

³⁹³ Vgl. Ebd., 58f.

bei den Gläubigen Verwirrung und bringt sie in die Gefahr des Dualismus im Glauben. Außerdem wurde diese Problematik in mehreren *Diözesansynoden von Atambua*, in der die Tetunesen leben, thematisiert. Die Teilnehmer dieser Diözesansynoden sahen sie als ein aktuelles Thema und als eine große Herausforderung in der Pastoralarbeit.³⁹⁴ Die dortige Kirchenleitung bemüht sich ständig, eine Lösung für diese Problematik zu suchen. Die Folgerungen aus meinen Voruntersuchungen und aus mehreren Diözesansynoden von *Atambua* gelten als leitende Theorien und orientierungsgebend, um die Wahrnehmungen der Tetunesen beziehungsweise Timoresen über die erwähnte Praxis und deren Problematik zu analysieren.

Außerdem begegnete ich während der Forschung in der Literatur über diese Praxis und ihre Problematik vielen Theorien und vielen Handlungsvorschlägen für die Kirchenleitung und Seelsorger.³⁹⁵ Viele sehen es als notwendig Lösungen zu suchen. Die Theorien und Vorschläge in diesem Zusammenhang werden in der Analyse der Aussagen der Interviewteilnehmer berücksichtigt. Darüber hinaus bleibt die Bedeutung des Opfers für die christliche Gemeinschaft beziehungsweise den katholischen Glauben ein aktuelles Thema im theologischen Diskurs. Für die Tetunesen bzw. Timoresen spielt die Opfervorstellung eine große Rolle in ihrem Glauben. Was sie genauer dazu sagen ist auch von großer Bedeutung für die pastorale Arbeit und die Verbreitung des Evangeliums unter ihnen. Dies wird in der Analyse beachtet.

Aus diesen Voruntersuchungen und Theorien ergeben sich die folgenden Fragestellungen, die für den Analyseprozess des festgelegten Materials als leitende Theorien gelten:

- Fragestellung 1: Was ist die Wahrnehmung der Tetunesen von der Realität des Nebeneinanders von den traditionellen und katholischen Glaubensritualen?
- Fragestellung 2: Welche Bedeutung hat der traditionelle Opferritus Hakserak für das Leben der Tetunesen in Timor?
- Fragestellung 3: Wie gehen die Tetunesen mit der Problematik des traditionellen Opfers in ihrer katholischen Glaubenspraxis um?
- Fragestellung 4: Welcher Handlungsbedarf besteht für die offizielle Kirchenleitung in ihrer pastoralen Arbeit unter den Tetunesen?

³⁹⁴ Vgl. NEONBASU, Sejarah, 181, 187f. .

³⁹⁵ Diese werden zu den Ergebnissen der Analyse als deren Erweiterung durch die literarische Forschung dargestellt. Siehe Punkt: **4.4.3**.

- Fragestellung 5: Welche Bedeutung hat nach der Meinung der Tetunesen das Opfer für die christliche Gemeinschaft bzw. den christlichen Glauben?

4.2.4. Bestimmung der Analysetechnik

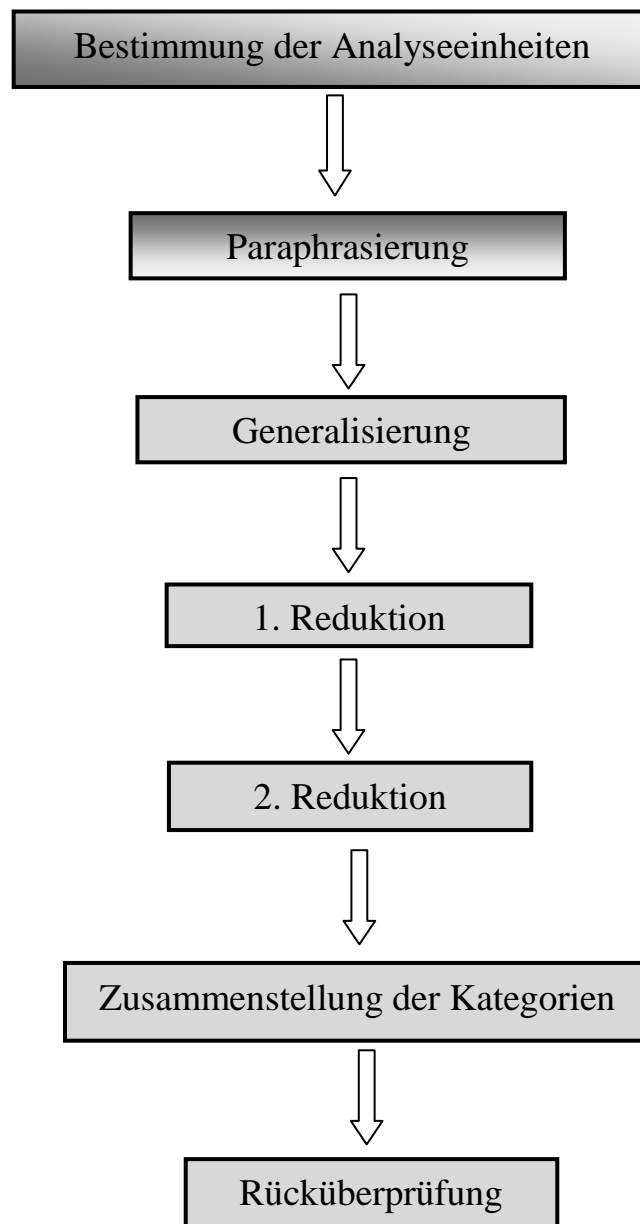
Für den Analyseprozess des festgelegten Materials wird hauptsächlich die *Zusammenfassende-Technik* der Inhaltsanalyse verwendet.³⁹⁶ Mit dieser Technik werden die Ergebnisse der ausgewählten Interviews auf die wichtigen inhaltstragenden Aussagen hin reduziert. *Mayring* differenziert die zusammenfassende Inhaltsanalysegrundform in zwei besondere Analysetechniken: Die psychologische Textverarbeitung und die induktive Kategorienbildung.³⁹⁷ Die folgende Analyse beschäftigt sich mit allen festgelegten Materialien und versucht, ihre wichtigen Elemente in Hinsicht auf die spezifischen Fragestellungen zu reduzieren beziehungsweise zusammenzufassen. Damit ist hier klar, dass dieser Analyseprozess sich an der Psychologie der Textverarbeitung orientiert. Somit kann hier ein Ablaufmodell nach der *zusammenfassenden Inhaltsanalysetechnik* bestimmt werden: Die Analyse beginnt mit der Bestimmung der Analyseeinheiten. Diese werden paraphrasiert dann generalisiert. Daraus wird die erste Reduktion zusammengefasst. Da das Material für diese Analyse trotz der Auswahl und der ersten Reduktion noch sehr umfangreich ist, wird ein zweiter Durchgang der Reduktion gemacht. Der zweite Durchgang ist hier notwendig, um die zusammenfassenden Kategorien der ersten Reduktion zusammenzustellen und präziserer auf die inhaltstragenden Aussagen zu reduzieren. Das heißt: die Kategorien aus der ersten Reduktion werden noch einmal generalisiert und daraus werden die endgültigen Kategorien in der zweiten Reduktion zusammengefasst. Diese werden zusammengestellt und zum Schluss am Ausgangsmaterial überprüft. Dieses Ablaufmodell wird wie folgend abgebildet:

³⁹⁶ Vgl. MAYRING, *Qualitative*, 67.

³⁹⁷ Vgl. ebd., 68.

³⁹⁷ Vgl. ebd., 70.

Abb. 5. Ablaufmodell der Inhaltsanalyse



4.3. Die Darstellung der zusammenfassenden Inhaltsanalyse

Es wurde im vorangehenden Teil erwähnt, dass das Material für die Inhaltsanalyse trotz der Auswahl zahlreich bzw. umfangreich bleibt und daher wird es in zwei Durchgängen analysiert. Diese Einteilung erleichtert den Prozess der Analyse und hilft dazu, ein gutes Ergebnis der Inhaltsanalyse hervorzubringen. Der Schwerpunkt der Analyse liegt im zweiten Durchgang, der hier (4.3.2.) ausführlich behandelt wird. Vom ersten Durchgang wird hier nur ein kleiner Teil des Prozesses präsentiert (4.3.1.). Die übrigen Teile vom ersten Durchgang werden im Anhang angegeben (Siehe Anhang 3).

4.3.1. Erster Durchgang der Zusammenfassung³⁹⁸

Fa.	S. 399	N r.	Paraphrase	Generalisierung	1.Reduktion
A1	279	1	Wissenschaftlich gesehen sind die überlieferten Glaubensrituale religiöser Ausdruck dem konkreten und erlebten Gott gegenüber.	Überlieferte Glaubensrituale als Ausdruck gegenüber erlebtem Gott.	K1: Die überlieferten Glaubensrituale werden noch immer praktiziert, weil: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Sie religiöser Ausdruck gegenüber ihrem konkret-erlebten Gott sind. ▪ Sie in den Herzen der Einheimischen verwurzelt sind. ▪ Sie viele Aspekte ihres alltäglichen Lebens umfassen. ▪ Die Einheimischen sich in ihnen angesprochen und angenommen fühlen.
A1	279	2	Christentum verurteilte sie als animistisch und heidnisch.	Sie wurden vom Christentum verurteilt.	
A1	279 - 280	3	Das Problem: ihre Herzen sind oft noch weit weg vom christlichen Gott und klammern sich noch an ihre traditionellen Rituale.	Ihre Herzen klammern sich noch an den traditionellen Ritualen.	
A1	280	4	In den traditionellen Ritualen kommt ihr Lebenszyklus zum Ausdruck, die Rituale umfassen viele Aspekte ihres realen Lebens und in ihnen fühlen sie sich als Mensch angesprochen und angenommen.	Sie umfassen viele Aspekte des Lebens, in ihnen fühlen sich die Einheimischen angesprochen und angenommen.	
A1	208	5	Es kommt die Wiedergeburt der	Wiedergeburt der einheimischen	

³⁹⁸ Die weiteren Ergebnisse der ersten Durchgang der Inhaltsanalyse siehe Anhang 3.

³⁹⁹ Seitenzahl ist aus dem **Anhang 2** entnommen (siehe Anhang 2: Die ausgewählten Interviews für Analyse mit Kodierung).

			einheimischen Kultur wieder hervor.	Kultur.	weil:
A1	280	6	Anderes Problem ist, dass das Christentum noch oberflächlich ist.	Das Christentum ist noch oberflächlich.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Er eine Folge der Wiedergeburt der einheimischen Kultur ist.
A1	280	7	Reale Menschen mit ihren spirituellen Perspektiven und inneren Aspekten werden in Inkulturation noch nicht wahrgenommen, sollen aber wahrgenommen werden.	Innerliche Bedürfnisse des Volkes werden in der Inkulturation nicht wahrgenommen.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Der Christliche Glaube noch oberflächlich ist. ▪ Die Inkulturation die spirituellen Bedürfnisse des Volkes nicht wahrnimmt.
A1	280	8	Dualismus kommt hier zustande, weil die Kirche oder das Christentum nicht fähig ist, in den Kern des realen Lebens der Menschen hinein zu kommen.	Kirche ist nicht in der Lage, an den Kern des realen Lebens heran zu kommen.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Die Kirche das reale Leben der Einheimischen noch nicht begreift. ▪ Die traditionellen Rituale im Herzen verwurzelt sind.
A1	280 - 281	9	Es gibt Erfahrung: In der Kirche beten sie oft nur mit dem Mund aber vor dem traditionellen Altar beten sie mit ganzem Herzen.	Beten mit ganzem Herzen in traditionellen Ritualen.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Das Christentum die traditionellen Rituale noch nicht begreift.
A1	281	10	Einheimische beten die Steine oder Bäume nicht an. Sie beten an, was hinter dem Stein oder Baum ist. Das Christentum hat das noch nicht begriffen.	Christentum hat die traditionellen Rituale noch nicht begriffen.	
A1	281	11	Nach der Tradition: Warum muss man opfern? Die Menschen möchten wissen, ob Gott und die Ahnen von ihren Gebeten wissen? Ob sie von Gott erfüllt sind oder nicht? Durch diese Opfer wollen sie aus der Leber und dem Magen des Opfertieres Erkenntnisse gewinnen.	Durch Opfer wird erfahren, ob die Gebete den Ahnen gefallen und von Gott erfüllt sind oder nicht.	K3: Nach dem timoresischen Opferverständnis möchten die Menschen an dem Zeichen im Magen oder Leber des Opfertieres wissen, ob ihre Gebete den Ahnen gefallen und von Gott erfüllt oder nicht erfüllt sind.
A1	281	12	Es gibt die Meinung: dass das Herabfließen des Blutes nicht das Wichtigste ist, sondern die Menschen möchten von der Erfüllung ihrer	Wissenschaftliche Bestätigung: Durch Opfer möchten die Timoresen wissen, ob ihre Gebete den Ahnen gefallen und	

			Gebete an Gott wissen und Gott gibt Antwort durch das Opfertier. ⁴⁰⁰ Das ist anders bei <i>Renè Girard</i> , der davon nichts weiß und nur das Fließen des Blutes sieht.	von Gott erfüllt oder nicht.	
A1	281	13	Beim gemeinsamen Opfermahl essen sie mit Respekt, weil das Essen nun heilig ist, ein heiliges Element.	Opfermahl ist ein heiliges Mahl.	
A1	282	14	Es gibt Konflikte, aber wichtiger ist, wie das Problem gelöst wird.	Einige erfahren Konflikte.	K4: Im Vollzug des traditionellen Opferrituals begegnen einige auch Konflikte. Aber sie versuchen das Gleichgewicht zwischen christlichem Glauben und dem Funken der Wahrheit ihrer Kultur zu halten
A1	282	15	Einige Leute glauben nicht an Religion oder an die traditionellen Rituale. Das ist menschlich und zugleich ein Problem der Menschheit.	Einige glauben nicht an die traditionellen Rituale.	
A1	282	16	Wir versuchen das Gleichgewicht zwischen unserem Glauben und dem Funken der Wahrheit unserer Kultur zu halten.	Versuch das Gleichgewicht zwischen christlichem Glauben und Kultur zu halten.	
A1	282	17	Damals hatte das Christentum einen falschen Verdacht der Kultur gegenüber. Es meinte, Religion ist größer als die Kultur. Nein! Religion ist ein Teil der Kultur. Das Christentum wollte die Kultur auflösen. Das war ein Fehler.	Christentum hatte Verdacht gegenüber der einheimischen Kultur und wollte sie auflösen.	
A1	282	18	Beim Dialog passierte ein apologetischer Versuch. Die Kirche hält den Dialog aber sie wirft den Anderen vor falsch zu sein und zwingt sie dem Christentum zu folgen. Das geht auch nicht.	Vermeiden den apologetischen Dialog mit der Kultur.	K5: Gegenüber dieser Realität soll die Kirche das Folgende unternehmen: ▪ Den apologetischen Dialog vermeiden, ehrlich sein im Dialog und einen Dialog auf der gleichen Augenhöhe mit der einheimischen Kultur halten, wobei die Anderen als Dialogpartner
A1	282	19	Wir sollen Dialog auf gleicher Augenhöhe halten. Wir betrachten was die Einheimischen	Dialog auf der gleichen Augenhöhe.	

⁴⁰⁰ Er zitiert hier die Meinung von dem Anthropologe *Midelkopp*, der eine Forschung über Kultur und Opfer des *Dawanstammes* in *Bijeli* betrieben hat.

			tun als richtig nach ihrem Kontext und leiten dann von dort aus den Dialog über den Glauben. Wir sagen, es fehlt allen Kulturen noch etwas. Wir nehmen das Positive an. Wir dürfen nicht gleich am Anfang sagen, dass das, was sie in der Kultur tun, animistisch ist.		angesehen werden. <ul style="list-style-type: none"> ▪ Aktiv im Prozess der Wiederbelebung der kulturellen Werte mitarbeiten. ▪ Ihr Profil und ihre Rolle in der heutigen Zeit und Gesellschaft neu formulieren bzw. aktualisieren.
A1	282 - 283	20	Ein Vorschlag: Die Revitalisierung der kulturellen Werte. Sie soll mit der <i>Revisitation</i> beginnen. Dann folgt die <i>Rejuvenation</i> (Regenerierung). Diese Werte sollen zum Leben gebracht werden. Dann kommt der Prozess der Resozialisierung, diese Werte sollen kommuniziert werden. Diesen Prozess soll die Kirche mitmachen, denn nur dadurch und durch den Dialog kann das Christentum in die Kultur einwachsen.	Mitarbeit im Prozess der Wiederbelebung der kulturellen Werte.	
A1	283	21	Im Dialog sollen die Anderen als Partner betrachtet werden und wir sollen ehrlich miteinander umgehen. Das ist wichtig, weil bisher viele das Gefühl hatten, dass sie von den Christen unterdrückt werden.	Ehrlich im Dialog und dabei den Anderen als Partner ansehen.	
A1	283	22	Profil und die Bedeutung der Kirche müssen im Zusammenhang mit den Werten anderer Kulturen neu formuliert werden.	Aktualisierung des Profils und der Rolle der Kirche.	
A1	283 - 284	23	Sozialer Aspekt des Opfers: Opferfeier kann Beziehungen stärken. Durch das Opfermahl in einem Opferritus kann die Relation zwischen dem Mikrokosmos und	Die Funktion eines Opferrituals: Die Gemeinschaft zwischen den Lebenden, mit den Toten (Ahnen), mit der Natur und der	K6: Die Funktion eines Opferrituals: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Als eine Feier des Lebens. ▪ Die Gemeinschaft mit den Lebenden, mit

			Makrokosmos, das heißt zwischen mir und anderen, zwischen den Clans, Stämmen oder Volksgruppen, zwischen den Lebenden und den Toten/Ahnen, zwischen Menschen und der Natur und der Gottheit erhalten werden.	Gottheit zu pflegen bzw. zu stärken.	den Toten/Ahnen zu stärken. <ul style="list-style-type: none"> ▪ Die Beziehung zwischen Menschen und der Natur und der Gottheit zu pflegen. ▪ Hilft, die Wurzeln des Lebens wieder zu entdecken.
A1	284	24	Das ist nicht bloß eine Opferfeier, sondern eine Vergegenwärtigung aller Elemente des Lebens, eine Feier des Lebens.	Opferfeier ist eine Feier des Lebens.	
A1	284	25	Opferverständnis im jetzigen katholisch-theologischen Diskurs ist dominiert von den westlichen modernen Denken. Es gibt Unterschiede zu unserem Opferverständnis. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Opfertheologie schon durch das westliche <i>mean seat</i> durcheinander gebracht wurde.	Abwertung des katholischen Opferverständnisses durch die westlichen modernen Gedanken.	
A1	284	26	Wir wollen die Wurzeln unseres Lebens suchen, auch durch die Feier der überlieferten Glaubensstradition, weil wir von unseren Wurzeln schon getrennt sind.	Opferfeier als Hilfe die Wurzeln des Lebens wieder zu entdecken.	
A2	284	27	Das Leben der Einheimischen hat immer mit den traditionellen Ritualen zu tun.	Traditionelle Rituale haben Bezug zum konkreten Leben.	<u>K7</u>..... Die Fortsetzung des ersten Durchgangs: Siehe ANHANG 3.

4.3.2. Zweiter Durchgang der Zusammenfassung

Fa.	K		Generalisierung	2. Reduktion
A1	K1	<p>Die überlieferten Glaubensrituale werden noch immer praktiziert, weil:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Sie religiöser Ausdruck gegenüber ihrem konkret-erlebten Gott sind. ▪ Sie in den Herzen der Einheimischen verwurzelt sind. ▪ Sie viele Aspekte ihres alltäglichen Lebens umfassen. ▪ Die Einheimischen sich in ihnen angesprochen und angenommen fühlen. 	<p>Gründe für die Praxis der traditionellen Glaubensrituale:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Als religiöser Ausdruck ihrer Beziehung zum erlebten Gott. ▪ Ihre Verwurzelung im Herzen, in ihnen fühlen sich die Timoresen angesprochen und angenommen. ▪ Sie umfassen viele Aspekte des alltäglichen Lebens. <p>(► K'1)⁴⁰¹</p>	<p>K'1: Die überlieferten traditionellen Glaubensrituale werden von den Christen in Timor immer noch praktiziert, weil</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ sie religiöser Ausdruck ihrer Beziehung zum erlebten Gott sind. ▪ Sie in ihrem Herzen verwurzelt sind und Menschen sich in ihnen angesprochen und angenommen fühlen. ▪ Sie viele Aspekte des alltäglichen Lebens, wie Umgang mit den Schwierigkeiten des Lebens und Versuch das Heil im Diesseits und Zufriedenheit im Leben zu erlangen, umfassen. ▪ Um die Fürsprache der Ahnen zu erbitten.
A1	K2	<p>Dualismus entsteht weil</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Er eine Folge der Wiedergeburt der einheimischen Kultur ist. ▪ Der Christliche Glaube noch oberflächlich ist. ▪ Die Inkulturation die spirituellen Bedürfnisse des Volkes nicht wahrnimmt. ▪ Die Kirche das reale Leben der Einheimischen noch nicht begreift. ▪ Die traditionellen Rituale im Herzen verwurzelt sind. ▪ Das Christentum die traditionellen Rituale noch nicht begreift. 	<p>Ursachen des Dualismus:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Wiedergeburt der Kultur. ▪ Oberflächlichkeit des christlichen Glaubens. ▪ Inkulturation ist noch nicht optimal. ▪ Kirche begreift noch nicht das reale Leben und die traditionellen Rituale. ▪ Die traditionellen Rituale sind im Herzen verwurzelt. <p>(► K'2)</p>	<p>K'2: Dualismus ist eine Tatsache in der Glaubenspraxis der Timoresen beziehungsweise der Tetunesen. Die Ursachen der Entstehung des Dualismus in Timor sind:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Die Wiedergeburt der einheimischen Kultur.
A1	K3	<p>Nach dem timoresischen Opferverständnis möchten die Menschen an dem Zeichen im Magen oder Leber des</p>	<p>Durch Schlachten des Opfertieres möchten Timoresen von der Erfüllung ihrer Gebete</p>	

⁴⁰¹ Die Bezeichnung (►K'1, ►K'2 usw.) unterhalb einer Generalisierung im zweiten Durchgang der Zusammenfassung bedeutet die betreffende Generalisierung (sie ist Ergebnis bzw. Reduktion des ersten Durchgang der Zusammenfassung) wird in **Endkategorie** (K'1, K'2, usw.) reduziert bzw. zusammengefasst. Sie gilt als Hilfe und gibt Hinweis für die Überprüfung.

		Opfertieres wissen, ob ihre Gebete den Ahnen gefallen und von Gott erfüllt oder nicht erfüllt sind.	erfahren. (► K'3)	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Die Oberflächlichkeit des christlichen Glaubens. ▪ Die Inkulturation zwischen dem katholischen Glauben und der einheimischen Kultur ist noch nicht optimal.
A1	K4	Im Vollzug des traditionellen Opferrituals begegnen auch einige Konflikte. Aber sie versuchen das Gleichgewicht zwischen christlichem Glauben und dem Funken der Wahrheit ihrer Kultur zu halten	Trotz Konflikte gibt es Versuch das Gleichgewicht zwischen christlichem Glauben und der Kultur zu halten. (► K'4)	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Missverständnis der Kirche gegenüber den traditionellen Ritualen. ▪ Die Kirche ist noch nicht in der Lage, an die realen Lebensbedingungen der Menschen heranzukommen.
A1	K5	Gegenüber dieser Realität soll die Kirche das Folgende unternehmen: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Den apologetischen Dialog vermeiden, ehrlich sein im Dialog und einen Dialog auf der gleichen Augenhöhe mit der einheimischen Kultur halten, wobei die Anderen als Dialogpartner angesehen werden. ▪ Aktiv im Prozess der Wiederbelebung der kulturellen Werte mitarbeiten. ▪ Ihr Profil und ihre Rolle in der heutigen Zeit und Gesellschaft neu formulieren bzw. aktualisieren. 	Handlungsbedarf der Kirche gegenüber dieser Realität: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Vermeiden des apologetischen Dialogs und einen Dialog auf der gleichen Augenhöhe halten. ▪ Aktive Mitarbeit im Prozess der Wiederbelebung der kulturellen Werte. ▪ Neuformulierung ihres Profils und ihrer Rolle und Rückbesinnung über die Wirksamkeit ihrer Evangelisierung (► K'6) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Die Verwurzelung der überlieferten Glaubenstradition im Herzen der Timoresen. ▪ Die Ähnlichkeit von traditionellen und christlichen Glaubensritualen und Glaubenstraditionen. <p>K'3: Das Opfer ist ein integraler Teil aller traditionellen Rituale der Timoresen v.a. der Tetunesen. Das traditionelle Opferritual</p>
A1	K6	Die Bedeutung eines Opferrituals: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Als eine Feier des Lebens. ▪ Die Gemeinschaft mit den Lebenden, mit den Toten/Ahnen zu stärken. ▪ Die Beziehung zwischen Menschen und der Natur und der Gottheit zu pflegen. ▪ hilft die Wurzeln des Lebens wieder zu entdecken. 	Bedeutung eines traditionellen Opferrituals: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Als Feier des Lebens, weil es in enger Verbindung mit der Existenz eines Clans oder Stammes steht. ▪ Stärkung der Gemeinschaft zwischen den Lebenden Clanmitgliedern und mit den Toten und Pflege der 	hat viele Ähnlichkeiten mit dem katholischen Opfer, in ihm beten die Timoresen zum gleichen Gott. Es gibt bestimmte Aspekte eines Opferrituals oder Rituale, die nicht im Einklang mit der Lehre der Kirche stehen und auch dessen Missbrauch. Trotzdem wird das traditionelle Opferritual (<i>Hakserak</i> bei den Tetunesen) mit der

			<p>Beziehung zwischen Menschen, Gottheit und Natur.</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Als Hilfe die Wurzeln des Lebens wieder zu entdecken. ▪ Vermittelt Gottes Segen und Gnade. <p>(► K'3)</p>	<p>Schlachtung eines Opfertieres und Darbringen der Opfergaben bis heute immer noch praktiziert. Das ist für die Christen in Timor bzw. die Katholiken aus dem Tetunstamm wichtig, weil</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ sie dadurch die Gewissheit von der Erfüllung ihrer Gebete wissen möchten.
A2	K7	<p>Die traditionellen Rituale werden im Bezug auf das konkreten Leben vollzogen,</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Um mit den Schwierigkeiten des Leben umzugehen. ▪ Um das im Diesseits Heil zu erreichen. ▪ Um die Beziehung zu Gott zu pflegen ▪ Um die Fürsprache der Ahnen zu erbitten. 	<p>Bedeutung eines traditionellen Rituals:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Als Umgang mit den Schwierigkeiten des Leben. ▪ Um das Heil im Diesseits zu erreichen. ▪ Um die Beziehung zu Gott zu pflegen ▪ Um die Fürsprache der Ahnen zu erbitten. <p>(► K'1)</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Es eine Feier des Lebens ist und mit der Existenz des ganzen Stammes oder Clans zu tun hat. ▪ Es der Stärkung der Gemeinschaft zwischen den lebenden Clanbeziehungsweise Stammmitgliedern und mit ihren Toten oder Ahnen dient. ▪ Es der Pflege der Beziehung zwischen Menschen und Gottheit und Natur dient.
A2	K8	<p>Die traditionellen Rituale werden von den Katholiken noch gefeiert. Sie sind immer mit dem Opferritus verbunden, der von den Ältesten auf den <i>Foho</i> (traditionellen Altären) vollzogen wird. Die Opfertiere sind Huhn, Ziege, Schwein und Rind.</p>	<p>Die traditionellen Rituale sind mit Opferritus verbunden.</p> <p>(► K'3)</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Es den Einheimischen hilft, die Wurzeln ihres Lebens wiederzuentdecken. ▪ Es den Menschen hilft, einen Streit zu beenden und den Frieden zu schließen.
A2	K9	<p>Die traditionellen Rituale geben dem Leben den spirituellen Sinn. Dadurch suchen die Einheimischen Lösung für ihre Probleme, Erfüllung ihrer Gebete und Zufriedenheit für ihre Leben.</p>	<p>Die traditionellen Rituale garantieren</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ dem Leben den spirituellen Sinn. ▪ Lösung für ein Problem ▪ Erfüllung der Gebete ▪ Zufriedenheit für das Leben. <p>(► K'1)</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Es den Menschen den Segen und die Gnade Gottes für das Gelingen des Lebens vermittelt.
A2	K10	<p>Das Opferritual <i>Hakserak</i> ist ein Ausdruck der spirituellen Wünsche und</p>	<p><i>Hakserak</i> ist ein Ausdruck der Spiritualität der</p>	<p>K'4: Der Umgang der Katholiken in Timor mit der Praxis der</p>

		Gefühle der Tetunesen. Dafür gebrauchen sie das Blut als Symbol der Reinheit und Kraft. Durch das anschließende Opfermahl werden die Einheit der Clanmitglieder gestärkt, Streit beendet und Frieden geschlossen. Damit erfahren sie Sicherheit und Zufriedenheit.	Tetunesen, sie gebrauchen dafür das Blut als Symbol der Reinheit und Kraft. Hakserak dient <ul style="list-style-type: none"> ▪ Stärkung der Einheit der Clanmitglieder ▪ Beenden eines Streits und Friedensschließung . (▶ K'3) ▪ Erlangen der Zufriedenheit. 	traditionellen Opferrituale in ihrem christlichen Glaubensleben: Die Timoresen bzw. Tetunesen glauben an die Lehre der Kirche und praktizieren sie normal, aber sie halten an ihren überlieferten traditionellen Werten und Ritualen fest. Dabei sind ihnen die Gefahr des Dualismus und der Zweifel in der Glaubenspraxis bewusst. Die vorläufigen Ergebnisse einer Forschung über dieses Thema zeigen, dass das traditionelle Opfer noch höher als das eucharistische Opfer von manchen Timoresen geschätzt wird. Außerdem ist die Verbundenheit dem traditionellen Opferritual bei der Generation vor 1980 stärker als bei der Generation nach 1980. Im Vollzug des traditionellen Opfers praktizieren es viele öffentlich, mache aus Angst vor der Kirche heimlich. Darüber hinaus sehen manche diese Praxis nicht als Problem und erleben dabei keinen Konflikte manche aber erlebt Konflikt mit ihrem christlichen Glauben und mit ihrer Rolle in der Gesellschaft. Sie versuchen aber das Gleichgewicht zwischen ihrem christlichem Glauben und ihrer Kultur zu halten.
A2	K 11	Das traditionelle Opferritual ist nicht gegen die katholische Lehre und daher wird es weiterhin praktiziert. Dabei erleben viele keinen Konflikt.	Manche erlebt keinen Konflikt. (▶ K'4)	
A2	K 12	Geistig gesehen leben die Ahnen mit den Lebenden zusammen. Gemäß ihrer Kultur bewahren die Tetunesen die Gemeinschaft mit ihnen durch ein Opferritual und als Katholiken durch eine Seelenmesse für sie in der Kirche.	Opferritual dient der Bewahrung der Gemeinschaft mit den Ahnen.	
A2	K 13	Geopfert wird: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Gott ▪ Den Ahnen ▪ Den Geistern (den Wächtern der heiligen Orte oder Heiligtümern des Clans) 	Geopfert wird: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Gott ▪ Den Ahnen ▪ Den Geistern. (▶ K'5) 	
A2	K 14	Die Kirche soll: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Mehr Respekt gegenüber der einheimischen Kultur zeigen. ▪ Ein gutes Fundament für die jüngere Generation in der modernen Zeit anbieten. ▪ Die Kultur begreifen, sie erleuchten und 	Handlungsbedarf der Kirche gegenüber dieser Realität: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Annahme und Respekt gegenüber den traditionellen Werten. ▪ Gutes Fundament für die jüngere Generation in der 	

		zusammen mit ihr die Menschheit in eine bessere Zukunft führen.	modernen Zeit anbieten. <ul style="list-style-type: none"> ▪ Versuch das traditionelle Opferverständnis zu erleuchten, verständlich auszulegen und mit dem katholischen Glauben zu integrieren. (▶ K'6)	<p>K'5: Die Adressaten eines traditionellen Opfers (Hakserak) sind: der Allmächtiger Gott, die Ahnen und die Geister. Die Ahnen sind Fürsprecher vor Gott und die Geister sind die mächtigen Wächter der Heiligtümer des Clans bzw. des Stammes. Die Anlässe für den Vollzug eines traditionellen Opferrituals sind unter anderen:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Wenn ein Unfall oder Unglück sich ereignet. ▪ Wenn die Ahnen und Geister zornig sind, um sie zu besänftigen. ▪ Bei einem wichtigen Fest, um den Ahnen über ein wichtiges Lebensereignis zu informieren und ihre Anwesenheit und Zusage zu erbitten. <p>K'6: Handlungsbedarf für die offizielle Kirchenleitung gegenüber der Praxis der traditionellen Opferritual im Glaubensleben der</p>
A2	K 15	Das Opfer gibt Hoffnung auf das religiöse Wohl und in ihm spürt man den Kern des Glaubens. Das Opferverständnis der Kirche kann das des Traditionellen bereichern und erleuchten	Bedeutung des Opfers: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Gibt Hoffnung auf das religiöse Wohl ▪ Vermittelt den Kern des Glaubens ▪ Opferverständnis der Kirche bereichert und erleuchtet das des Traditionellen (▶ K'7)	
B	K 16	Manche praktizieren sie aus Angst vor der Kirche heimlich.	Heimliche Praxis des Opfers aus Angst. (▶ K'4)	
B	K 17	Ähnlichkeit von überlieferter und christlicher Glaubenstradition führt zum Dualismus. Trotzdem praktizieren sie beides friedlich nebeneinander.	Ähnlichkeit von traditioneller und christlicher Glaubenstradition führt zum Dualismus. (▶ K'2)	
B	K 18	Durch das traditionelle Opferritual erfahren die Tetunesen Gottes Segen und Gnade.	Traditionelles Opferritual vermittelt Gottes Segen und Gnade.	
B	K 19	Die Katholische Religion passt zur Tetun-Kultur. Die Tetunesen glauben normal an die Lehre der Kirche, aber halten an ihren überlieferten traditionellen Werten und Ritualen fest. Trotzdem sind ihnen der Dualismus und der Zweifel in der Glaubenspraxis bewusst.	Tetunesen glauben an die Lehre der Kirchen aber halten an ihren überlieferten traditionellen Werte und Rituale fest. Ihnen sind der Dualismus und der Zweifel in der Glaubenspraxis	

			bewusst. (► K'4)	Tetunesen bzw. Timoresen ist:
B	K 20	<p>Handlungsbedarf für die Kirche gegenüber diese Problematik:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Versucht die Glaubensstradition mit katholischem Glauben zu integrieren. ▪ Versucht die guten Werte der überlieferten Tradition zu respektieren, kennenzulernen und anzunehmen ▪ Versucht das Opferverständnis verständlich auszulegen. ▪ Sie soll ihre soziale Verantwortung wahrnehmen und die „Letzten“ in ihren Diensten wahrnehmen. 	<p>Handlungsbedarf für die Kirche:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Versucht die Glaubensstradition mit katholischem Glauben zu integrieren. ▪ Versucht die guten Werte der überlieferten Tradition zu respektieren, kennenzulernen und anzunehmen ▪ Versucht das Opferverständnis verständlich auszulegen. ▪ Sie soll ihre soziale Verantwortung wahrnehmen und die „Letzten“ in ihren Diensten wahrnehmen. <p>(► K'6)</p>	<p>ist:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Die Neuformulierung beziehungsweise Aktualisierung ihres Profils und ihrer Rolle in der heutigen Gesellschaft und die Rückbesinnung über die Wirksamkeit ihrer Evangelisierung in der heutigen Zeit. ▪ Die Kirche soll den apologetischen Dialog vermeiden und einen Dialog auf gleicher Augenhöhe halten. ▪ Aktive Mitarbeit seitens der Kirche im Prozess der Wiederbelebung der positiven kulturellen Werte und der Versuch diese zu respektieren und anzunehmen. ▪ Versuch ein gutes Fundament für die jüngere Generation in der modernen Zeit anbieten.
B	K 21	<p>Die wichtige Bedeutung des Opfers ist: Die Einheit des Clans/Stammes zu bewahren, den Frieden zu schließen, hilft Menschen ihre Gefühle (wie Dankbarkeit und Schuld) auszudrücken und als ein Mittel, um die Anliegen zu Gott zu bringen. Dabei bleibt das neutestamentliche Opferverständnis für die Christen aktuell und das Kreuzopfer Christi als das Wichtigste.</p>	<p>Bedeutung des Opfers bzw. der Opferfeier: Die Einheit der Gemeinschaft zu bewahren, den Frieden zu schließen, hilft Menschen ihre Gefühle, wie Dankbarkeit und Schuld auszudrücken und als ein Mittel, um die Anliegen zu Gott zu bringen. Das neutestamentliche Opferverständnis bleibt aktuell und das Kreuzopfer Christi gilt als das Hauptopfer und Quell des Lebens.</p> <p>(► K'7)</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Versuch die Kultur v.a. das traditionelle Opferverständnis zu verstehen, zu erleuchten, verständlich auszulegen und mit dem katholische Glauben zu integrieren. ▪ Die Kirche soll ihre soziale Verantwortung wahrnehmen und die „Letzten und Kleinen“ in ihren Diensten nicht enttäuschen. ▪ Hilfe leisten bei der Förderung der Bildung der Gläubigen. ▪ Förderung der Vertiefung des Opferverständnisses, der Bildung und des Glaubens für die

				Seelsorger.
C1	K 22	Das traditionellen Opferritual wird vollzogen, wenn ein Unfall sich ereignet, die Ahnen und Geister zornig sind oder um sie zu besänftigen und ihnen über ein wichtiges Lebensereignis zu informieren und ihre Anwesenheit und Zusage zu erbitten.	Anlass eines traditionellen Opferrituals: wenn ein Unfall sich ereignet, die Ahnen und Geister zornig sind oder um sie zu besänftigen und ihnen über ein wichtiges Lebensereignis zu informieren und ihre Anwesenheit und Zusage zu erbitten. (► K'5)	<p>K'7: Die Bedeutung des Opfers (des Opferverständnisses und der Opferfeier) für die christliche Gemeinschaft bzw. den Glauben: In der Glaubenspraxis bleibt das neutestamentliche Opfer (bzw. Opferverständnis) für die Christen aktuell. Das Kreuzopfer Christi gilt als Hauptopfer und Quell des Lebens und des Glaubens. Es garantiert die Einheit und den Frieden unter den Gläubigen und beinhaltet und vermittelt den Kern des Glaubens. Die Feier des Opfers gibt Hoffnung auf das religiöse Wohl, hilft den Gläubigen ihre Dankbarkeits- und Schuldgefühl auszudrücken und dient als ein Mittel, die Anliegen zu Gott zu bringen. Eine Opferfeier bleibt aktuell, wenn sie Bezug zu den Lebensereignissen bzw. dem konkreten Leben der Menschen hat. Außerdem bereichert und erleuchtet das Opferverständnis der Kirche das der traditionellen und umgekehrt gilt das traditionelle Opferverständnis als Grundverständnis für das Verstehen des christlichen Opfers.</p>
C1	K 23	Der traditionelle Opferritus <i>Hakserak</i> steht in enger Verbindung mit der Existenz des ganzen Stammes oder Clans. In der Praxis ihm einen katholischen Rahmen zu geben.	Da <i>Hakserak</i> in enger Verbindung mit der Existenz des Stammes oder Clans steht.	
C1	K 24	Einige Priester tolerieren den Vollzug des traditionellen Opferrituals <i>Hakserak</i> . Sie versuchen dabei aber dem Volk die Ursachen der Krankheit zu erklären und ihm beizubringen, dass nur Jesus die Sünden vergeben kann. Im Gespräch mit den Einheimischen wird auch empfohlen beides nicht zu mischen. Dabei hilft die gute Bildung.	Umgang der Seelsorger mit dem traditionellen Opferritus: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Es gibt Toleranz aber auch Kritik. ▪ Versuch dem Volk die Ursachen der Krankheit oder eines Ereignisses (wie Glücks oder Unglücks oder einer Katastrophe) vernünftig zu erklären und ihm beizubringen, dass nur Jesus die Sünden vergeben kann. ▪ Empfehlung: Beides nicht zu mischen. (► K'8) 	
C1	K 25	Im Opferritual erfahren die Tetunesen eine göttliche Kraft.	Im Opferritual erfahren die Tetunesen eine	

			göttliche Kraft.	
C1	K 26	<p>In der Pastoral sollen die Seelsorger das Folgende verwirklichen:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Die Erfahrungsaustausch im Lichte der Bibel als Methode der Katechese ▪ Die Messe könnte bei einem bedeutenden Lebensereignis einer Familie, eines Clans oder Stammes gefeiert werden. ▪ Die Gestaltung der heiligen Messe soll die Herzen der Menschen berühren und zu ihrem Anliegen werden. ▪ Ein Versöhnungsritual soll in einem herzen- und gewissenberührenden Ritual gestaltet werden. ▪ Andere pastoralen Aktivitäten sollen mit den Lebensereignissen des Volkes zu tun haben. 	<p>In praktischer Pastoral sollen die Seelsorger das folgende tun:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Erfahrungsaustausch im Lichte der Bibel als Methode der Katechese und Anwendung der kontextuellen pastoralen Methode ▪ Feier der heiligen Messe bei einem bedeutenden Lebensereignis einer Familie, eines Clans oder Stammes. ▪ Herzens- und gewissenberührende Gestaltung der Messe und anderer Gottesdienste, dass diese zum Anliegen des Volkes werden ▪ Pastorale Aktivitäten in Verbindung mit den Lebensereignissen des Volkes bringen. ▪ Zusammenarbeit unter den Seelsorgern. <p>(► K'9)</p>	<p>K'8: Der Umgang der Seelsorger mit der Praxis der traditionellen Opferrituale in ihrer pastoralen Arbeit unter den Timoresen bzw. Tetunesen: Mancher Seelsorger kritisiert und verurteilt den Vollzug des traditionellen Opfers. Einige Seelsorger tolerieren diese Praxis, nehmen daran teil und dabei versuchen sie vernünftig dem Volk die Ursachen der Krankheit, eines Ereignisses oder einer Katastrophe zu erklären und ihm beizubringen, dass nur Jesus die Sünden vergeben kann. Sie versuchen auch dem traditionellen Opferritual eine christliche Bedeutung zu geben, z.B. mit einem katholischen Gebet abzuschließen und mit Segnung der Opfertgaben und Speisen. Aber sie empfehlen auch, die traditionellen Rituale nicht mit den katholischen Ritualen zu mischen.</p> <p>K'9: Der Handlungsbedarf für die Seelsorger in ihrer praktischen pastoralen Arbeit im Zusammenhang</p>
C1	K 27	<p>Ein Opferritual hat nur Bedeutung, wenn:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Es Bezug zu den Lebensereignissen und dem alltäglichen Leben der Menschen hat. ▪ Das Opfer Christi als Hauptopfer und Quell des Lebens gilt. 	<p>Opfer hat nur Bedeutung, wenn:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Es Bezug zu den Lebensereignissen und konkretem Leben der Menschen hat. <p>(► K'7)</p> <p>Das Opfer Christi als Hauptopfer und Quell des Lebens gilt.</p>	

C2	K 28	Die traditionellen (Opfer)Rituale mit Schlachtung des Opfertiers und Darbringung der Opfertgaben werden bis heute noch praktiziert. Das wird als Dualismus bezeichnet.	Traditionelle (Opfer)Rituale mit Schlachtung des Opfertiers und Darbringung der Opfertgaben werden bis heute noch praktiziert.	mit der Praxis des traditionellen Opferrituals in der Glaubenspraxis der Katholiken in Timor: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Erfahrungsaustausch im Lichte der Bibel als Methode für die Katechese und Anwendung der kontextuellen theologischen Prinzipien als Methode in der Pastoralarbeit. ▪ Die Feier der heiligen Messe im Zusammenhang mit einem bedeutenden Lebensereignis einer Familie, eines Clans oder Stammes. Ihre Gestaltung und die der anderen Gottesdienste (z.B. Versöhnungsritual, Erntedank) sollen die Herzen und das Gewissen der Menschen berühren, dass diese zu ihrem Anliegen werden. ▪ Die anderen pastoralen Aktivitäten sollen in Verbindung mit den Lebensereignissen der Gläubigen gebracht werden und die Seelsorger sollen enger miteinander zusammenarbeiten.
C2	K 29	Ergebnis eines Forschungsprojektes in der Diözese Atambua: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Es scheint zurzeit so, dass das traditionelle Opfer höher als das eucharistische Opfer geschätzt wird. ▪ Die Verbundenheit mit der Tradition bei der Generation vor 1980 ist stärker als bei der Generation nach 1980. 	Für viele Timoresen scheint es zurzeit so: Das traditionelle Opfer wird höher als das eucharistische Opfer geschätzt. Die Verbundenheit mit den traditionellen Opferritualen ist bei der Generation vor 1980 stärker als bei der Generation nach 1980. (► K'4)	
C2	K 30	Mancher Priester versucht <ul style="list-style-type: none"> ▪ dem traditionellen Opferritual eine christliche Bedeutung zu geben, z.B. mit einem katholischen Gebet abzuschließen und mit Segnung der Opfertgaben und Speisen. ▪ Den einfachen Gläubigen die Ursache eines Ereignisses, des Glücks oder Unglücks vernünftig zu erklären. 	Im Umgang mit dieser Praxis versucht manche Seelsorger: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Dem traditionellen Opferritual eine christliche Bedeutung zu geben, z.B. mit einem katholischen Gebet abzuschließen und mit Segnung der Opfertgaben und Speisen. (► K'8) ▪ Den einfachen Gläubigen die Ursache eines Ereignisses (vernünftig zu erklären. 	
C2	K3 1	Das soll die Kirche gegenüber dieser Problematik unternehmen: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Rückbesinnung auf die Wirksamkeit ihrer 	Handlungsbedarfs für die Kirche: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Die Rückbesinnung über die Wirksamkeit ihrer 	

		<p>Evangelisierung.</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Enge Zusammenarbeit zwischen allen Seelsorgern. ▪ Die Anwendung der kontextuellen pastoralen Methode ▪ Versuch die Tradition zu ergänzen bzw. zu erleuchten. ▪ Die Förderung der Bildung der Gläubigen in der pastoralen Arbeit. ▪ Die Vertiefung des Opferverständnisses, der Bildung und des Glaubens der Seelsorger. 	<p>Evangelisierung.</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Enge Zusammenarbeit zwischen allen Seelsorgern. ▪ Die Anwendung der kontextuellen pastoralen Methode ▪ Der Versuch die Tradition zu ergänzen bzw. zu erleuchten. ▪ Die Förderung der Bildung der Gläubigen in der pastoralen Arbeit. ▪ Die Vertiefung des Opferverständnisses, der Bildung und des Glaubens der Seelsorger. <p>(▶ K'6)</p>	
C2	K 32	Bei den Christen in Timor bleiben der Opfergedanke und das Kreuzesopfer Christi wichtig. Ihr traditionelles Opferverständnis dient als Grundverständnis für das Verstehen des christlichen Opfers und für die Unterscheidung der beiden Opfer.	Traditionelles Opferverständnis gilt als Grundverständnis für das Verstehen des christlichen Opfers. (▶ K'7)	
D	K 33	Es gibt Ähnlichkeit zwischen katholischem und traditionellem Opfer. Im traditionellen Opfer beten die Menschen auch zum gleichen Gott. Aber es gibt auch Rituale, die nicht im Einklang mit der Lehre der Kirche stehen und Missbrauch des traditionellen Rituals.	Im traditionellen Opfer beten die Menschen auch zum gleichen Gott. Es gibt Rituale, die nicht im Einklang mit der Lehre der Kirche stehen und auch deren Missbrauch. (▶ K'3)	
D	K3 4	Die Kirche soll versuchen, das traditionelle Opfer in Einklang mit ihrem	Versuch das traditionelle Opfer in Einklang mit ihr Opferverständnis zu	

		Opferverständnis zu bringen.	bringen.	
D	K 35	Die Bedeutung des Opfers: <ul style="list-style-type: none"> • Hilft Menschen, den inneren und äußeren Wohlstand, Segen und Frieden zu fördern. • Als Mittel zum Ausdrücken des Glaubens und Dankes. 	Bedeutung des Opfers <ul style="list-style-type: none"> ▪ hilft Menschen, den inneren und äußeren Wohlstand, Segen und Frieden zu fördern. ▪ Als Mittel zum Ausdrücken des Glaubens und Dankes. 	

4.3.3. Die Zusammenfassung der Ergebnisse der Inhaltsanalyse

Die Ergebnisse der Analyse, das heißt die Endkategorien werden hier zusammengestellt. Diese Zusammenstellung orientiert sich wiederum an der theoriegeleiteten Differenzierung der Fragestellung, die vorher schon festgestellt und erklärt wurde.⁴⁰² Durch die Analyse wird das Ausgangsmaterial auf neun Kategorien reduziert. Diese werden dann in fünf Kategorien zusammengestellt, die dann weiter behandelt werden. **Die erste Kategorie** ist: die allgemeinen Wahrnehmungen über das Nebeneinander vom traditionellen überlieferten und katholischen Glaubensritual. Das Phänomen des Dualismus (im zweiten Durchgang der Zusammenfassung mit **K'2** kodiert), das zusammen mit der Praxis der traditionellen Rituale wahrgenommen ist, wird in der ersten Kategorie zusammengefasst. Also werden **K'1** und **K'2** in der ersten Kategorie zusammengefasst. **Die zweite Kategorie** betrifft die Praxis des traditionellen Opferrituals. In dieser Kategorie werden außer der Praxis des traditionellen Opferritus und dessen Bedeutung auch die Adressaten und Anlässe für diese Praxis (im zweiten Durchgang der Zusammenfassung mit **K'5** kodiert) zusammengefasst. Damit sind **K'3** und **K'5** in der zweiten Kategorie zusammengefasst. **Die dritte Kategorie** befasst sich mit dem Umgang der Christen (der Tetunesen) in Timor und der Praxis des traditionellen Opferrituals Hakserak. Damit ist auch der Umgang der Seelsorger mit dieser Praxis gemeint. Dieser ist im zweiten Durchgang der Zusammenfassung mit **K'8** bezeichnet. Somit besteht die dritte Kategorie aus der Zusammenfassung der **K'4** und **K'8**. **Die Vierte Kategorie** handelt von dem Handlungsbedarf für die Kirchenleitung

⁴⁰² Siehe **Kap. 4., Punkt 4.2.3.**

und die Seelsorger in ihrer praktischen Pastoralarbeit. Damit ist sie eine Zusammenfassung von **K'6** und **K'9**. Und **die letzte Kategorie** handelt von der Bedeutung des Opfers für die christliche Gemeinschaft und christlichen Glauben. Sie wurde im zweiten Durchgang der Zusammenfassung mit **K'7** kodiert. Genauer werden diese Kategorien wie folgt zusammengestellt und erklärt.

4.3.3.1. Kategorie 1. Die allgemeinen Wahrnehmungen: Die traditionell überlieferten Glaubensrituale werden noch immer von den Timoresen, insbesondere den Tetunesen, neben der katholischen Glaubensstradition praktiziert⁴⁰³

Bevor das spezifische Thema dieser Arbeit, *die Praxis des traditionellen Opfers Hakserak*, untersucht wird, wurden die allgemeinen Wahrnehmungen der Timoresen beziehungsweise der Tetunesen über die Realität des Nebeneinanders von überlieferten und katholischen Glaubensritualen in ihrem alltäglichen Leben befragt. Die Ergebnisse der Forschung bestätigen die Theorie meiner Voruntersuchungen. Sie zeigen deutlich, dass dieses Nebeneinander eine verbreitete Realität in der Glaubenspraxis der Timoresen ist. Die Christen in Timor, insbesondere die Tetunesen, praktizieren immer noch die überlieferten traditionellen Glaubensrituale neben der katholischen Glaubensstradition mit folgenden Begründungen: Erstens sind ihrer Meinung nach die überlieferten Glaubensrituale religiöser Ausdruck ihrer erlebten Gottesbeziehung. Zweitens, die überlieferten Glaubensrituale sind in ihrem Herzen verwurzelt. In deren Vollzug fühlen sich die Timoresen angesprochen und angenommen. Drittens, die überlieferten Glaubensrituale umfassen viele Aspekte des alltäglichen Lebens, sie sind eine Art des Umgangs mit den Schwierigkeiten des Lebens und des Versuchs, das Heil und Zufriedenheit im jetzigen Leben zu erlangen. Viertens, im Leben der Timoresen spielen

⁴⁰³ Es ist hier besonders zu erwähnen, dass diese erste Kategorie über die allgemeinen Wahrnehmungen der Interviewteilnehmer, dass die traditionell überlieferten Glaubensrituale noch immer von den Timoresen insbesondere den Tetunesen, neben der katholischen Glaubensstradition praktiziert werden, für das dritte Kapitel vorgezogen wird. Das dritte Kapitel behandelt nämlich die Begegnung zwischen Christentum und der timoresischen Kultur und die daraus entstandenen aktuellen Herausforderungen für die Pastoralarbeit. Ein Teil davon (3.4.2) behandelt ausführlich die Realität des Nebeneinanders von den (allgemeinen) traditionellen timoresischen und katholischen Glaubensritualen als die größte Herausforderung in der gegenwärtigen Pastoralarbeit. In diesem Teil wird diese Kategorie interpretiert und mit meinen teilnehmenden Beobachtungen erweitert. Somit ist im Kapitel 4 nur die Zusammenfassung dieser Kategorie erwähnt. Für den weiteren Prozess der Analyse in diesem Kapitel werden nur noch die vier anderen Kategorien berücksichtigt.

die Ahnen eine wichtige Rolle, sie sind Fürsprecher für die Lebenden. Die traditionellen Rituale sind der Ort, wo die Fürsprache der Ahnen erbeten wird.

Die Christen in Timor, insbesondere die aus dem Tetunstamm, sehen die Tatsache des Nebeneinanders von traditionellen und katholischen Glaubensritualen als ein Phänomen des Dualismus an. Dieser Dualismus entsteht in ihrer Glaubenspraxis zunächst als eine Folge der Wiedergeburt der timoresischen Kultur in der modernen Zeit. Außerdem bereiten die Oberflächlichkeit des christlichen Glaubens bei manchen Timoresen und die mangelnde Inkulturation zwischen dem katholischen Glauben und der einheimischen Kultur den guten Boden für die Entstehung und das Wachstum des Dualismus vor. Als andere Ursache für die Entstehung des Dualismus in der Glaubenspraxis der Timoresen gelten das Misstrauen bzw. Missverständnis der Kirche gegenüber den traditionellen Ritualen und ihre mangelnde Fähigkeit, an die realen Lebensbedingungen der Menschen und ihre konkreten Bedürfnisse heranzukommen. Schließlich wird der Dualismus auch von der Verwurzelung der überlieferten Glaubenstradition im Herzen der Timoresen und von ihrer Ähnlichkeit mit den christlichen Glaubensritualen und Glaubenstraditionen verursacht.

4.3.3.2. Kategorie 2. Der Opferritus *Hakserak* wird noch immer von den Tetunesen neben der katholischen Glaubenspraxis vollzogen

Das Opferritual, bei den Tetunesen heißt es *Hakserak* oder *Sera*, gilt als ein integraler Teil aller traditionellen überlieferten Rituale der Timoresen. Das traditionelle Opferritual mit dem Schlachten eines Opfertieres und Darbringen der Opfertiere wird von den Katholiken in Timor, insbesondere von denen des Tetunstammes, bis heute immer noch praktiziert. Sie sind sich bewusst, dass einige Aspekte des Opferrituals oder das ganze Opferritual nicht im Einklang mit der Lehre der Kirche stehen. Trotzdem bleibt das traditionelle Opfer für sie wichtig, weil es eigentlich eine Feier des Lebens von der Geburt bis zum Tod ist. Es hat mit ihrem ganzen Lebenszyklus und mit der Existenz des Clans oder des ganzen Stammes zu tun. Ein traditionelles Opferritual dient der Stärkung der Gemeinschaft zwischen den lebenden Clan- und Stammesmitgliedern und ihrer Beziehung zu den Toten oder ihren Ahnen. Dadurch wird auch die Beziehung der Menschen zur Gottheit und Natur gepflegt und den Menschen der Segen und die Gnade Gottes für das Gelingen des Lebens vermittelt. Das Schlachten eines Opfertieres

in einem traditionellen Opferritual dient der Gewissheit der Erfüllung der Gebete. Außerdem hilft ein traditionelles Opferritual dem Beenden eines Streits und der Friedensschließung. Schließlich hilft es den Timoresen, ihre kulturellen Wurzeln und ihre Identität wiederzuentdecken.

Der Hauptadressat eines traditionellen Opfers (Hakserak) ist Gott, der Allmächtige und der Allerheiligste. Da die Menschen sich nicht würdig erachten, direkt zu ihm zu beten, brauchen sie die Fürsprache der Ahnen. Die Timoresen sind überzeugt, dass ihre Ahnen eine große Rolle für die Lebenden Clanmitglieder spielen. Um ihre Fürsprache zu erbitten, wird ihnen auch geopfert. Außerdem glauben die Timoresen noch immer an die Geister. Sie sind die mächtigen Wächter der Heiligtümer des Clans beziehungsweise des Stammes, die gut und böse sein können. Sie können Menschen helfen, aber auch sie bestrafen. Für sie werden auch oft Opfer dargebracht. Gott, den Ahnen und den Geistern wird in bestimmter Zeit oder zu bestimmten Ereignissen des Lebens geopfert. Als Anlässe für den Vollzug eines traditionellen Opferrituals sind unter anderem: Wenn ein Unfall oder Unglück sich ereignet, wenn die Ahnen und Geister zornig sind (um sie zu besänftigen) und bei einem wichtigen Fest, um die Ahnen über ein wichtiges Lebensereignis zu informieren und ihre Anwesenheit und Zusage zu erbitten.

4.3.3.3. Kategorie 3. Der Umgang der Timoresen beziehungsweise der Tetunesen mit dem traditionellen Opferritus (Hakserak) in ihrer katholischen Glaubenspraxis

Die Tetunesen sowie alle Timoresen glauben und folgen ganz normal der Lehre der Kirche. Daneben halten sie an den überlieferten traditionellen Werten ihrer Vorfahren fest, wobei sie die überlieferten traditionellen Rituale praktizieren und vor allem das Opferritual noch hochschätzen. Das zeigen auch die Ergebnisse einer Studie über dieses Thema in der Diözese *Atambua*. Danach scheint es so im alltäglichen Leben, dass das traditionelle Opfer von manchen Timoresen noch höher als das eucharistische Opfer geschätzt wird. Die Verbundenheit mit der Tradition bzw. dem traditionellen Opferritual ist bei der Generation vor 1980 stärker als bei der Generation nach 1980. Über die Haltung des Volkes im Vollzug eines traditionellen Opferrituals ergibt sich: Viele Tetunesen tun das offen, manche handeln aus Angst vor der Kirche heimlich. Viele sehen diese Praxis nicht als Problem für ihren katholischen Glauben und erleben dabei

keinen Konflikt. Daher praktizieren sie diese ohne viel Bedenken weiter. Manche aber erleben den Konflikt mit ihrem katholischen Glauben sowie mit ihrer Rolle in der Gesellschaft. Diesen sind die Gefahr des Dualismus und der Zweifel in der Glaubenspraxis bewusst. Daher versuchen sie das Gleichgewicht zwischen ihrem christlichem Glauben und ihrer Kultur zu wahren.

In meiner Forschung wurde auch der Umgang der Seelsorger mit der Praxis des traditionellen Opferrituals in ihrer pastoralen Arbeit unter den Tetunesen erkundet. Mancher Seelsorger kritisiert und verurteilt den Vollzug des traditionellen Opfers. Einige tolerieren diese Praxis, nehmen daran teil und versuchen, dem Volk die Ursachen der Krankheit und des Unglücks zu erklären. Dabei ist ihnen wichtig zu erklären, dass die Sündenvergebung nur durch Jesus möglich ist. Außerdem versuchen sie auch dem traditionellen Opferritual eine christliche Deutung zu geben, zum Beispiel schließen sie diese mit einem katholischen Gebet oder mit der Segnung der Opfertagen und Speisen ab. Aber sie empfehlen auch, die traditionellen Rituale nicht mit den katholischen Ritualen zu vermischen.

4.3.3.4. Kategorie 4. Handlungsbedarf für die Kirchenleitung bezüglich der Praxis des traditionellen Opferrituals im Glaubensleben der Tetunesen bzw. Timoresen

Bezüglich der Problematik des traditionellen Opferritus in der Glaubenspraxis sehen die Katholiken in Timor, vor allem die aus dem Tetunstamm, folgenden Handlungsbedarf für die Kirchenleitung. Zunächst ist wichtig für die Kirche, dass sie ihr Profil und ihre Rolle in der heutigen Gesellschaft aktualisiert beziehungsweise neuformuliert. Dabei soll sie sich über die Wirksamkeit ihrer Evangelisierung in der heutigen Zeit neu besinnen. Die Integration von überlieferter Glaubensstradition und katholischem Glauben muss intensiver betrieben werden. In diesem Versuch soll die Kirche den apologetischen Dialog vermeiden und einen Dialog auf gleicher Augenhöhe pflegen. Dabei soll sie aktiv am Prozess der Wiederbelebung der positiven kulturellen Werte mitarbeiten und diese zu respektieren und anzunehmen versuchen. Gegenwärtig schwebt die jüngere Generation zwischen Tradition, Religion und modernen Ideologien. Daher soll ein gutes Fundament seitens der Kirche für sie angeboten werden. Besonders im Zusammenhang mit dem traditionellen Opferverständnis soll die Kirche zu erleuchten und verständlich auszulegen versuchen. Außerdem ist wichtig, Hilfe bei der

Förderung der Bildung, der Vertiefung des Opferverständnisses und des Glaubens sowohl für die Gläubigen als auch für die Seelsorger zu leisten. Schließlich bleibt es ein Wunsch vieler Gläubigen, dass die Kirche ihre soziale Verantwortung wahrnimmt, indem sie die „Letzten und Kleinen“ in ihren Diensten nicht enttäuscht.

Für die alltäglichen praktischen pastoralen Tätigkeiten schlagen die Timoresen folgende Handlungen ihren Seelsorgern vor: In der praktischen Pastoral sollen die Seelsorger die Anwendung der kontextuellen theologischen Prinzipien als Methode bevorzugen. Als Methode für die Katechese nennen sie den Erfahrungsaustausch im Lichte der Bibel. In Bezug auf die Eucharistie meinen sie, dass die Eucharistie im Zusammenhang mit den wichtigen Lebensereignissen einer Familie, eines Clans oder Stammes gefeiert werden soll. Dadurch wird die Feier der Messe wirkungsvoller und sie wird am ehesten die konkreten Bedürfnisse des Volkes betreffen. Die Eucharistie und die anderen Gottesdienste (zum Beispiel: Versöhnungs- oder Bußgottesdienst, Erntedankfest) sollen so gestaltet werden, dass sie die Herzen und das Gewissen der Menschen berühren. Wenn sie die spirituellen Bedürfnisse der Menschen ansprechen, werden sie auch zu ihrem Anliegen. Aber auch die anderen pastoralen Aktivitäten sollen auf die Lebensereignisse der Gläubigen eingehen. Um dies alles zu verwirklichen, ist die Zusammenarbeit unter allen Seelsorgern notwendig.

4.3.3.5. Kategorie 5. Die Bedeutung des Opfers für die christliche Gemeinschaft beziehungsweise für den christlichen Glauben.

In der allgemeinen Glaubenspraxis bleibt das neutestamentliche Opfer beziehungsweise Opferverständnis für die Christen aktuell und wichtig. Für die Timoresen und vor allem die Tetunesen gilt das Kreuzesopfer Christi als Hauptopfer und Quell des Lebens und des Glaubens. Es garantiert die Einheit und den Frieden unter den Gläubigen, beinhaltet und vermittelt den Kern des Glaubens. Die Feier des Opfers gibt Hoffnung auf das religiöse Wohl, hilft den Gläubigen ihre Dankbarkeits- und Schuldgefühle auszudrücken. Sie gilt auch als ein Mittel, um die Anliegen zu Gott zu bringen. Eine Opferfeier wird aktueller, wenn sie Bezug zu den Lebensereignissen und dem konkreten Leben der Menschen nimmt. Außerdem ist das Opferverständnis der Kirche für die traditionelle Opfervorstellung bedeutend, wenn es diese bereinigt und erleuchtet. Umgekehrt dient die traditionelle Opfervorstellung als Grundverständnis für das Verstehen des christlichen Opfers.

4.3.4. Die Rücküberprüfung der Analyseergebnisse am Ausgangsmaterial⁴⁰⁴

Aus der Analyse des festgelegten Materials ergeben sich Kategorien, die zum Schluss in fünf Kategorien, wie oben (in **4.3.3.**), zusammengefasst und zusammengestellt wurden. Diese Kategorien wurden am Ende der Inhaltsanalyse am Ausgangs- oder festgelegten Material noch einmal überprüft. Es war ein langer Prozess mit vielen Überlegungen bis die 6 Interviews von insgesamt 23 durchgeführten Interviews ausgewählt und als Material für die Inhaltsanalyse festgelegt wurden. Das festgelegte Material beinhaltet eine große Materialmenge und ist sehr umfangreich. Dieses wurde in zwei Durchgängen reduziert. Im ersten Durchgang reduzierte sich das Material in 30 Kategorien, die dann im zweiten noch einmal reduziert und zum Schluss in 5 Kategorien zusammengefasst wurden.

Die Rücküberprüfung bestätigt, dass die wesentlichen Inhalte des Ausgangsmaterials in den oben zusammengestellten fünf Kategorien enthalten sind. Somit erweisen sich die Kategorien als repräsentativ. Dieser Prozess der Reduzierung kann auch quantitativ wie in der folgenden Abbildung (**Abb. 6**) dargestellt werden. Im Anschluss daran (**Abb. 7**) wird auch die endgültige Themenbündelung dargestellt, um die Reduktionsprozesse und die Kategorien überschaubar zu machen.

⁴⁰⁴ Vgl. MAYERING, Qualitative, 85.

Abb. 6. Die quantitative Darstellung der Zusammenfassung.

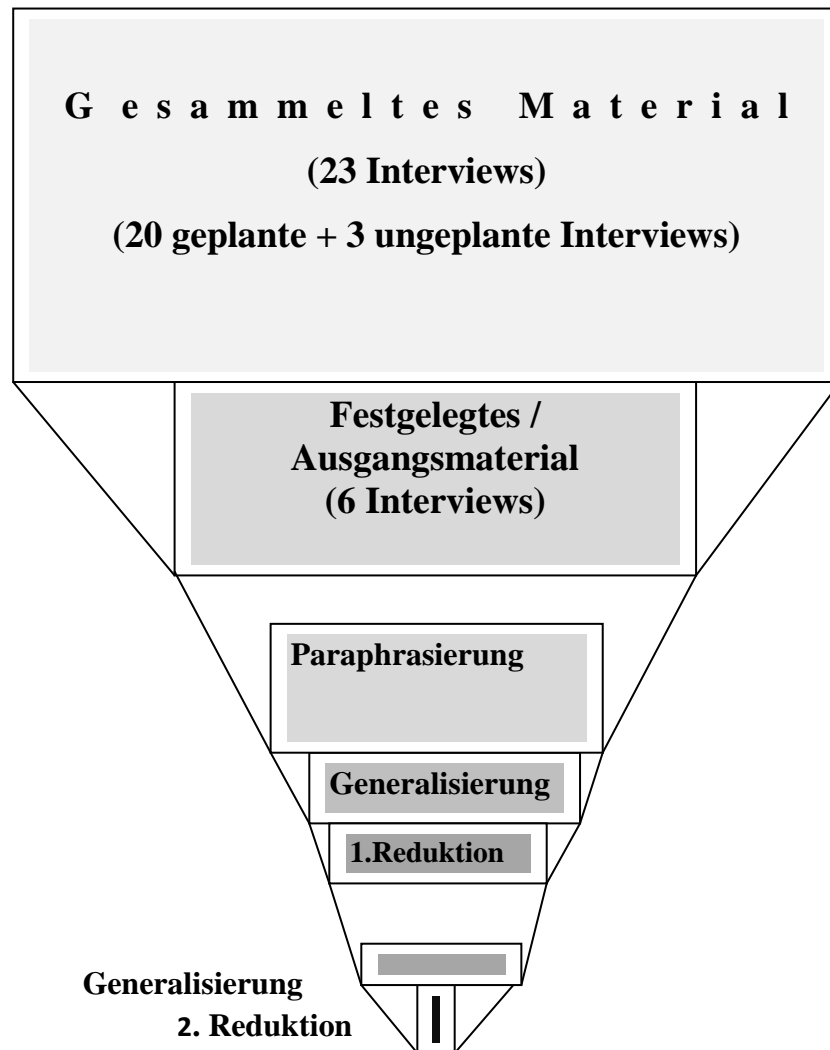
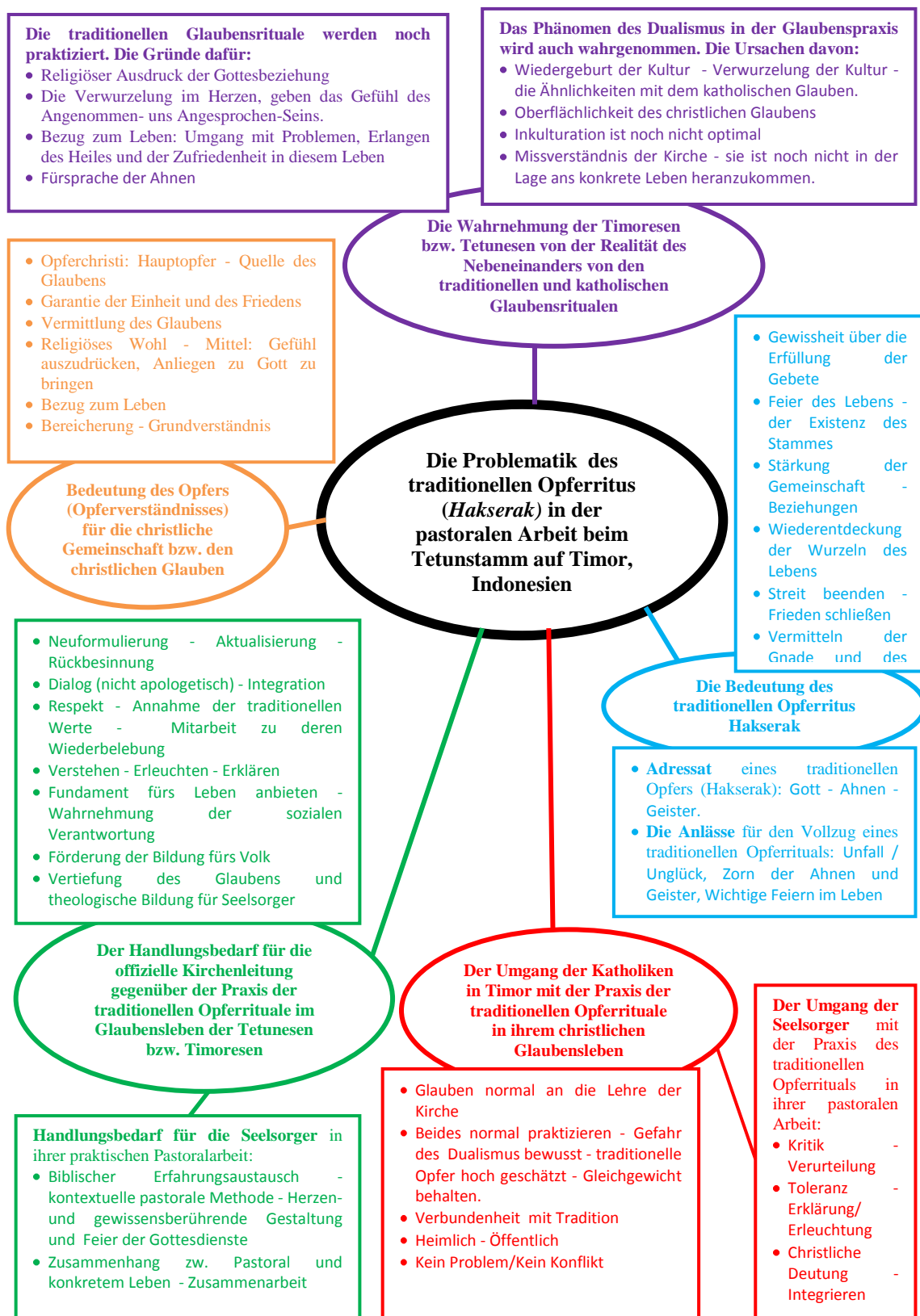


Abb. 7. Themenbündelung.



4.4. Die Ergänzung der Kategorien durch der teilnehmenden Beobachtungen und durch die Literatur

Die Problematik des traditionellen Opferritus (*Hakserak* beim Tetunstamm) in der christlichen Glaubenspraxis der Timoresen sowie der Tetunesen zu entdecken ist nicht bloß Ergebnis der Forschung, die 2015 im Zusammenhang mit dieser Dissertation betrieben wurde. Vielmehr entsteht diese aus meinen intensiven und langen Beobachtungen als ein Timorese und Angehöriger des Tetunstammes. Ich wurde in die Tetunkultur hineingeboren und als Katholik bin ich auch in dieser ausgebildet und aufgewachsen. Daher werde ich hier aus meinen Erfahrungen schöpfen, um die Ergebnisse meiner Forschung zu erweitern. Außerdem sammelte ich während meiner Feldforschung Literatur über diese Problematik in den gesamten östlichen Kleinen Sundainseln (Nusa Tenggara Timur). Daraus ergeben sich Vorschläge, die dem Handlungsbedarf der Kirche abhelfen können.

4.4.1. Zur Praxis des traditionellen Opferrituals *Hakserak* neben der katholischen Glaubenspraxis bei den Tetunesen in Timor (Kategorie 2)

Mehrmals wurde geäußert, dass das Nebeneinander von traditionellen und katholischen Glaubensritualen im alltäglichen Leben der Christen in Timor eine Tatsache ist. Durch meine Beobachtungen bin ich überzeugt, dass die meisten Timoresen diese Tatsache als normal annehmen, aber gleichzeitig spüren sie auch den Konflikt mit ihrem katholischen Glauben und merken dabei die Gefahr des Dualismus. Sie können weder ihre Tradition noch den christlichen Glauben verlassen. Als Teil dieser Gesellschaft habe ich seit meiner Kindheit an vielen traditionellen Ritualen ohne Bedenken und ohne Probleme teilgenommen. Der Konflikt wurde mir aber langsam bewusst, als ich ins Priesterseminar eintrat. Dort musste ich meinen katholischen Glauben vertiefen. In der gleichen Zeit musste ich in den Begegnungen mit Menschen anderer Stämme meine kulturelle Identität herzeigen. Meine Kultur und ihre Traditionen machten mich stolz. Sie sind tief in meinem Herzen verwurzelt. Der Konflikt spitzte sich dann zu, als ich die Glaubenstradition meiner Vorfahren näher kennenlernte. Mit dem Gottesbegriff in unserer Glaubenstradition habe ich wenig Probleme, weil es viele Ähnlichkeiten mit dem Gottesbegriff der katholischen Kirche gibt. Das Problem für mich betraf eher die Teilnahme an den traditionellen Glaubensritualen. Wenn ich zu Hause war, fanden die traditionellen Rituale, vor allem das Opferritual *Hakserak*, oft statt. *Sollte ich daran*

teilnehmen oder nicht? War meine Teilnahme daran gegen meinen katholischen Glauben? Das waren Fragen, die mir damals nie klar wurden. In innerem Zwispalt habe ich damals an so manchen traditionellen Ritualen teilgenommen. Bis jetzt nehme ich gelegentlich noch daran teil. Dadurch erfahre ich Sicherheit im Leben und ein zufriedenes Gefühl in der Beziehung zum Allmächtigen, zur Natur und zu den Ahnen. Dadurch wird auch meine Gemeinschaft mit den Stammes- und Clanmitgliedern gestärkt. Trotzdem ist mir, wie vielen Timoresen, die Gefahr des Dualismus im Glauben bewusst. Noch bewusster ist aber das Streben, die traditionellen Glaubensrituale im Licht des Evangeliums zu deuten und mit dem katholischen Glauben zu vereinbaren.

Besonders in Bezug auf die Praxis des Opferritus meines Stammes (Tetun) *Hakserak*, beschäftige ich mich seit langem mit diesen Fragen: *Warum vollziehen die Tetunesen immer noch das Opferritual Hakserak, obwohl sie alle schon getauft sind? Sind sie nicht zufrieden mit der Eucharistiefeier oder anderen katholischen Glaubensritualen?* Aus meinen Beobachtungen heraus komme ich darauf, dass das Opfer ein integraler Teil eines traditionellen Glaubensrituals der Timoresen sowie der Tetunesen ist. Das Opfer ist tief in unseren Herzen und Gedanken verwurzelt. Ein Opferritual zielt zwar nur auf das spirituelle Wohl und den Wohlstand im Diesseits, aber es ist wichtigster Ausdruck des Glaubens an den Allmächtigen. Es hält den Kontakt zur Gottheit (den Geistern). Es hält die Beziehung zu den Ahnen, zu den lebenden Clanmitgliedern und zur Natur aufrecht. Es garantiert auch eine bestimmte Rangordnung und die soziale Rolle der Einzelnen in der Gesellschaft.

Außerdem erfahre ich, dass viele Rituale oder Feiern der Kirche und ihre pastoralen Tätigkeiten den konkreten Bedürfnissen der Menschen nicht entsprechen. Die Enttäuschungen gegenüber den Seelsorgern oder der Kirchenleitung, die Missverständnisse der Kirche gegenüber der Kultur oder Tradition drängen die Tetunesen, sich auf ihr traditionelles Opferritual zurückzuziehen. Dazu kommt noch ihre Unzufriedenheit über unerfüllte Gebete. Da bietet ihnen das traditionelle Opfer die alternative Lösung für ihre Probleme an. Das traditionelle Opfer bietet auch Sicherheit und Zufriedenheit im spirituellen Bedürfnis nach Segen für ihr Leben und Arbeit. Die Feier der Eucharistie betreffend vermute ich, dass die Mahlsymbolik vom Brot und Wein in der Eucharistie die spirituellen Bedürfnisse der Tetunesen nicht direkt anspricht. Sie sind eher von der Verwendung des echten Blutes beeindruckt und mit dem realen Opfermahl zufrieden. In diesem Zusammenhang sehe ich, dass entweder das Opferverständnis der Kirche bei ihnen noch nicht ganz angekommen ist oder sie

noch nicht bereit sind, das Opferverständnis der Kirche anstatt ihres traditionellen Opfers anzunehmen. Damit ist das Ergebnis der Forschung der Diözese Atambua bestätigt, dass das traditionelle Opfer höher als die eucharistische Feier geschätzt wird.⁴⁰⁵

4.4.2. Zum Umgang der Timoresen beziehungsweise der Tetunesen mit der Praxis des traditionellen Opferrituals (Kategorie 3)

Als Angehöriger eines adeligen Clans des Tetunstammes befinde ich mich ständig im Konflikt zwischen meinem katholischen Glauben, meiner Berufung als ein katholischer Priester und meiner Verantwortung gegenüber unserer Kultur. Es klingt wie ein Paradox, dass unsere Vorfahren den katholischen Glauben annehmen wollten, doch dabei klammerten sich ihre Herzen an ihren alten Glauben mit seinen Ritualen. Auf der einen Seite wurden sie sehr katholisch, aber auf der anderen Seite waren sie sehr verbunden mit ihrer Glaubensstradition. In diese Situation wurden meine Eltern hineingeboren, in ihr sind sie ausgebildet und aufgewachsen. Dasselbe ist auch meine Lebenserfahrung. Lange Zeit nahm ich diese als normal an, ich praktizierte beides friedlich nebeneinander. Nur wenn ich diese Tatsache näher betrachte, tauchen viele Fragen und Zweifel auf. Wie gehe ich nun als ein katholischer Priester und Wissenschaftler (Theologe) aus dem Tetunstamm mit dieser Problematik um?

In vielen Fällen ist mein Umgang nicht anders als der Umgang der anderen einheimischen Seelsorger aus dem Tetunstamm, der Clanvorsteher und Stammesführer und der einheimischen Wissenschaftler.⁴⁰⁶ In den letzten Jahren nahm ich an manchen Opferritualen teil, um Genaueres über ihre Ursache und Wirkung zu erfahren. Ich versuchte dann, das Opferritual christlich zu deuten und ihm einen christlichen Rahmen zu geben: ein katholisches Gebet zu bestimmter Gelegenheit (wie vor dem Opfermahl oder nach einer Friedensschließung) zu sprechen oder nach dem Opferritual für die Ahnen zusätzlich eine Messintention für sie zu stiften. Ich versuche auch die Ältesten des Volkes zu überzeugen, die traditionelle Segnung eines Ahnenhauses mit dem katholischen Segnungsritual im Rahmen einer Eucharistiefeier abzuschließen. Außerdem kläre ich den Gläubigen in vielen Angelegenheiten die Ursache der Krankheiten, die Rolle und den Zorn der Ahnen, die Geister und die Ursache des

⁴⁰⁵ Siehe K'4

⁴⁰⁶ Vgl. Kategorie 3.

Klimawandels auf. Ihnen erkläre ich auch die Vergebung der Sünde durch Jesus Christus. Ich versuche auch, die Enttäuschungen der Gläubigen wahrzunehmen und sie über die Erfüllung ihres Gebetes, über den Gebrauch von magisch-mystischer Kraft und über Wunder zu belehren. Bei meinen jetzigen Bemühungen geht es auch darum, den Vollzug der traditionellen Rituale eher im Zusammenhang mit kulturellen Veranstaltungen oder Brauchtum als in Verbindung mit dem Glauben an Gott zu betrachten. Es ist und bleibt mein Ziel, ein Fundament für das Verstehen des Opferverständnisses der Kirche aus dem traditionellen Opferverständnis heraus vorzubereiten. Das und die Synergien zwischen den traditionellen und katholischen Glaubenstraditionen herzustellen, ist das Ziel dieser Dissertation.

4.4.3. Zum Handlungsbedarf der Kirche (Kategorie 4) mit Blick auf die pastoralen Herausforderungen in den östlichen Kleinen Sundainseln

Im Zusammenhang mit meiner Forschung habe ich auch die Ergebnisse der aktuellen Forschungen von Theologiestudenten der katholisch philosophischen und theologischen Hochschule der Steylermissionare in *Ledalero, Flores* über die verschiedenen Opferrituale auf den gesamten *Östlichen Kleinen Sundainseln* gesammelt. Sie leisten wertvolle Beiträge zum Handlungsbedarf der Seelsorger und der Orts- und Regionalkirchenleitung. Einige davon werden hier kurz dargestellt und in die weitere Behandlung im nächsten Kapitel einfließen. Ein Beitrag über *das Opfer des Wasserbüffels in einem traditionellen Opferritus in Manggarai - Westflores* enthält den Vorschlag, dass es nun an der Zeit für die Kirche sei, sich der Gottesoffenbarung in den Kulturen der Völker und anderen Religionen mehr zu öffnen. Im Sinne von *ad Gentes* 22 stehen alle Religionen im Heilsplan Gottes. In diesem Zusammenhang soll die Kirche intensiver das Evangelium in die Kultur hineinbringen und verkünden und sich für die Begegnung mit den existenziellen Glaubenserfahrungen des Volkes öffnen. Im Zusammenhang mit dem traditionellen Opferritus erscheint es wichtig, dass die Kirche die tiefere Opferbedeutung und das traditionelle Opferverständnis zu begreifen versucht. Im Grunde genommen sehen die Völker des östlichen Teiles der Kleinen Sundainseln die Opfer als Selbsthingabe des Menschen an den Allmächtigen. Dies soll

die Kirche wahrnehmen und dann mit dem Verständnis des Opfers Christi bereinigen und ergänzen.⁴⁰⁷

In einem anderen Beitrag im Bezug auf das *Blutopferitual in Ost-Flores* wird es als dringlich gesehen, dass die Kirche den einfachen Gläubigen hilft, ihre Motivation zum Vollzug eines traditionellen Opferrituals zu bereinigen. Angst vor der Strafe der Ahnen und Geister steht oft im Vordergrund des Vollzuges eines traditionellen Opferrituals. Da soll die Kirche die Ursachen des Unglücks und der Krankheiten in ihrer Verkündigung erklären. Sie soll die Gläubigen auch über ein Gottesverständnis als das eines liebenden und barmherzigen Gottes unterrichten. Dabei sollen die Seelsorger versuchen, die christliche Bedeutung des Opfers zu erklären und von der des traditionellen Opfers zu unterscheiden. Blutopfer in einem traditionellen Opferritual hilft ihnen nicht, das ewige Heil zu erreichen. Es ist nur ein Mittel, um die Gemeinschaft unter den Lebenden und die Beziehungen zu den Ahnen zu stärken, deren Ausdruck im Opfermahl zu finden ist. Das einzige Opfer für das ewige Heil ist und bleibt das Opfer Christi.⁴⁰⁸

In anderen Beiträgen wird der Handlungsbedarf für die Kirchenleitung in Folgendem geschehen: Zunächst soll die Kirchenleitung Mut haben, die Opferrituale oder deren Elemente, die von der Hexerei inspiriert oder mit der schwarze Magie zu tun haben, abzulehnen und zu verbieten.⁴⁰⁹ Dazu möchte ich betonen, dass das traditionelle Verständnis über die Geister im Licht des Evangeliums erläutert werden soll. Dann ist es eine wichtige Aufgabe der Kirche, die Inkulturation des christlichen Glaubens mit mit den *Inkulturationsgottesdiensten*⁴¹⁰ voranzutreiben. Dabei dürfen die wesentlichen Elemente bzw. Riten eines Gottesdienstes nicht geändert werden. Einige Gebete, liturgische Musik und liturgische Kleider können geändert, umformuliert oder an konkrete Bedürfnisse bzw. die Tradition angepasst werden. Die traditionellen Tänze können in die liturgischen Feiern aufgenommen werden, was auch schon längst passiert. Dazu soll eine pastorale Methode in der Annäherung an die Kultur: *Pastoral Budaya*, eine kulturelle pastorale Methode nach der einheimischen Tradition, entwickelt werden.⁴¹¹

⁴⁰⁷ Vgl. ABROMA, Menghayati Unsur Religius Korban, 127-130.

⁴⁰⁸ Vgl. BAO TOKAN, Darah Korban, 114f.

⁴⁰⁹ Vgl. TAMI OBE, Ritus Fua Ton Atoni Meto, 149.

⁴¹⁰ Vgl. BARTOLOMEUS, Refleksi Antropologis-Teologis, 182.

⁴¹¹ Vgl. ebd., 183.

4.5. Die Anregungen für die weitere Diskussion der Problemstellung dieser Arbeit

Dies ist die Darstellung der Ergebnisse der Inhaltsanalyse der qualitativen Forschung über die Problematik des traditionellen timoresischen Opferrituals, vor allem des Opferritus *Hakserak* bei den Tetunesen in der Pastoral unter ihnen. Hier vor dem Abschlusssteil werden Kritik, Assoziationen, Fragen und Anregungen an die Ergebnisse dieser Forschung als Anstoß für die weitere Behandlung im nächsten Kapitel präsentiert. Diese ergeben sich aus der Vertiefung mit Hilfe von theologischen, biblischen und pastoralen Theorien.

Über die grundsätzliche Frage nach der Aktualität der Opferthematik in der pastoralen Arbeit oder im jetzigen theologischen Diskurs finden sich unterschiedlichen Meinungen. Den Ergebnissen meiner Forschung nach steht Ihre Aktualität außer Frage. Das Opferverständnis ist im pastoralen Kontext von Timor und von den gesamten Kleinen Sundainseln ein notwendiges Thema. Die Frage nach der Aktualität des Themas Opfer, wie von *Pierre Bühler*: Wie können wir uns heute noch in Theologie und Verkündigung mit dem Opfer befassen?⁴¹² ist in indonesischem Kontext so zu stellen: Wie können die Seelsorger in den Kleinen Sundainseln das kirchliche Opfer ihren Gläubigen, die immer noch an ihrer traditionellen Opfervorstellung haften, erklären? Oder auch: Wie können sie die traditionelle Opfervorstellung durch das Evangelium vertiefen sowie aus dem Opferverständnis der Kirche erleuchten? Und können sie eine Brücke zwischen den traditionellen und christlichen Opfervorstellungen schlagen?

Um diese Frage zu beantworten, können die Opfertheorien der Theologen, der Bibel und der kirchlich - lehramtlichen Dokumente herangezogen werden. Im Voraus sei hier die Opfertheologie von Odo Casel kurz zu erwähnen. Er erklärt das Opfer zum Zentrum der christlichen Religion⁴¹³ und versteht es immer im Rahmen seiner Theorie über das christliche Kultmysterium. Im Mysterium erfolgt die Begegnung von Gott und Mensch, wobei Gott sich den Menschen offenbart und diese Offenbarung findet seine

⁴¹² Vgl. BÜHLER, Pierre, Warum müssen wir uns heute noch in Theologie und Verkündigung mit dem Opfer befassen?, in: Hans Jürgen LUIBL/Sabine SCHEUTER (Hgg.), Opfer - Verschenktes Leben (= DenkMal: Standpunkte aus Theologie und Kirche, Bd. 3), Zürich 2001, 3.

⁴¹³ Vgl. NAWAR, Alexander, Opfer als Dialog der Liebe. Sondierungen zum Opferbegriff Odo Casels (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII - Theologie - Bd. 660), Berlin - Bern - Wien 1999, 56; Vgl. CASEL, Kultmysterium, 29.

Verwirklichung im Opfer.⁴¹⁴ Genau so wird das traditionelle Opfer von Timoresen und Tetunesen verstanden. In diesem Zusammenhang taucht hier eine praktische Frage auf: Wie lässt sich eine solche traditionelle Opfervorstellung durch eine christliche Deutung ergänzen oder erleuchten? Außerdem ist es von großer Bedeutung und ganz im Sinne dieser Arbeit, die traditionelle Opfervorstellung der Timoresen, vor allem der Tetunesen, mit dem christlichen Opferverständnis in Beziehung zu bringen. Die Opfervorstellungen anderer Religionen in Beziehung mit dem Opfer Christi zu bringen ist nach Casel erlaubt und notwendig, soweit angenommen wird, dass auch in anderen Religionen der Heilsplan Gottes sich ereignet. Die Auseinandersetzung mit anderen Opfervorstellungen zielt auf eine Differenzierung und Unterscheidung und hilft zum besseren Verstehen des tieferen Sinnes des Opfer Christi.⁴¹⁵ Dies wird Thema im nächsten Kapitel sein.

Die Opfervorstellung des Hebräerbriefes (Hebr 9,1-10,18) hat einen großen Einfluss auf das Opferverständnis und dessen Diskurs in der Kirche. Mit dem Opfer Christi schafft der Hebräerbrief die Bedeutung der anderen Opfer ab. Sie sind für die Christen nicht mehr nötig. Der Grund dafür ist zunächst die Einmaligkeit des Opfers Christi (Hebr 9,11-28):⁴¹⁶ „Er [Jesus] ist ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut, und so hat er eine ewige Erlösung bewirkt“ (Hebr 9,12). Außer im Hebräerbrief wird das Opfer an vielen Stellen der neutestamentlichen Schriften thematisiert. Das neutestamentliche Opferverständnis in die Glaubenspraxis der Christen in Timor und in den östlichen Kleinen Sundainseln zu übertragen, könnte viele Schwierigkeiten verursachen. In der Auseinandersetzung zwischen der neutestamentlichen und der traditionellen Opfervorstellung ist es notwendig, die folgenden Fragen zu klären. Die erste Frage betrifft die Teilnahme der Christen aus dem Tetunstamm an ihrem traditionellen Opferritual Hakserak im Licht des *ein für allemal* geschehenen Opfers Jesu: Wie gehen sie mit der traditionellen Opferpraxis auf dem Hintergrund ihres christlichen Glaubens um? Die weiteren Fragen sind: Welche Erklärungen sind dafür hilfreich? Was sagen andere biblischen Texte zum traditionellen Opfer? Der Versuch, diese Fragen zu beantworten, wird im nächsten Kapitel genauer behandelt.

⁴¹⁴ Vgl. CASEL, Kultmysterium, 37f; vgl. NAWAR, Opfer, 58f.

⁴¹⁵ Vgl. NAWAR, Opfer, 60f.

⁴¹⁶ Vgl. RASCHER, Angela, Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief, in: James D.G DUNN u.a. (Hgg.), BZWN 153, Berlin 2019, 183.

Die Lehre über die heilige Messe, die im Konzil von Trient (Sacrosancta oecumenica, 17. September 1562) festgelegt wurde, bleibt für die katholische Kirche das Grundverständnis für den Opfercharakter der Eucharistie. Das Zweite Vatikanische Konzil verwendet die Bezeichnung „Opfer“ für die heilige Messe und sieht in ihr (im heiligen Opfer der Eucharistie) den Vollzug der Werke der Erlösung (SC 2). Meiner Überzeugung nach haben die Katholiken in Timor keine Schwierigkeit mit dem Opfercharakter der heiligen Messe. Die Tetunesen sprechen in ihrem Alltag von der heiligen Messe als *Sera Misa, als das Darbringen des Messopfers* oder von der Seelenmesse als *Sera Missa Matebian: das Messopfer für die Verstorbenen*. Das Hauptproblem hier ist und bleibt die gegenwärtige Praxis ihres traditionellen Opferrituals neben dem Opfer der heiligen Eucharistie.

Aus der Erfahrung in der Mission versucht das Konzil, Rücksicht auf das geistige Erbe in den religiösen Traditionen anderer Völker zu nehmen. Im SC 37 ist folgendes zu lesen:

„Was im Brauchtum der Völker nicht unlöslich mit Aberglauben und Irrtum verflochten ist, das wägt sie [die Kirche] wohlwollend ab, und wenn sie kann, sucht sie es voll und ganz zu erhalten. Ja, zuweilen gewährt sie ihm Einlass in die Liturgie selbst, sofern es grundsätzlich mit dem wahren und echten Geist der Liturgie vereinbar ist.“⁴¹⁷

In der Reflexion über die Praxis des traditionellen Opferrituals der Tetunesen sowie der Timoresen ergeben sich aus diesem Konzilstext die folgenden Fragen: Welches traditionelle Opferelement steht im Einklang mit dem echten und wahren Geist der Liturgie und welches nicht? Wie erklären, beziehungsweise bringen die Kirchenleitung und die Seelsorger den Gläubigen bei, dass manche Elemente ihrer traditionellen Opferrituale Aberglauben und Irrtümer enthalten? Wie motivieren sie ihre Gläubigen, solche Elemente aufzugeben? Wie führen sie positive Elemente in die christliche Liturgie ein? Im nächsten Kapitel wird versucht, Antwort auf diese Fragen zu geben. Dabei ist die Vorgabe des Konzils über die Rolle der Kirchenleitung und Sachverständigen (SC 40) zu beachten.

Außer Sacrosanctum Concilium kann auch das Schreiben *Ecclesia in Asia* heran gezogen werden. Von 18. April bis 14. Mai 1998 tagte in Vatikan die Sonderversammlung der Bischofsynode für Asien. Die Ergebnisse dieser Sonderversammlung werden im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Asia* dargestellt.⁴¹⁸ In ihm werden die Gedanken zur Methode der Verkündigung über

⁴¹⁷ Zitat ist aus: LThK E.1, 43.

⁴¹⁸ Vgl. EA 6.

Jesus Christus in Asien, über die Herausforderung der Inkulturation, über die Schlüsselbereiche der Inkulturation und über christliches Lebenszeugnis als Verkündigung in Asien dargestellt. Für die Problematik dieser Arbeit kann das Nachsynodale Schreiben *Ecclesia in Asia* hilfreiche Erklärung geben.

4.6. Abschluss: Ausblick auf die weitere Behandlung unter Anwendung der kontextuellen Theologie

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wurden der religionswissenschaftliche Opferbegriff und das biblisch-theologische Opferverständnis untersucht und dargestellt. Dies wird zur theoretischen Grundlage für die Behandlung des Themas dieser Arbeit, die Problematik des traditionellen Opfers im Leben der Christen aus dem Tetunstamm in Timor, Indonesien. In darauf folgenden Kapiteln (II. und III.) wurden der traditionelle Opferritus der Tetunesen (Hakserak), die Kultur der Tetunesen, die Begegnung zwischen Christentum und der einheimischen Kultur und die aktuelle pastorale Situation unter den Katholiken in Timor behandelt. Diese zwei Kapitel bieten für die weitere Behandlung dieser Arbeit den Überblick über Kultur, ihre Begegnung mit dem Christentum und die daraus folgende Problematik und die Herausforderungen in der pastoralen Arbeit. Die aus dieser Begegnung entstandene Problematik im Bezug zum traditionellen Opfer ist Hauptthema dieser Arbeit. Diese Problematik wurde durch eine qualitative Forschung in Form von mehreren Interviews untersucht. Die Ergebnisse dieser Forschung wurden in diesem (IV.) Kapitel dargestellt. Im nächsten Kapitel geht es um die Formulierung der konkreten Erklärungshilfen und Handlungsabläufe für die Seelsorger (Ortkirche) und die Christen aus dem Tetunstamm bzw. die Christen in Timoresen in ihrem Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers in ihrer pastoralen Arbeit bzw. in ihrem alltäglichen Leben. In dieser Formulierung wird vor allem auf die Ergebnisse der Forschung zurückgegriffen und im Licht der wissenschaftlichen und biblisch-theologischen Grundlage reflektiert. Für den Prozess der theologischen Reflexion bzw. der Formulierung der Erklärungshilfen und der notwendigen Aktionen werden aber die konkrete theologische Vorgehensweise, sowie Methoden, Prinzipien und Modelle als Rahmenbedingung benötigt.

Das Thema dieser Arbeit ergab sich aus einem konkreten pastoralen Kontext. Ziel dieser Arbeit ist, Erklärungshilfen bzw. Deutungen für die aus dem Kontext der Begegnung zwischen der einheimischen Kultur und dem Christentum entstandene

pastorale Problematik anzubieten. Um dieses Ziel zu erreichen, werden meiner Meinung nach die Prinzipien der kontextuellen Theologie eine große Hilfe sein und passende Rahmenbedingung abgeben. Die kontextuelle Theologie beschäftigt sich mit der Begegnung des Christentums mit anderen Kulturen und Glaubenstraditionen und mit dem anderen kulturellen und sozialen Kontext als Ausgangspunkt ihrer Mission. Daher ist das Thema dieser Arbeit eigentlich ein kontextuelles theologisches Thema. Die Analyse des Kontextes ist wesentlicher Bestandteil der bisherigen Behandlung des Themas.

Es mag sein, dass der Anfang der kontextuellen Theologie auf die ehemalige sogenannte "Dritten Welt" zurückzuführen ist.⁴¹⁹ Im Grunde genommen aber ist Theologie - Treiben immer kontextuell, und daher ist kontextuelle Theologie eigentlich ein Imperativ im theologischen Betreiben: „The contextualization of theology - the attempt to understand christian faith in terms of a particular context - is really a theological imperative.“⁴²⁰ In manchen Gegenden ist es heute notwendig, kontextuelle Theologie zu betreiben, um zu einem besseren Verstehen des Glaubens zu gelangen. So ist es der Fall in Timor, Indonesien. Im nächsten Kapitel wird die kontextuelle Theologie bei der Formulierung der Deutungen der traditionellen Opferproblematik und des Handlungsbedarfs im Umgang mit dem traditionellen Opfer in Timor einbezogen. Das bedeutet, ihre Prinzipien, Methoden und Modelle werden als Rahmenbedingungen angewendet, um der Behandlung des Themas die theologische Tiefe zu geben.

In der Formulierung der Deutungen der traditionellen Opferproblematik soll die kontextuelle Theologie das Verständnis der Kirche als universales Heilsakrament von Gott für die Welt (Vgl. LG 1; AG1) verdeutlichen.⁴²¹ In der Sendung (Mission) der Kirche wird der Heilsplan Gottes fortgesetzt. Genau da trifft sie die fremden Kontexte, mit denen sie sich auseinandersetzen oder an die sie sich anpassen muss.⁴²² Hier verlangt die kontextuelle Theologie die Analyse des Kontextes. In diesem Sinn wird die kontextuelle Theologie in der weiteren Behandlung dieser Arbeit herangezogen. Als Grundverständnis zur kontextuellen Theologie werden die Theorien von mehreren Theologen verwendet, unter anderen: Peter Beer (Kontextuellen Theologie - Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung), Robert J. Schreier (Abschied vom Gott der Europäer - Zur Entwicklung regionaler Theorien, Culture, Society and

⁴¹⁹ Vgl. BEER, Kontextuelle Theologie, 15.

⁴²⁰ BEVANS, Models of Contextual, 3.

⁴²¹ Vgl. BEER, Kontextuelle Theologie, 16-19.

⁴²² Vgl. BEER, Kontextuelle Theologie, 32.

Contextual Theologies, Faith and Cultures) und Stephen B. Bevans (Models of Contextual Theology). Ihre Theorien zur kontextuellen Theologie werden am Beginn des nächsten Kapitels behandelt.

KAPITEL 5.

OPFERPROBLEMATIK DER TETUNESEN IM RAHMEN DES KATHOLISCHEN OPFERVERSTÄNDNISSES: DIE DEUTUNG DER TRADITIONELLEN OPFERPROBLEMATIK UNTER ANWENDUNG DER KONTEXTUELLEN THEOLOGIE

5.0. Einführung

Im vorangehenden Kapitel (Kap. 4.) wurden die Ergebnisse der qualitativen Forschung über die Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Christen aus dem Tetunstamm in Timor, Indonesien, und in der pastoralen Arbeit unter ihnen analysiert und dargestellt. In diesem Kapitel werden nun die Ergebnisse dieses Projektes dargestellt. Damit soll das eigentliche Ziel dieser Arbeit erreicht werden: die Darstellung der theologisch-biblischen Deutungen der Problematik des traditionellen Opfers in der christlichen Glaubenspraxis der Tetunesen in Timor. Da die pastorale Situation und ihre Problematik auf Timor und auf allen Kleinen Sundainseln ähnlich ist, können die dargestellten Deutungen als Orientierung im Umgang mit der gleichen Problematik in dieser Region gelten. In diesem Sinne werden in diesem Kapitel auch die Begriffe wie: *Timor*, *Timoresen* und *die Völker der Kleinen Sundainseln* verwendet, soweit die Themen den allgemeinen pastoralen Umständen entsprechen. Dieser Deutungsversuch soll zum letzten Ziel dieser Arbeit führen: die Formulierung des Handlungsbedarfs beim Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers im christlichen Glaubenspraxis bzw. in der pastoralen Arbeit.

Das geschieht in folgenden Schritten: Die Analyseergebnisse der qualitativen Forschung (Kap. 4.) werden im Rahmen der biblischen beziehungsweise theologischen Opfervorstellung untersucht. Als Grundlage dafür gilt das Ergebnis der Studien über das biblische und katholische Opferverständnis (Kap. 1.). Als Hilfe für den Prozess der Formulierung der Deutungen bzw. des Handlungsbedarfs werden die Prinzipien und Modelle der kontextuellen Theologie angewendet. Daher trägt dieses Kapitel den Titel: **Die Opferproblematik der Tetunesen im Rahmen des katholischen Opferverständnisses: Die Deutung der traditionellen Opferproblematik unter**

Anwendung der kontextuellen Theologie. Die Interaktion der verschiedenen Aspekte, wie Heilige Schrift, Tradition und Kontext (in diesem Sinne: die konkrete Glaubenserfahrung) ist in der kontextuellen theologischen Analyse sehr wichtig. Diese kann helfen, Erklärungshilfen zu entwerfen und den dortigen Gläubigen Halt in den Verwirrungen der Auseinandersetzung zwischen den traditionellen und katholischen Glaubensritualen anzubieten. Darüber hinaus soll sie helfen, die richtige Handlungsoption für die unter den Timoresen tätigen Seelsorger in ihrem Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Timoresen zu formulieren und anzubieten.

Somit beinhaltet dieses Kapitel die folgenden Subthemen. In ersten Teil wird zunächst ein Überblick über die kontextuelle Theologie präsentiert. Darauf folgt eine Einführung in die Anwendung der Prinzipien bzw. Modelle der kontextuellen Theologie, und damit wird die Grundlage für die Formulierung der theologischen Deutungen der Problematik des traditionellen Opfers und des konkreten Handlungsbedarfes im Umgang dieser Problematik festgelegt, die dann im darauf folgenden Teil dargestellt werden. Dieser Teil beginnt mit der Wahrnehmung des Kontextes, das heißt: Die Festlegung der wesentlichen Streitthemen. Hier geht es darum, die Divergenzen und Konvergenzen zwischen der traditionellen und katholischen Opferpraxis bzw. Opfervorstellung klarzustellen. Das dient dem weiteren Vorgang, die eigentliche Darstellung der konkreten Erklärungsversuche und des Handlungsbedarfs im Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis vorzulegen. Diese Darstellung beginnt mit dem Gedanken von einem Prozess der Erneuerung und des Umdenkens. Dies gilt als Voraussetzung für die Umsetzung des formulierten Handlungsbedarfs. Die wichtigen davon sind: die Intensivierung des *prophetischen Dialogs*, die kontextuelle Pastoral/Katechese, die Verbesserung der Ausbildung der Seelsorger und der Intensivierung der Zusammenarbeit mit Laien.

5.1. Vorgehensweise unter Anwendung der kontextuellen theologischen Prinzipien bzw. Modelle

Bei den Interviews in der Forschung wurde das Anliegen der Seelsorger und Wissenschaftler immer wieder geäußert, dass die einheimischen Theologen die Prinzipien oder Methoden der kontextuellen Theologie in ihrer Suche nach einer

Lösung für die Opferproblematik in Timor bevorzugen sollten.⁴²³ Zur Behandlung der Erklärungshilfen und des Handlungsbedarfs wird versucht, dem geäußerten Wunsch nach der Anwendung der kontextuellen Theologie nachzugehen. Dies soll auf der Basis des theologischen und biblischen Opferverständnisses (Kapitel 1) die Richtung für die Behandlung beziehungsweise für den Entwurf der Erklärungshilfen beim Umgang mit der Problematik der traditionellen Opferpraxis bei den Christen in Timor vorgeben.

Es mag sein, dass die einheimischen Wissenschaftler und Seelsorger in Timor kein genügendes Verständnis der kontextuellen Theologie haben. Aber ihr Anliegen gibt Grund, die Theorie (Prinzipien und Modelle) der kontextuellen Theologie zu untersuchen und als Grundmethode in dieser Behandlung anzuwenden. Dabei ist aber gleich am Anfang dieser Untersuchung diese Schwierigkeit festzustellen: Es gibt keine „typisch timoresische oder indonesische“ kontextuelle Theologie. Die Versuche, eine solche Theologie zu entwerfen, sind nicht zahlreich. Daher werden hier die allgemeinen Theorien, vor allem der Begriff, die Methoden und die Modelle der kontextuellen Theologie untersucht und dargestellt. Wie schon erwähnt wurde, baut diese Darstellung auf dem grundlegenden theologisch-biblischen Opferverständnis auf und gilt als Richtungswieser für den Vorgang des Entwurfes von Lösungsversuchen für die Problematik der traditionellen Opferpraxis im Glaubensleben der Christen in Timor.

5.1.1. Die kontextuelle Theologie im Überblick

Im letzten Jahrhundert ist das Thema der kontextuellen Theologie aktuell geworden. Das hängt mit dem Perspektivenwandel in der theologischen Reflexion zusammen, der vor allem in den Ländern Asiens, Afrikas und Südamerikas entstanden ist. Diese Entwicklung veranlasste die lokalen Theologen eine *regionale Theologie*⁴²⁴ zu entwerfen und in den theologischen Diskurs zu bringen. Die Entwicklung der regionalen Theologie ist eine Folge von drei Perspektivenwandel:⁴²⁵ Zuerst ist es das Auftauchen der *neuartige Fragen* aus dem neuen Kontext, die nach Antworten verlangen, die in der Tradition noch nicht vorhanden sind und die bisherige Glaubwürdigkeit und Theologie der Kirche gefährden könnten. Zweitens sind es die

⁴²³ Siehe **Kapitel 4., Teil 4.3.3.4.**

⁴²⁴ Der Begriff: „Regionale Theologie“, von dem in diesem Teil der Dissertation die Rede ist, wird von der Theorie des amerikanischen Theologen *Robert J. Schreiter* entnommen. Vgl. SCHREITER, Robert J., Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theorien, aus dem engl. übers. v. Manuela HASLINGER, hg. v. Josef P. MAUTNER (u.a) (= *edition solidarisch leben*), Salzburg, 1992 [Original: *Constructing local Theologies*, New York 1985].

⁴²⁵ Vgl. Ebd., 17-21.

veralteten Antworten bzw. Theorien der Kirche, die nicht mehr zeitgemäß oder gültig für die neuen Fragen auf manchen Gebieten und bei manchen Kulturen sind. Drittens ist es die Entwicklung einer neuen Form christlicher Identität, die die Theologie dazu auffordert, den Kontext, die Methode und den Bezug auf Geschichte in ihrer Reflexion wahrzunehmen. *Kontextuelle Theologie* ist ein passender Begriff, der die genannten drei Perspektivenwandel in der theologischen Reflexion umfasst und ausdrückt.⁴²⁶ Aus diesem Grundverständnis heraus wird hier der Begriff: „Kontextuelle Theologie“ verwendet und untersucht. Dabei zählt die Interaktion von Evangelium, Kirche und Kultur (Kontext) als Ausgangspunkt für die theologische Reflexion.⁴²⁷

Im Allgemeinen ist die kontextuelle Theologie sowohl in ihrer Form als auch ihrem Inhalt nach durch die kontextuelle Prägung erkenntlich.⁴²⁸ Die Prägung der Theologie durch Kontext gibt es seit ihrer Entstehung und immer wieder in ihrer Entwicklung. Die Prägung der Theologie durch einen Kontext geschieht meistens passiv, d.h. „ohne das entsprechende explizite Zutun des jeweilig involvierten Theologen.“⁴²⁹ Diese Prägung aber „kann auch das Ergebnis eines bewussten, zielorientierten Vorgangs sein, der anfanghaft durch Theologen in Gang gesetzt wird, die sich mit einem neuen Kontext konfrontiert sehen.“⁴³⁰ Während man in der ersten Prägung von *passiv kontextualisierter Theologie* spricht, bezeichnet man die zweite Prägung *aktiv kontextualisierte Theologie*. Die zweite Prägung, *aktiv kontextualisierte Theologie*, versteht der Theologe Beer als Ziel eines methodisch-theologischen Vorgangs, den er als *kontextualisierende Theologie* bezeichnet.⁴³¹

Die Kirche und ihre Theologie wachsen und entwickeln sich immer in einem Kontext, also wird die Kontextualität Grundprinzip der Kirche und ihrer Theologie.⁴³² Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch. In ihrer Sendung (Mission) begegnet sie Menschen verschiedener Kulturen. In dieser Begegnung ist sie herausgefordert, sich dem Kontext des jeweiligen Volkes oder einer bestimmten Kultur anzupassen. Genau darin entwickelt sich ihre Theologie und daher ist sie immer kontextuell. In der Entwicklung der kontextuellen Theologie sind die folgenden drei Merkmale immer präsent. Schreiter nennt sie *Characteristics of a Contextual Theology* und erklärt sie

⁴²⁶ Vgl. Ebd., 22.

⁴²⁷ Vgl. Ebd., 43.

⁴²⁸ Vgl. BEER, Kontextuelle Theologie, 12.

⁴²⁹ Ebd., 13.

⁴³⁰ Ebd.

⁴³¹ Vgl. Ebd.

⁴³² Vgl. Ebd., 32.

folgendermaßen:⁴³³ Erstes Merkmal der kontextuellen Theologie ist: „theology will reflect more of a wisdom tradition.“⁴³⁴ Die traditionelle Weisheit eines Volkes hat mit dessen praktischem Leben und religiöser Erfahrung zu tun. Daher ist sie bedeutsam für Theologie. Sie wird theologisch angedacht, in die Begegnung mit dem Evangelium vom Reich Gottes gebracht und so auf ihre Erfüllung hingewiesen. Das beste Mittel dafür ist die narrative Methode - die Erzählungen von ihrer eigenen Erfahrung. Das zweite Merkmal ist: *Oral and written forms of theology*.⁴³⁵ In vielen Kulturen ist die Oraltradition die eigentliche Methode ihrer Denkart und Denkweise - sie ist das geeignete Mittel für Überlieferungen. Die Theologie des Westens begegnet vielen Völkern in ihrer schriftlichen Form. In dieser Begegnung nimmt kontextuelle Theologie in ihrer Reflexion die Oraltradition wahr. Dabei ist die Frage zu beantworten: “Is ‘being written down’ the final stage of a theology or only the final stage of one kind of theology?”⁴³⁶ Das dritte Merkmal betrifft den Ausgangspunkt der theologischen Reflexion. In der kontextuellen Theologie gilt als Ausgangspunkt die Erfahrung des praktischen Zusammenlebens, sowohl in der Familie als auch in den christlichen Basisgemeinden. Dort geschieht die Verbreitung des Evangeliums, dort findet der Austausch über den Alltag mit Bezug zum Evangelium statt, dort werden die Sakramente gefeiert. Das alle geschieht kontextuell. Dort nimmt die theologische Reflexion ihren Ausgang.

5.1.2. Modelle der kontextuellen Theologie

In der Entwicklung der kontextuellen Theologie sind viele Modelle beziehungsweise Typologien bekannt. Viele Theologen bieten ihre Darstellungen an. Die wichtigsten unter ihnen sind folgende Theologen. *R.J. Schreiter* fasst sie in diesen drei Modellen zusammen: *Translation Model, Adaptation Model und Contextual Model*.⁴³⁷ Nach *J.O. Buswell* sind folgende Typologisierungen bekannt: *Contextualization of the Witness, Contextualization of the Church and Contextualization of the Word*.⁴³⁸ *K. Blaser* teilt die Typologisierung der kontextuellen Theologie in folgende Denkmodelle: philosophisch-linguistisches Denkmodell, sozialwissenschaftlich-ideologiekritisches Denkmodell, narrativ-biographisches Denkmodell, interkulturelles Denkmodell und

⁴³³ Vgl. SCHREITER, Robert J., *Culture*, 269-271.

⁴³⁴ Ebd., 270.

⁴³⁵ Ebd.

⁴³⁶ Ebd.

⁴³⁷ Vgl. BEER, *Kontextuelle Theologie*, 82-91.

⁴³⁸ Vgl. Ebd., 91-97.

Denkmodell der dialektischen Interaktion und Kommunikation.⁴³⁹ *Stephen B. Bevans* teilt die Modelle der kontextuellen Theologie in sechs Modellen auf.⁴⁴⁰ Der Theologe *Schreiter* hält die Modelle, wie *Beavans* sie aufteilt, am umfassendsten.⁴⁴¹ Meiner Meinung nach enthält und präsentiert seine Aufteilung alle Modelle der kontextuellen Theologie. Sie können für die Analyse der aktuellen Glaubenspraxis angewendet werden. Daher werden hier die sechs Modelle der kontextuellen Theologie nach *Beavans* als Basis zur weiteren Behandlung dieser Arbeit kurz dargestellt.

Das erste Modell von *Beavans* ist: *The Translation Model*, alternative Bezeichnungen dazu sind: *accommodation* oder *adaptation* Modell. In diesem Modell nimmt die kontextuelle Theologie die Botschaft des Evangeliums als Ausgangspunkt und sucht nach Wegen, wodurch die Botschaft des Evangeliums in die Kultur hineingebracht wird. Biblische Grundlagen dafür sind Apg 14, 15-17, 17, 2-31. Gegenüber diesem steht das zweite Modell: *The Antropological Model*, es kann auch als *ethnographic Model* bezeichnet werden. Ausgangspunkt für seine Überlegung ist die kulturelle Identität eines Volkes. Seine biblischen Grundlagen sind: Mt 15,21-28; Mk 7,24-30. Das dritte Modell ist: *The Praxis Model*, das auch als *situational theology* oder *theology of the sign of the times* bezeichnet werden kann. Dieses Modell basiert auf der Vorstellung, dass Gott immer in der Welt am Werk ist und dazu die Menschen als Partner beruft.⁴⁴² Es setzt den Glauben voraus, dass Gott durch die geschichtlichen Veränderungen spricht. Daher legt es seinen Schwerpunkt auf den sozialen Veränderungsprozess einer Kultur oder Gesellschaft.⁴⁴³ Da die drei dargestellten Modelle auch Schwächen haben, schlägt *Beavans* als eine Kombination davon vor: *The Synthetic Model*. Alternative Namen dafür: *Dialogical Model* oder *Analogical Model*. In diesem Modell werden sowohl die Botschaft des Evangeliums beziehungsweise der christliche Glaube als auch der sozio-kulturelle Kontext und die geschichtlichen Veränderungen einer Kultur oder Gesellschaft wahrgenommen. Als Grundlagen dafür gelten der Prozess der Entstehung der Bibel, die Entwicklung der kirchlichen Dogmen und die Theorie von der Einheit zwischen Ortskirche und Universalkirche aus EN 64. *Beavans* nennt als nächstes Modell seiner kontextuellen Theologie: *The transcendentale Model* oder *Subjective Model*. Dieses entsteht unter der Inspiration der transzendentalen

⁴³⁹ Vgl. Ebd., 97-102.

⁴⁴⁰ Vgl. BEVANS, Stephen B., *Models of Contextual*, 37-137.

⁴⁴¹ Vgl. SCHREITER, Robert J., *Faith and Cultures*, 756.

⁴⁴² Vgl. BEAVANS, *Model of Contextual*, 142.

⁴⁴³ Vgl. SCHREITER, *Faith and Cultures*, 756.

philosophischen Methode von *Kant*, die theologisch unter anderem von *Rahner* entwickelt wurde.⁴⁴⁴ Als biblische Grundlage für dieses Modell gilt das Wort Jesu vom neuen Stoff auf altem Kleid und vom neuen Wein in neuen Schläuchen (Mk 2,21-22). Es nimmt die Realität des Individuums ernst und reflektiert seine existenzielle Erfahrung als Hinweis auf die Realität des breiteren Kontextes. Dieses Modell könnte aber die universale Wahrheit der Kirche relativieren. Dazu ist es sehr abstrakt und es wird schwierig werden, es in der Praxis umzusetzen. Das letzte Modell ist: *The Countercultural Model*. Die alternativen Bezeichnungen dafür sind: *Encounter Model*, *Prophetic Model* oder *Contrast Model*. Als biblischer Ansatz dazu gilt der johanneische Begriff des „Wortes“, Röm 12:2, 1 Kor 1,23 und 1 Petr 1,1. Sein Merkmal ist das Bekenntnis zur Wahrheit der christlichen Geschichte. Es verwendet die christliche Geschichte als Spiegel für seine Interpretation, Kritik und Herausforderung für den Kontext. Dieses Modell ist sehr treu zum Evangelium und kann nur im Westen, d.h. in den christlich geprägten Gesellschaften angewendet werden. Für die Missionstätigkeit ist es zu sehr gegen andere Kultur und kann zu Monokultur und Exklusivismus führen.

5.1.3. Zur Bedeutung des Kontextes in der kontextuellen Theologie

Theologie entwickelte sich immer in einem bestimmten Kontext und daher gibt es im Grunde genommen nur kontextuelle Theologie. Theologie aufgrund des Kontextes zu betreiben ist daher und vor allem in der heutigen Welt keine Alternative, sondern ein Muss, ein Imperativ der Theologie. Viele Theologen meinen, in einer kontextuellen Theologie ist die Betonung auf die konkrete menschliche Erfahrung, das heißt auf den konkreten Kontext, genauso wichtig wie die Betonung auf die heiligen Schrift und die Tradition der Kirche. Einige Theologen sprechen sogar von der konkreten menschlichen Erfahrung (Kontext) als ein dritter *Locus Theologicus* - ergänzend zum klassischen *Locus Theologicus*: Heiligen Schrift und Tradition.⁴⁴⁵ Kontext in der kontextuellen Theologie hat eine umfassendere Bedeutung.⁴⁴⁶ Mit ihm ist hier zunächst die Gotteserfahrung im konkreten Leben einer Person, einer Gruppe, einer Gemeinschaft oder eines Volkes gemeint. Diese Erfahrung wird immer in einem kulturellen Kontext gemacht und ist daher von dem kulturellen Kontext abhängig, und hat es immer mit der säkularen und religiösen Tradition zu tun. Daher soll sie auch in der Denkart und

⁴⁴⁴ Vgl. BEAVANS, Model of Contextual, 103.

⁴⁴⁵ Vgl. BEAVANS, Models of Contextual, 3f.

⁴⁴⁶ Vgl. Ebd., 5ff.

Denkweise der jeweiligen Kultur verstanden und reflektiert werden. Das ist die zweite Bedeutung vom Kontext. Dann erweitert sich die Bedeutung des Kontextes in der kontextuellen Theologie auf den sozialen Ort, in dem der Mensch lebt und seine Erfahrungen macht. Der soziale Ort beeinflusst die Denkart und Denkweise einer Person oder Gruppe. Es ist daher wichtig, ihn in der kontextuellen theologischen Reflexion wahrzunehmen. Ebenso als Kontext wahrzunehmen ist der soziale Wandel. Die heutigen Menschen erfahren oft den sozialen Wandel, der Auswirkung auf das Leben in ihrer Kultur hat. In diesem Sinne wandelt sich Kontext ständig.

5.2. Die Grundelemente für den Entwurf der Erklärungshilfen aus der Sicht der kontextuellen Theologie

Zu seiner Aufteilung meint *Beavans* schließlich: „On the one hand, each one of these models is a valid one, and so none can claim hegemony. [...] On the other hand, certain models can function more adequately within certain set of circumstances.“⁴⁴⁷ Es hängt stark von den involvierten Personen und Kontext ab, welches Model am besten umzusetzen ist. Ausgehend von diesen Modellen wird weiter versucht, die allgemeine Grundlage zur Analyse der Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Christen aus dem Tetunstamm festzulegen. Daraus werden die konkreten Erklärungshilfen und der Handlungsbedarf für den Umgang mit der erwähnten Problematik entworfen. Endziel von all diesen Prozessen ist: die Darstellung einer kontextuellen Theologie aus der Sicht (dem Kontext) der Timoresen beziehungsweise der Tetunesen.

Um dieses Vorgehen zu erleichtern, betrachte ich die folgenden Ausgangspunkte im Prozess der Inkulturation des Glaubens als hilfreich. Der amerikanische Theologe *Schreiter* fasst die Modelle der kontextuellen Theologie von *Beavans* als Annäherungsmethode auf, um die folgenden wichtigsten Fragen im Diskurs über die Inkulturation zusammen:

„(1) Where is the appropriate place to begin: with the gospel message or with culture? (2) To what extent is the gospel message supracultural and to what extent is it inextricably embedded in a culture? (3) What is an appropriate model for the analysis of culture? To what extent should it emphasize cultural identity and to what extent social change? (4) Is there a dialogical model that can hold all the elements in tension? And might there be a privileged model, such as the semiotic one, that does it better than others? (5) Is there some

⁴⁴⁷ BEAVENS, Model of Contextual, 139.

philosophical high ground from which this can all be adjudicated (such as transcendental philosophy) or are we caught in a welter of pluralism that erodes into relativism?⁴⁴⁸

Diese Fragen beschäftigen sich mit der Problematik der Begegnung von christlichem Glauben und einheimischer Kultur. Sie können Orientierung für die Analyse der Auseinandersetzungen zwischen Glaube und Kultur anbieten. Sie können auch helfen, die theologische Grundlage für die Suche nach den Lösungen und Erklärungen für die Problematik der Begegnung zwischen Glaube und Kultur festzulegen. Ausgehend von diesen Anregungen, werden die folgenden Grundelemente als Voraussetzung für den Entwurf der konkreten Deutungen und des Handlungsbedarfs festgelegt: Ausgangspunkt, Grundmodelle, die Wahrnehmung des Kontextes, der Anstoß aus den kirchlichen Dokumenten und die Anwendung des Dialogs als Methode.

5.2.1. Der Ausgangspunkt und die Wahrnehmung des Kontextes

Der Ausgangspunkt für den Entwurf der Erklärungshilfen bzw. des Handlungsbedarfs für die Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Christen aus der Sicht der kontextuellen Theologie ist die unvermeidliche Begegnung von katholischem Glauben und der timoresischen Kultur und deren Problematik.⁴⁴⁹ Die Timoresen nehmen den christlichen Glauben als etwas Neues an. Durch diese Annahme entsteht ein Prozess für die Bildung ihrer neuen Identität: zu einem christlichen Volk. Dieser Prozess wird noch lange dauern. Dabei ergeben sich zahlreiche Auseinandersetzungen, mit denen sich die dortigen Christen noch lange beschäftigen müssen. Sie leben zurzeit in diesem Spannungsfeld von katholischem Glauben und überlieferter Tradition. Eine aktuelle und fast überall gegenwärtige Problematik ist die Opferproblematik. Die Timoresen nehmen das Opferverständnis der Kirche an und glauben an das Heilswirken im Opfer Christi. In ihrem praktischen Glaubensleben aber sind sie noch in ihrem traditionellen Opferverständnis verhaftet. In ihrem Alltag vollziehen sie den überlieferten Opferritus ganz normal neben ihrer katholischen Glaubenspraxis. Damit gilt als besonderer Ausgangspunkt für die weitere Diskussion die Auseinandersetzung zwischen dem traditionellen und katholischen Opferverständnis.

⁴⁴⁸ SCHREITER, *Faith and Cultures*, 757f. Die dritte Frage (What is an appropriate model for the analysis of culture? To what extent should it emphasize cultural identity and to what extent social change?) wird in diesem Kapitel nicht mehr behandelt, weil die Kultur der Tetunesen, ihre überlieferte Glaubensstradition und kulturellen Werte, der kulturelle und gesellschaftliche Wandel als Folge der Begegnung mit dem Christentum schon im zweiten und dritten Kapitel analysiert und dargestellt wurden. Diese werden aber für die Formulierungen der Erklärungshilfen berücksichtigt.

⁴⁴⁹ Dieses Thema wurde ausführlich im dritten Kapitel dieser Arbeit über die Begegnung zwischen dem Christentum und der timoresischen Kultur und die aktuellen Herausforderungen in der jetzigen Pastoral behandelt.

Außer dem Nebeneinander von überlieferter und katholischer Glaubensstradition sind andere Aspekte der konkreten Erfahrungen der Christen aus dem Tetunstamm im Zusammenhang mit ihrer überlieferten Glaubensstradition als Kontext zur weiteren Reflexion wahrzunehmen. Dies sind unter anderen:⁴⁵⁰ das Grundverständnis vom Sakralen, der Glaube an das Höchste Wesen, an die Existenz der Geister, an ein Weiterleben nach dem Tod und die Ahnenverehrung. Dazu kommt die Erfahrung der Verbundenheit der Timoresen an ihren überlieferten sozialen und religiösen Werten, die sie als *Adat* bezeichnen. Die Auseinandersetzungen als Folge der Begegnung mit dem katholischen Glauben werden auch in diesen Bereichen stattfinden. Das gehört zum religiösen Wandel vom traditionellen zum „neuen“ christlichen Glauben beziehungsweise von einem religiös-traditionellen zu einem christlichen Volk. Dieser Wandel ist noch im Gange und wird noch lange dauern.

Für die folgende Behandlung wird die Betonung auf die spezielle Problematik dieser Arbeit gelegt. Es ist die Tatsache des Nebeneinanders des Vollzugs von traditioneller Opferpraxis und katholischer Glaubensstradition. Der Frage „warum die Timoresen noch immer an ihrem traditionellen Opfer hängen, obwohl sie das Opfer Christi bzw. das Opferverständnis der Kirche akzeptieren, wird unter der Perspektive der kontextuellen Theologie nachgegangen werden. Die gesammelten Antworten aus den Meinungen der Timoresen der verschiedenen Schichten werden unter kontextuellen theologischen Prinzipien vertieft. Daraus sollen die Theorien oder die Erklärungshilfen für die Frage nach einem richtigen Verhalten gegenüber der erwähnten Problematik gebildet werden. Darüber hinaus wird aus diesen Theorien der konkrete Handlungsbedarf aus Sicht der kontextuellen Theologie für den Umgang mit dieser Problematik formuliert und dargestellt.

5.2.2. *The Synthetic Model* als Grundmodell zur Analyse der Begegnung

Für die Behandlung des Themas dieses Kapitels werden alle Modelle der kontextuellen Theologie mitgedacht und hereingenommen. Aber um Lösungsversuche und Erklärungshilfe bzw. Deutungen zu entwerfen, wird das synthetische Modell der kontextuellen Theologie (*The Synthetic Model*) nach *Bevans* bevorzugt. Es wird als Grundmodell zur Analyse des Kontextes und zur Darstellung der Erklärungshilfen und des Handlungsbedarfs angewendet. Dabei aber werden die Elemente aller anderen

⁴⁵⁰ Dieses Thema ist schon im **Kap. 2 (2.2.; 2.3. und 2.4)** und **Kap. 3** ausführlich behandelt.

Modelle auch berücksichtigt und zur Ergänzung herangezogen. The Synthetic Model legt großen Wert auf die theologische Reflexion des Kontextes. Der Kontext der Reflexion in dieser Arbeit ist, wie oben erwähnt wurde, die gegenwärtige Glaubenserfahrung der Christen in Timor. In ihr wird das traditionelle Opfer neben ihrer christlichen Glaubensstradition praktiziert und es dominiert die gesellschaftliche und kulturelle Veränderung, die zurzeit als Folge der Begegnung mit dem Christentum im Gange ist. Um noch einmal zu betonen, es stehen hier drei Elemente aus der konkreten Glaubenserfahrung der Timoresen als Kontext zur Verfügung: die traditionelle Opferpraxis, die katholische Glaubenspraxis und der Bildungsprozess einer neuen „christlichen“ Identität.

Außer dem Kontext wird die biblische bzw. kirchlich-traditionelle Grundlage als richtungsgebend in der kontextuellen Reflexion von diesem Modell sehr betont. *Bevans* sieht den Entstehungsprozess der Bibel und die Herausbildung der kirchlichen Dogmen eng mit dem Kontext verbunden.⁴⁵¹ Die biblischen Schriften entstanden in einem bestimmten kulturellen und sozialen Kontext. Die kirchlichen Dogmen wurden als Antwort des christlichen Glaubens auf kulturelle und soziale Veränderungen formuliert. Sowohl im Entstehungsprozess der Bibel als auch in der Herausbildung eines kirchlichen Dogmas spielt der Dialog eine zentrale Rolle. Im timoresischen Kontext wurde der Dialog am Anfang der Missionierung wenig bis gar nicht berücksichtigt. Denn am Anfang der Missionierung oder der Ersevangelisierung war „The Translation Model“ der kontextuellen Theologie passender und notwendiger. Das war das erste Modell in der Geschichte des Christentums: „[...] Christianity, from its origins, identified itself with the need to translate out of aramaic and Hebrew, and from that position came to exert [...] in its historical development.“⁴⁵² In der historischen Entwicklung der christlichen Religion in Timor wurden die Botschaft des Evangeliums, der christliche Glaube und die Lehre der Kirche in die timoresischen Kultur hineingebracht. Die Kultur, d.h. der lokale Kontext, wurde wahrgenommen, aber nur insoweit, als sie für die Verbreitung des Evangeliums und die Einpflanzung des christlichen Glaubens hilfreich war. Als Reaktion darauf wuchs in der Zeit nach dem

⁴⁵¹ Vgl. BEVANS, Model of Contextual, 88f.

⁴⁵² SANNEH, Lamin, Translating the Message. The Missyonyary Impact on Culture (= American Society of Missiology Series, No. 13), Maryknoll, New York 1989, 1. Vollständiges Zitat: „[...] Christianity, from its origins, identified itself with the need to translate out of aramaic an Hebrew, and from that position came to exert a dual force in its historical development. One was the resolve to relativize its Judaic roots, with the consequence that it promoted significant aspects of those roots. The other was to destigmatize Gentile culture and adopt that culture as a natural extension of the life of the new religion. This action to destimatize complemented the other action to relativize.“

zweiten Vatikanischen Konzil das Bemühen, die Bedeutung der Kultur hervorzuheben. Mit der Offenheit der Kirche gegenüber anderen Kulturen erfährt auch die timoresische Kultur eine Wiedergeburt. Da die Timoresen nach ihrer eigenen Identität fragten, wurde ihre Kultur wieder in den Mittelpunkt des Lebens gerückt. Sie wurde ein zentrales Thema in der Verkündigung des Evangeliums. Die Timoresen wurden sich der Wahrheit ihrer kulturellen Werte und Glaubenstraditionen bewusst. Damit wurde auch die Kritik am europäischen Christentum laut. Die Forderung wurde laut, das Christentum soll seinen europäischen Deckmantel ablegen und „nackt“ auf timoresischem Boden stehen. In der Sprache des anthropologischen Modells (The Anthropological Model) der kontextuellen Theologie ausgedrückt: „take of your shoes.“⁴⁵³ Die Kirche soll barfuß auf dem *heiligen* Boden Timors stehen. Diese Haltung hilft, die intensive Begegnung zwischen Christentum und timoresischer Kultur in den letzten Jahrzehnten zu analysieren. Der religiöse (und soziale) Wandel hin zu einer neuen Ära in der Glaubensgeschichte Timors wird in dieser Haltung wissenschaftlich-theologisch reflektiert. Dabei sollten aber die folgenden Prinzipien beachtet werden: Berücksichtigung der Lehre der Universalkirche, die Annahme der Unvollkommenheit und Erfüllungsbedürftigkeit der eigenen Kultur und die Bereitschaft zum Dialog seitens der Kirche und der Kultur.

5.2.3. Zur Anwendung des Dialogs als Methode

In seinen Theorien über die Modelle der kontextuellen Theologie bietet der Missiologe *Bevans* verschiedene Methoden und Vorgehensweisen im Betreiben einer Kontextuellen Theologie auf.⁴⁵⁴ Als erste Methode erwähnt er: *Kernel/Husk* (Kern/Schale). In dieser Methode geht es um das Wissen vom Kontext, sodass ein effektives Einbringen oder Einpflanzen des Evangeliums oder des Glaubens in den Kontext ermöglicht wird. Also hier wird der Same des Evangeliums auf dem einheimischen Boden (Kultur) gesät. Die nächste Vorgehensweise im Betreiben einer kontextuellen Theologie ist: „know the Kultur to ‘pull the gospel out of it‘.“⁴⁵⁵ Diese Vorgehensweise betont so sehr die Bedeutung des Kontextes, in diesem Sinne der Kultur. Der Same ist schon da in der einheimischen Kultur, er braucht nur Bewässerung durch das Evangelium. Also wird das Evangelium eher kontextbedingt herausgezogen (herangezogen?). Als nächste

⁴⁵³ Ebd., 141.

⁴⁵⁴ Vgl. Ebd., 141ff.

⁴⁵⁵ Ebd., 141.

Vorgehensweise ist: „Practice / Reflection / Practice.“⁴⁵⁶ Es geht hier um eine ständige Reflexion der (fortlaufenden) Praxis und um die Umsetzung des Reflexionsergebnisses in Praxis. Eine weitere Vorgehensweise basiert auf „sympathy and antipathy“. Dabei wird die Betonung auf die Erfahrung der Glaubenspraxis eines Subjektes (oder einer Gemeinschaft) gelegt. In dieser Vorgehensweise wird auch die transzendente Erfahrung als Ort der Gottesoffenbarung wahrgenommen. Eine letzte Methode für das Betreiben der kontextuellen Theologie baut auf der Bedeutung der christlichen Heilsgeschichte und auf der Verwendung der Geschichte als Ausgangspunkt für die Kritik und Interpretation des Kontextes auf. In all diesen Methoden wird der Dialog vorausgesetzt und einbezogen. Dialog gilt in allen Modellen der kontextuellen Theologie als ein unverzichtbares Mittel zum Ziel. Somit wird hier der Dialog als das wichtigste Mittel zur Analyse der Problematik dieser Arbeit und zum Entwurf ihrer Erklärungshilfe angewendet.

Die Inspiration für die Bevorzugung des Dialogs als Methode in der Bearbeitung der Erklärungshilfen für die Problematik dieser Arbeit stammt eigentlich aus den Anliegen der Interviewteilnehmer.⁴⁵⁷ Außerdem wird Dialog nun zur Grundhaltung der Kirche in der Verkündigung und in der Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen. Die dialogische Haltung der Kirche geht vom trinitarischen Wessen Gottes: eine ewige dialogische Beziehung zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist. Die christliche Heilsgeschichte verwirklicht sich auch auf dialogische Art und Weise. So ist es auch mit der Mission der Kirche. In der Mission (Verkündigung) soll der Dialog als ihre bevorzugte Methode gelten, was vielfach schon so war und ist. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird der Dialog zur Grundhaltung der Kirche und ihrer Verkündigung. Die Erklärung der Kirche über ihre Offenheit gegenüber nichtchristlichen Religionen, *Nostra Aetate*, gilt als Meilenstein für die dialogische Haltung der Kirche. In vielen anderen Dokumenten des zweiten Vatikanischen Konzils werden die Christen aufgerufen das Heil und die Wahrheit in anderen Religionen und Glaubenstraditionen zu respektieren und mit ihnen in den Dialog zu treten: LG 16, GS 22, DH). In der Begegnung mit anderen Glaubenstraditionen soll der Dialog keine Modeerscheinung der Mission oder Strategie zur Bekehrung des anderen sein.⁴⁵⁸ Er ist eine Einladung, miteinander die Offenbarung Gottes in der Geschichte und Traditionen

⁴⁵⁶ Ebd., 142.

⁴⁵⁷ Siehe Kapitel 4., Teil 4.3.3.4.

⁴⁵⁸ Vgl. GENERALAT SVD, Der prophetische Dialog (= SVD Publikation: Im Dialog mit dem Wort, Nr. 2-September 2001), Rom 2001, 24.

zu erforschen, ihre Wahrheit zu entdecken und zu kommunizieren, und dann gemeinsam für die verbindenden Werte für ein friedliches Überleben der Menschheit einzutreten.⁴⁵⁹ Im Kontext der Kirche in Asien ist der Dialog eine wichtige Grundhaltung, die die Verkündigung und Begegnungen mit anderen überhaupt erst ermöglichen kann. Denn dort leben Millionen von Christen, die gleichzeitig Anhänger traditioneller oder Stammes- oder Naturreligionen sind, die als Christen noch an ihren Riten festhalten und ihre formellen religiösen Unterweisungen befolgen. „Die Kirche begegnet diesen Traditionen mit größter Hochachtung und bemüht sich um einen aufrichtigen Dialog mit deren Anhängern“ (EA 6). Besonders für den Dialog im Kontext Asiens sind die folgenden Prinzipien in der Praxis des Dialogs wichtig zu beachten: Respekt, Offenheit, Zuhören, Einfachheit und gemeinsame Suche nach der Wahrheit.⁴⁶⁰ *Gaudium et Spes* fasst das zusammen in der Definition des Dialogs als eine Haltung von Solidarität, Achtung und Liebe (Vgl. GS 3).

5.2.4. Anstoß aus den kirchlichen Dokumenten

Im Prozess der Bildung der Theorien als Erklärungshilfen beim Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers sollen die Grundwahrheiten der Kirche beachtet werden. Daher werden in der weiteren Bearbeitung viele kirchliche Dokumente einbezogen werden. Aber als Anstoß für die Formulierung der Lösungsversuche aufgrund der kontextuellen theologischen Prinzipien gilt die Ermutigung aus den Ergebnissen der Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien (18. April - 14. Mai 1998) im Vatikan. Im Anschluss an dieser Synode ermutigte Papst Johannes Paul II die Theologen, eine asiatische inkulturierte Theologie voranzutreiben. In seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Asia* wiederholte er den Wunsch der Synode folgendermaßen:

„Die Synode hat den Theologen Mut zugesprochen, die mit der anspruchsvollen Aufgabe betraut sind, eine inkulturierte Theologie speziell im Bereich der Christologie zu entwickeln. Sie hob hervor, dass diese Art, Theologie zu treiben, zwar mutig angegangen werden muss, man aber der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche treu zu bleiben hat, indem man aufrichtig hinter dem Lehramt der Kirche steht und sich in der seelsorglichen Situation auskennt.“⁴⁶¹

In diesem Schreiben betont er folgende Elemente für das Betreiben einer kontextuellen asiatischen Theologie: Treue zur Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche, Beachtung der Einheit mit dem Lehramt der Kirche und gute Kenntnis des

⁴⁵⁹ Vgl. ebd., 4.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., 24.

⁴⁶¹ EA 22

seelsorgerlichen Kontextes. Dazu wird in der Entwicklung einer kontextuellen bzw. inkulturierten Theologie der Dialog mit den vor Ort gelebten philosophischen, kulturellen und religiösen Werten sehr empfohlen (Vgl. EA 20). Solcher Dialog geschah schon immer in der Entwicklung der kirchlichen Dogmen. Die Empfehlung von *Ecclesia in Asia* entspricht der Meinung von *Beavans*, wenn er die Entwicklung der kirchlichen Dogmen zur Grundlage für „the Synthetic Model“ der kontextuellen Theologie hervorhebt.⁴⁶² Denn dasselbe Apostolische Schreiben erwähnt:

„Auch die ökumenischen Konzilien mussten bei der Formulierung der für die Kirche verpflichtenden Lehren auf den ihnen zur Verfügung stehenden sprachlichen, philosophischen und kulturellen Grundstock zurückgreifen, aber dieser Grundstock wurde dann ein Teil des Erbes der Universalkirche, da er sich als fähig erwies, die Christologie in geeigneter und allgemein verbindlicher Weise zum Ausdruck zu bringen. Es ist ein Teil des Glaubenserbes, das bei der Begegnung mit den verschiedenen Kulturen angepasst und stets gemeinsam vertreten werden muss.“⁴⁶³

Die Treue zur Heiligen Schrift, zur kirchlichen Lehre und gleichzeitig zu den eigenen kulturellen Wurzeln zu bewahren, bleibt Aufgabe und zugleich Herausforderung für die einheimischen Theologen und Verkünder des Evangeliums (Vgl. EA 20).

Außerdem ist es wichtig, dass die Entwicklung einer kontextuellen Theologie unter dem Lehramt der Kirche, d.h. in der Einheit mit der Lehre der universalen Kirche stehen muss. Der Offenheit der Weltkirche soll mit der Offenheit der Teilkirche geantwortet werden. Die Ortskirche soll sich öffnen und „über den eigenen eng begrenzten Rahmen des religiösen, kulturellen, gesellschaftlichen oder nationalen Eigeninteresse hinausgehen.“⁴⁶⁴ Das hilft der Teilkirche (Ortskirche), ihre Treue zum wahren Glauben zu bewahren und zu beweisen. Das hilft auch dazu, dass sie sich nicht in ihrem kulturellen Eifer oder nationalistischen Streben isoliert. Dadurch lässt sie ihre kontextuelle Theologie prüfen. Das hat Papst Paul VI. zuvor in seinem Apostolischen Schreiben über die Verkündigung in der Welt von heute *Evangelii Nuntiandi* betont:

„Je mehr eine Teilkirche durch solide Bande der Gemeinschaft mit der universalen Kirche verbunden ist – in Liebe und Loyalität, offen für das Lehramt des Petrus, in der Einheit im Gesetz des ‚Betens‘, das zugleich das ‚Gesetz des Glaubens‘ ist, im Bemühen um Einheit mit allen anderen Kirchen, die zur Gesamtheit gehören –, desto mehr wird diese Kirche fähig sein, den Schatz des Glaubens in die berechnete Verschiedenheit von Ausdruck und Form des Glaubensbekenntnisses, von Gebet, Kult, Leben und christlichem Verhalten, der Ausstrahlungskraft, überhaupt des Volkes, in das sie sich einfügt, zu übertragen. Um so mehr wird sie auch wahrhaft im Dienst der Evangelisierung stehen, d. h. fähig sein, in das

⁴⁶² Vgl. Ebd., 88f.

⁴⁶³ EA 20

⁴⁶⁴ SCHREIJÄCK, Thomas/WENZEL, Knut, Die Vielfalt der Glaubens Kontexte und Universalitätsanspruch des Evangeliums. 25 Jahre „Theologie interkulturell“, in: DERS., Kontextualität. Die Vielfalt der Glaubens Kontexte und Universalitätsanspruch des Evangeliums. 25 Jahre „Theologie interkulturell“, Stuttgart 2012, 8.

universale Erbe einzudringen, um dem eigenen Volk hieran Anteil zu geben wie auch der universalen Kirche Erfahrung und Leben dieses Volkes zum Wohl aller zu vermitteln.⁴⁶⁵

Soweit die Darstellung der kontextuellen theologischen Grundelemente und ihre Erweiterung in Bezug zur Opferproblematik bei den Tetunesen in Timor, Indonesien. Innerhalb dieses Rahmens und auf der Basis des biblisch-theologischen Opferverständnisses werden nun die konkreten Erklärungshilfen und der Handlungsbedarf beim Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers im Glaubensleben der Christen des Tetunstammes und in der Pastoral unter ihnen dargestellt.

5.3. Die Darstellung des biblisch - theologischen Deutungsversuchs der Problematik des traditionellen Opfers

Ausgehend von der dargestellten bzw. festgelegten theologischen Grundlage werden nun die konkreten Erklärungshilfen für die Problematik dieser Arbeit behandelt. Hier wird der erste Teil des konkreten Ergebnisses dieses Dissertationsprojektes präsentiert. Der erste Schritt in dieser Bearbeitung wird die Festlegung der bleibenden Problematik der Divergenzen und Konvergenzen zwischen dem traditionellen Opferritual *Hakserak* bzw. Opferverständnis der Tetunesen und dem katholischen Opferverständnis sein. Dieser Schritt entspricht damit dem Prinzip der kontextuellen Theologie, wie oben (5.2.1.) erwähnt wurde, der Wahrnehmung des Kontextes, in dem die Begegnung von Christentum und Kultur der Tetunesen stattfindet. Anschließend werden der biblisch - theologischen Deutungsversuche dargestellt.

⁴⁶⁵ EN 64. Angegebenes Zitat ist aus dem dritten Abschnitt von EN 64. Im ersten und zweiten Abschnitt derselben Nummer heißt es: „Diese Bereicherung setzt aber voraus, dass die Teilkirchen ihr tiefes Offensein für die universale Kirche beachten. Es ist im Übrigen bemerkenswert, dass gerade die einfachsten, am meisten dem Evangelium verbundenen Christen, die zugleich den wahren Sinn für die Kirche gewonnen haben, ganz spontan auf diese universale Dimension der Kirche ansprechen. Sie empfinden instinktiv und sehr stark deren Notwendigkeit und erkennen sich darin leicht wieder. Sie zittern mit der Kirche und leiden in ihrem tiefsten Inneren, wenn man sie im Namen von Theorien, die sie nicht verstehen, nötigen möchte, sich auf eine Kirche ohne diese Universalität einzustellen, auf eine lediglich regionale Kirche ohne Horizont.

Wie die Geschichte ferner aufweist, sind Teilkirchen jedes Mal, wenn sie sich von der universalen Kirche und ihrem lebendigen und sichtbaren Zentrum losgelöst haben – zuweilen mit den besten Absichten, mit guten theologischen, soziologischen, politischen oder seelsorglichen Gründen oder auch im Verlangen nach einer gewissen Bewegungs- oder Aktionsfreiheit –, wenn überhaupt, dann nur sehr schwer zwei Gefahren entgangen, die beide gleichermaßen bedrohlich sind: Einerseits besteht für sie die Gefahr der Isolierung, die zum Austrocknen und bald zur Auflösung führt, wobei sich dann die einzelnen Zellen ebenso voneinander trennen, wie sie sich vom zentralen Kern getrennt haben. Auf der anderen Seite steht die Gefahr, die Freiheit zu verlieren; denn getrennt vom Zentrum und den anderen Kirchen, die ihr Kraft und Schwung gaben, findet eine Teilkirche sich, alleingelassen, den verschiedensten Mächten ausgeliefert, die sie sich dienstbar machen und sie ausbeuten möchten.“

5.3.1. Die Festlegung der Divergenzen und Konvergenzen

Diese Festlegung der bleibenden Problematik der Divergenzen und Konvergenzen ist eigentlich eine Zusammenfassung der Ergebnisse der qualitativen Forschung. Sie dient dazu, einen kurzen Blick auf die gesamte Problematik der traditionellen Opferpraxis bzw. Opfervorstellung im Glaubensleben der Christen aus dem Tetunstamm zu gewinnen. Es ist nicht leicht die Divergenzen und Konvergenzen zwischen den beiden Opfervorstellungen darzustellen. Trotzdem wird in der folgenden Darstellung versucht, die Elemente der beiden Opfervorstellungen, die konvergent beziehungsweise divergent zu einander stehen könnten, zu präsentieren. Diese Elemente sind das traditionelle Verlangen nach Opfer und das Opfer Christi, der traditionelle Opferritus und der „neue christliche Kult“ (das traditionelle Opfer und Eucharistie mit ihrem Mahlcharakter), die Problematik des Opferempfängers und die traditionelle Verwendung des Blutes, die Salbung und Handauflegung.

5.3.1.1. Das traditionelle Verlangen nach Opfer und das Opfer Christi

For the sake of our future, so fasst der Forscher *Howell* die Bedeutung des Opfers für die Völker im Osten Indonesien im von ihm herausgegebenen Buch: *Sacrificing in Easten Indonesia* zusammen.⁴⁶⁶ *Um unserer Zukunft Willen* opfert das Volk im Osten Indonesiens, vor allem in Flores, Sumba und Timor, auch das schon christianisierte. Das traditionelle Opferritual ist für sie unverzichtbar. Diese Überzeugung ist bis heute auch bei den Tetunesen in Timor lebendig. Sie wird von einer Generation zu anderen weitergegeben. Dadurch bewahren sie ihre Verbundenheit mit dem Allmächtigen, den Geistern und Ahnen und stärken so die Einheit unter den Lebenden. In diesem Sinn bildet das Opfer das Zentrum, den Höhepunkt ihres religiösen Lebens. Sie sind überzeugt, wie die Meinung des christlichen Opfer-Theologen *Odo Casel*, „dass nichts Großes geschehen kann ohne Opfer“.⁴⁶⁷ Gerade in der jetzigen „modernen“ Zeit halten immer mehr Christen in dieser Gegend an ihrem traditionellen Opferritual fest, weil es auch ihre geistigen Bedürfnisse stillt, ihre Identität und das Überleben ihrer Kultur bewahrt.⁴⁶⁸

In den letzten Jahrzehnten erlebt die Kirche in dieser Region ein Aufblühen. Alle Angehörigen des Tetunstammes sind nun getauft, sie sind Christen. Sie haben den

⁴⁶⁶ Vgl. HOWELL, *For the Sake*.

⁴⁶⁷ CASEL, *Das christliche Opfermysterium*, 6.

⁴⁶⁸ Vgl. dazu die Zusammenfassung der Ergebnisse der Inhaltsanalyse im **Kap. 4, Teil: 4.3.3.2.**

neuen Glauben angenommen. So wird der katholische Glaube zu ihrer neuen Identität. Damit akzeptieren sie auch das Opferverständnis der katholischen Kirche: Sie erkennen das Opfer Christi an und nehmen an seiner Vergegenwärtigung im Sakrament der Eucharistie teil. Nun stehen zwei Opfervorstellungen in ihrer Glaubenspraxis einander gegenüber. Auf der einen Seite steht die traditionelle Opfervorstellung (bzw. Opferpraxis), die für ihr Leben unverzichtbar ist. Auf der anderen Seite bleibt die christliche Opfervorstellung, die als ein Teil ihres christlichen Glaubens auch unverzichtbar wird. Allgemein gesehen, sind diese zwei Opfervorstellungen unverzichtbar und auch unvereinbar. So leben die Christen dieser Gegend in dieser Spannung.

5.3.1.2. Der traditionelle Opferritus und der *neue Kult*: Eucharistie

Im Kontext des Gegensatzes von traditionellem und von gottgefälligem Opfer steht auch die Problematik des alten und neuen Kultes. Dass die jetzigen Christen in Timor an ihrer traditionellen Glaubenstradition festhalten, ist eine Tatsache. Dies wurde durch die Forschungsergebnisse auch bestätigt. Im Alltag des einfachen katholischen Volkes dieser Gegend werden sowohl die traditionellen als auch die katholischen Glaubensrituale praktiziert. Die Tendenz dieser doppelten Praxis ist trotz der raschen Verbreitung des katholischen Glaubens im steigend. So wird der Glaube der meisten Christen in dieser doppelten Praxis zum Ausdruck gebracht: Neben den „neuen“ kirchlichen Ritualen praktizieren sie ihre *alten* traditionellen Glaubensrituale.

Im Lichte des Evangelium oder des christlichen Glaubens ergeben sich Widersprüche, die schwierig und notwendigerweise zu klären sind. Betrachtet man diese Tatsache zum Beispiel im Zusammenhang mit dem Gespräch zwischen Jesus und der samaritanischen Frau am Jakobbrunnen (besonders Joh 4, 19-26), kann man schnell zum Entschluss kommen, dass der alte Kult oder Gottesdienst keine Bedeutung mehr hat. Denn die Zeit ist mit der Ankunft des Messias (d.h. für die Tetunesen: mit der Annahme des Glaubens an Jesus) gekommen, den alten durch den neuen Kult zu ersetzen. Durch den neuen Kult wird Gott weder auf „diesem Berg“ noch in Jerusalem angebetet werden (vgl. Joh 4,21), sondern im Geist und Wahrheit: „Aber die Stunde kommt, und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden“ (Joh 4,23).

Zu dieser Problematik gehört auch die Spannung zwischen dem traditionellen Opfermahl und dem Mahlcharakter der Eucharistie. Alle traditionellen Völker kennen das sakrale Opfermahl. Es dient über die normale Ernährungsfunktion hinaus zur Stärkung der Gemeinschaft zwischen den Lebenden untereinander und mit Gott bzw. den Gottheiten und Ahnen. Zugleich dient es als Dank und als Anerkennung eines höheren Wesens (Gott oder Gottheit) als Ursprung der Nahrung und Grund des Lebens.⁴⁶⁹ Genau in diesem Sinn dient das Opfermahl im Opferritus *Hakserak* den Tetunesen: Zur Verwirklichung der „geistigen“ Gemeinschaft mit der Gottheit und den Ahnen und zur Stärkung der Gemeinschaft unter den lebenden Clanmitgliedern.⁴⁷⁰ Einerseits schätzen die Tetunesen die heilige Kommunion sehr. Sie kennen ihre Bedeutung und glauben daran, dass das, was sie empfangen, mehr als ein Stück Brot ist, es ist der Leib Christi. Aber irgendwie haben sie das Gefühl, dass das Mahl in der Eucharistie nur symbolisch gefeiert wird. Das entspricht nicht ihrer traditionellen Opfermahlfeier. Das Problem hier ist, wie in den Forschungsergebnissen schon erwähnt wurde:⁴⁷¹ „Entweder ist das Opferverständnis der Kirche noch nicht bei ihnen ganz angekommen oder sie sind noch nicht bereit, das Opfer, wie von der Kirche verstanden ist, anstatt ihres traditionellen Opfers anzunehmen.“ In dieser Problematik leben sie weiter.

5.3.1.3. Die Problematik des Opferempfängers

Sowie in allen Altkulturen der Welt ist auch im Opferritus *Hakserak* das höchste Wesen der Hauptempfänger des Opfers.⁴⁷² Neben ihm gelten auch bei den Völkern der Kleinen Sundainseln Geister und Ahnen als Empfänger des Opfers.⁴⁷³ Die Ahnenverehrung durch die Darbringung eines Opfers spielt eine zentrale Rolle im Leben der Tetunesen. Sie haben große Furcht vor dem Zorn und Fluch der Ahnen, weil diese göttliche Macht besitzen und die lebenden Angehörigen durch Krankheit und Unglück bestrafen können. Sie sollen ständig durch ein Opferritual mit der Darbringung der Speisen und der Genussmittel besänftigt werden. Zum Bestandteil der traditionellen Glaubenspraxis der

⁴⁶⁹ Vgl. SCHNEIDER, Theodor, HDog. 2, Düsseldorf 1992, 269.

⁴⁷⁰ Das traditionelle Opfermahl wird anschließend an dem Speiseopferritual gehalten. Die heilig gewordene Speise wird den Anwesenden nach Rang und Ordnung ausgeteilt und gleich in der Versammlung gegessen. Den betreffenden Clanmitgliedern, die abwesend sind, werden auch die Speise oder Genussmittel zukommen lassen. Vgl. **Kap. 2, Teil 2.5.3.3.**

⁴⁷¹ Siehe **K'4**

⁴⁷² Vgl. VORBICHLER, Das Opfer, 30. Siehe dazu die Beschreibung des höchsten Wesens der Tetunesen im **Kap. 2 Teil 2.3.1.**

⁴⁷³ Siehe **Kap. 2, Teil 2.3.2. und 2.3.4.**

Timoresen zählt auch die Verehrung der Geister. Diese können sich in den Schlangen, Aalen, Krokodilen und anderen weltlichen Tieren offenbaren. Sie wohnen in den Heiligtümern des Clans, auf einem großen Baum, in Wasserquelle, Teich und Fluss. Sie sind Herren dieser Orte. Die Überzeugung, dass die Geister das Leben der Menschen beeinflussen können, wird bis zur heutigen Generation weitergegeben und bleibt sehr lebendig.

Wenn dieser traditionelle Kult vom christlichen Standpunkt aus gesehen wird, zeigt sich der Widerspruch zum christlichen Glauben. Die Schwarze Magie, die Bitte um Fluch gegenüber anderen durch ein Opferritual, die Anbetung von Geistern, die sich in den Tieren offenbaren und in Steinen oder Bäumen wohnen, haben keinen Platz in der kirchlichen Lehre und im katholischen Glauben. Viele einheimische Christen leben genau in dieser widersprüchlichen Situation. Auf der einen Seite glauben sie als Christen an die Lehre der Kirche und an die Offenbarung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus. Sie haben akzeptiert, dass ihr höchstes Wesen nun einen christlichen Namen hat: *Nai Maromak*, (Gott), der nun in der menschlichen Gestalt Jesu (*Maromak Oan Mane*) den Menschen nahe ist. Sie glauben auch an die trinitarische Lehre der Kirche, also auch an den Heiligen Geist. Aber auf der anderen Seite glauben sie an die Macht der Geister und Ahnen und vollziehen die alten Opferrituale, die nicht im Einklang mit ihrem christlichen Glauben stehen. Die entscheidende Frage hier ist: Können die Tetunesen Opfergaben auch an den Allmächtigen weiter darbringen? Wie können sie ihre Ahnen verehren?

5.3.1.4. Die traditionelle Verwendung des Blutes, die traditionelle Salbung und Handauflegung

Als nächste Problematik stehen die Verwendung des Blutes beziehungsweise die Schlachtung des Opfertieres an. Das Blutvergießen hat eine wichtige Bedeutung in einem traditionellen Opferritual, wie *Hakserak* bei den Tetunesen. Blut ist das Zeichen für Leben und ist der sichtbare Ausdruck der inneren Bereitschaft zu opfern, der Hingabe. Es verbindet die Schöpfung mit der Welt der Gottheit. Es gilt als Brücke, auf der die Gebete zum Gott getragen werden und der Segen den Opfernden vermittelt wird. Durch das Blutvergießen werden der Allmächtige, die Ahnen und Geister wachgerüttelt: Sie mögen den Ruf der Menschen hören, ihre Not sehen, bei ihnen Gefallen finden und ihnen den Segen, die Kraft und das Glück zukommen lassen.

Die Annahme des christlichen Glaubens setzt die Akzeptanz der Selbsthingabe Jesu voraus, die auch einen Wendepunkt im Opferverständnis bedeutet. Mit dieser Annahme treten die Timoresen in den neuen Bund ein, der vom Blut Christi besiegelt ist (Mk 14,24). Das Blut Christi gilt gleichsam für die Timoresen auch als Sühne für ihre Sünden (vgl. Mt 26,28; Röm 3,24f; 8,3; 5,6-11). Jetzt werden die Timoresen durch das Blut Christi gerecht gemacht und durch ihren Glauben an Christus wird dieser sie auch vor dem Gericht Gottes retten (Röm 5,9). Das anzunehmen und daran zu glauben ist kein Problem für die Timoresen. Aber ihr traditionelles Opferritual mit dem Blutvergießen zu verlassen, fällt ihnen schwer. So leben sie in der Spannung zwischen ihrer Überzeugung von der Bedeutung des Opferblutes in ihrem traditionellen Opferritual und ihrem Glauben an das Blut Jesu als Sühne für die Sünden und als Siegel des neuen und ewigen Bundes.

Zur Problematik der traditionellen Opferpraxis im Glaubensleben der Christen im Tetunstamm gehören auch die Salbung und manchmal die Handauflegung. Im Opferritual Hakserak gibt es zwei Salbungen.⁴⁷⁴ Neben der Salbung gibt es manchmal auch die Handauflegung, vor allem beim Opferritus zur Krönung eines Häuptlings oder Clanvorstehers. Im Rahmen eines Opferrituals wird oft ein Kranker (mit der Absicht zu heilen), ein Clanmitglied aus unter verschiedenen Motiven (Erhaltung der magischen Kraft, Schutz und Segen) gesalbt. In den kirchlichen Ritualen gibt es die Salbung und die Handauflegung mit ähnlichen Motiven.⁴⁷⁵ Bei der Taufe wird ein Täufling zum Schutz vor dem Bösen gesalbt. Ein Katechumene wird zur Bekräftigung im Kampf gegen das Böse und zur Vorbereitung auf die Taufe gesalbt. Die Salbung bei der Taufe und bei der Firmung deutet auf die Berufung aller Christen zur königlichen Priesterschaft Jesu und auf ihre Aufgabe zum prophetischen Zeugnis für Christus in ihrem Leben hin. Für die Kranken vermitteln Salbung und Handauflegung die heilende Wirkung für Leib und Seele. In der Priesterweihe und Bischofweihe dienen Salbung und Handauflegung der Bemächtigung zur Übernahme des Hirtenamtes. Als Christen erleben die Tetunesen zwei verschiedene Salbungen und Handauflegungen nebeneinander, die traditionelle und die kirchliche. In ihrem Leben werden beide praktiziert bzw. vollzogen. Manche betrachten das als normal, manche als eine Bereicherung. Für manche ist diese Praxis übertrieben oder zumindest zu hinterfragen.

⁴⁷⁴ Die erste Salbung mit dem Blut des Opfertieres beim Hauptopfer. Siehe dazu **Kap. 2, Teil 2.5.3.2**. Die zweite Salbung wird am Schluss des Mahles vollzogen, wobei alle Anwesenden mit dem Saft von gekauten Genussmitteln gesalbt werden. Siehe **Kap. 2, Teil 2.5.3.4**.

⁴⁷⁵ Vgl. BERGER, 462.

5.3.2. Der biblisch - theologische Deutungsversuch der Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Christen in Timor

In diesem Teil wird der biblisch - theologische Deutungsversuch anhand der Ergebnisse der qualitativen Forschung, der literarischen Studien und der kontextuell - theologischen Analyse dargestellt. Damit stellt dieser Teil eines der Hauptziele dieser Dissertation dar. Der Aufruf des Paulus an die ehemaligen Heiden (die Griechen) zu einem Prozess der Umkehr bzw. des Umdenkens in seiner Rede am Areopag in Athen (vgl. Apg 17, 22-30)⁴⁷⁶ gilt als Inspiration für diesen Versuch. Im Hinblick auf die Opferproblematik beendet eigentlich die Annahme des christlichen Glaubens die traditionelle Opferdarbringung für das Höchste Wesen in den einheimischen Heiligtümern. Denn dieser christliche Gott, „lässt sich auch nicht von Menschen (kultisch) bedienen, als brauche er etwas: er, der allen das Leben, den Atem und alles gibt“ (Apg 17,25). Dieser Gott fordert, „dass überall alle umkehren sollen“ (Apg 17,30).

Inspiziert vom oben erwähnten Aufruf des Paulus möchte ich nun versuchen, die Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Tetunesen in Timor zu deuten. Die Umkehr im Sinne von Umdenken ist der Schlüssel zum Verstehen des folgenden Deutungsversuchs. Der Prozess des „religiösen“ Umdenkens bei den Christen des Tetunstammes sowie der Menschen auf den Östlichen Kleinen Sundainseln begann eigentlich schon mit der Annahme des christlichen Glaubens. Die heutigen Christen bemühen sich sehr, wie ihre Vorfahren, ihr Leben nach der neuen (katholischen) Lehre auszurichten und dabei ihrer Tradition und deren Werte treu zu bleiben. Da nun die katholische Religion zu ihrer Identität gehören wird, ergeben sich auch Auseinandersetzungen mit ihrer kulturellen Identität. Dabei versuchen sie die beiden in Einklang zu bringen. Aber das verläuft nicht ohne Schwierigkeiten. Der Prozess der Inkulturation bzw. Integration zwischen dem katholischen und dem traditionellen Glauben wird noch lange andauern. Das braucht Offenheit auf beiden Seiten. Von den dortigen Menschen ist ein Umdenken weiterhin sehr gefordert. Das betrifft zunächst ihre Vorstellung oder ihr Verständnis des traditionellen Opfers. Die weiteren Punkte

⁴⁷⁶ Vor allem: 17, 23f: „Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: Einem unbekanntem Gott. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch. Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind. Er lässt sich auch nicht von Menschen bedienen, als brauche er etwas: er, der allen das Leben, den Atem und alles gibt.“ Und 17, 30: „Gott, der über die Zeiten der Unwissenheit hinweggesehen hat, lässt jetzt den Menschen verkünden, dass überall alle umkehren sollen.“

sind ihr traditionelles Bild von Menschen und vom Gott und ihr Verständnis vom traditionellen Opfermahl. All das soll im Lichte der Selbsthingabe Jesu, also des Opfers Christi, im Lichte des Verständnis der Eucharistie und im Rahmen des christlichen Kultmysteriums betrachtet und erneuert beziehungsweise vertieft werden. Die Aufgabe der Seelsorger, der Ortskirchenleitung und der einheimischen Theologen ist es, dieses Umdenken bzw. diesen Erneuerungsprozess auf die Wege zu bringen und die dortigen Gläubigen bei diesem Prozess zu ermutigen und zu begleiten.

5.3.2.1. Das gottgefällige Opfer als Anstoß zur Opfermetaphorisierung

Schon in der alttestamentlichen Zeit wurde aus vielen Gründen die jüdische Opfervorstellung und Opferpraxis von den Propheten hart kritisiert.⁴⁷⁷ Die Folge davon war die Relativierung des rein kultischen Opfers. Gleichzeitig begann die Metaphorisierung beziehungsweise Spiritualisierung des Opfers. Sowohl die Opferkritik der Propheten als auch die von Jesus aus dem Neuen Testament kann bei den Völkern der Kleinen Sundainseln, im besonderen bei den Tetunesen in Timor aufgegriffen werden. Zwar gibt es die Hingabebereitschaft grundsätzlich in den Opfergedanken der Tetunesen. Aber diese findet ihren Ausdruck eigentlich nur im materiellen Opfer. So soll die Opfervorstellung und Opferpraxis der Tetunesen auch kritisch untersucht werden. Die kritischen Anmerkungen sollen beim Beginn der Metaphorisierung (bzw. Spiritualisierung) des Opfers ansetzen. Sie sollen die Tetunesen wie alle Timoresen zum Nachdenken über *das Opfer, das Gott gefällt*, bewegen.

Die Belege in der Bibel, die das Verlangen nach einem gottgefälligen Opfer bezeugen, sind zahlreich. Aus dem Alten Testament können die folgenden zwei Psalmen die Opfervorstellung der Tetunesen vertiefen. Ps 51, 18f und Ps 40, 7-11 bezeugen, dass Gott eigentlich kein Opfer verlangt. Er hat keinen Gefallen weder an Schlacht- und Speiseopfern noch an Brand- und Sündopfern. Das wahre Opfer für Gott ist die Erfüllung des Willen Gottes und aus der Selbsterkenntnis der eigenen Nichtigkeit, Gottes Barmherzigkeit zu preisen.⁴⁷⁸ Bisher praktizierten die Christen aus dem Tetunstamm ihr Opferritual, ohne darüber viel nachzudenken. Die Fragen nach ihren Opfervorstellungen stellten sie sich kaum. Jetzt als Christen ist ihnen die Bibel vertraut. Die angegebenen Aussagen der Psalmen können sie zu Fragen anregen, wie: Ob Gott eigentlich ein Opfer, wie das der Tetunesen, braucht? Oder wie sehen und

⁴⁷⁷ Siehe **Kap. 1, Teil 1.2.3.**

⁴⁷⁸ Vgl. CASEL, Das christliche, 4f.

beurteilen sie nun als Christen ihre Opferrituale? Hat Gott überhaupt Gefallen an ihrem Opfer? Und, was ist nun das Opfer, das Gott gefällt?

Die prophetische Opferkritik richtet sich gegen den Missbrauch in der Opferpraxis und gegen das Missverständnis in den Opfervorstellungen Israels. Als kritische Hauptpunkte gelten: Opferritual als Ersatz für das ethische Tun und die Vorstellung, Opfer als Mittel gegen das Gottesgericht.⁴⁷⁹ Das und das „neue“ christliche Opferverständnis, dass Jesu Sterben am Kreuz alles Blutvergießen der alten Opferkulte beendet, soll den Tetunesen vermittelt werden. Das hilft ihnen, ihr sozial-ethisches Handeln nicht zu vergessen. Sie sollen lernen von ihrem Opferkult aus auf die „modernen Opfer“ zu schauen, von *sacrificium* her auf die *victima* zu schauen. Ihre Konzentration auf das Opferritual soll den Blick auf ihre Mitmenschen nicht ablenken. Es gibt noch viele Menschen, die in Armut leben und Hilfe brauchen. Viele Mitglieder des Tetunstammes werden aus wirtschaftlichen Gründen zu Opfern, viele werden Opfer des Menschenhandels. Sogar ihre Umwelt wird von den gierigen und mächtigen der Wirtschaft und der Regierung geopfert. Die Bereitschaft zur Hingabe, die die Tetunesen im ihren traditionellen Opferkult zeigen, kann auch im Tun der Liebe und in der Solidarität mit den Armen zum Ausdruck gebracht werden. Dazu gehört die Verschärfung ihres Gewissens für das Opfer im alltäglichen Leben, dass sie bereit sind, sich für den Kampf gegen Armut, Ungerechtigkeit, Unterdrückung einzusetzen. Das ist genau das, was mit der „Ethisierung“ des Opfers gemeint ist.

Die Seelsorger in Timor sollen diesen Gedanken von der *Ethisierung des Opfers*⁴⁸⁰ als Ergänzung zu ihrer traditionellen Opfervorstellung übernehmen. Die Ethisierung des Opfers muss aber von dem Hingabegedanken ausgehen. Die Hingabe bzw. Selbsthingabe kennen die Tetunesen sehr wohl. Aber sie soll in die Praxis umgesetzt werden. Im Sinn einer theologischen Kontrolle der Opfer-Sprache kann die Hingabe bzw. Selbsthingabe in den Vordergrund der Opferthematik gestellt werden.⁴⁸¹ Die Hingabe als Opferterminologie kann der biblischen Transposition und Metaphorisierung des Opfers entsprechen. Mit der Betonung der Hingabebereitschaft kann eine Brücke zum pneumatischen Opfer nach christlichem Verständnis geschlagen werden. Nach Casel setzt in den Entwicklungsstadien des Opfergedankens die

⁴⁷⁹ Vgl. FABRY, Opfer, 486.

⁴⁸⁰ Zur Ethisierung des Opfers bzw. des blutigen Opfers vgl. SAPRAN, Walter, „Eph‘ hapax...“. Historische und systematische Aspekte des christlichen Opferbegriffs (= NZTh 50), Berlin 2008, 220f.

⁴⁸¹ Vgl. WERBICK, Jürgen, Erlösung durch Opfer? - Erlösung vom Opfer?, in: Magnus STRIET/Jan-Heiner TÜCK (Hg.), Erlösung, 78f.

materielle Darbringung der Opfertgabe die persönliche Hingabe voraus.⁴⁸² Das traditionelle Opfer befindet sich in diesem Stadium. Es steigt auf und fordert das *ethische Opfer*: Tugend und Gerechtigkeit (vgl. Opferkritik der Propheten). Das soll mehr aus dem Hingabedanken des traditionellen Opfers heraus gearbeitet und in die Praxis umgesetzt werden. Diese nährt sich aus der neutestamentlichen Liebeshingabe, im neuen Opfer, im Opfer Christi: die reine *Agape*. In diesem Opfer ist der Mensch nicht mehr aktiv. Dieses Opfers nimmt nicht mehr den Weg von unten nach oben, sondern: „Es kommt vielmehr von oben und zieht uns hinein in diesen Strom.“⁴⁸³ Als Folge dieses Opfers steht die Forderung der Nächstenliebe. Also, „wandelt in der Agape, wie auch Christus euch geliebt und sich selbst für uns hingegeben hat als Opfertgabe und Opfer an Gott zum angenehmen Wohlgeruch“ (Eph 5,1).⁴⁸⁴ In diesem Sinne können sich die Tetrarchen auf die reine Agape, die Hingabe Jesu als Geschenk freuen und ihr traditionelles Opfer als vollendet betrachten. Was sie jetzt in ihrer Opfertradition noch praktizieren, ist eine kulturelle Feier des Lebens, eine Feier der Verbundenheit mit den Mitmenschen, den Lebenden und den Toten. Dabei soll die Gemeinschaft und die Nächstenliebe als zentrales Ziel gefordert werden: „Liebt einander, weil auch Christus uns geliebt und sich für uns hingegeben hat als Gabe und als Opfer, das Gott gefällt“ (Eph 5,2). Und das Opfer Christi war die größte Hingabe: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15,13). Also zeigt Jesus in seiner Liebeshingabe den höchsten Erweis der Liebe.⁴⁸⁵ Dadurch „wird Liebeshingabe zum Paradigma und Aufruf an die Jünger, zu gleichen Tat bereit zu sein.“⁴⁸⁶ Die Liebeshingabe beinhaltet nicht nur die Opfer-, Sühne- und Todelemente. Im übertragenen Sinn, dem jeweiligem Kontext entsprechend umfasst die Liebeshingabe Aspekte der Liebe, Freundschaft, Zuwendung und Solidarität mit anderen.⁴⁸⁷ Genau das meint Paulus, wenn er schreibt: „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst“ (Röm 12,1). Noch zu erwähnen ist hier das Anliegen des Hebräerbriefes,

⁴⁸² Vgl. CASEL, *Das Christliche*, 10f.

⁴⁸³ Ebd. 11.

⁴⁸⁴ Übers. nach *Odo Casel*.

⁴⁸⁵ Vgl. SCHNACKENBURG, Rudolf, *Das Johannesevangelium. Dritter Teil. Kommentar zu Kap. 13-21.* in: Alfred WIKENHAUSER/Anton VÖGTLE/Rudolf SCHNACKENBURG, *HThK Bd. IV., 3. Teil*, Wien - Freiburg - Basel ⁶1992, 124.

⁴⁸⁶ Ebd.

⁴⁸⁷ Vgl. JANOWSKI, Bernd, *Ecce homo. Stellvertretung und Liebeshingabe als Themen Biblischer Theologie*, Neukirchen, ²2019, 68.

dass die Christen an der einen Opferhandlung Jesu durch Treue zum Glauben, Respekt zu einander, Verbundenheit mit der Gemeinde und Tun der Liebe teilnehmen (Hebr 10,23ff).⁴⁸⁸ Diesem guten Tun folgen Dank und Lob (Eucharistie: Danksagung) als Opfer der Christen (Hebr 12,28; 13,15f).⁴⁸⁹

Außer den oben genannten biblischen Texten gibt es noch zahlreiche Texte, die den Christen in Timor zu *höherer* Opferbereitschaft hinüberzugehen helfen. Einige Beispiele werden noch erwähnt, vor allem von Jesu Abwertung des alten Opferkultes und der Reinheitsgesetze in der Erzählung über den Fall des Abreißens der Ähren am Sabbat (Mt 12, 7f), über Tempelreinigung (Mk 11, 15-19) und im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37).

5.3.2.2. Umdenken beim Opfer: „Verkehrtes Denken“ über Opfer

Im der Suche nach einer Lösung bzw. Deutung für die Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Timoresen soll versucht werden, ein Umdenken bezüglich Opfer beim Volk in Gang zu bringen. Die Tetunesen (wie damals die Römer zur Zeit des Paulus) sind vertraut mit ihrem traditionellen Opfergedanken: Sie müssen etwas opfern für Gott, um ihn zu beschwichtigen, seinen Segen und Schutz zu bekommen. Den Römern brachte Paulus ein neues und *verkehrtes* Denken vom Opfer:⁴⁹⁰ Das eigentliche und wahre Opfer kommt nicht vom Menschen. Es kommt von Gottes Erbarmen her. „Nicht das Opfer bewirkt Erbarmen, sondern das Erbarmen bittet um das Opfer.“⁴⁹¹ Im Zusammenhang mit dem Sühnopfer Christi erklärt Paulus in seinem Brief an die Römer (Röm 3,21-26), dass Christus zum Sühnopfer für die Menschen von Gott bestimmt wurde. Also ist das eine merkwürdige oder besser, eine radikale Umkehrung des Opferverständnisses: „Hier bringen nicht die Menschen dem Gott ein Opfer, sondern der Gott den Menschen.“⁴⁹² Die Empfänger des Opfers sind nun die Menschen, das Opfer soll bei den Menschen etwas bewirken: „Denn menschlicher, nicht göttlicher Zorn muss beschwichtigt werden; menschlicher Zorn verlangt nach jener Satisfaktion, die in der Vorstellung vom Opfer des eigenen Sohnes Gottes zugeschrieben wird.“⁴⁹³ Falls somit der Mensch sein Opfer, sein Dankopfer Gott

⁴⁸⁸ Vgl. DALY, The Origins, 73.

⁴⁸⁹ Vgl. RASCHER, Schriftauslegung und Christologie, 192f.

⁴⁹⁰ Vgl. WEDER, Hans, Lebendiges Opfer, in: Hans-Jürgen LUIBL/Sabine SCHEUTER (Hgg.), Opfer: Verschenktes Leben (= DenkMal 3), Zürich 2001, 137f.

⁴⁹¹ Ebd., 137.

⁴⁹² Ebd.

⁴⁹³ Ebd.

darbringt, zielt es nicht auf die Rettung und Barmherzigkeit. Denn von der Rettung und Barmherzigkeit Gottes her kommt der Dank des Menschen, der auch als Opfer, als Dankopfer, betrachtet wird.

Der nächste Anstoß zum Umdenken von Opfer kommt aus Röm 12,1f. Wenn hier die Rede von der Forderung an die Christen ist, ihre Leiber als lebendiges Opfer Gott darzubringen, meint sie die Hingabe der Menschen, die nicht aufgeopfert (aufgegeben), sondern vielmehr in ihrer Lebendigkeit und Barmherzigkeit vollzogen werden muss.⁴⁹⁴ Das ist das Opfer, das heilig ist und Gott gefällt: „Es gefällt Gott, sofern es den Menschen Lebendigkeit austeiht, und es ist heilig, sofern es sich in der Alltäglichkeit des leibhaftigen Lebens vollzieht.“⁴⁹⁵ Solche Gedanken den Tetunesen beizubringen ist nicht einfach und braucht noch eine lange Zeit. Bei den Tetunesen hat dieser Gedanke mit dem gemeinschaftlichen Element ihres Opfers zu tun: Hingabe für andere um das Verhältnis mit ihnen in Harmonie zu halten. Konkret für diesen Umdenkprozess heißt es für sie: Aus ihrer Dankbarkeit an Gott für das Geschenk des Lebens, der Natur und der Mitmenschen bringen sie ihre Opfer als Dankopfer dar. Dieses Opfer entspricht ihrem Empfinden, kann ihr Verhältnis zu Gott, zu den Ahnen und zu ihren Mitmenschen stärken.

Schließlich verlangt die Annahme des Opfers Christi als einzigen neuen Akt der Erlösung von Sünden und als ein Geschenk des christlichen Glaubens eine radikale Entscheidung. Diese Annahme bringt die Umwertung des traditionellen Opfers mit sich, in dem Sinn, dass die Timoresen nun ihr traditionelles Opferritual in erster Linie als kulturelle Veranstaltung mit religiösem und sozialem Sinn betrachten müssen. Diese Umwertung als Folge des religiösen Umdenkens setzt einen gut begleiteten Integrations- bzw. Inkulturationsprozess voraus, um den Prozess der inzwischen teilweise gelungenen Inkulturation von katholischem Glauben in einheimische Kultur zu bestärken. Wenn die Katholiken in Timor nun daran glauben, dass es nur ein wahres Opfer für ihr Heil gibt, das Opfer Christi, müssen sie radikal umdenken, dass Gott, der Allmächtige (der Vater Jesu Christi), keines Blutopfers, Tieropfers oder anderer materieller Opfergaben mehr bedarf. Dieser Prozess der Annahme und des Umdenkens wird lange dauern. Dabei ist es die Aufgabe der Seelsorge, dem Volk die Bedeutung des Opfers Christi zu erklären und den Prozess der Integration bzw. Inkulturation weiter zu fördern.

⁴⁹⁴ Vgl. ebd., 138.

⁴⁹⁵ Ebd.

5.3.2.3. Die Hingabe als Brücke zwischen traditionellem Opfer und dem Opfer Christi

„Es ist ein uralter Menschengedanke - oder vielmehr Gottesgedanke, der sich Menschen geoffenbart hat, dass nichts Großes geschehen kann ohne Opfer. Das höchste Opfer der Menschen ist der Mensch selber, und der Mensch opfert sich dann, wenn er seine ganze Existenz hingibt. Der eindeutigste und radikalste Ausdruck dafür ist die Hingabe des Menschen im Tode.“⁴⁹⁶

Ausgehend von den Gedanken *Casel's* wird hier versucht, die beiden Positionen, die traditionelle und christliche, einander näher zu bringen. Die Tetunesen kennen eine Geschichte von der Prinzessin *Dasi Kolo Bauk*,⁴⁹⁷ die mit Gold und Perlen geschmückt, dann geopfert und in die Welt der Ahnen geschickt wurde, um das Wasser als Gegengabe für das Weiterleben des Stammes zu erhalten. Es ist für die einfachen Tetunesen eine Lebenshingabe, wenn sie ihren wertvollsten Besitz wie Schwein, Hühner, Geld, Silber oder Gold dem Allmächtigen, Geistern und Ahnen opfern. Meiner Meinung nach ist die Bezeichnung „Hingabe“ der beste Opferbegriff, der dem tieferen Sinn des Opferritus *Hakserak* entsprechen kann.⁴⁹⁸ Durch meine Teilhabe am traditionellen Opfer erfahre ich, dass es etwas mit dem inneren Schmerz und dem Verzicht zu tun hat. Aber die Gedanken an Entsagung und Ertötung stehen nur im Hintergrund. Opfer wird bei ihnen gefeiert, also mit Freude vollzogen und zielt auf Leben: auf Lebensüberschwang, Fruchtbarkeit, *Erhaltung, Beschützung, Steigerung und Verewigung des Lebens*.⁴⁹⁹ Mehr als das stehen hinter dem scheinbar problematischen traditionellen Opfer die Sehnsucht nach Versöhnung, Harmonie und Gemeinschaft mit dem Schöpfer und der Schöpfung. Für sie ist Opfer der einzige denkbare Weg des Dienstes an Gott, also des Gottesdienstes. Von allem, was sie erhalten, muss ein Ausdruck der Dankbarkeit durch ein Opfer dem Allmächtigen zurückgegeben werden. Somit sind die materiellen Opfergaben nur ein Symbol für ihre Hingabebereitschaft.

Im neutestamentlichen Opferverständnis bildet die Hingabe den Kern des Opfers Jesu. Seine Hingabe gilt danach als der Höhepunkt und die Vollendung aller Opfer. Durch seine Hingabe für die Menschen ist eigentlich jedes Opfer beendet (vgl. Hebr 10, 5-14). Die Opfertheologie des Hebräerbriefes stellt das Opfer Christi als Sühneopfer und als Vollendung und Überwindung des alten Opferkultes dar. Das Opfer Christi, das ein für allemal von ihm selbst als dem wahren und ewigen Hohepriester dargebracht

⁴⁹⁶ CASEL, Das christliche Opfermysterium, 6.

⁴⁹⁷ Vgl. BURU, Anak Lakaan, 62-66.

⁴⁹⁸ Siehe die Erklärung über die Bedeutung das Wort *Hakserak* (Sera) im **Kapitel 2, Teil 2.5.1.**

⁴⁹⁹ Vgl. CASEL, Das christliche Opfermysterium, 4-7.

wurde, bewirkt das ewige Heil für die Menschen.⁵⁰⁰ Das gilt mit Annahme des christlichen Glaubens auch für die Tetunesen. Das bringt einen Wendepunkt in ihre Glaubensgeschichte.

5.3.2.4. Umdenken beim Menschen und Gottesbild

Das Umdenken beim Opfer ergibt sich aus einem gewandelten Menschen- und Gottesbild. In der Reflexion über die Problematik der traditionellen Opfer in der Glaubenspraxis der Christen aus dem Tetunstamm ist meines Erachtens ein Umdenken des Menschen- und Gottesbildes hilfreich für die Suche nach dem richtigen Verständnis vom Opfer. Als Anstoß zu einem solchen Umdenken kann die Reflexion über den Opfergang Abrahams auf den Berg im Land Morija aus dem Alten Testament (Gen 22,1-14)⁵⁰¹ und über das Opfer Christi im Neuen Testament gelten. Vom Opfer Abrahams ausgehend ist zunächst zu bemerken, dass Gott Menschenopfer durch den dramatischen Opfergang ablehnte. Das beendete damals die Praktik des Menschenopfers. Später waren nur Tieropfer in der Geschichte Israels erlaubt. Wissenschaftler sehen menschliche Aggressionen im Schlachten des Opfertieres am Werk. Der Opfernde überträgt seine Aggression gegenüber den Mitmenschen auf das Opfertier (als Sündenbock). Diese Subjektübertragung der Opfernden auf das Opfertier geschieht bei seiner Tötung, womit auch der Opfernde durch das Tier in das Heilige inkorporiert wird.⁵⁰² Dieser Gedanke von der Aggression ist auch im Opferritual der Tetunesen zu sehen. Dabei ist zu hinterfragen, ob es noch gerecht ist, die anderen Geschöpfe auf dieser Weise als Stellvertreter der Selbsthingabe des Menschen und als Ausgang seiner Aggression zu opfern? Ein Umdenken hier wäre: Das blutvergießende Opferritual für Gott ist für den Christen nicht mehr notwendig. Die Tetunesen können es weiterhin in ihrem kulturellen Ritual als Zeichen ihrer Verbundenheit mit den Ahnen, zur Stärkung ihrer menschlichen Gemeinschaft und zur Harmonie mit der Natur feiern. Das folgende Beispiel macht dieses Umdenken konkret und klar: Beim Stehlen des Holzes und Fällen eines Baumes an einem verbotenen (heiligen) Ort (wie einer Wasserquelle) handelt der Dieb gegen die gesellschaftliche Ordnung. Damit verstößt er gegen das Gesetz, stört die menschlichen Beziehungen und die Harmonie mit Natur und Ahnen oder den Geistern. Zur Wiederherstellung der Ordnung und als Buße muss

⁵⁰⁰ Vgl. TELSCHER, Opfer, 294.

⁵⁰¹ Vgl. FURLER, Frieder, Die Predigt vom Opfer: Homiletische Fallbeispiel, in: Hans-Jürgen LUIBL/Sabine SCHEUTER (Hgg.), Opfer (= DenkMal 3), Zürich 2001, 87ff.

⁵⁰² Vgl. Ebd. 87.

der Dieb kein Opferritual mit Blutvergießen weder für Gott noch für die Geister vollziehen. Eine Mahnung kann durch eine öffentliche Strafe bekannt gegeben werden. Ein Opferritual als Bekräftigung dafür kann abgehalten werden, aber nicht mit dem Gedanken, dass das zur Besänftigung oder Beschwichtigung des Allmächtigen und der Geister notwendig ist. Es soll als Symbol zur Wiederherstellung der Ordnung, der Harmonie und der Beziehungen dienen.

Dieses Umdenken in Gang zu bringen, dass Gott, der Allmächtige und Allerheiligste, eigentlich kein Opfer dieser Art mehr braucht, bleibt Aufgabe der Seelsorger. Grundlage für dieses Umdenken ist das aufrichtige Christsein der Tetunesen, beziehungsweise der Timoresen. Vor der Zeit des Christentums ähnelte das Gottesbild der Tetunesen dem des Volkes im Alten Testament. Gott wurde nicht selten mit Blut- und Gewalttaten in Verbindung gebracht. Das Gottesbild war dominiert vom Gedanken des Gerichtes Gottes. Gottes Macht und Herrlichkeit zeigten sich im Krieg, und Gottes Zorn kann gegen Menschen entbrennen (vgl. u.a. Ez 21,13-20; Jes 30,27; 33,10ff; 1 Sam 6,6f; Ex 4,24ff).⁵⁰³ Mit der Annahme des christlichen Glaubens bilden die Tetunesen auch einen neuen Begriff Gottes. Diesen „neuen“ Gottesbegriff zeigt Jesus durch seine Verkündigung und sein Leben: Ein Gott als Abba (Vater), der sich den Sündern zuwendet und die gewaltfreie Feindesliebe verkündet.⁵⁰⁴ Dieser „christliche Gott“ überwindet den richtenden Gott, der nach Rache verlangt. Er ist ein liebender Gott, er ist der Barmherzige und Verzeihende und seine Gerechtigkeit verwirklicht sich in der Rechtfertigung des Sünders.⁵⁰⁵ Glauben die Christen in Timor an die Erlösungstat Christi, müssen sie das Opfer Christi als Vollendung ihres alten Opfers deuten. Die Rolle Christi als ewiger Hohepriester und damit als Urheber des ewigen Heils (Hebr 5,9) gilt auch für die Tetunesen, die nun an ihn glauben. Im Himmel tritt Jesus weiter für sie ein, das heißt auch für ihre Ahnen, die schon getauft waren und

⁵⁰³ Vgl. MOOSBRUGER, Mathias/PETER, Karin (Hgg.), Brauchen Wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, in: Józef NIEWIADOMSKI, Raymund Schwager. Gesammelte Schriften, Bd. 2, Freiburg in Breisgau 2016, 112-122. Als Vergleich zum traditionellen Gottesbild der Tetunesen: Raymund Schwager fasst die Ergebnisse der Untersuchung über das Gottesbild im Zusammenhang mit Gewalt im Alten Testament wie folgend zusammen: a). Gott erscheint als ein irrationales Wesen, das ohne verständlichen Grund tötet oder töten will. b). Er reagiert auf die vorausgehenden bösen Taten der Menschen, und er führt die Rache selber aus. c). Er bestraft Übeltäter, indem er sie in seinem Zorn anderen (grausamen) Menschen ausliefert. d). Die Frevler bestrafen sich selber, indem ihre Taten auf ihr Haupt zurückfallen.

⁵⁰⁴ Vgl. SCHWAGER, Raymund, Thesen zur Erlösungslehre, in: Józef NIEWIADOMSKI/Wolfgang PALAVER (Hgg.), Dramatischer Erlösungslehre. Ein Symposium, Innsbruck - Wien 1992, 13.

⁵⁰⁵ Vgl. SESBOÛÈ, Bernard, Erzählung von der Erlösung, in: Józef NIEWIADOMSKI/Wolfgang PALAVER (Hgg.), Dramatischer Erlösungslehre, Innsbruck - Wien 1992, 250.

an Jesus geglaubt hatten.⁵⁰⁶ Streng genommen, betrifft die Konsequenz aus dem Glauben an Jesus ihr ganzes Leben und ihre ganze Tradition. Die dialogische Haltung der Kirche erlaubt ihnen aber ihre Opfertraditionen weiter zu pflegen. Das Umdenken in diesem Zusammenhang setzt das Wissen um die Mängel und Ergänzungsbedürftigkeit des eigenen traditionellen Opfergedankens voraus. Das wäre Umkehr im eigentlichen Sinn: Umdenken. Daraus kann die Integration beziehungsweise Inkulturation voran getrieben werden.

5.3.2.5. Das traditionelle Opfermahl im Lichte des eucharistischen Mahlcharakters

„Wie die Mahlgemeinschaft tragende Mitte menschlichen Lebens sein kann, ist am Leben Jesu selbst abzulesen.“⁵⁰⁷ Die vier Evangelien überliefern uns insgesamt sechs wunderbare Speisungen im Wirken Jesu, in denen die Elemente des letzten Abendmahls zu sehen sind: Erhebung des Brotes (er nahm das Brot), das Dankgebet, das Brechen und Austeilen des Brotes.⁵⁰⁸ Die Mahlgemeinschaft mit Jesu gipfelte im letzten Abendmahl, das in der Verbindung mit der jüdischen Opfermahlkultur, genauer dem Pascha-Mahl steht. Aus diesem Mahl entwickelt sich die Feier der Eucharistie. Die ersten christlichen Gemeinden feierten im Rahmen ihrer Gemeindeversammlung neben Gebeten, Gesprächen und Belehrungen das Mahl in seinem Bezug zum letzten Abendmahl Jesu. Eine Rekonstruktion des Mahls der Jünger zeigt,⁵⁰⁹ dass es am Anfang nur unter dem Jüngerkreis Jesu gefeiert wurde. Zunächst bot der Vorsteher das Brot Gott dar, erhob es und wiederholte die Worte Jesu: „Das ist mein Leib.“ Dann wird das gebrochene Brot den Anwesenden ausgeteilt. Anschließend vollzog der Vorsteher den Kelch-Ritus, wobei er das Worte Jesu wiederholte: „Das ist mein Blut.“ Dann wurde der Kelch den Anwesenden zum Trinken gereicht. Dieses Mahl bezeichneten die Jünger als *Mahl des Herrn* (1 Kor 11,20) oder als *Brechen des Brotes* (Apg 2,42.46; 20,7.11; 1 Kor 10,16).⁵¹⁰ Die theologische Deutung der Eucharistie⁵¹¹ sieht das Herrenmahl im

⁵⁰⁶ Im Zusammenhang mit der Ahnenverehrung waren während meiner Forschung immer die Fragen nach dem Schicksal der Ahnen aufgetaucht: Wie ist es mit unseren Ahnen, die noch nicht getauft waren bevor sie starben? Sind sie auch nun im „christlichen“ Himmel? Können wir Messintention für sie bringen? Können wir ihnen weiterhin Opfer darbringen? Dies zu klären wäre ein erweitertes Thema dieser Arbeit.

⁵⁰⁷ LOTZ, Walter, Das Mahl der Gemeinschaft. Zur ökumenischen Praxis der Eucharistie, Düsseldorf 1977, 11.

⁵⁰⁸ Vgl. ebd., 11f.

⁵⁰⁹ Vgl. LANG, Bernhard, This is My Body: Sacrificial Presentation and the Origins of Christian Ritual, in: Albert BAUMGARTEN (ed.), *Sacrifice in Religious Experience*, Boston 2002, 193f.

⁵¹⁰ Vgl. SCHNEIDER, HDog 2, 275.

⁵¹¹ Vgl. ebd., 276-283.

Rahmen der Zusammenkunft der Gemeinde deutlich als einen Akt der Teilhabe am Leib Christi (1 Kor 11,9; vgl. 1 Kor 10,16f). Durch das Reichen des Bechers im Herrenmahl wird der neuer Bund (1 Kor 11,25; vgl. Lk 22,20; Mt 26,28) verkündet. Es gilt außerdem als ein Akt der Verkündigung des Kreuzestodes, d.h. der liebenden Hingabe Jesu (1 Kor 11,26), als „das realisierende Gedächtnis der Auferstehung des Gekreuzigten“⁵¹² (Lk 24, 13-35) und als Ort der Versöhnung oder der Vergebung der Sünden (Mt 26,28).

Relevant für diese Arbeit ist der Akt der Transformation des alten Kultes zu einem neuen Kult beziehungsweise Bund im Lichte des letzten Abendmahls: Getrennt vom Tempel, ohne Blutvergießen, ohne Brandopfer auf dem Altar und ohne Opferfleisch. Damit beendet Jesus den alten Opferkult und setzt ein neues unblutiges Ritual ein, das dem gleichen Ziel dient: Verehrung Gottes und Danksagung an Gott (vgl. Eucharistie).⁵¹³ Die Eucharistie, wie wir sie jetzt kennen, besitzt außer dem Opfercharakter auch den Mahlcharakter. Das Mahl hatte im Leben und im Wirken Jesu immer eine zentrale Bedeutung. Dadurch zeigte Jesus, „wofür er eigentlich gesandt ist: Verlorene in die Heilsgemeinschaft aufzunehmen, das neue Gottes Volk zu versammeln, auf die Vollendung hinzuweisen.“⁵¹⁴ So wollte er auch, dass seine Jünger sein erlösendes Wirken im Zeichen des Mahles fortsetzen bis er wiederkommt.⁵¹⁵ Dieses Verständnis der Eucharistie den Tetunesen beizubringen, könnte schwierig sein. Die Vorstellung vom Brot aus Weizen und Wein aus Trauben als ein ihnen fremdes Material schafft kein Problem mehr. Aber viele von ihnen sehen das Mahl in der eucharistischen Feier, also die Kommunion nicht als ein wirkliches Mahl, sondern nur als ein symbolisches Opfermahl. Davon ausgehend, müssen die Seelsorger ihnen das im Glauben wirkende sakramentale Zeichen näher erklären.⁵¹⁶ Die Grundlage für diese Erklärung ergibt sich aus dem eucharistischen Opfercharakter. Es ist gut für die Tetunesen bzw. auch für die Menschen der Kleinen Sundainseln, dass die katholische Kirche den Opfercharakter der Eucharistie mehr als deren Mahlcharakter in den Vordergrund stellt. Daran anknüpfend kann das sakramentale Zeichen erklärt werden. Die Kommunion ist keine gewöhnliche Speisung. Was sie empfangen, ist kein normales Brot. Die Menge und die Herkunft des Brotes vermindern nicht die Bedeutung, die das

⁵¹² Ebd., 279.

⁵¹³ Vgl. LANG, *This is My Body*, 294.

⁵¹⁴ KRÄTZL, Helmut, *Brot des Lebens. Mein Weg mit der Eucharistie*, Wien 2014, 52.

⁵¹⁵ Vgl. ebd.

⁵¹⁶ Vgl. LOTZ, *Das Mahl*, 41.

kleine Stück Brot in sich birgt. Das ist das Brot des Lebens (Joh 6,48), das vom Himmel herabgekommen ist, das Fleisch (Jesus) für das Leben der Welt (Joh 6,51). Um dieses *Fleisch* zu empfangen, müssen die Tetunesen die Tiere nicht mehr opfern. Aus diesem *neuen* Mahl (Eucharistie) schöpfen sie Kraft von Jesus für ihr Leben, ihren Glauben und zu ihrem Heil.⁵¹⁷ In diesem Mahl können sie die innigste und intimste Vereinigung mit Gott erfahren.⁵¹⁸ Dadurch kann ihre Gemeinschaft gestärkt werden und daraus können sich Liebe, Friede und Freude ausbreiten.⁵¹⁹ Die Tetunesen können aus diesem Mahl viel gewinnen, denn es ist nicht nur ein Mahl für das Wohl im Diesseits, sondern es ist Garantie für das Leben im Jenseits, also für die Ewigkeit: Denn „Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben“ (Joh 6, 51b) oder: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag“ (Joh 6,54). Diese eschatologische Bedeutung der Eucharistie kann der diesseitigen Bedeutung des traditionellen Opfermahls der Tetunesen gegenüber gestellt werden. Die Tetunesen glauben fest an das ewige Leben. Ihr Opfermahl kann keine Garantie dafür sein, aber wohl die Eucharistie als Wegzehrung für das ewige Leben.⁵²⁰ Die bessere Erklärung von der Eucharistie zu finden und den Tetunesen beizubringen, bleibt eine herausfordernde Aufgabe für die dortige Ortskirche. Die Annahme des kirchlichen Eucharistieverständnisses fordert den Tetunesen viel Offenheit und Bereitschaft zu einem Umdenken ab.

5.3.2.6. Das traditionelle Opfer im Lichte des christlichen Kultmysteriums

Anschließend soll der Prozess des Umdenkens beziehungsweise der Erneuerung dieser Sichtweise zusammengefasst werden: die Betrachtung der traditionellen Rituale im Lichte des christlichen Kultmysteriums. Der Inspiration dafür dient die Betrachtung *Casels* über die Erfüllung der antiken Kultmysterien im christlichen Kultmysterium.⁵²¹ *Casel* gibt eine Übersicht zur Bedeutung des Mysteriums. Nach ihm umfasst Mysterium „den weiten Begriff des rituellen ‚Gedächtnisses‘ »anamnesis, commemoratio«, das heißt der rituellen Begehung und Gegenwärtigsetzung irgendeines göttlichen Werkes,

⁵¹⁷ Vgl. ebd., 43.

⁵¹⁸ Vgl. KRÄTZL, Brot, 73.

⁵¹⁹ Vgl. LOTZ, Das Mahl, 40.

⁵²⁰ Vgl. ebd. 50-53; vgl. KRÄTZL, Brot, 72f.

⁵²¹ Vgl. CASEL, Odo, Das christliche Kultmysterium, Regensburg ²1935, 95-116.

auf dem das Dasein und Leben einer Gemeinschaft beruht.“⁵²² Mysterium ist eine heilige Handlung. Es hat mehr als nur mit der Erhaltung des diesseitigen Lebens der Menschen und der Natur zu tun. In seinem Mittelpunkt steht die Sehnsucht nach dem „persönlichen Einswerden mit der verehrten Gottheit.“⁵²³ Eine kurze Definition des Mysteriums ist „eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus Gegenwart wird; indem die Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirbt sich dadurch das Heil.“⁵²⁴ Also zielt ein Mysterium auf die „Einheit mit der Gottheit, Teilnahme am göttlichen Leben.“⁵²⁵ Als Mittel oder Weg dazu dient die kultische Handlung, wobei der Opferritus im Mittelpunkt steht.

Genau auf dieser Ebene liegt die tiefere Bedeutung des traditionellen Opferrituals der Tetunesen in Timor. Der Opferritus *Hakserak* ist für die Tetunesen Mittel zur Erhaltung ihres Lebens und um das ersehnte Heil in diesem Leben zu vergegenwärtigen. Obwohl im Opferritus *Hakserak* die Tetunesen so sehr an ihre jenseitigen Bedürfnisse denken, vergegenwärtigen sie eigentlich ihre Sehnsucht nach der mystischen oder geistigen Einheit mit der Gottheit. Der Opferritus der Tetunesen, wie die meisten antiken Mysterien, ist aber stark mit der Natur und mit materiellem Kult gebunden. In ihm mischen sich die verschiedenen Elemente, wie die Ahnenverehrung und Totenbeschwörung, die Anbetung der Geister und der außergewöhnlichen Naturwesen und die Praxis der schwarzen Magie. Aber im traditionellen Kult, insbesondere im Opferritus *Hakserak* ist ein höherer religiöser Wert erkennbar.⁵²⁶ Der traditionelle Kult bedarf aber einer Vertiefung, und das Beste dafür ist das Evangelium, das heißt die Offenbarung Gottes in Jesus. Dadurch kann er ins christliche Mysterium überführt werden, sodass er seine Erfüllung findet.

„Oberstes und letztes Mysterium des Christentums, Grundlage und Urquelle aller christlichen Mysterien, ist die Offenbarung Gottes im menschengewordenen Logos.“⁵²⁷ Das wahre Mysterium für die Christen ist die Heiligung der Welt durch die Offenbarung Gottes in Jesus, „in der sich Göttliches und Menschliches, Himmel und Welt, Geist und Materie trafen und einten. Das Offenbarwerden des Heilsplans Gottes in Jesus ist die Tat zum Heil der Menschen. Diese wird nun den Menschen aller Völker

⁵²² CASEL, Das christliche Kultmysterium, 101.

⁵²³ Ebd.

⁵²⁴ Ebd., 102.

⁵²⁵ Ebd., 101.

⁵²⁶ Vgl. ebd. 103f.

⁵²⁷ Ebd., 107.

der Erde durch die Ekklesia (Kirche) zuteil.⁵²⁸ Damit wird die Kirche, die aus dem Erlösungsmysterium hervorgeht, auch ins Mysterium hinein gezogen. In ihr ist dieses Mysterium, der Heilsplan, „beständige mystische und zugleich konkrete Gegenwart“.⁵²⁹ In der Kirche findet diese Vergegenwärtigung in der Mysterienfeier des Leibes und Blutes Christi (Eucharistie) statt, die Jesus selber eingesetzt hat. Indem die Kirche diese zu seinem Gedächtnis feiert, wird ihre Heiligung mystisch Wirklichkeit und sie bekommt die Kraft aus dem Leib und Blut Christi zu ihrem Leben und ihrem Wachsen. Außer der Eucharistie (Speisung) fließen aus diesem Erlösungsmysterium die anderen christlichen Mysterien: Taufe (Bad) und Salbung durch das Pneuma (Firmung). Durch dieses Mysterium ist ein neuer Bund geschlossen und eine königliche Priesterschaft geschaffen, „um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen“ (1 Petr 2,5). Was das *traditionelle* Opfer betrifft, hören damit die verschiedenen Opfer auf. Die materiellen Opfergaben finden ihr Ende durch die Darbringung des Leibes und Blutes Christi.⁵³⁰ Das gilt auch für den Opferkult der Tetunesen. Als Grund für diese Gültigkeit ist die Annahme des christlichen Glaubens.

Die Tetunesen sowie alle Timoresen in die Tiefe des christlichen Mysteriums einzuführen, wird nicht leicht sein. Aber es gibt eine Möglichkeit: Die Tetunesen ausgehend von ihrem traditionellen (Opfer)Kult (Opferverständnis) in das Opfermysterium Christi hinüberzuführen. Von den Tetunesen wird wegen ihres christlichen Glaubens ein radikales Umdenken gefordert. Das braucht aber eine gute Begleitung durch kompetente Seelsorger bzw. Theologen. Diese sollen den Tetunesen die traditionellen Grundgedanken, die sie aus ihrer Kultur mitbringen, bewusst machen. Dann helfen sie den Tetunesen zu einer Auseinandersetzung mit dem christlichen Kultverständnis oder besser gesagt, bereiten sie die Tetunesen vor, umzudenken und offen zu sein, um ihr eigenes traditionelles Verständnis christlich vertieft und vergeistigt zu leben. In all diesen Prozessen möge die alte Regel gelten: „Gratia supponit et perficit naturam: Die Gnade setzt die Natur voraus, baut auf ihr weiter und adelt sie.“⁵³¹

⁵²⁸ Vgl. ebd., 108f.

⁵²⁹ Ebd., 110.

⁵³⁰ Vgl. ebd., 111ff.

⁵³¹ Ebd. 97.

5.4. Die Darstellung des konkreten Handlungsbedarfes im Umgang mit der traditionellen Opferpraxis

Die dargestellten Deutungsversuche bzw. Erklärungshilfen gelten als Fundament für den folgenden praktischen Handlungsbedarf, der nun behandelt wird und das zweite Ziel bzw. den zweiten Teil des Ergebnisses dieser Arbeit präsentiert. Aus dem Ergebnis der Interviews und der literarischen Forschung werden die folgenden Vorschläge als Handlungsbedarf für den Umgang des Volkes sowie der Seelsorger zusammengefasst: Erstens, die Intensivierung des „prophetischen“ Dialogs. Zweitens, die Intensivierung der kontextuellen Pastoral. Sie umfasst den Gedanken von der *inkulturierten Liturgie*, von der seelsorgerlichen Opferpredigt, von der *mystagogischen Pastoral* bzw. *mystagogischen Predigt* und von einem *narrativen Bibelapostolat* mit Erfahrungsaustausch. Drittens, die Verbesserung der Ausbildung der Seelsorger und Intensivierung der Zusammenarbeit mit Laien. Diese mögen als Orientierungshilfe für den Prozess der Inkulturation beziehungsweise Integration und für den Umgang der dortigen Seelsorger mit der Problematik des traditionellen Opfers in ihrer pastoralen Arbeit dienen.

5.4.1. Intensivierung des „prophetischen“ Dialogs

Im Umgang mit dieser Problematik und in der Suche nach einer denkbaren Lösung dafür, wird zunächst eine dialogische Haltung, sowohl bei den Seelsorgern (d.h. seitens der Kirche) als auch im Volk notwendig sein. Wie bereits erwähnt wurde (in Teil: 5.3.3.), ist Dialog die Hauptmethode im allgemeinen Betreiben der kontextuellen Theologie. Er ist der Schlüssel, um in die Herzen und in die Gedanken der Tetunesen zu gelangen und ihre Gefühle und Denkart zu respektieren. Hier liegt der Schlüssel zum Erfolg in der Verkündigung. So behaupten auch viele Interviewteilnehmer während der Feldforschung.

Die allgemeine Beschreibung der Bedeutung des Dialogs wurde im oben erwähnten Teil (5.3.3.) dargestellt. Ausgehend von der Sicht der kontextuellen Theologie und um den Wunsch der Tetunesen nach Dialog auf gleicher Augenhöhe wahrzunehmen, wird hier konkret die Anwendung und Intensivierung des Dialogs beim Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis behandelt. Erster konkreter Schritt in der Umsetzung des Dialogs ist, dass die Kirche die Tetunesen mit dem Ziel und den Grundprinzipien des Dialogs in ihrer pastoralen Arbeit

vertraut macht. Das sollte in einer dialogischen Haltung geschehen: die Seelsorger und Theologen laden das Volk zum Dialog ein, sie fordern auch die dialogische Haltung vom Volk. Dabei aber sollen sie ihre klassische apologetische Haltung vermeiden. Damit kann der Verdacht beziehungsweise Vorwurf des Volkes, dass die Kirche an ihrer apologetischen Haltung festhält und den Dialog bloß als Methode oder Mittel zur Bekehrung verwendet, vermindert werden. Wenn die Seelsorger und das Volk sich gegenseitig öffnen, können sie sich gemeinsam auf den Weg der Suche nach der Wahrheit oder den Lösungen für die aktuelle Problematik machen.

In diesem Prozess gilt für die Kirche die Menschwerdung Jesu als Vorbild und Orientierung: der Gedanke von der Selbstentäußerung (vgl. Phil 2,6f).⁵³² Die Menschwerdung Jesu geschah in einem Prozess des Dialogs zwischen Gott (dem Vater - dem Sohn und dem Heiligen Geist) und Menschen. Jesus verwirklichte seine Sendung immer im Dialog. Um in den Dialog einzusteigen, soll die Kirche (sollen die Seelsorger und Theologen) sich von ihrem Überlegenheitsgedanken befreien, damit sie in die Kultur und Tradition des Volkes eintauchen und dort drinnen die Wahrheit und Gottes Heilsplan entdecken können. Konkret zum Thema heißt es, die Seelsorger nehmen wahr, dass das traditionelle Opfer nicht dem Teufelswerk, sondern in erster Linie dem Allerheiligsten und Allmächtigen dient. Durch das Opferritual Hakserak treten die Tetunesen in Kontakt mit Gott, dem Allmächtigen, bringen ihm ihre Gaben und Gebete als Ausdruck ihrer Dankbarkeit und Abhängigkeit von Gott dar, und bitten sie dabei um Segen, Schutz und Wohlstand im Leben. Da die Tetunesen sich des Vollendungsbedürfnisses ihrer Kultur, ihres traditionellen Wertes und Glaubens, beziehungsweise ihres Gottesbildes bewusst sind, kann die Kirche hier auftreten und wie Paulus zu den damaligen Heiden in Athen sagen: „Was ihr verehrt, ohne es [genauer] zu kennen, das verkünde ich euch“ (Apg 17, 23b). Von hier aus treten sie gemeinsam in einen noch intensiveren, ehrlicheren Dialog, in einen Dialog auf gleicher Augenhöhe in gegenseitiger Anerkennung als gleichwertige Dialogpartner.

Wenn diese Stufe des Dialogs erreicht ist, kann die Kirche mit ihrer Verkündigung als Angebot zur Bereicherung, Erläuterung und Vollendung der einheimischen Glaubenstradition beginnen. Hiermit ist die Verkündigung der Offenbarungswahrheit der Kirche schon im Gang. Diese geschieht in Übereinstimmung mit der Denkart des jeweiligen Volkes, d.h. im Rahmen des Themas dieser Arbeit: mit

⁵³² Phil 2,6f: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen.“

Respekt für die Opfervorstellungen und die Rolle des Opfers im Leben der Tetunesen. Daraus gewinnt sie eine fruchtbare Inspiration für die Gestaltung der Liturgie nach dem Empfinden und Bedürfnis des jeweiligen Volkes. Somit können auch der christliche Glaube und seine Rituale Wurzel in der einheimischen Kultur fassen.⁵³³

Es ist auch von Bedeutung und sehr hilfreich, wenn der *prophetische* Aspekt des Dialogs hier in der Formulierung von Lösungsversuchen für den Umgang mit der traditionellen Opferproblematik einbezogen wird. Die Inspiration für den prophetischen Dialog kommt von der Entwicklung des Missionsverständnisses der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD, Steylermissionare). Das Verständnis der christlichen Mission war bis zum Ende des 20. Jahrhunderts von dem Grundgedanken dominiert, Mission als Teilnahme an der *Missio Dei*, als Fortsetzung der Mission Jesu zur Verkündigung vom Reich Gottes und Mission als Verkündigung von Jesus Christus als Erlöser der Welt zu sehen. Es wurde von einigen Missiologen empfohlen, diese Grundverständnisse der Mission in dem Begriff vom *prophetischen Dialog* zusammenzufassen:

„Mission as participation in the life and Mission of the Trinity; Mission as continuation of the mission of Jesus to preach, serve and witness to the justice of God’s ‘already’ but ‘not yet’ reign; and mission as the proclamation of Christ as the world’s only savior. These three strains are, we believe, elements of a synthesis that would serve well as an underlying theology of mission for these first years of the twenty-first century and the third millennium. We propose to call this synthesis prophetic dialogue.“⁵³⁴

Der *prophetische Dialog* ist seit dem 15. Generalkapitel (2000) der Steyler Missionare untrennbar zu einem wesentlichen Element ihres Missionsverständnisses geworden.⁵³⁵ Zur dialogischen Haltung in ihrer missionarischen Arbeit bekennen sich die Steylermissionare:

„Dieser Dialog ist vom Wesen und Tun eines Propheten inspiriert. Im Alten Testament sprach Gott oft durch die Propheten zu den Menschen. In seiner Verkündigung verurteilt ein Prophet die Ungerechtigkeit der Gesellschaft und andere Realitäten, die dem Willen Gottes entgegenstehen.“⁵³⁶

Praktisch heißt es, die dialogische Haltung der Kirche sollte sich vom Wort Gottes neu inspirieren lassen, sie soll ihre Fehler in der Vergangenheit eingestehen und die Vorurteile abzubauen versuchen und dabei mutig und ehrlich zu ihrer Glaubensüberzeugung und ihren Werten stehen.⁵³⁷ In der Pastoral soll der prophetischer

⁵³³ Vgl. GENERALAT SVD, Konstitution 1967/8, 114 und 114,1.

⁵³⁴ Ebd.

⁵³⁵ Vgl. GENERALAT, Der prophetische, 28.

⁵³⁶ BURU, Puplius Meinrad, Mission als prophetischer Dialog. Die Entwicklung des Missionsverständnisses der Steyler Missionare seit dem Generalkapitel von 1982, (Dipl.) Wien 2010, 40.

⁵³⁷ Vgl. GENERALAT, Der prophetische, 32.

Dialog nach diesem Prinzip verlaufen: Verkündigung - Anklage - Einladung.⁵³⁸ Im breiteren Sinn soll der „prophetische“ Dialog „die dringenden Probleme der Welt heute aufgreifen, wie Krieg, Gewalt, Armut, Umweltzerstörung, Ungleichbehandlung der Geschlechter und Menschenrechtverletzungen.“⁵³⁹ Im Sinne dieser Arbeit soll in der Verkündigung die Problematik des traditionellen Opfers aufgegriffen, analysiert und ihre Ursachen beschrieben werden. Dann wird diese Arbeit versuchen die falschen Opfervorstellungen und ihr veraltetes Gottesbild klarzustellen. Dies soll in Respekt vor dem Empfinden des Volkes und in bedächtiger Liebe geschehen. Im Licht des Evangeliums werden die richtigen Elemente untersucht, um in ihnen den Willen Gottes zu erkennen. Hier ist prophetisch zu betonen, dass die Achtung vor und die Wertschätzung des kulturellen Reichtums und der religiösen Vielfalt (vor allem vor den Opfervorstellungen in Asien) die explizite Verkündigung des Evangelium nicht aufhebt; sie muss gerade in einem solchen Kontext besonders hervorgehoben werden.⁵⁴⁰ Aus dem Evangelium heraus schlägt die Kirche die Alternativen vor, um die Ursache der Probleme zu beheben. Schließlich lädt die Kirche das Volk in ihre *Communio* mit Christus (in das Opfermysterium Christi) als das Ziel des prophetischen Dialogs ein.⁵⁴¹ In diesem Rahmen kann die Kirche Jesus Christus als Geschenk für Asien, seine Lehre als Erfüllung ihrer traditionellen religiösen Erwartungen und sein Opfer als Vollendung ihrer traditionellen Opfer verkünden.

Meiner Erfahrung nach soll dieser Prozess im und durch das Gebet getragen werden. Dieser Prozess des Dialogs ist kein reiner menschlicher oder wissenschaftlicher Dialog. Er ist in erster Linie ein religiöser Dialog. Er soll das Inneren des Menschen erreichen, ihre Herzen öffnen. Das kann schlussendlich nur der Heilige Geist bewirken. Daher soll Raum für das Wirken des Heiligen Geistes gelassen werden. Denn nur der Heilige Geist, „der uns zur ganzen Wahrheit hinführt, macht auch einen fruchtbaren Dialog mit den kulturellen und religiösen Werten unterschiedlicher Völker möglich“ (EA 21).

⁵³⁸ Vgl. ebd., 31.

⁵³⁹ GUTHEINZ behandelt dieses Thema im Zusammenhang mit dem interreligiösen Dialog bzw. Theologie des Religiösen Pluralismus. GUTHEINZ, Luis, Kritisch-theologische Reflektion über die „neun Grundsätze des Religiösen Pluralismus“, vorgelegt vom internationalen Treffen pluralistischer Theologen und Religionswissenschaftler, in: SCHREIACK, Thomas/WENZEL, Knut (Hgg.), Kontextualität und Universalität, Stuttgart 2012, 58.

⁵⁴⁰ Vgl. EA 20.

⁵⁴¹ Vgl. BURU, Mission, 42.

5.4.2. Intensivierung der kontextuellen Pastoral

Der dargestellte *prophetische* Dialog gilt als Grundhaltung für die Suche nach einer weiteren Handlungsorientierung im Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers im Leben und in der pastoralen Arbeit der Christen des Tetunstammes. Der nächste konkrete Handlungsbedarf ist eigentlich die theologische Vertiefung des geäußerten Wunsches vieler Interviewteilnehmer⁵⁴² und auch eine theologische Erweiterung des Anliegens vieler Wissenschaftler und Seelsorger aus den Kleinen Sundainseln.⁵⁴³ Die Christen der Kleinen Sundainsel wünschen sich die ihrem Kontext angepassten pastoralen Methoden bzw. Aktivitäten und die ihrem Bedürfnis entsprechenden liturgischen Feiern. Die Schlüsselbegriffe hier sind unter anderen Inkulturation und kontextuelle Pastoral.

Die erwähnten Wünsche bzw. Anliegen werden im Licht des Evangeliums und mit Bezug zu den kirchlichen Dokumenten, wie dem nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Asia* von Papst Johannes Paul II., reflektiert. Im letztgenannten nachsynodalen Apostolischen Schreiben wurde klar festgestellt: dass Hindernisse für die Verbreitung des Evangeliums in Asien sind „unter anderem [...] das Fehlen einer entsprechenden Anpassung an die lokalen Kulturen und wohl vor allem aufgrund der mangelhaften Vorbereitung auf die Begegnung mit den großen Religionen Asiens“ (EA 9). Dazu war es unvermeidlich, dass die Missionare in der Verkündigung des Evangeliums durch die abendländische Kultur beeinflusst waren.⁵⁴⁴ Die Lösung dafür sehe ich in einer kontextuellen Pastoral, in der die Rolle der Inkulturation einen zentralen Platz einnimmt. Die Inkulturation soll in allen Bereichen vertieft und intensiviert werden: in der liturgischen Feier, in der Katechese und der Unterweisung des Volkes und im Bibelapostolat. Jeglicher vorgeschlagener Handlungsbedarf kann nur in diesen Bereichen umgesetzt werden. Dort können die Inkulturation und der Prozess des Umdenkens über das Opfer bzw. der Erneuerung des Opferverständnisses in Gang gebracht werden.

5.4.2.1. Inkulturierte Liturgie

Im Kontext der Verkündigung der Frohbotschaft in Asien soll der Dialog in den Inkulturationsprozess mit der einheimischen Kultur münden. Durch die Inkulturation

⁵⁴² Siehe **Kap. 4 Teil 4.3.3.4.**

⁵⁴³ Siehe **Kap. 4 Teil 4.4.3.**

⁵⁴⁴ Vgl. EA 20.

kann die Kirche mit ihrer Wahrheit und ihren Werten zu den Wurzeln der Kulturen gelangen, sie von innen her erneuern. Dabei erfährt sie auch eine Bereicherung durch die positiven Elemente der Kulturen. So funktioniert die Inkulturation in der Verkündigung: In ihrem Bemühen ihren Glauben weiterzugeben, versucht die Kirche, auch die verschiedenen Werte und Gebräuche der Kultur kennenzulernen und zu verstehen. Aber nicht nur das, noch näher geht sie zu den Menschen, wenn sie ihre Probleme und Schwierigkeiten, Wünsche und Hoffnungen wahrnimmt. Wenn das Volk dafür offen ist, findet der Glaube Annahme und wird zu einem Teil seiner Kultur. Wenn Erneuerung und gegenseitige Ergänzung stattfinden, kann Kultur zum Ausdruck des christlichen Glaubens werden. Damit ist das Ziel der Inkulturation erreicht.⁵⁴⁵

Der Schlüsselbereich für die Inkulturation im asiatischen Kontext ist die Liturgie. „Die Liturgie ist die Quelle und der Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens und der christlichen Sendung. Sie ist ein grundlegendes Mittel der Evangelisierung besonders in Asien, wo die Angehörigen der verschiedenen Religionen so sehr vom Kult, von den religiösen Festen und der Volksfrömmigkeit angezogen sind“ (EA 22). Für die Kirche in Timor sowie in den gesamten Kleinen Sundainseln ist zwar die Inkulturation schon lange im Gang, aber sie soll tiefer und intensiver betrieben werden.⁵⁴⁶ Viele kulturelle Elemente, wie die einheimische Sprache, Tänze, Gesänge und Tücher mit kulturellen Motiven für die liturgischen Kleider, werden von der Kirche in ihre Liturgie aufgenommen. Meiner Meinung nach entsprechen diese Bemühungen noch ganz dem religiösen Empfinden der Einheimischen. Der traditionelle Glaube und seine Werte sollen intensiver in die Begegnung mit dem christlichen Glauben und seine Lehre gebracht werden. Damit können sie sich von einander inspirieren, erleuchten und ergänzen lassen. Das kann positive Entwicklungen im religiösen Bewusstsein und Verhalten der Einheimischen bewirken.⁵⁴⁷

Nun zu den konkreten Inkulturationsversuchen im Zusammenhang mit der Problematik dieser Dissertationsarbeit. Da die Opferdarbringung im Rahmen der Ahnenverehrung einen besonderen Platz im Leben der Christen aus dem Tetunstamm hat, soll diese als ein Schwerpunkt der Inkulturation betrieben werden. Eine geeignete Idee dafür ist die Beschaffung einer traditionsbezogenen Votivmesse für die Ahnen oder eine normale Seelengedenkmesse mit traditionellen Elementen. Ihre Gebete nehmen die

⁵⁴⁵ Vgl. EA 21.

⁵⁴⁶ Siehe **Kap. 3 Teil 3.2.1.** und **3.4.1.**

⁵⁴⁷ Vgl. EA 22.

passenden Elemente der traditionellen Gebete auf. Zusätzliche Elemente dafür sind: Zunächst soll vor dem Empfang der heiligen Kommunion ein Ritual als Gedenken der Ahnen oder Verstorbenen gehalten werden. Das kann ein Moment der Stille oder ein kurzes Gebet sein,⁵⁴⁸ als *Symbol*, dass die Lebenden das eucharistische Mahl in Verbundenheit mit den Ahnen halten. Das nächste zusätzliche Element ist die Segnung der Speise, der Fotos oder anderer Gegenstände der Verstorbenen. Dann gilt das „zweite Mahl“, das traditionelle Mahl nach der Messe, als *Symbol* der Verbundenheit mit den Ahnen. Der Ort dafür kann die Kirche, der Friedhof, das Grab, Ahnenhaus oder Familienhaus sein.

Im zweiten Kapitel dieser Arbeit über das traditionelle Opferritus Hakserak wurde erwähnt, dass es mit dem ganzen Lebenszyklus der Menschen von der Geburt an bis zum Tod zu tun hat. Es wird außerdem bei besonderen Ereignissen vollzogen.⁵⁴⁹ Nun freuen sich die meisten Tetunesen, wenn die Seelsorger in ihrem Lebenszyklus und zu bestimmten Ereignissen ihres Lebens mit ihnen zu feiern bereit sind. Diese Offenheit bereitet einen guten Boden für die liturgische Feier, die den Wünschen der Menschen entspricht. In der Gestaltung der Feier ist die Kreativität der Seelsorger gefordert. Sie können die Chance nutzen, um die Inkulturation der liturgischen Feier auszuprobieren. Nach der Geburt zum Beispiel, können sie die Taufe in der Verbindung mit dem Aufnahme ritus des Kindes in den Klan der Eltern (Koi Ulun) feiern. Nach der Taufe in der Kirche, können die Angehörigen mit ihrem Aufnahme ritus im Clanhaus fortsetzen. Im Clanhaus wird sowieso ein kleiner Opferritus mit einem gemeinsamen Mahl gehalten.⁵⁵⁰ Das sollte nun als ein kulturelles Dankritual gefeiert werden. Das Mahl steht als Symbol für die Verbundenheit mit den Ahnen und der Einheit unter den Clanmitglieder. Für die Hochzeit ist inzwischen eine gute Lösung gefunden. Die kulturellen Rituale werden vor der kirchlichen Trauung erledigt. Da die Familien- und Clanbindung bei den Tetunesen noch sehr stark ist, kann eine kirchliche Trauung ohne Erledigung der kulturellen Rituale nicht stattfinden. Die kirchliche Trauung wird nun als Krönung des Hochzeitsprozesses gesehen. Inzwischen entsteht bei der Einweihung

⁵⁴⁸ Die Idee von einer Schale mit konsekrierten Hostien für die Ahnen auf dem Altar oder auf einem besonderen Tisch zu stellen ist vielleicht etwas überflüssig und hat keine theologisch-sakramentale Begründung. Aber sie würde dem Empfinden der Einheimischen besser entsprechen.

⁵⁴⁹ Siehe **Kap. 2 Teil 2.5.2.**

⁵⁵⁰ Außer für die Ahnen und Geister wird im Clanhaus auch Opfer für den Allmächtigen dargebracht. Es ist für mich schwierig zu beurteilen. Aber ich vertrete die Meinung, dass das Opfer für den Allmächtigen als Dank für das neue Leben weiterhin symbolisch dargebracht werden sollte. Das zu verbieten wird den Menschen sehr leid tun, dann verliert ihr Opferritus an die Bedeutung. Das Opfer für die Geister sollte nicht mehr dargebracht werden aber ihnen soll ausreichend erklärt werden.

eines neuen Hauses eine Art der Feier mit zwei Einweihungsritualen, die noch getrennt vollzogen werden. Vor allem bei der Einweihung eines Clan- oder Ahnenhauses sind viele Clanmitglieder anwesend, manchmal dauert die Feier bis drei Tage oder mehr. Damals beim Beginn der Missionierung bis gegen Ende des 20. Jahrhunderts wurde diese Feier oft aus Angst vor der Kirche geheim gefeiert. Damals gipfelte diese Einweihungsfeier in einer Opferdarbringung und einem Opfermahl. In der letzten Zeit aber wird sie mit einer Eucharistiefeier und der kirchlichen Einweihung abgeschlossen. Die kirchliche Feier wird nun als Höhepunkt des Einweihungsprozess gesehen. Aber in einer solchen Feier handeln die Seelsorger sehr vorsichtig, weil sie keine genauen Vorschriften oder Einweihungsordnung von der Kirchenleitung haben. Sie wollen aber solch einen Event nicht einfach vergehen lassen, ohne ihn religiös-christlich zu nützen. Was sie tun, ist oft aus pastoraler Not entstanden und als Versuch angeboten. Es bleiben bei ihnen und vielen Gläubigen viele Zweifel und Fragen. Die Ortskirchenleitung wird weiterhin sehr gefordert, eine Form der liturgischen Einweihungsfeier herauszuarbeiten.

Zu den Herausforderungen für die Ortskirche zählen auch die Herausbildung einer Form für die liturgischen Feiern und Gebete bei der Eröffnung eines neuen Feldes, in der Zeit des Säens und der Ernte. Eine Dankesfeier nach einer Heilung oder einem Erfolg kann in die Feier der Eucharistie aufgenommen werden. Es ist für die Kirche in Timor und in den Kleinen Sundainseln an der Zeit, dass die Kirchenleitung sich mit dieser Problematik auseinandersetzt. Sie soll die Initiativen für die Intensivierung der Inkulturation der Liturgie fördern. Es gehört zu den Aufgaben der regionalen Bischofskonferenz, wirksame Wege zur Förderung der geeigneten Formen der Gottesdienste in ihren kulturellen Kontext zu finden (vgl. EA 22). Natürlich sollen bei diesen schwierigen Bemühungen die Grundprinzipien der Anpassung der Liturgie, wie in SC 40 angegeben sind, beachtet werden. Es ist zunächst sorgfältig und klug zu erwägen, welche Elemente aus der Überlieferung und der geistigen Anlage des jeweiligen Volkes geeignet sind, der Liturgie angepasst zu werden. Dann sollen Vorversuche in geeigneten Gemeinschaften unter kirchlicher Autorität ermöglicht werden. Bei diesem Prozess, besonders bei der Abfassung der angepassten liturgischen Gesetze soll die Mitwirkung von Sachverständigen herangezogen werden. Schließlich, ähnlich wie beim Prozess des Dialogs, soll in den Inkulturationsbemühungen ein festes Vertrauen auf die Wirkung des Heiligen Geistes gesetzt werden. Die Tetunesen sind von Grund auf religiös geprägte Menschen, und eine religiöse Bemühung wird von

ihnen sehr geschätzt. Um dem Empfinden der Tetunesen zu entsprechen, soll die Inkulturation des Evangeliums stets als ein religiös-christliches Geschehen betrachtet werden. Dass dem Wirken des Heiligen Geistes im Prozess der Inkulturation viel Raum gegeben wird, ist übrigens auch das Anliegen der Kirchenleitung, wie im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben zu lesen ist: „Der erste Handelnde bei der Inkulturation des Glaubens in Asien ist der Heilige Geist“ (EA 21).

5.4.2.2. Seelsorgerliche Predigt zum Thema „Opfer“

Fast in allen Gottesdiensten gibt es eine Predigt. Sie kann ein geeigneter Ort sein, über Opfer zu reden und die Opfervorstellung der Kirche und der Tradition zu erklären. Für eine solche „Opferpredigt“ passen biblische Texte, in denen vom Opfer oder vom Leiden die Rede ist. Es mag sein, dass die heutigen modernen und materialistisch-orientierten Menschen mit dem Opferthema wenig anfangen können. Für die Tetunesen sowie die Timoresen wird das Opfer noch länger in ihrem Alltag ein aktuelles Thema bleiben. Die bleibende Aktualität ist der Kontext für die Predigt über das Opfer. Im Umgang mit der Problematik der traditionellen Opfer können die Seelsorger in ihren Predigten Bezug zum sozialen und religiösen Kontext nehmen, das erleichtert ihre Predigt über Opfer.⁵⁵¹ In diesem Sinne kann auch das spannungsvolle Verhältnis zwischen dem traditionellen Opfer und dem Opfer Christi aufgegriffen werden. Der sozio-religiöse Kontext kann dann in Verbindung mit den biblischen Texten, die wiederum den Bezug zur Opferproblematik haben, gebracht werden. Somit soll dieses Prinzip von den dortigen Seelsorgern beachtet werden: „Biblische Texte, in denen die Opferthematik kontrovers ist, sind nicht zu scheuen.“⁵⁵² Diese Texte sollen hervorgehoben und zur Sprache gebracht werden. Für die Situation der Christen in Timor soll dieses zweite Prinzip hinzugefügt werden: Das traditionelle Opfer und seine Problematik soll mit Respekt wahrgenommen und im Lichte der Heiligen Schrift betrachtet werden. Das traditionelle Opfer kann auf diese Weise durchleuchtet und das christliche Opferverständnis bereichert werden. Das Ergebnis wird in der Predigt dem Volk kommuniziert. Ausgehend von diesen Prinzipien könnte das Volk ermutigt werden, über das Opferthema offen zu reden. Das ist eine gute Motivation für sie, sich mit der Opferproblematik auseinanderzusetzen. Als Folge dieser Auseinandersetzung

⁵⁵¹ Vgl. FURLER, Die Predigt, 90.

⁵⁵² Ebd., 86.

können die Erklärungsalternativen und Lösungsmöglichkeiten, die auch vom Volk kommen, formuliert und weiterkommuniziert werden.

Ein biblisches Beispiel als Erklärungshilfe dafür ist das Paulinische Modell im Falle der *Korinther Götzenopfer-Fleisch-Problematik* (Vgl. 1 Kor 8 und 10).⁵⁵³ In seiner Erklärung „nimmt Paulus die kultische-substantielle Unterscheidung ‘heilig-profane‘ von geschlachtetem Tierfleisch weg und macht sie zu einer moralischen-relationalen Unterscheidung, die sich auf Starke und Schwache in einem Opfer-kritischen Prozess der säkularisierenden Aufklärung beziehen soll.“⁵⁵⁴ Der Streit war zwischen Judenchristen (petrinische Gruppe) und Heidenchristen (paulinische Gruppe) entstanden. Der Gegenstand des Streites war das Essen des Götzenopferfleisches. Dahinter steckt wahrscheinlich die Kritik an der Teilnahme der Christen an Götzenopfer. In 1 Kor 8 ermahnt Paulus die Stärkeren (die Erkenntnis haben), die Schwächeren (die im Gewissen schwach sind) durch das Essen des Götzenopferfleisches nicht zu Fall zu bringen. Paulus sieht die Gefahr beim Essen des Opferfleisches, denn das kann andere verleiten und das Gewissen der Schwachen beflecken. Paulus sieht kein Problem damit, denn „zwar kann uns keine Speise vor Gottes Gericht bringen. Wenn wir nicht essen, verlieren wir nichts, und wenn wir essen, gewinnen wir nichts.“ (1 Kor 8,8). Im Übrigen verurteilt er den Götzendienst, der nur der Gier nach dem Bösen und der Unzucht dient (1 Kor 10,6-8). Im Götzenopfer wird den Dämonen geopfert. Wer am Götzenopfermahl teilnimmt, der dient dem Dämon. Für die Christen gilt diese Mahnung: „Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen. Ihr könnt nicht Gäste sein am Tisch des Herrn und am Tisch der Dämonen“ (1 Kor 10,21).

Diese Meinungen des Paulus in einer Predigt über das Opfer mitzuteilen, könnten die Tetunesen verleiten, darin gleich einen Angriff auf ihr Opferverständnis und ihre Opferpraxis zu sehen. Aber hiermit beginnt die Auseinandersetzung, hiermit kann ein Christ aus dem Tetunstamm motiviert und ermutigt werden zu fragen: „Lasse ich mich jetzt auf eine Kultteilhabe [als Teil meiner Identität und Kultur] ein oder nicht?“⁵⁵⁵ Wenn Paulus aus seiner konkreten Situation heraus meint, dass die Teilhabe daran (an traditionellem Opfer) ein Zeichen von Untreue gegenüber Gott bedeute und daher

⁵⁵³ Vgl. ebd.

⁵⁵⁴ Ebd.

⁵⁵⁵ SCHOTTROFF, Liuse, „Wir sind ein Brot“ (1 Kor 10,17). Manna, Abendmahl und Opferfleisch in 1 Kor 10, in: Michael GEIGER/Christl M. MAIER/Uta SCHMIDT (Hgg.), Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Reiner Kessler zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2010, 68.

verbiete er das Bewusstsein der schwächeren Geschwister an den Kultmahlzeiten teilzunehmen,⁵⁵⁶ wird dies problematisch sein für die Tetunesen. Die Teilnahme an ihrem traditionellen Opfer kann Untreue gegenüber dem *neuen* Gott bedeuten, das Verbot, daran teilzunehmen, aber die Untreue und den Verrat gegenüber ihrer Kultur und ihrer Identität. Als Lösung dafür können die Worte des Paulus im Areopag in Athen (Apg 17, 22-31) angeboten werden (siehe Teil 5.4.2.) Dazu können die Tetunesen zur Unterscheidung aufgefordert werden. Denn die Tetunesen bringen Opfer ohne eine klare Unterscheidung dar. Es gibt auch Opfer für die Dämonen, die bösen Geister und im Zusammenhang mit der schwarzen Magie. Sie gehören verboten. Andere Opfer für den Allmächtigen, für die guten Geister und Ahnen müssen genauer erklärt werden. Dabei kann das Prinzip aus dem paulinischen Modell angewendet werden: „Alles ist erlaubt, - aber nicht alles nutzt. Alles ist erlaubt, - aber nicht alles baut auf“ (1 Kor 10,23).

5.4.2.3. Mystagogische Pastoral - mystagogische Predigt

Im christlichen Sinne bedeutet der griechische Begriff *Mystagogie* das Einführen der Menschen in das Geheimnis (Mysterium) Gottes.⁵⁵⁷ Für den pastoralen Gebrauch bezeichnet dieser Begriff den Prozess der Begleitung der Menschen mit dem Ziel, dass sie ihre eigene Lebensgeschichte als Teilhabe an der Liebesgeschichte Gottes mit den Menschen betrachten bzw. erfahren. In der Beschäftigung mit der eigenen Lebensgeschichte sollen die Menschen die Frage nach dem Sinn des Lebens in den Augen Gottes zu stellen lernen. Die mystagogische pastorale Methode kann für den Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Christen aus dem Tetunstamm angewendet werden. Nur ist es hier wichtig zu betonen, dass die Anwendung dieser Methode nicht mit der Lebensgeschichte des einzelnen Menschen, sondern mit der einer Gemeinschaft von Menschen aus einem Kulturkreis mit der gleichen Problematik zu tun hat. Diese Methode könnte *kontextuelle Mystagogie* genannt werden. In dieser kann ein Einführen der Menschen mit einer kulturell-bedingten Glaubenspraxis und Problematik in das Mysterium Gottes gelingen. Mit der Annahme des christlichen Glaubens beginnt der Tetunstamm eine neue Geschichte. Jetzt unter der Begleitung von erfahrenen Seelsorgern können sie ihre Geschichte im Zusammenhang mit der Liebesgeschichte Gottes reflektieren. Dadurch gelingt es ihnen,

⁵⁵⁶ Vgl. ebd., 68f.

⁵⁵⁷ Vgl. ZULEHNER, M. Paul, Pastoraltheologie, Bd. 2, Gemeinde Pastoral, Düsseldorf 1989, 165f.

ihre Problematik klarzustellen und entsprechende Frage zu stellen. Die Fragen könnten lauten: Wo ist Gottes Heilsplan in unserer Tradition und Geschichte zu finden? Was sollen wir nun als Christen mit unserem traditionellen Brauchtum, vor allem unserem Opferritus, tun? Die Ergebnisse können sehr verschieden sein. Aber diese Frage zu stellen, darüber zu reflektieren und darüber auszutauschen und zu kommunizieren ist schon ein wichtiger Schritt. Für die Tetunesen kann die Opferproblematik zum Thema für *die mystagogische Katechese* in der Fastenzeit gemacht werden. In der Fastenzeit finden in der Basisgemeinde sowieso das wöchentliche Treffen und die wöchentliche Fastenaktion statt.⁵⁵⁸ In diesem Treffen können sie über die Opferthematik diskutieren. Und das Thema passt zur Fastenzeit, wo viel von der Solidarität, Hingabebereitschaft, vom Leiden und Opfer Jesu die Rede ist. In der Fastenkatechese können sie ihr Opfervorstellung und Opferproblematik im Licht der Selbsthingabe Jesu betrachten und in der Fastenaktion können diese Ideen verwirklicht werden.

Die mystagogische Pastoralmethode kann von den Seelsorgern in der Predigt umgesetzt werden. In den traditionellen Ritualen der Tetunesen spielt der Opfergedanke eine zentrale Rolle. Wenn die Tetunesen nun an der Feier der Eucharistie teilnehmen, dominiert der traditionelle Opfergedanke immer noch ihre Haltung und ihr Denken. Die Seelsorger sollen diese Tatsache aufgreifen und davon ausgehend das Volk in Gottes Mysterium in der Eucharistie einführen. In der Predigt machen sie dem Volk bewusst, dass es in der Kirche ein anderes Opfermysterium feiert, dass es „am Mysterium des Leibes und Blutes durch die Mitfeier des Opfers und des Opfermahls teilnimmt.“⁵⁵⁹ Ausgehend von dem traditionellen Opfergedanken der Tetunesen, der auf Verdienst und Opfergabe der Menschen baut, soll der Prediger die „unverdiente Erhebung des Menschen zur Anteilnahme an der göttlichen Natur“⁵⁶⁰ im Erlösungsgeheimnis Christi hervorheben. Diese Art der Predigt ist sinnvoll etwa für die Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Christen in Timor und auf den Kleinen Sundainseln. Damit entspricht die Predigt den aktuellen Bedürfnissen des Volkes. Ihr Inhalt bringt mehr Freude an der Heilslehre als die Verteidigung des Glaubens nur durch moralische Ermahnung. Damit wird das Mysterium der göttlichen

⁵⁵⁸ Aktion in der Fastenzeit wird als *APP* abgekürzt (Aksi Puasa Pembangunan) - Fasten Aktion mit dem Aufbau der Gemeinde als Ziel.

⁵⁵⁹ Vgl. MEIER, Josef, Die Predigt aus dem Reichtum der Liturgie, in: THEOLOGISCHEN FAKULTÄT LUZERN (Hg.), Das Opfer der Kirche. Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe (= Luzern 1), Luzern 1954, 254.

⁵⁶⁰ Ebd., 255.

Offenbarung verständlich verkündet und die Verkündigung selber eine Frohbotschaft.⁵⁶¹ Solch eine *mystagogische Predigt*⁵⁶² wird für die Annahme des Mysteriums Gottes (auch in der Opferthematik) sehr hilfreich sein, vor allem wenn in ihr die Bedürfnisse und Gefühlswelt, die Alltagsorgen und Nöte der Zuhörer berücksichtigt werden.⁵⁶³

5.4.2.4. Narratives Bibelapostolat mit Erfahrungsaustausch

In vielen Kulturen Asiens gilt die Erzählform als wichtige Methode in einer Versammlung, im Unterricht oder in der Unterweisung und bei der Überlieferung der traditionellen Werte. Das gilt auch für die Timoresen. Die ältere Generation gibt ihre Glaubenstradition hauptsächlich durch die mündliche Überlieferung und durch Riten an die jüngere Generation weiter. Die Synodenväter der asiatischen Bischofsynode von 1998 betrachten die Erzählform als Basis für das Bibelapostolat in Asien. Sie empfehlen:

„Bei der Erstverkündigung zum Beispiel müsste ‚die Darstellung Jesu Christi so erfolgen, dass er als die Erfüllung jener Sehnsucht verkündigt wird, die in den Mythen und im Volksglauben der Ureinwohner Asiens zum Ausdruck kommt‘. Im Allgemeinen ist die den asiatischen Kulturformen verwandte Erzählform als Methode vorzuziehen. In der Tat kann die Verkündigung Jesu Christi durch die Erzählung seiner Lebensgeschichte wirkungsvoll und aktuell gestaltet werden, wie dies ja auch das Evangelium tut.“ (EA 20).

Damit „die heiligen Worte weiter verbreitet und in einem Gebetsgeist der Glieder der Kirche in Asien intensiver genutzt werden“ (EA 22), soll diese Erzählform als Methode des Bibelapostolats in Asien entfaltet werden. In den Kleinen Sundainseln ist inzwischen das Bibelgespräch in der Verbindung mit einer Erzählung aus dem alltäglichen Leben und einem Erfahrungsaustausch eine gewöhnliche Methode des Bibelapostolats beziehungsweise der Katechese geworden. Unter Begleitung eines Seelsorgers versuchen die Teilnehmer die Verbindung des biblischen Textes zu ihrer konkreten Lebenserfahrung zu finden. Als Hilfe dafür hören sie dann eine Erzählung (am besten mit Bildern) aus dem Alltag oder der Tradition. Das fordert sie heraus, ihre Meinungen zu äußern oder auch Kritik an der Erzählung zu üben. Damit fangen sie an, ihre eigene Lebenserfahrung im Licht der Heiligen Schrift zu sehen. Der Begleiter kann die unterschiedlichen Erfahrungen zusammenfassen und sie im Lichte der Heiligen Schrift interpretieren.

⁵⁶¹ Vgl. ebd., 261.

⁵⁶² Die Inspiration zur *Mystagogische Predigt* im Zusammenhang mit dem Thema Opferchristi und Opferfeier der Eucharistie als Vergegenwärtigung des erlösenden Opferchristi bekam ich von den Gedanken von *Josef Meier*. Vgl. ebd., 258-263.

⁵⁶³ Vgl. ebd., 263.

Im Zusammenhang mit der Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Christen aus dem Tetunstamm könnte die Geschichte des Paulus in Lystra (Apg 14, 13-18) eine passende Stelle für ein Bibelgespräch sein. Als Reaktion auf die Heilung eines Gelähmten durch Paulus wollten die Priester und die Bewohner von Lystra ein Opfer von Stieren und Kränzen für Paulus und Barnabas darbringen. Viele Tetunesen verhalten sich ähnlich wie die Bewohner von Lystra. Um Erfolg oder Heilung zu erlangen und als Dank dafür bringen sie oft Opfer für die Geister und außergewöhnlichen Wesen (Krokodile, Schlangen) dar. Paulus hat das Opfer abgelehnt und ruft das Volk zur Abkehr von den nichtigen Götzen und zur Umkehr zum lebendigen Gott auf. Ein Seelsorger unter den Tetunesen kann die Worte des Paulus aufgreifen und dem Volk sagen: „Er [Gott] ließ in den vergangenen Zeiten alle Volker ihre Wege gehen. Und doch hat er sich nicht unbezeugt gelassen: Er tat Gutes, gab euch vom Himmel her Regen und fruchtbare Zeiten; mit Nahrung und mit Freude erfüllte er euer Herz“ (Apg 14, 16f). Also das Gute, der Segen und Schutz, der Erfolg und die Heilung, die die Tetunesen erfahren, kommen eigentlich von Gott. Dieser Gott bereitet sogar das ewige Heil den Menschen, auch den Tetunesen, durch die Hingabe Christi, der jetzt für sie bei Gott eintritt. Dieser Gott braucht kein Opfer aus menschlichen Händen. Die Tetunesen können ihren Dank in der Eucharistie, durch die Hilfe für die Notleidenden und in einem Leben aus der Liebe Gottes zum Ausdruck bringen. Als Bereicherung oder Erweiterung dazu kann er ausführlich vom Opfer Christi erzählen.

Eine andere passende Bibelstelle (mit mit einem opferkritischen Thema) ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37). Die traditionellen Werte und die Weisheitslehre der Tetunesen: *Knetar - Ktaek*, *Ukun-Badu* und *Knotar - Kbadan*⁵⁶⁴ sind eigentlich Orientierung für die Verwirklichung der „Nächstenliebe“, wie sie im christlichen Sinne gemeint ist. Das Verständnis der Liebe bei den Tetunesen hat Ähnlichkeit mit dem des Volkes des Alten Testaments: Liebe ist dem (Opfer)Kult und dem Kultgesetz untergeordnet. Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter kritisiert Jesus diese Einstellung und stellt das Doppelgebot der Liebe als Heilsforderung in den Vordergrund.⁵⁶⁵ Deshalb wurde das Vorübergehen des Kulddieners (Priester und Levit, Lk 10, 31f) im Gleichnis speziell dargestellt. Damit wurde Gottesverehrung durch Kult kritisiert und der Akzent auf den neuen Gottesdienst gelegt:

⁵⁶⁴ Die Erklärung darüber wurde im **Kap. 2** dargestellt. Siehe **Kap. 2 Teil 2.3.5.**

⁵⁶⁵ Vgl. SCHÜRMAN, Heinz, Das Lukasevangelium, in: HThK 3. 2, 1., 129-140.

„Es gibt keinen wirklichen Gottesdienst (mehr), der nicht Nächstendienst ist oder sich in Nächstendienst auswirkt, denn ‘den Nächsten lieben [...] ist mehr als alle Schlachtopfer und (andere Opfer). [...]. Nunmehr will Gott als Gottesdienst vor allem Nächstenliebe.“⁵⁶⁶

Durch ein Gleichnis Kritik am Opferkult zu äußern, wie Jesu das mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter tut, ist eine gute Methode im Bibelapostolat unter den Tetunesen. Aus ihrer Tradition kennen die Tetunesen sowieso viele Opfererzählungen. Diese können mit den biblischen Gleichnissen oder Erzählungen verglichen werden. Dabei ist zu beachten, dass die Tetunesen sowie alle Timoresen eine direkte Kritik an ihrem Opfer nicht gern hören würden. Aber eine Kritik an ihrer Opfervorstellung durch ein biblisches Gleichnis würde bei ihnen gut ankommen. Eine kritische Erzählung kann sie nachdenklich und neugierig machen. Da können sie nach dem richtigen Verständnis der Gottesverehrung fragen. Das ist der Moment, in dem ihnen der Vorrang des Tuns der Liebe vor dem Opferkult kommuniziert werden kann. Da können die Tetunesen auch eingeladen werden, über die Frage des Gesetzeslehrers nachzudenken und auszutauschen: „Wer ist mein Nächster?“ (Lk 10, 29b). Dies kann wie folgend erweitert werden: Was tue ich für die Nächsten? Damit können sie auch überzeugt werden, dass für sie als Christen das praktische Tun der Nächstenliebe den Vorrang vor dem traditionellen Opferkult hat. Als Vorbild dafür gilt das Handeln des Samariters und Jesu Worte: „Geh und handle genauso“ (Lk 10,37).

5.4.3. Ausbildung der Seelsorger und Intensivierung der Zusammenarbeit mit Laien

Aus den Ergebnissen der Forschung war zu erfahren, dass eine Ursache für die bleibende Anhänglichkeit der Tetunesen an ihr traditionelles Opferritual die Enttäuschung mit den Seelsorgern und der Leitung der Kirchen ist.⁵⁶⁷ Aus ihrer Unzufriedenheit mit dem Dienst der Kirche, mit der unzureichenden Erklärung des christlichen Opferverständnisses und mit dem kirchlichen Missverstehen ihrer traditionellen Riten und Werte, schlagen sie eine Verbesserung der Ausbildung der Seelsorger hinsichtlich eines vertieften Verständnisses ihrer eigenen Kultur vor.⁵⁶⁸ Das entspricht dem Anliegen der zentralen römischen Kirchenleitung, die sich für eine gelungene Inkulturation der Verkündigung in Asien ausspricht. In EA 22 ist zu lesen: „Ein weiterer wesentlicher Aspekt der Inkulturation ist die Ausbildung derer, die das

⁵⁶⁶ Schürmann, Das Lukasevangelium, 145.

⁵⁶⁷ Siehe **Kap. 4 Teil 4.4.1.**

⁵⁶⁸ Vgl. **Kap. 4 Teil 4.3.3.4.**

Evangelium verkünden. Von ihnen hängt zum großen Teil auch deren Zukunft ab. In der Vergangenheit hat man bei der Ausbildung häufig die im Abendland entstandenen Stile, Methoden und Programme befolgt.“ Natürlich gilt die ausreichende und richtige Kenntnis der Heiligen Schrift, patristischen Tradition und des theologischen und philosophischen Erbes der Kirche als Grundlage für die Ausbildung der Seelsorger.⁵⁶⁹ Da bei der einheimischen Priesterausbildung die theologische und philosophische Grundlage oft von abendländischer Logik geprägt ist, soll sie durch die Kenntnis über eigene Kultur, Philosophie und Glaubensstradition ergänzt werden. Für die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit diesen Themen im eigenen Kontext soll in den Priesterseminaren und theologischen und pastoralen Hochschulen Raum geschaffen werden. Dazu ermutigen die Synodenväter der asiatischen Bischofssynode von 1998 die Professoren und ihre Mitarbeiter.⁵⁷⁰ Sie sollen auch versuchen, „die dem asiatischen Geist nahestehenden Elemente der Spiritualität und des Gebetes zu verstehen und sich bei der Suche der asiatischen Völkern nach einem Leben in Fülle immer tiefer einbinden zu lassen“ (EA 22). Da die Ordensgemeinschaften eine wichtige Rolle in der Verkündigung in Asien spielen, stehen auch sie vor dieser Herausforderung. Sie alle sollen lernen und beachten, „dass ihre Spiritualität und ihr Lebensstil eine Sensibilität für das religiöse und kulturelle Erbe der Menschen aufweisen muss, unter denen sie leben und denen sie dienen unter der Voraussetzung der notwendigen Unterscheidung zwischen dem, was mit dem Evangelium im Einklang steht und was ihm entgegensteht“ (EA 22).

Im dritten Kapitel dieser Arbeit wurde erwähnt, dass die Zusammenarbeit mit der Regierung und den Ältesten des Volkes einen großen Beitrag für die gelungene Verkündigung unter den Tetunesen leistet.⁵⁷¹ Damit die Inkulturation bis in die Basis hinein wirkt, sollen die Ältesten des Volkes respektiert und miteinbezogen werden. Sie sind am besten mit der Mentalität ihres Volkes, den traditionellen Sitten und Riten und der Struktur ihrer Gesellschaft vertraut. Für sie sollen auch Glaubens- und Bibelkurse, theologische und religionswissenschaftliche Seminare mit der Rücksicht auf die Inkulturation angeboten werden. Der Prozess der Inkulturation soll bei ihnen anfangen. Da ihre Rolle in der Gesellschaft sehr geschätzt wird, beginnen das Umdenken und die

⁵⁶⁹ Vgl. FR 102.

⁵⁷⁰ Vgl. EA 22.

⁵⁷¹ Vgl. **Kap. 3 Teil 3.2.3.**

Umwandlung der Gesellschaft bei ihnen, und dies hat wieder große Wirkung beim Volk.

5.5. Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurden die Ergebnisse dieses Dissertationsprojektes präsentiert. Die dargestellten Erklärungshilfen und der Handlungsbedarf auf der Grundlage der kontextuellen Theologie dienen in erster Linie allen Christen des Tetunstammes als Orientierung im Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers in ihrem praktischen Glaubensleben. Um das Dissertationsprojekt zu verwirklichen, sollen Deutungen und Handlungsbedarf dem Volk intensiv kommuniziert werden. Dabei spielen die Seelsorger eine zentrale Rolle. In ihrem Bemühen, die behandelte Problematik zu lösen, sollen sie die Prinzipien der kontextuellen Theologie bevorzugen. Ihr ist zunächst das Wissen um den pastoralen Kontext sehr wichtig. Dazu sind von den Seelsorgen gute Kenntnisse in der Theologie, über die eigene Kultur und ein tiefer Glauben gefordert. Um die dargestellten Erklärungsversuche zu realisieren und neue Lösungsversuche zu finden, soll der Dialog als Methode bevorzugt werden. Diese Methode wird nun zur Grundhaltung der Kirche in der Verkündigung und in der Begegnung mit anderen Religionen. Sie ist auch sehr von den Tetunesen erwünscht. Ein neuer Aspekt des Dialogs, der für die Lösung der Problematik dieser Arbeit hilfreich sein kann, ist der prophetische Dialog. Durch den prophetischen Dialog können das Falsche und Veraltete am traditionellen Opferverständnis herausgearbeitet und Alternativen angeboten werden. Im Zusammenhang mit der Problematik dieser Arbeit sind folgende Gruppen konkrete Partner des Dialogs für die Seelsorger: die Katechisten, Religionslehrer, die Vorsteher der Basisgemeinden, die Ältesten der Clans, die Clanvorsteher und die Häuptlinge.

Nach dem Prinzip der kontextuellen Theologie gilt die Wahrnehmung des Kontextes als Ausgangspunkt für die weitere Behandlung einer Thematik. Im Sinne dieser Arbeit gilt als Kontext: die Begegnung des Christentums mit dem timoresischen Kontext und die daraus entstandene Problematik und der aktuelle religiöse und soziale Wandel der Gesellschaft der Tetunesen. Die wichtigste Problematik ist Thema dieser Arbeit: Die Problematik des traditionellen Opfers im Glaubensleben der dortigen Christen. Hauptziel dieser Arbeit ist es, Deutungen für diese Problematik zu entwerfen. Das wurde in diesem Kapitel, ausgehend von den Ergebnissen der Forschung und den Anliegen der Tetunesen, auf der Basis des biblisch-theologischen Opferverständnisses

und der Prinzipien und Theorien der kontextuellen Theologie auch herausgearbeitet. Diesen Deutungen entspringt das Bemühen, zu einem Prozess der Erneuerung und des Umdenkens zu ermutigen. Das Reflektieren über das gottgefällige Opfer gibt Anstoß zur Opfermetaphorisierung. Aus christlicher Perspektive verkehrtes Denken über Opfer gibt Anstoß zum Umdenken. Andere Aspekte sind: die Hingabebereitschaft als Brücke zwischen dem traditionellen Opfer und dem Opfer Christi, Veränderungen im Menschen- und Gottesbild, das Betrachten des traditionellen Opfers im Licht des eucharistischen Mahlcharakters und des christlichen Kulmysteriums. Aus diesen Deutungen ergibt sich konkreter Handlungsbedarf für die Praxis. Dieser Handlungsbedarf umfasst die Intensivierung des „prophetischen“ Dialogs und die kontextuellen Pastoral, die Verbesserung der Ausbildung der Seelsorger und der Zusammenarbeit mit den Laien.

Diese Darstellung ist ein Versuch, den Christen aus dem Tetunstamm und ihren Seelsorgern Orientierung in ihrem Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers anzubieten. Darüber hinaus kann sie den Christen der Kleinen Sundainseln hilfreich sein. Der Prozess der Einwurzelung des christlichen Glaubens in die Kultur der Tetunesen und Timoresen wird noch lange dauern. Der Wandel von einem traditionell religiösen zu einem christlichen Volk soll gut begleitet werden. Es tauchen immer wieder bei den Tetunesen viele Konflikte und Auseinandersetzungen auf. Sie wollen weder den katholischen Glauben noch die eigene überlieferte Glaubenstradition aufgeben. Sie wollen unbedingt beides integrieren. Möge der angestrebte Prozess von der Hoffnung getragen sein, die sich in dem Satz des Opfertheologen Casel ausspricht: „Gratia supponit et perficit naturam: Die Gnade setzt die Natur voraus, baut auf ihr weiter und adelt sie.“⁵⁷²

⁵⁷² CASEL, Das christliche Kulmysterium, 97.

KAPITEL 6. ABSCHLUSS

6.1. Ein zusammenfassender Überblick⁵⁷³

Der Titel dieser Arbeit lautet: „Die Auseinandersetzung zwischen traditionellem timoresischen und katholischem Opferverständnis - Eine kontextuell theologische Untersuchung am Beispiel der Problematik des traditionellen Opferritus Hakserak in der pastoralen Arbeit beim Tetunstamm auf Timor in Indonesien.“ Diese Arbeit geht der Fragestellung nach: „In welcher Form begegnen sich das traditionelle Opferverständnis des Tetunstammes in Timor und das katholische Opferverständnis in der pastoralen Arbeit?“ Unter dieser Fragestellung wurde die Problematik des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Tetunesen in Timor untersucht. Die Untersuchung verlief mit Hilfe der Hermeneutik der eigenen Erfahrung, der qualitativen sowie der literarischen Forschung als wissenschaftliche Methode. Daraus wurden die bleibende Rolle des traditionellen Opfers und dessen Problematik in der Pastoral unter der Tetunesen in Timor systematisch festgestellt. Diese wurde nach den kontextuell-theologischen Prinzipien bzw. Methoden im Lichte des theologisch-biblischen Opferverständnisses gedeutet. Ausgehend davon wurde anschließend der Handlungsbedarf als Orientierung beim Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers für die Tetunesen und ihre Seelsorger entworfen. Hier folgt ein zusammenfassender Überblick über die Ergebnisse dieser Arbeit.

6.1.1. Ersetes Kapitel: Über die theoretische Grundlegung des allgemeinen und des biblisch-christlichen Opfers

In der Behandlung des allgemeinen Opferbegriffs wurde festgestellt, dass die religionswissenschaftlichen Definitionen bzw. Theorien von Opfer, dessen Sinn sowie dessen Klassifikation vielfältig sind, aber eine Übereinstimmung in ihren wesentlichen Elementen zeigen. Opfer kann als eine religiöse Handlung verstanden werden, in der

⁵⁷³ Im Resümee werden die Zitate der Literaturen nicht mehr angegeben, weil sie schon in der Hauptarbeit erwähnt wurden. Wo es nötig ist, werden die Hinweise angegeben.

die Gaben, als Zeichen der Hingabe des Menschen nach einer bestimmten Regel und unter einer bestimmten Absicht, einem übermenschlichen Wesen dargebracht werden.⁵⁷⁴ Diese Grunddefinition wurde von vielen Religionswissenschaftlern interpretiert und entwickelt. Einige Opfertheorien, die in dieser Arbeit aufgegriffen wurden, sind von: **E. B. Tylor** (Opfer als Gabentausch und Verzicht), **W.R. Smith** (Schwerpunkt: Sakramentales Opfermahl), **H. Hubert** und **M. Mauss** (Opfer als kommunikative Handlung zwischen profaner und sakraler Welt), **G. van der Leew** (Betonung auf die Rolle des Gabenopfers), **J. G. Frazer** (Sündenbockriten), **R. Girard** (Sündenbock-Mechanismus), **W. Burkert** (Katharsistheorie) und **W. Schmidt** (Primitialopfer).⁵⁷⁵ Sie bestätigen, dass das Opfer in fast allen Kulturen und Religionen vorkommt und eine wichtige Bedeutung für das religiöse, kulturelle und soziale Leben spielt.

Die eigentliche theoretische Grundlage für diese Arbeit ist das biblisch christliche Opferverständnis. Im Alten Testament wurde das Opfer als Gabe an Gott verstanden und zielte auf die Gemeinschaft bzw. deren Wiederherstellung mit Gott. Darüber hinaus diente das alttestamentliche Opfer dem Schutz des Sakralen und galt als Ausdruck des Gehorsams gegenüber Gott. Im Laufe der Zeit wuchs die Betonung auf die ritualen Gesetze im früheren Judentum. Die Opferpraxis schoss daher oft über ihren eigentlichen Zweck hinaus. Es bildete sich das Missverständnis von Opfer: Opfer wurde als Ersatz für ethisches Handeln und als Heilmittel gegen das göttlichen Gericht verstanden. Dies veranlasste die Propheten (Jeremia, Jesaja, Hosea, Amos, Micha, Maleachi) die kritische Stimme gegen den Missbrauch des Opfers durch die tragende Opferinstitution (Priester, Staat und Kultgemeinde) zu erheben. Die Folge war die Relativierung des rein kultischen Opfers, neues Verständnis von wahren Opfer und von universalem Heilshandeln Gottes und die Verheißung eines neuen universalen Kultes. Diese mündete in die Metaphorisierung bzw. Spiritualisierung des Opfers und beeinflusste die Opfervorstellungen mehrerer Glaubensgruppen bis in die vorchristliche Zeit herein.

Im Neuen Testament blieb Jesus trotz seiner Treue zum jüdischen Opfergesetz kritisch gegenüber der Überbetonung des rein kultischen Opfers. Er betonte die Versöhnung (vgl. Mt 5,23f) und innere Hingabe (vgl. Mk 12,44b) als Voraussetzung für die Darbringung des Opfers. Für Jesus haben die Barmherzigkeit und das Tun der

⁵⁷⁴ Vgl. die Definition des Opfers, v.a. im Kap. 1 Teil 1.1.1.

⁵⁷⁵ Vgl. Kap. 1 Teil 1.1.2.

Liebe den Vorrang vor dem kultischen Opfer. Er selbst vollendet durch seine liebende Lebenshingabe das alttestamentliche Opfer. Nach dem Tod Jesu begann langsam die Loslösung der Jünger Jesu vom Jerusalemer Tempelkult. Der Gedanke von der liebenden Hingabe Jesu lebte weiter und wird zum Inhalt des Opfergedanken in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen. Paulus sieht Jesu Tod im Lichte des Pascha-Opfers und stellt klar, dass der Tod Jesu ein Opfer ist, und zwar um die Menschen von ihren Sünden zu erlösen und sie mit Gott zu versöhnen (vgl. 1 Kor 5,7, 2 Kor 5,21, Röm 8,3 und 3,24f). Die Hingabe Jesu ist nach Paulus eine Gabe und zugleich das Opfer, das Gott gefällt (Eph 5,2). Davon ausgehend empfiehlt Paulus den Christen, sich selbst „als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt und als der wahre und angemessene Gottesdienst“ (Röm 12,1).⁵⁷⁶ Die wichtigsten Opfergedanken des Neuen Testaments sind auch im Hebräerbrief enthalten. In ihm wird das Selbstopfer Jesu im Rahmen des Sühnopfers dargestellt, wobei Jesus als der Mittler den neuen Bund durch sein Blut besiegelt. Sein Opfer ist ein für allemal dargebracht, vollendet alle alten Opferkulte und bewirkt das ewige Heil. Auch im Himmel tritt Jesus für die Menschen vor Gott als der wahre und ewige Hohepriester.

Es ist nachweisbar, dass die ersten Christen sowie die ersten Kirchenväter dem christlichen Gottesdienst Opfercharakter zuschreiben. Das bezeugen zum Beispiel die Didache und die folgenden Kirchenväter: Clemens von Rom, Justin der Märtyrer, Irenäus von Lyon, Origenes, Augustinus und Leo der Große. Im Mittelalter entstand eine „Epoche des Opfers bzw. der Opferkrise“. Im Früh- und Hochmittelalter entwickelte sich die Opferpraxis der Christen enorm ohne genügende theologische Reflexion. Die Opferelemente aus dem damaligen heidnischen Volk (Germanen und Slawen) fanden Einzug in die Liturgie. Es entstanden viele Stiftungen und Votivmessen. Dabei entwickelte sich die Rolle der Priester zum „Opferpriester“ und die Eucharistie wurde ausschließlich als „Opferfeier“ - neben dem Opfer Christi gesehen. Die Geldgier des Klerus, der Fürsten und Könige und die Opferbedürftigkeit des Volkes führte zu einem Desaster in der Opferpraxis. Als Reaktion darauf entstanden viel Kritik und zahlreiche Reformversuche, die ihren Höhepunkt in der Reformation erreichten. Der Ausgangspunkt der Messopferkritik von Luther ist die Sorge um Verdunkelung der Bedeutung bzw. die Wiederholung des einmaligen Opfers Christi. Im Konzil von Trient (1545-1563) wurde die Antwort der Kirche auf die Kritik von Luther formuliert. Das

⁵⁷⁶ Sieh **Kap. 1 Teil 1.3.2.**

Konzil bestätigte das einmalige und unersetzbare Kreuzesopfer Christi (vgl. DS 1740), die Messe als das sichtbare Opfer zum Sühnemittel für die Lebenden und die Verstorbenen (vgl. DS 1743) und die Stiftung der Eucharistie von Jesus Christus. Die Messe ist kein anderes Opfer neben dem Opfer Jesus, sondern ein und dasselbe Opfer, die Vergegenwärtigen des Opfer Christi.

In der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil eröffnete der Benediktiner *Odo Casel* den neuen Zugang zum theologischen Opferdiskurs. Durch seine Theorie über das christliche Opfermysterium und Kultmysterium bekräftigt er die Eucharistie als wahres Opfer, als ein pneumatisches Opfer. In der Eucharistie feiert die Kirche als Leib und Braut Christi das Opfer ihres Herrn, das Opfer Christi. Im Zweiten Vatikanischen Konzil wurde das Opfer nur begrenzt im Zusammenhang mit dem eucharistischen Opfer thematisiert. Sowohl LG als auch SSC halten an die eucharistische Lehre des Konzils von Trient fest. Sie bestätigen die Eucharistie als Vergegenwärtigung des Opfers Christi (LG 3; 28) und als Vollzug des Erlösungswerkes Christi (vgl. SC 2). Das Thema „Opfer“ bleibt auch in der gegenwärtigen theologischen Diskurs, vor allem durch die Begegnung von Christentum mit anderen Kulturen in den sogenannten „Missionsländern“ aktuell. Es tauchten immer wieder die Kritik am Opfer Christi bzw. Opferverständnis der Kirche auf. Die Hauptkritik, wie der Sadismusverdacht, die sittliche Unvertretbarkeit des Individuums bzw. die Krise der Stellvertretung, die Sündenfixierung der klassischen Theologie bzw. der Krise der Gottes-Epiphanie und der Krise des Menschen-Werks, sind von vielen Theologen als überwunden betrachtet.

6.1.2. Zweites Kapitel: Über Opferritus *Hakserak* im Rahmen der timoresischen Glaubenstradition und im Hinblick auf die Rolle des traditionellen Opfers auf den östlichen kleinen Sundainseln, Indonesien

Die Religiosität der Tetunesen ist sowie die aller Timoresen vom Grundgedanken über das Sakrale (das Heilige), das als Zentrum des Lebens der Menschen, der Natur und des Universums gilt, geprägt. Hinter diesem Sakralen verstecken sich Gott, die Geister und die Ahnen. So glaubten ihre Vorfahren seit alters her an das Höchste Wesen (Gott), an die Existenz der Geister, an ein Weiterleben nach dem Tod und die Macht der Ahnen. Diese Glaubenstradition wird von Generation zu Generation weitergegeben. Der Grundgedanke über das Sakrale beeinflusst das ganze Leben und Verhalten der

Timoresen. Diese findet den Ausdruck in *Adat* die sozialen und religiösen Werte und Vorschriften. Der *Adat* regelt das Zusammenleben bzw. die Harmonie zwischen den lebenden Stammmitgliedern, zwischen Menschen mit Ahnen, mit Geistern, Gottheit und mit Natur.

Die Tetunesen, sowie alle Timoresen und das Volk der Kleinen Sundainseln praktizieren bis heute ihre traditionellen überlieferten Glaubensrituale. In ihnen spielen Opfer oder Opfergedanke eine bedeutende Rolle. Der Opferritus mit der Darbringung der Gaben und Schlachtung eines Tieres bildet den wichtigsten Teil eines traditionellen Rituals. Dadurch werden vom Allmächtigen Segen, Schutz, Fruchtbarkeit und Gesundheit, Tapferkeit und Erfolg erbeten. Dadurch wird die harmonische Beziehung zur Gottheit, aber vor allem zu den Ahnen und den Geistern garantiert.

Bei den Tetunesen in Timor heißt der Opferritus: *Hakserak*: opfern oder Opfer darbringen. *Hakserak* wird bei bestimmten Anlässen, wie Unglück, Krankheit, Missernte, Trockenheit und außergewöhnlicher Todesfall von einer Familie sowie von einem Clan vollzogen. *Hakserak* wird während des ganzen Lebenszyklus der Tetunesen und bei besonderen Ereignissen im Leben einer Familie oder eines Clans gehalten: Bei der Geburt, bei der Trauung oder Heirat, bei Trauer, Ernte, Einsegnung eines Hauses, Eröffnung eines neuen Feldes. Das Opferritual *Hakserak* wird für gewöhnlich in diesen vier folgenden Schritten vollzogen: Die Vorbereitung (Termin, Einladung, Opfergaben und Ritualgegenstände), der Vollzug des Hauptopfers mit Schlachtung des Tieropfers und Darbringung des Genussmittels, das Darbringen des Speiseopfers mit anschließendem Opfermahl und der Abschluss des Opferrituals mit Salbung. Ein wichtiges Element des *Hakserak* ist das erflehende und andächtige Bittgebet, in der Sprache der Tetunesen: *Konta - Batih*. Dieser Opferritus *Hakserak* wird bis heute neben den katholischen Glaubensritualen von den Christen des Tetunstammes aus allen Schichten praktiziert. Diese Praxis verursacht Probleme im Glaubensleben vieler Tetunesen und in der Pastoral unter ihnen. Es ist an der Zeit, diese Problematik ernst zu nehmen und wissenschaftlich - theologisch zu behandeln.

6.1.3. Drittes Kapitel: Über die Begegnung von Christentum und timoresischer Kultur und die aktuellen Herausforderungen in der Pastoral

Die Untersuchung der Begegnung von Christentum und timoresischer Kultur gibt einen Überblick über die Bemühungen bei der Verbreitung des katholischen Glaubens in Timor, im Besonderen unter den Tetunesen. Sie bietet auch Hilfe, die gegenwärtige Situation der dortigen Pastoral und ihre aktuellen Herausforderungen von ihrem Hintergrund her zu verstehen, denn die Ursache der aktuellen pastoralen Herausforderungen gehen zurück bis in die Zeit der ersten Missionierung Timors. Die unmittelbare Folge der Begegnung mit dem Christentum war der Religionswechsel zur christlichen Religion. Dieser wird von vielen als Vollendung ihres traditionellen Glaubens gesehen. Dabei gewinnen auch die Einheimischen durch das gute Bildungssystem nach europäischem Beispiel. Das Christentum konnte bisher viel für das friedliche Zusammenleben zwischen den verschiedenen Stämmen beitragen. Interessanter Weise erzeugte das Christentum trotz der Erinnerung an die Haltung der Missionare am Anfang der Missionierung eine neue Wertschätzung für die kulturellen Werte und eigenen Traditionen.

Durch den Wechsel zum christlichen Glauben entwickeln sich die Timoresen mehr und mehr zu einem christlichen Volk. Sie erleben sich auf der Suche nach einer neuen Identität. Obwohl sie sich schon als Christen bekennen, stehen sie immer noch im Spannungsfeld zwischen dem christlichen Glauben und der eigenen Kultur. Dafür brauchen sie eine gute Begleitung von ihren Seelsorgern. Zurzeit sind die jungen Christen auf Timor sehr aktiv in ihrer Glaubenspraxis. Die Lebendigkeit kann man in den Pfarrgemeinden bis auf der Ebene der Basisgemeinden spüren. Die Basisgemeinden gelten als Stütze und gleichzeitig als konkreter Ort der pastoralen Aktivitäten. Seit langem entsteht eine fruchtbare Zusammenarbeit von der Leitung der Kirche bzw. den Seelsorgern mit der Regierung und den Ältesten des Volkes.

Die größte Herausforderung in der gegenwärtigen Pastoral unter den Tetunesen sowie allen Timoresen ist die Realität des Nebeneinanders von traditionellen und katholischen Glaubensritualen. Die Timoresen nehmen den christlichen Glauben an, praktizieren seine Lehre und nehmen aktiv an seinen liturgischen Feiern teil. Daneben halten sie an ihrer Glaubenstradition fest und vollziehen ihre Rituale, deren unverzichtbarer Bestandteil ein Opferritual ist, ganz normal. Meiner eigenen

Wahrnehmung nach ist dieses Phänomen im Ansteigen. Das ist eigentlich eine direkte Folge von der Wiedergeburt der timoresischen Kultur nach der Zeit des Kolonialismus und der dialogischen Haltung der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Nach meiner Untersuchung begründen folgende Gedanken die bleibende Praxis der traditionellen Glaubensrituale: Die überlieferten Glaubensrituale sind ein Bestandteil ihrer Identität, sehr verwurzelt in ihrem Herzen und umfassen viele Aspekte ihres Lebenszyklus. Sie sind ein entsprechender Ausdruck ihres Glaubens an den Allmächtigen, sie helfen ihnen im Umgang mit den Schwierigkeiten des Lebens und im Erlangen von Zufriedenheit für ihr Leben. Eine weitere Herausforderung in der gegenwärtigen pastoralen Arbeit in Timor ist die Gefahr der Entwicklung zu einem *traditionellen* Katholizismus. Jetzt sind alle Angehöriger des Tetunstammes katholisch. Vor allem ist die jetzige Generation katholisch, weil sie in katholischen Familien hineingeboren ist. Man nimmt an allen katholischen Gottesdiensten und pastorale Aktivitäten teil, weil alle so tun, als sie es eine Pflicht oder eine Tradition. Die Gefahr hier ist, es entsteht ein *Massen-Glaube* - ohne viele Nachdenken und ohne weitere Vertiefung des Glaubens. Der Glaube bleibt oberflächlich und die Gleichgültigkeit in der Verwirklichung der Glaubenslehre oder des Evangeliums ist groß. Eine andere pastorale Herausforderung in Timor ist die kritische Frage nach der Rolle der Kirche in der heutigen Gesellschaft. Diese taucht wegen der steigenden Rolle der Regierung und NGO's) auf. Die letzte aktuelle Herausforderung in der pastoralen Arbeit in Timor betrifft die Frage nach der Ausbildung der einheimischen Seelsorger: Wie können die einheimischen Seelsorger ausgebildet werden, dass sie genügend Wissen sowohl von Theologie und christlicher Philosophie als auch von der eigenen Kultur haben? Wie können die einheimischen Seelsorger ausgebildet werden, dass sie einen tiefen Glauben haben und doch verwurzelt in eigener Kultur und dass sie nach dem evangelischen Räten auch leben können?

6.1.4. Viertes Kapitel: Die Ergebnisse der Forschung

Die Interviews als eine wissenschaftliche Methode dieser Arbeit wurden in Timor durchgeführt. Interviewt wurden die Vertreter der timoresischen Wissenschaftler, der Stammesführer und Clanvorstehe, der katholischen Seelsorger und der Vertreter der Angehörigen der Tetunesen. Bei dem Interview ging es um die Fragen der Wahrnehmung der Interviewteilnehmer bezüglich des Nebeneinanders von christlicher

Glaubenspraxis und überlieferter Glaubenstraditionen, um ihre Meinung zur Praxis des traditionellen Opferritus (*Hakserak*), ihren Umgang damit und ihre Vorschläge bezüglich des Handlungsbedarfs für die Kirchenleitung.

Die Ergebnisse wurden mit der Methode der *qualitative Inhaltsanalyse* von Mayring analysiert. Daraus wurden fünf Kategorien gebildet: 1). Die allgemeinen Wahrnehmungen bestätigen, dass die traditionell überlieferten Glaubensrituale noch immer neben der katholischen Glaubenstradition praktiziert werden. 2). Der Opferritus *Hakserak* wird unter allen praktizierten Glaubensritualen am meisten von den Tetunesen vollzogen. 3). Die Haltungen im Umgang mit der traditionellen Opferpraxis: Viele praktizieren die Opfer öffentlich, manche aus Angst vor der Kirche heimlich. Die meistens sehen diese Praxis nicht als Problem für ihren katholischen Glauben, einige aber erleben Konflikte mit ihrem katholischen Glauben. Die Seelsorger zeigen Toleranz, sie versuchen auch dem Volk die natürlichen Ursachen des Unglücks zu erklären und legen ihnen die alleinige Sündenvergebung durch Jesus ans Herz. 4). Die Vorschläge des Handlungsbedarfs für die offizielle Kirchenleitung (Neuformulierung des Profils der Kirche, die Intensivierung des Dialogs und der Inkulturation, Hilfeleistung seitens der Kirchenleitung bei der Förderung der Bildung und bei der Vertiefung des Glaubens und die Eucharistiefeier in Zusammenhang mit den wichtigen Lebensereignissen des Volkes) 5). Die Bedeutung des Opfers für die christliche Gemeinschaft bzw. den christlichen Glauben: Das Kreuzopfer Christi ist das Hauptopfer und Quelle des christlichen Glaubens. Seine Vergegenwärtigung (Eucharistie) hilft den Gläubigen ihre Dankbarkeits- und Schuldgefühl auszudrücken. Sie sollte im Zusammenhang mit dem konkreten Bedürfnis der Menschen gefeiert werden).

Die Ergebnisse der Interviews wurden durch die Untersuchung der vorhandenen Literatur und durch die eigene teilnehmende Beobachtung ergänzt. Die Ergänzung betrifft vor allem *Kategorie 2, 3 und 4*. **Die Kategorie 2** wurde durch die wichtigen Gründe in der Praxis des traditionellen Opferrituals neben der katholischen Glaubenspraxis ergänzt. Sie sind unter anderen: 1). Die Verwurzelung des Opfers im Herzen und in den Gedanken der Menschen 2). Das Opfer pflegt die Beziehung zum Allmächtigen, den Ahnen, Geistern, Clanmitgliedern und der Natur. 3). Das Opferritual gilt als Ergänzung zu Feiern der Kirche, die den konkreten Bedürfnissen der Menschen nicht entsprechen. 4). Die Enttäuschungen über den Dienst der Kirche und deren Missverständnis gegenüber der Tradition. **Die Kategorie 3** wurde durch die Vertiefung des eigenen Umgangs mit der traditionellen Opferpraxis ergänzt. Normalerweise

versuche ich das traditionelle Opferritual christlich zu deuten. Dazu erkläre ich dem Volk die natürlichen Ursachen der Krankheiten oder des Unglücks, die Vergebung der Sünde, die Rolle der Ahnen und der Geister. **Die Kategorie 4** wird durch die Vorschläge aus der vorhandenen Literatur ergänzt. Diese sind unter anderen: 1). Die Öffnung der Kirche gegenüber der Gottesoffenbarung in den Kulturen der Völker und anderen Religionen (vgl. AG 22), vor allem, was das traditionelle Opferverständnis betrifft. 2). Die vernünftige Erklärung seitens der Kirche der Ursachen des Unglücks und der Krankheiten, das Vermitteln des richtigen Gottesbildes und der christlichen Opferbedeutung und deren Unterscheidung zum traditionellen Opfer. 3). Kritische Haltung der Kirche gegenüber Opferritualen, die von der Hexerei inspiriert sind oder mit der schwarzen Magie zu tun haben. 5). Die Intensivierung der Inkulturation, vor allem in ihren Gottesdiensten.

6.1.5. Fünftes Kapitel: Das Ergebnis der Arbeit

Das Ziel dieser Arbeit ist die Deutung der Problematik des traditionellen Opfers im Lichte des Evangeliums bzw. im Rahmen des theologischen Opferverständnisses und der Entwurf eines Handlungsbedarfes für den Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers. Um ans Ziel zu gelangen wurden die Ergebnisse der Forschung mit Hilfe von kontextuellen theologischen Prinzipien und Methoden reflektiert. Die kontextuelle Theologie, insbesondere ihre Betonung auf die Einbeziehung des Kontextes bzw. der Tradition, der Heiligen Schrift und auf die Verbundenheit mit der Weltkirche, bietet dem Deutungsversuch und der Formulierung des Handlungsbedarfes eine klare Richtung. Zur Analyse des Kontextes wurde „The Synthetic Model“ der kontextuellen Theologie als Grundmodell und „Dialog“ als Grundmethode angewendet.

Auf dieser kontextuellen theologischen Grundlage folgen die konkreten Schritte, nämlich: 1). Die Festlegung der bleibenden Problematik der Divergenzen und Konvergenzen von traditionellem und christlichem Opfer. Sie wurden in diesen Punkten zusammengefasst: Der traditionelle Opferritus und der „neue Kult“: Eucharistie, das traditionelle Verlangen nach Opfer und das Opfer Christi, die Problematik des Opferempfängers und die Problematik der traditionellen Verwendung des Blutes, der Salbung und Handauflegung. 2). Der Versuch die Problematik des traditionellen Opfers im Lichte des Evangeliums bzw. des theologischen

Opferverständnisses zu deuten. Dessen konkretes Ergebnis ist ein Ermutigungsversuch zu einem Prozess der Erneuerung und des Umdenkens im Bezug zum Opferverständnis. Das betrifft zunächst das Verständnis vom gottgefälligen Opfer als Anstoß zur Opfermetaphorisierung, das Umdenken beim Opfer (ein „verkehrtes Denken“ über Opfer) und die Hingabebereitschaft als Brücke zwischen dem traditionellen Opfer und dem Opfer Christi. Dann betrifft diese Ermutigung auch ein Umdenken beim Menschen und Gottesbild, den Versuch das traditionelle Opfermahl im Lichte des eucharistischen Mahlcharakters und das traditionelle Opfer im Lichte des christlichen Kultmysteriums zu deuten. 3). Die Formulierung des konkreten Handlungsbedarfes. Der folgende Handlungsbedarf wird als Orientierungshilfe der Ortskirchenleitung und den betroffenen Christen des Tetunstammes sowie allen Timoresen und Menschen auf den Kleinen Sundainseln in ihrem Umgang mit der Problematik des traditionellen Opfers angeboten. Der wichtigste Handlungsbedarf ist die Intensivierung des „prophetischen“ Dialogs. Der Prophetische Dialog ist ein Dialog, der sich vom Worte Gottes inspirieren lässt, der die eigenen Fehler in der Vergangenheit eingesteht und die Vorurteile abzubauen versucht, der mutig und ehrlich zur eigenen Glaubensüberzeugung und ihren Werten steht. Dabei wird im prophetischen Dialog versucht, die falschen (Opfer)Vorstellungen und das veraltete Gottesbild aus Respekt vor dem Empfinden des Volkes und in der Wertschätzung des kulturellen Reichtums und der religiösen Vielfalt zu kritisieren bzw. klarzustellen. In diesem Dialog soll die Kirche aus dem Evangelium heraus Alternativen vorschlagen, um die Ursache der Probleme zu beheben und schließlich das Volk in ihre Gemeinschaft mit Christus (in das Opfermysterium Christi) einzuladen. Ein weiterer Handlungsbedarf ist die Intensivierung einer kontextuellen Pastoral. Diese Intensivierung umfasst folgende Schwerpunkte: *Inkulturierte* Liturgie, seelsorgerliche Opferpredigt, mystagogische Pastoral bzw. mystagogische Predigt, narratives Bibelapostolat mit Erfahrungsaustausch, die Ausbildung der Seelsorger und Intensivierung der Zusammenarbeit mit Laien.

6.2. Ausblick

Das Ziel dieses Dissertationsprojekts ist hiermit erreicht. Durch die Untersuchung bzw. Behandlung der Problematik des traditionellen Opfers im Kontext der Glaubenspraxis der Christen des Tetunstammes in Timor, Indonesien, wurde ein Einblick in die aktuelle

und konkrete Herausforderungen der pastoralen Arbeit auf den gesamten Östlichen Kleinen Sundainseln eröffnet. In der Hinsicht auf die Umsetzung der Ergebnisse dieser Arbeit sollen sie den Seelsorgern als Orientierungshilfe angeboten werden. Es wird die Aufgabe der Ortskirchenleitung sein, Wege zu finden, um die dargestellten Ergebnisse der Arbeit dem Volk nahezubringen. Die möglichen Gelegenheiten oder Orte dafür sind die Katechese in der Fasten- und Adventzeit, in der viel über Umkehr oder Umdenken, Erneuerung und Opfer oder Hingabe Jesu gesprochen wird. Außerdem kann die Problematik des traditionellen Opfers in verschiedenen Bibelgesprächen zum Thema gemacht werden. Der geeignetste Ort dafür ist im Rahmen *des nationalen Bibelmonats* (Bulan Kitab Suci Nasional - September). Da wird ein Austausch in Verbindung mit dem Bibelteilen in allen Basisgemeinden gehalten. Auf der wissenschaftlichen Ebene könnten die Ergebnisse dieser Arbeit erweitert bzw. vertieft werden. In der Vertiefung oder im Weiterentwickeln soll der Schwerpunkt auf den folgenden Blick gelegt werden:

6.2.1. Eine „mystagogische Theologie der Inkulturation“ in Hinblick auf das Opfer

„Der Stachel der religiös-kulturellen Differenzen und die Macht der christlichen Identität“ heißt der Titel eines Schreibens von einem Theologen aus Flores, Indonesien, *Ulin Agan*.⁵⁷⁷ Das Schreiben behandelt eine interkulturelle Hermeneutik der Interaktion zwischen Eigenem und Fremden und ist als ein Plädoyer für eine mystagogische Theologie der Inkulturation gedacht. In dem Schreiben behauptet er ausgehend von der „asiatischen“ kontextuellen Theologie (Alois Pieris, Dokumenten der FBAC und der Begegnung vom Christentum mit der Kultur der Ostflorinesen, Indonesien), dass eine „Inkulturation im Sinne der Mystagogie“ zu entwickeln eine wichtige Aufgabe der Theologen in Asien sei. Über die Inkulturation des Evangeliums in der Kultur wurde im letzten Jahrhundert viel thematisiert. Viele Modelle der Inkulturation wurden vorgestellt. Für den asiatischen Kontext schlägt Ulin Agan das mystagogische Modell der Inkulturation als ein zukunftsorientiertes Modell der Inkulturation vor.⁵⁷⁸ Dieses Modell umfasst andere Modelle der Inkulturation (wie Übersetzungsmodell, Korrelationsmodell, kulturfunktionales Modell). Die Stärke dieses Modells ist „seine

⁵⁷⁷ ULIN AGAN, Polikarpus, *Der Stachel der religiös-kulturellen Differenzen und die Macht der christlichen Identität. Eine interkulturelle Hermeneutik der Interaktion zwischen Eigenem und Fremden – Plädoyer für eine mystagogische Theologie der Inkulturation* (= FThSt Bd. 174), Freiburg 2008.

⁵⁷⁸ Vgl. Ebd., 350-355.

begleitende und hinführende Funktion zum großen und heiligen Geheimnis [...] und die Wahrnehmung und Ernstnahme sowohl der Biographie der betreffenden Personen als auch ihrer vergangenen und gegenwärtigen Situation.“⁵⁷⁹ Im fünften Kapitel dieser Arbeit wurde das traditionelle Opfer im Lichte des christlichen Kultmysteriums nach Odo Casel vorgelegt.⁵⁸⁰ Für die Praxis wurde auch ein Handlungsbedarf im Rahmen der mystagogischen Pastoral bzw. mystagogischen Predigt angeboten.⁵⁸¹ Es würde ein konkreter Fortschritt in der Inkulturation sein, wenn diese Ideen zu einer mystagogischen Theologie der Inkulturation bezüglich des Opfers weitergeführt werden könnten. In der mystagogischen Theorie der Inkulturation geht es zunächst darum, sowohl die (vorhandenen) christlichen als auch die kulturellen Vorurteile zu meiden bzw. abzubauen. Dann geht es weiter um „das Verstehen der Tiefengrammatik der Kulturen“⁵⁸² bzw. die Wahrnehmung der konkreten sozio-religiösen Situation der betreffenden Menschen mit all ihren Biographien. Diese ist (für diese Arbeit) die Praxis des traditionellen Opfers in der Glaubenspraxis der Timoresen. Diese Arbeit sollte nicht mit der Darstellungen der Deutungen und des konkreten Handlungsbedarfs aufhören. Diese sollte eigentlich zum End- bzw. großen Ziel weiter führen: Erstellung eines wissenschaftlich - theologischen Konzeptes als Orientierungshilfe für die Theologen und Ortskirchenleitung auf den Östlichen Kleinen Sundainseln, um ihr Kirchenvolk zum Opfermysterium Christi zu führen. Es ist genau das, was ich mit der „mystagogischen Theologie der Inkulturation bezüglich des Opfers“ meine. Die Voraussetzungen und Ausgangspunkte dafür sind in dieser Arbeit schon beschrieben bzw. behandelt: Die bisherige Praxis des traditionellen Opfers, die Problematik der Auseinandersetzungen mit dem christlichen Opferverständnis und deren Ursachen (eine davon ist das „traditionelle“ Verlangen nach Opfer), das traditionelle Opferverständnis und biblisch - theologische Deutungen. Durch eine mystagogische Theologie der Inkulturation bezüglich des Opfers könnte die Evangelisierung in alle Bereiche der Menschheit (vgl. EN 19) und ihrer Kultur (vgl. EN 20) eindringen. Ganz konkret für die Timoresen könnte dadurch eine wissenschaftliche Begleitung auch bei der Wiederentdeckung der eigenen kulturellen Identität ohne den christlichen Glauben (wie durch Dualismus und Synkretismus) zu gefährden, gewährleistet werden.

⁵⁷⁹ Ebd., 353.

⁵⁸⁰ Vgl. 5.4.2.1.6.

⁵⁸¹ Vgl. 5.4.4.3.

⁵⁸² ULIN AGAN, 353.

6.2.2. Der Entwurf einer kontextuellen Opfertheologie

Die Erweiterung des Themas dieser Arbeit sollte ausgehend von dem Verlangen nach dem traditionellen Opfer zum Entwurf einer kontextuellen Opfertheologie führen. Die Behandlung der Problematik des traditionellen Opfers in dieser Arbeit sollte eigentlich nicht mit den theologischen Deutungen und der Formulierung des Handlungsbedarfs aufhören. Diese sollte als Vorarbeit zur Bildung einer lokalen Opfertheologie hinführen. Aus dem Ergebnis der Forschung ergibt sich, dass das Opfer ein Bestandteil timoresischer Glaubensstradition ist. Es bildet den Kern aller traditionellen Rituale. Daher ist ein Opfervollzug unverzichtbar für alle Timoresen. Aus diesem Hintergrund heraus kann die Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben verstanden werden. Das Opferverständnis der Kirche wird von Timoresen als Ganzes übernommen. Aber ihr traditionelles Opferverständnis ganz aufzugeben, scheint für sie unmöglich zu sein. Eine hundertprozentige Integration mit dem Opferverständnis der Kirche ist auch unmöglich. In der Verkündigung in Timor sowie auf allen Kleinen Sundainseln wird diese Problematik zu ihrer kontextuellen Bedingung. Der Rote Faden in dieser Problematik ist der Opfergedanke. Er verbindet den traditionellen und christlichen Glauben. Weiter zu entwickeln wäre hier: Wie kann die Rolle Jesu und des Opfers Christi aus der traditionellen timoresischen Opfervorstellung verstanden und erklärt werden? Oder wie kann aus der traditionellen Opfervorstellung heraus ein Fundament für das Verstehen des Opfer Christi gelegt werden. Aus der Antwort dieser Fragen kann versucht werden, eine lokale Opfertheologie zu formulieren. Diese sollte das Endziel der Beschäftigung mit der Problematik des traditionellen Opfers in der christlichen Glaubenspraxis sein.

6.2.3. Auf dem Weg zu einer lokalen „timoresischen“ Christologie

Die Ermutigung dazu kommt von dem oft zitierten nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Asia*. In diesem Schreiben wurden die Theologen ermutigt, unter Einbeziehung der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche und in Verbundenheit mit der „Universalkirche eine inkulturierte Theologie speziell im Bereich der Christologie zu entwickeln.“⁵⁸³ Als unmittelbare Anregung dazu ist der Versuch eines lokalen evangelischen Theologen aus Timor, *Nuban Timo*. In seinem Schreiben über

⁵⁸³ EA 22.

"Verkünder des Wortes als Kulturliebhaber"⁵⁸⁴ legt er seine Idee über die Formulierung einer lokalen Christologie aus Timor, *Christologie made in Timor* dar. Wegen der Schwierigkeiten in der Übertragung der kirchlichen Dogmen durch die Verkündigung in die Glaubenswelt der einfachen Timoresen, wendet er sich an die Person Jesu aus der Bibel. Jesus der Bibel ist ein Freund der Menschen aller Schichten der Gesellschaft: Der Bauern, der Fischern, der Frauen, der Sünder, der Kranken, der Leidenden oder Trauernden und Suchenden; Jesus als Freund Marias, Martas, des Lazarus, des Nikodemus, des Zachäus, des Blindgeborenen und so weiter. Die Person Jesu in solch einer Rolle zu verkünden ist kontextueller für die Timoresen, als die Person Jesu aus dem Konzil von Nicäa und Chalcedon oder aus griechischer oder europäischer Theologie heraus vorzustellen. Es wird die Aufgabe der Theologen bzw. Kirchenleitung auf den östlichen Kleinen Sundainseln sein, die richtige Methode der Verkündigung angepasst an den kontextuellen und traditionellen Bedingungen ihres Volkes zu entdecken bzw. zu entwerfen. Nur eine Verkündigung des Wortes im *Fleisch*, das heißt in der eigenen Kultur oder Tradition, „dass die asiatischen Völker sich mit ihm [Jesus] identifizieren können, und gleichzeitig der theologischen Lehre der Kirche und den eigenen asiatischen Wurzeln treu zu bleiben,⁵⁸⁵ kann bei den Menschen dort erfolgreich ankommen. Dies bleibt eine wichtige Aufgabe für die Orts- und Regionalkirchenleitung, aber gleichzeitig auch eine große Herausforderung für sie.

6.3. Abschließende Reflexion

Der Gründer des Steylermissionsordens (der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, SVD), *Arnold Janssen* legt einen großen Wert auf den Prolog des Johannesevangeliums, auf das Geheimnis der Inkarnation: "Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt" (Joh 1,14). In den Konstitutionen der Gesellschaft des göttlichen Wortes wird die Inkarnation mehrmals erwähnt. In einer der Konstitutionen heißt es:

„Das Göttliche Wort wurde Fleisch unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen. [...] Daher versuchen wir, uns in die konkreten Situationen der Menschen einzufügen, unter denen wir arbeiten. Aufgeschlossen und voll Hochachtung für die religiösen Überlieferungen der Völker, suchen wir das Gespräch mit allen und bringen ihnen die Frohbotschaft von der Liebe Gottes.“⁵⁸⁶

In Jesus hat Gott einen menschlichen Leib angenommen, damit er leibhaftig greifbar für die Menschen wird und unter menschlichen - geschichtlichen Bedingungen wohnt. In

⁵⁸⁴ NUBAN TIMO, Eben, *Pemberita Firman Pencinta Budaya. Mendengar dan Melihat Karya Allah dalam Tradisi*, Jakarta 2005, 33-34.

⁵⁸⁵ EA 20.

⁵⁸⁶ Die Konstitutionen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, 103.

der heutigen Evangelisierung müsste das Wort eine andere Form des *Leibes* annehmen: *Kultur, kulturelle Bedingungen*. In diesem Sinn sollte in der heutigen Evangelisierung auch eine weitere Entäußerung Jesu (des Wortes) (Phil 2,6f) geschehen: Eine Entäußerung des Wortes von seinen *europäischen - westlichen* Kulturgedanken bzw. Rahmenbedingungen. Damit kann es leichter die Gestalt in anderen Kulturen annehmen, bei den Menschen anderer Kulturen die Wohnung einnehmen. Wenn das geschieht, können die Menschen auch zum wahren Gottesdienst oder zur wahrer Gottesanbetung gelangen: „Unser missionarischer Dienst trägt dazu bei, [...] die Stunde herbeizuführen, dass alle den Vater anbeten werden im Geiste und in der Wahrheit (vgl. Joh 4,23).“⁵⁸⁷

Auf dieses Ziel hin wurde diese Arbeit geschrieben. Die Deutungen der traditionellen Opferproblematik im Lichte des Evangeliums und der vorgeschlagene Handlungsbedarf sind dargestellt. Sie sind die eine Sache, ihre Umsetzung in der Realität ist aber eine andere. In der Umsetzung treten viele Herausforderungen an den Verkünder heran. Trotzdem sind die Timoresen sowie die Völker der östlichen Kleinen Sundainseln sehr dankbar für den christlichen Glauben - für die Erlösung durch die liebende Hingabe (das Opfer) Christi. Sie nehmen die Worte des Paulus an die Athener auch für sich: „Was ihr verehrt, ohne es [genauer] zu kennen, das verkünde ich euch“ (vgl. Apg 17, 23b). Der Prozess zum Dialog und zur Inkulturation bzw. Integration oder Verwurzelung des Glaubens in der Kultur wird noch lange dauern. Dieser müsste aber ein religiöser oder geistlicher Prozess werden: Begleitet durch Gebet, ständige Umkehr (Umdenken), Erneuerung und Offenheit für das Wirken des Heiligen Geistes. Nur unter diese Voraussetzungen kann die Gnade die Natur veredeln: *Gratia supponit et perficit naturam*.

⁵⁸⁷ Die Konstitutionen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, 101.

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

1. ABKÜRZUNGEN DER BIBLISCHEN BÜCHER

ALTES TESTAMENT

Am	Amos
1 Chr	1. Buch der Chronik
Dtn	Deuteronomium (5. Buch Mose)
Esra	Buch Esra
Ex	Exodus (2. Buch Mose)
Ez	Ezechiel
Gen	Genesis (1. Buch Mose)
Hos	Hosea
Hos	Hosea
Ijob	Ijob
Jdt	Buch Judit
Jer	Jeremia
Jes	Jesaja
Jona	Jona
2 Kön	2. Buch der Könige
Lev	Levitikus (3. Buch Mose)
Mal	Maleachi
Mi	Micha
Num	Numeri (4. Buch Mose)
Ps	Buch der Psalmen
Ri	Buch der Richter
1 Sam	1. Buch Samuel
2 Sam	2. Buch Samuel

NEUES TESTAMENT

Apg	Apostelgeschichte
Eph	Epheserbrief
Gal	Galaterbrief
Hebr	Hebräerbrief
1 Joh	1. Johannesbrief
Joh	Johannesevangelium
1 Kor	1. Korintherbrief
2 Kor	2. Korintherbrief
Lk	Lukasevangelium
Mk	Markusevangelium
Mt	Matthäusevangelium
Offb	Apokalypse des Johannes
1 Petr	1. Petrusbrief
Phil	Philipperbrief
Röm	Römerbrief
1 Thess	1. Thessalonicherbrief
1 Tim	1. Timotheusbrief
2 Tim	2. Timotheusbrief
Tit	Titusbrief

2. ABKÜRZUNGEN DER SCHRIFTEN DER KIRCHENVÄTER

1 Clem	1. Clemensbrief (Clemens v. Rom)
1. Apol	1. Apologiae (Justin der Märtyrer)
Dial	Dialog mit Tryphon (Justin der Märtyrer)
Haer	Adversus haereses (Irenäus von Lyon)
Cels	Gegen Celsus (Origenes)

3. ABKÜRZUNGEN DER KIRCHLICH - LEHRAMTLICHEN DOKUMENTE

AAS	Acta Apostolicae Sedis, Romae 1909ff.
AG	Ad gentes, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche
DH	Dignitatis Humanae, Erklärung über die Religionsfreiheit
DS	DENZINGER, Heinrich/HÜNERMANN, Peter, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mit. v. Helmut HOPING), Freiburg - Basel - Wien ⁴⁵ 2017.
EN	Evangelii Nuntiandi
FR	Fides et Ratio
GS	Gaudium et spes, pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute
Kat.	Katechismus der katholischen Kirche
LG	Lumen Gentium, Dogmatische Konstitution über die Kirche
MC	Mystici Corporis
MD	Mediator Dei
NA	Nostra Aetate
SC	Sacrosanctum Concilium, Konstitution über die heilige Liturgie

4. DIE BIBLIOGRAPHISCHEN ABKÜRZUNGEN:

- Berger: BERGER, Rupert, **Neues Pastoralliturgisches Handlexikon**, 2. erg. und überarb. Aufl., Freiburg - Basel - Wien 2001.
- BÖT: Beiträge zur ökumenischen Theologie
- BZAW: Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
- BZNW: Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
- DK: Dialog der Kirchen
- FThSt: Freiburger Theologische Studien
- HDog 2: SCHNEIDER, Theodor, **Handbuch der Dogmatik**, Bd.2, Düsseldorf 1992.
- HRWG 4: **Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe**, hg. v. CANCIK, Hubert/GLADIGOW, Burkhard/KOHL, Karl-Heinz, Bd. IV: Kultbild - Rolle, Stuttgart - Berlin - Köln 1998.
- HThK: **Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament**, hgg. v. Alfred WIKENHAUSER/Anton VÖGTLE/Rudolf SCHNACKENBURG:
HThK 3.1: Bd. III: Das Lukasevangelium, erster Teil: Kommentar zu Kap. 1, 1 -9,50 v. Heinz Schürmann, Freiburg - Basel - Wien ⁴1990 .
HThK 3.2,1: Bd. III: Das Lukasevangelium, 2. Teil, 1. Folge: Kommentar zu Kap. 9,51 - 11,54 v. Heinz SCHÜRMAN, Freiburg - Basel - Wien 1993.
HThK 4.3: Bd. IV: Das Johannesevangelium, Dritter Teil: Kommentar zu Kap. 13-21 v. Rudolf SCHNACKENBURG, Freiburg - Basel - Wien ⁶1992.
- KITLV: Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde
- LRel: **Lexikon der Religionen**. Phänomene, Geschichte, begründet v. Franz KÖNIG, u. Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter, hg. v. H. WALDENFELS, Freiburg 1987.
- LThK.E: **Lexikon für Theologie und Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil**. Dokumente und Kommentare hg. v. H. S. BRECHTER (u. a.), 3 Bde., Freiburg - Basel -Wien 1966 –1968 [Bd. 1: **LThK.E1**], [Bd. 2: **LThK.E 2**], [Bd. 3 **LThK.E 3**].

- LThK²: HÖFER, Josef/RAHNER, Karl (Hgg.), **Lexikon für Theologie und Kirche**, Begründet v. Michael Buchberger, zweite, völlig neue bearbeitete Auflage u. dem Protektorat v. Michael Buchberger, Regensburg, und Hermann Schäufele, Freiburg im Breisgau), 7. Bd.: Marcellinus bis Paleotti, Freiburg 1962 (1930).
- LThK³: KASPER, Walter, u.a. (Hg.), **Lexikon für Theologie und Kirche**, 7. Bd.: Maximilian bis Pazzi, Freiburg - Basel - Rom - Wien 1998.
- Luzern: Luzerner Theologische Studien
- Metzler 2: **Metzler Lexikon Religion**. Gegenwart - Alltag - Medien, Bd. 2: Haar - Osho-Bewegung, hg. v. Christof AUFFARTH/Juta BERNARD/Hubert MOHR, u. Mit. v. Agnes IMHOF/Silvia KURRE, Stuttgart - Weimar 1999.
- Miss.: **Missiology**: An International Review, Vol. XII, No. 3, July, 1984, Chicago 1984.
- NBHSTh: Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie
- NZSTh: Neue Zeitschrift für systematische Theologie (ab 5, 1963: und Religionsphilosophie), Berlin 1959.
- QD: **Questiones Disputatae**, (hg. v. Karl RAHNER/Heinrich SCHLIER (ab 1985: Heinrich FRIES/Rudolf SCHNACKENBURG, ab 1994: Peter HÜNNERMANN/Rudolf SCHNACKENBURG, Freiburg im Breisgau 1958ff).
- SGKT 1-3: **Sejarah Gereja Katolik di Timor**, Bde. 1-3.
- TS: Theological Studies, Chicago 1989.
- VApSt: **Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls**, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975ff.
- VF: Verkündigung und Forschung

5. DIE ALLGEMEINEN ABKÜRZUNGEN

Abb.:	Abbildung
Art.:	Artikel
Aufl.:	Auflage
Bd./bde.:	Band/Bande
bzw.:	Beziehungsweise
Ders.:	Derselbe
d.h.:	Das heißt
Dipl.:	Diplomarbeit
Diss.:	Dissertation
Dt./dt.:	Deutsch
Ebd.:	Ebenda
Ed.:	Editor
erg.:	ergänzte
F.:	Frage
Fa./G.:	Fall/Gruppe
f.:	folgende
franz.:	französisch
Hg./Hgg./hg. :	Herausgeber/HerausgeberInnen/herausgegeben
engl.:	englisch
Jh.:	Jahrhundert
Jg.:	Jahrgang
K/K‘	Kategorie/Endkategorie
Kat.:	Kategorie
Kap.:	Kapitel
Ind.:	indonesisch
lat.:	Latein
Mit.:	Mitarbeit
n. Chr:	Nach Christus
NGO:	Non-Gouvernement Organisation
NTT:	Nusa Tenggara Timur (ind.): Östlichen Provinz der Kleinen Sunda Insel

Nr.:	Nummer
o.j.:	ohne Jahr
S:	Seite
SSpS:	Servae Spiritus Sanctus (lat.: Dienerinnen des Heiligen Geistes/ Steylermissionsschwester).
SVD:	Societas Verbi Divini (lat.: Gesellschaft des Göttlichen Wortes/ Steylermissionare)
u.:	unter
u.a.:	unter anderen
überarb.:	überarbeitet
übers./ Übers.:	übersetzt/Übersetzung
Vol.	Volume
v.:	von
vgl.:	vergleichen

QUELLEN UND LITERATURVERZEICHNIS

1. Quellen

DENZINGER, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (verbessert, erweitert, ins Dt. übertragen und u. Mit. v. Helmut HOPING hgg. v. Peter HÜNERMANN), Freiburg - Basel - Wien ⁴⁵2017 [DENZINGER, Henrici, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (quod emendavit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto HOPING editit HÜNERMANN, Petrus, Editio XLV, Feiburg - Basel - Wien MMXVII].

DIE DIDACHE, erklärt v. Kurt NIEDERWIMMER, Göttingen, ²1993.

DIE BIBEL. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament Ökumenischer Text. Mit Bildern der Moderne, hgg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen, des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland und der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart 1999.

GENERALAT SVD, Die Konstitutionen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. Die Konstitutionen v. 1983 angepasst an die Beschlüsse des 15. Generalkapitels im Jahre 2000, Rom 2000.

HEILMANN, Alfons (Hg.), Texte der Kirchen Väter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, Bd.1, München 1962.

_____ : Texte der Kirchen Väter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, Bd. 2, München 1963.

_____ : Texte der Kirchen Väter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, Bd. 4, München 1964.

JOHANNES PAUL II., Enzyklika „Fides er ratio“ (14. September 1998) (= VApSt 135), Bonn 1998. DS 5075 - 5080 (1453 - 1461).

- _____ : Nachsynodales Apostolisches Schreiben "Ecclesia in Asia" (6. November 1999) (= VApSt 146), Bonn 2000. DS 5082 - 5083 (1465 - 1468).
- _____ : Enzyklika „Mystici corporis“, 29. Juni 1943. DS: 3888 - 3822. AAS 35 (1943) 200 - 243.
- JULIUS III., Dekret über das Sakrament der Eucharistie (Konzil von Trient, 13. Sitzung, 11. Oktober 1551), DS 1635 - 1661 (490 - 499).
- KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, Taschenbuch Ausgabe, München [u.a.] 1993 [als Urtext für die geltende dt. Ausgabe: Libreria Editrice Vaticana, Cita del Vaticano, 1993].
- PAUL VI, Apostolisches Mahnschreiben „Evangelii Nuntiandi“, 8. Dezember 1975 (= VApSt 2), Bonn 1975 [Neuaufgabe 2012]). DS 4570 - 4579 (1289 - 1293).
- PIUS XII., Enzyklika „Mediator dei“, 20. November 1947. DS 3840 - 3855 (993 - 1001).
- PIUS IV., Lehre und Kanones über das Messopfer (Konzil von Trient, 22. Sitzung. 17. September 1562). DS 1738 - 1760 (522-527).
- RAUSCHEN, Gerhard, Patrologie. Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt, 10./11. Aufl., neubearbeitet v. Berthold ALTANER), Freiburg im Breisgau 1931.
- THOMAS VON AQUIN, Summa Theologica III, die dt. Übers.: Das Geheimnis der Eucharistie, Bd. 30, Salzburg - Leipzig 1938.
- ZWEITES VATIKANISCHE KONZIL, Decretum de Activitate Missionalli Ecclesiae. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche [Ad Gentes], lat. Text aus AAS 58 (1966) 947 - 990, dt. Übers. besorgt im Auftrag der deutschen Bischöfe, Einleitung v. Suso Brechter, in: LThK E.3, Freiburg - Basel - Wien 1966, 9-125.
- _____ : Constitutio de Sacra Liurgia. Konstitution über die heilige Liturgie [Sacrosanctum Concilium], Lat. Text aus AAS 56 (1964) 97 - 138. Dt. Über. hgg. im Auftrag der deutschen, österreichischen und schweizerischen Bischöfe v. den Liturgischen Kommissionen der Bischofkonferenzen Deutschland. Österreich und der Schweiz, verbesserte Fassung. Vorwort v. Johannes Wagner, Einleitung und Kommentare v. Josef Andreas Jungmann, im Auftrag des Liturgischen Instituts in Trier, in: LThK E.1, Freiburg - Basel - Wien 1966, 9-109.
- _____ : Constitutio Dogmatica de Ecclesia. Dogmatische Konstitution über die Kirche [Lumen Gentium], Lat. Text aus AAS 57 (1965) 5-57, dt. Übers. Besorgt im Auftrag der deutschen Bischöfe, v. den deutschen Bischöfen genehmigte verbesserte Fassung v. 1966, in: LThK E.1, Freiburg - Basel - Wien 1966, 137 - 210.

_____ : Constitutio Pastoralis de Ecclesia. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute [Gaudium et Spes], Lat. Text aus AAS (58) (1966) 1025 - 1115), dt. Übers. besorgt im Auftrag der deutschen Bischöfe, in: LThK E.3, Freiburg - Basel - Wien 1968, 241 - 592.

_____ : Declaratio de Libertate Religiosa. Die Erklärung über die Religionsfreiheit [Dignitatis Humanae], lat. Text aus AAS 58 (1966) 929 - 946), dt. Übers. besorgt im Auftrag der deutschen Bischöfe, v. den deutschen Bischöfen genehmigte, leicht verbesserte Fassung v. 1967, Einleitung und Kommentare v. Pietro Pavan, in: LThK E.2, Freiburg - Basel - Wien 1967, 704-747.

1. Die Quellen über die Tetunesen und die Kirche in Timor bzw. Indonesien

ASA, Johannes P., Kerajaan Fehalaran: Landasan, Struktur Organisasi dan Sistem Pemerintahan, (MS) Atambua 1990.

KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, Bagian Dokumentasi Penerangan, Sejarah Gereja Katolik Indonesia, Jakarta 1972.

LAAN, Petrus, SVD/JANSSEN, Heinrich SVD, Wiederbeginn der Missionsarbeit auf Timor (Indonesien) (= Verbum SVD Vol.12, hg. v. INSTITUTUM MISSIONLOGICUM SOCIETATIS VERBI DIVINI), St. Augustin - Siegburg [u.a.] 1971, 73-83.

_____ : Wiederbeginn der Missionsarbeit auf Timor (Indonesien) (= Verbum SVD fasciculus 1 - Vol. 12, hg. v. INSTITUTUM MISSIONLOGICUM SOCIETATIS VERBI DIVINI), St. Augustin - Siegburg [u.a.] 1971, 228-240.

_____ : Wiederbeginn der Missionsarbeit auf Timor (Indonesien) (= Verbum SVD fasciculus fasciculus 4, Vol. 12, hg. v. INSTITUTUM MISSIONLOGICUM SOCIETATIS VERBI DIVINI), St. Augustin - Siegburg [u.a.] 1971, 292-309.

KEDATI SONBAI, B., Menggali Masa Lampau Timor di sekitar Lakaan, (MS) Wedomu 1991.

MANEHAT, Piet/NEONBASU, Gregor (Ed.), Agenda Budaya Pulau Timor 1, Timor 1999.

PANITIA PELAKSANA SEMINAR ADAT FEHALARAN, Laporan Hasil Seminar Adat Fehalaran dan Pembentukan Sekretariat Lembaga Adat Fehalaran Kabupaten Belu, (MS) Atambua 2003.

- VROKLAGE, B.A.G, Ethnographie der Belu in Zentral-Timor, Bd. 1, Leiden 1952.
- _____: Ethnographie der Belu in Zentral-Timor, Bd. 2, Leiden 1952.
- _____: Ethnographie der Belu in Zentral-Timor, Bd. 3, Leiden 1953.
- _____: Specimina Textuum Linguae Tetum (in usum privatum missionariorum SVD regionis Timorensis), Steyl 1952.

2. Sekundäre Literatur

- ABROMA, Paulus, Mengahayati Unsur Reigius Korban Kerbau Pada Upacara Paki Kaba Radang Uma Dalam Masyarakat Mukun dan Relevansinya Bagi Pengahayatan Iman Kristiani, (Dipl.) STFK Ledalero 2007.
- ADO ATAWUWUR, Apolonius, Inkulturasi Makna Ritus Kerus Baki Wai Sela Masyarakat Wilayah Kalikasa, Kabupaten Lembata ke Dalam Ritus Rekonsiliasi Kristiani, (Dipl.) STFK Ledalero 2009.
- ANGENENDT, Arnold, Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer, Münster 2014.
- ASSMANN, Hugo (Hg.), Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie (= Beiträge zur mimetischen Theorie 2), Münster 1996.
- ATOK, Gabriel, Pusaka Keramat Nenek Moyang, in: Piet MANEHAT/Gregor NEONBASU, Agenda Budaya Pulau Timor 1, Timor 1999, 48 - 52.
- BACKHAUS, Knut, Art.: Opfer - Neues Testament, in: LThK³ 7, 1065-1067.
- BAO TUKAN, Darah Korban dalam Ritus Adat Waibalun dalam Relasi dengan Darah Kristus Seturut Perspektif Teologis Surat Ibrani, (Dipl.) STFK Ledalero 2014.
- BAUDLER, Georg, Töten oder Lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum, München 1994.
- BAUDY, Gerhard, Heiliges Fleisch und sozialer Leib, in: Franz-Theo GOTTWALD/Lothar KOLMER (Hgg.), Speiserituale. Essen, Trinken, Sakralität, Stuttgart 2005.
- BEER, Peter, Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung (= BÖT 26, begründet v. Heinrich FRIES, hg. v. Heinrich DÖRING), München - Wien [u.a.] 1995.
- BEIRNART, L., Art.: Opfer - Dogmatisch, in: LThK² 7, 1174-1176.

- BERE BLOLONG, Barnardus, Kristus Sebagai Ballango Dalam Ritus Tunnu Teba Menurut Orang Loura, Sumba Barat Daya (Sebuah Upaya Membuat Kristologi Lokal), (Dipl.) STFK Ledalero 2010.
- BERGER, Rupert, Neues Pastoralliturgisches Handlexikon, 2. erg. u. überarb. Aufl., Freiburg im Breisgau 1999.
- BERTOLOMEUS, Wilhelmus, Refleksi Atropologis Teologis Ritus Ka Poka Dalam Persekutuan Masyarakat Adat Mbuli-Lio dan Kaitannya Dengan Perjamuan Ekaristi, (Dipl.) STFK Ledalero 2013.
- BEVANS Stephen B./SCHOEDER, Roger P., Constants in Context. A Theology of Mission for Today (= American Society of Missiology No. 30), Maryknoll - New York 2004.
- BEVANS, Stephen B., Models of Contextual Theology (Revised and Expanded Edition) (= Faith and Cultures Series), New York 2002.
- BÜHLER, Pierre, Warum müssen wir uns heute noch in Theologie und Verkündigung mit dem Opfer befassen?, in: Hans-Jürgen LUIBL/Sabine SCHEUTER (Hgg.), Opfer - Verschenktes Leben (= DenkMal: Standpunkte aus Theologie und Kirche, Bd. 3.), Zürich 2001.
- BURKERT, Walter, Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt, (MS) München 1987.
- _____ : Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur, in: Gunther STEPHENSON (Hg.), Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Darmstadt 1976.
- BURU, Puplius Meinrad (Hg.), Mengenang 125 Tahun Ziarah Gereja Katolik Paroki Lahurus, Kupang - Timor 2012.
- _____ : Anak Lakaan Punya Budaya, Kupang – Timor 2014.
- _____ : Mission als prophetischer Dialog. Die Entwicklung des Missionsverständnisses der Steyler Missionare seit dem Generalkapitel von 1982, (Dipl.) Universität Wien 2010.
- BOY, Valens, Pemikiran Dualistis - Kosmis Masyarakat Biboki - Dawan, in: Piet MANEHAT/Gregor NEONBASU (Ed.), Agenda Budaya Pulau Timor 1, Timor 1999, 53-57.

- BUSTOS, Geovanne P. Svd, Dynamische Äquivalenz – Ein pastoraler Weg zur Inkulturation der Karfreitagsliturgie am Beispiel eines Ritus aus dem Chambri See Gebiet der östlichen Provinz Sepik von Papua Neuguinea, (Diss.) Universität Wien 2014.
- CANCIK, Hubert/GLADIGOW, Burkhard/KOHL, Karl-Heinz, Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (Hgg.), u. Mit. v. Günter KEHRER/Hans G. KIPPENBERG/Matthias LAUBSCHER), Bd. IV: Kultbild - Rolle, Stuttgart - Berlin - Köln 1998.
- CASEL, ODO, Das christliche Kultmysterium, Regensburg ²1935.
 _____: Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie der eucharistischen Hochgebete, Wien - Graz 1968.
- DALY, Robert J., The origins of the Christian doctrine of sacrifice, Philadelphia 1978.
- DE MORAIS, A.F., Subsídios para a historia de Timor, Bastora - Rangel 1934.
- DELGADO, Mariano, Christentum und indianische Religionen. Zwischen Synkretismus und Inkulturation, in: Mariano DELGADO/Guido VERGAUWEN (Hgg.), Inkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen (= Religionsforum 5), Stuttgart 2010.
- DIECKMANN, Bernhard (Hg.), Das Opfer – aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie (= Beiträge zur mimetischen Theorie 12: Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung, hg. v. Herwig BÜCHELE, u.a.), Münster 2001.
- DREXLER, Josef, Art.: Opfer, in: Metzler 2, 607-613.
- EGON, Franz, Das Opfersein Christi und das Opfersein der Kirche. Der Opferbegriff Augustins als Beitrag zum Verständnis der Eucharistie in den Konvergenzklärungen von Lima 1983, in: Johannes WIRSCHING (Hg.), Kontexte (= NBHSTh 6), Frankfurt am Main 1988.
- ELIADE, Mircea, das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen (übers. aus dem Franz. v. Eva MOLDENHAUER), Frankfurt am Main ⁷2007.
- EMBUIRU, Herman, Sejarah Gereja Katolik di Timor, Bd. 1, Timor o.J. [Zit.: SGKT].
 _____: Sejarah Gereja Katolik di Timor, Bd. 2, Timor o.J. [Zit.: SGKT].
- FABER, Eva-Maria, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt ²2009.
- FABRY, H.-J., Art.: Opfer: Jüdisch, in: LRel, 484-487.

- FIGL, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religion und ihre zentralen Themen, Innsbruck 2003.
- FURLER, Frieder, Die Predigt vom Opfer: Homiletisches Fallbeispiel, in: Hans-Jürgen LUIBL/ Sabine SCHEUTER (Hgg.), Opfer: Verschenktes Leben (= DenkMal 3), Zürich 2001.
- GÄBEL, Georg, Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch - religionsgeschichtliche Studie, Tübingen 2006.
- GENERALAT SVD, Der prophetische Dialog (= SVD Publikation: Im Dialog mit dem Wort, Nr. 2 - September 2001), Rom 2001.
- GERHARDS, Albert/RICHTER, Klemens (Hgg.), Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, in: Peter HÜNNERMANN/Thomas SÖDING (Hgg.) (= QD 168), Wien 2000.
- GIRARD, Renè, Der Sündenbock, Zürich 1988.
- GUTHEINZ, Luis, Kritisch-theologische Reflektion über die „neun Grundsätze des Religiösen Pluralismus“, vorgelegt vom internationalen Treffen pluralistischer Theologen und Religionswissenschaftler, in: SCHREIJÄCK, Thomas/WENZEL, Knut (Hgg.), Kontextualität und Universalität. Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums. 25 Jahre „Theologie interkulturell“, Stuttgart 2012 (56-67).
- HÄGERDAL, Hans, Rebelions or factionalism? Timorese forms of resistance in early colonial context, 1650-1769, in: B. ARPS (Hg.), Bijdragen tot de taal-, Land- en Volkenkunde (= KITLV 163.1 / Jurnal of The Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania), Holland 2007.
- HALMER, Nokter Maria, Die Messopferlehre der Vortridentinischen Theologen (1520-1562). Ein Beitrag zur Geschichte des wissenschaftlichen Kampfes gegen die deutsche Reformation, Freiburg 1943/1944.
- HICKS, David, Tetun Ghost and Kin, Mayfield, 1976.
- HÖFER, Josef/RAHNER, Karl (Hgg.), Lexikon für Theologie und Kirche, begründet v. Michael BUCHBERGER, zweite, völlig neue bearbeitete Aufl. u. dem Protektorat v. Michael BUCHBERGER, Regensburg, und Hermann SCHÄUFELE, Freiburg im Breisgau), 7. Bd.: Marcelinus bis Paleotti, Freiburg 1962 [Kurzitation: LThK² 7].

- HOWELL, Signe (ed.), *For the Sake of our Future. Sacrificing in eastern Indonesia*, Leiden 1996.
- JANOWSKI, Bernd, *Ecce Homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie*, Neukirchen, ²2019.
- KASPER, Walter, u.a. (Hgg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7. Bd.: Maximilian bis Pazzi, Freiburg [u.a.] 1998 [Kurzitation: LThK³ 7].
- KELLER, Carl-A., *Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Maleachis Kritik an der Opferpraxis seiner Zeit*, in: Adrian SCHENKER (Hg.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament*, Tübingen 1992, 79-91.
- KLAMMER, Bernd, *Empirische Sozialforschung. Eine Einführung für Kommunikationswissenschaftler und Journalisten*, Konstanz 2005.
- KOELLIKER, Oskar, *Die erste Umsegelung der Erde durch Fernando de Magallanes und Juan Sebastian del Cano 1519-1522* (Reprint der Original Ausgabe von 1908), Leipzig o.J.
- KORNFELD, W., Art.: Opfer - Im Alten Testament, in: LThK² 7, 169-1172.
- KRÄTZL, Helmut, *Brot des Lebens. Mein Weg mit der Eucharistie*, Wien 2014
- LANG, Bernhard, *This is My Body: Sacrificial Presentation and the Origins of Christian Ritual*, in: Albert BAUMGARTEN (Hg.), *Sacrifice in Religious Experience*, Boston 2002.
- LEHMANN, K./SCHLINK E. (Hgg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (= Dialog der Kirchen 3.)*, Freiburg im Breisgau 1983.
- LOHFINK, Norbert, *Opfer und Säkularisierung im Deuteronomium*, in: Adrian SHENKER, (Hg.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament*, Tübingen 1992.
- LOPO LOIN, Yohanes, *Ritus Tàhoe pada Masyarakat Dawan di Desa Tuabatan - Kabupaten TTU dan Rekonsiliasi Dalam Gereja Katolik (Analisa Komperatif Menuju Kemungkinan Inkulturasi Ritus Tàhoe)*, (Dipl.) STFK Ledalero 2014.
- LOTZ, Walter, *Das Mahl der Gemeinschaft. Zur ökumenischen Praxis der Eucharistie*, Düsseldorf 1977.
- MANCA, Silvester, *Relasi Antara Konsep Pertobatan Dalam Ritus Oke Saki Orang Lelak dengan Konsep Pertobatan Kristen dan Implikasi Pastoralnya*, (Dipl.) STFK Ledalero 2012.

- MANEHAT, Piet, *Pandangan Orang Timor Terhadap Alam Sekitar*, in: Piet MANEHAT/Gregor NEONBASU (Ed.), *Agenda Budaya Pulau Timor 1*, Timor 1999, 38 - 47.
- MAYRING, Philipp, *Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken*, Basel 2002.
- _____: *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlage und Techniken*, Weinheim [u.a.] 2008.
- MEIER, Josef, *Die Predigt aus dem Reichtum der Liturgie*, in: THEOLOGISCHEN FAKULTÄT LUZERN (Hg.): *Das Opfer der Kirche. Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe (= Luzern 1 [Luzern Theologische Studien])*, Luzern 1954.
- MENKE, Karl-Heinz, *Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen*, in: Magnus STRIET/Jan-Heiner TÜCK (Hgg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen (= Theologie Kontrovers)*, Freiburg - Basel - Wien 2012, 101-125.
- _____: *Art.: Opfer - Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch*, in: LThK³ 7, 1067-1069.
- _____: *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008.
- METZLER LEXIKON RELIGION. *Gegenwart - Alltag - Medien*, Bd. 2: Haar - Osho-Bewegung, hg. v. Christof AUFFARTH/Juta BERNARD/Hubert MOHR, u. Mit. v. Agnes IMHOF und Silvia KURRE, Stuttgart - Weimar 1999 [Kurzitation: Metzler 2].
- MIGO, Yakobus Donnesius, *Relasi Antara Sakramen Ekaristi Dalam Tradisi Kristen dengan Ritus Piong Dalam Masyarakat Hubin di Kabupaten Sika*, (Dipl.) STFK Ledalero 2014.
- MOOSBRUGER, Mathias/PETER, Karin (Hgg.), *Brauchen Wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, in: Jòzef NIEWDOMSKI/Raymund SCHWAGER, *Gesammelte Schriften*, Bd.2, Freiburg in Breisgau 2016.
- NAWAR, Alexander, *Opfer als Dialog der Liebe, Sondierung zum Opferbegriff Odo Casels (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie, Bd. 660)*, Berlin - Bern - Wien 1999.

- NEONBASU, Gregor/NAISABAN, Ladislaus/TNANO, Nikolaus, Sejarah Gereja Katolik Pulau Timor dan Sekitarnya: Tahun 1556-2013, Jakarta 2013.
- NEONBASU, Gregor: Spreading the Gospel throughout Timor Island. An Overview and Reflection on Earlier Missionary Efforts (= Verbum SVD fasciculus 2, Vol. 48, hg. v. INSTITUTUM MISSIONLOGICUM SOCIETATIS VERBI DIVINI), St. Augustin 2007.
- _____ : Hasae Ai Kakaluk: Ritus Pelantikan Pemimpin Perang (Pada Masyarakat Fialaran - Belu, Timor), in: Piet MANEHAT/Gregor NEONBASU (Ed.), Agenda Budaya Pulau Timor 1, Timor 1999, 120 - 129.
- _____ : Kebudayaan: Sebuah Agenda dalam Bingkai Pulau Timor dan Sekitarnya, Jakarta 2002.
- _____ : We Seek our Roots: Oral Tradition in Biboki, West Timor (= Studia Instituti Anthropos Vol. 53), Sankt Augustin 2011.
- NEUHAUSER, Burkhard (Hg.), Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart, Düsseldorf 1960.
- NUBAN TIMO, Eben, Pemberita Firman Pencinta Budaya. Mendengar dan Melihat Karya Allah dalam Tradisi, Jakarta 2005.
- OLAF, Schumann, Opfer und Gebet in Indonesien, in: Ulrich BERNER/Christoph BOCHINGER/Reiner FLASCHE (Hgg.), Opfer und Gebet in den Religionen, Gütersloh 2005.
- PAIN RATU, Anton, Gerak Langkah Sang Gembala Mgr. Anton Pain Ratu SVD. Pastoral 3-Ber, Sejarah, Analisis dan Praksisnya, Kupang 2013.
- PECKLERS, Keith F., Dynamic Equivalence: The Living Language of Christian Worship, Minnesota 2003.
- PIERIS, Aloysius, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, in: MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT MISSIO, u. Leitung v. Ludwig WIEDENMANN, Bd. 9, Freiburg - Basel - Wien 1986.
- QUACK, A., Art.: Opfer - Religionswissenschaftlich, in: LRel, 480-482.
- RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompndium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Allgemeine Einleitung - 16 spezielle

- Einführungen - ausführliches Sachregister, 1. Aufl. 2008, Freiburg, ³⁵2008 (1966).
- RASCHER, Angela, Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief (= BZNW 153, hg. v. James D.G. DUNN (u.a.), Berlin 2019.
- RODOS, Fransiskus Bonevasio, Pandangan Tentang Hidup Sesudah Mati Dalam Ritus Pagi Kaba Kelas Mese pada Suku Sipi Dalam Perbandingan Dengan Iman Kristen, (Dipl.) STFK Ledalero 2012.
- ROMEJKO, Adam, Transformationskraft des Opfers: Ein Beitrag zum Opferdiskurs im Umkreis der mimetischen Theorie, Gdansk 2017.
- SANNEH, Lamin, Translating the Message. The Missyonyary Impact on Culture (= American Society of Missiology Series, No. 13), Maryknoll, New York 1989.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, Das Johannesevangelium. 3. Teil, Kommentar zu Kap. 13 - 21, in: HThK 4.3.
 _____: Opfer - im Neuen Testament, in: LThK² 7, 1172 - 1174.
- SCHNEIDER, Theodor, Handbuch der Dogmatik, Bd.2, Düsseldorf 1992
- SCHOTTROFF, Liuse, „Wir sind ein Brot“ (1 Kor 10,17). Manna, Abendmahl und Opferfleisch in 1 Kor 10, in: Michael GEIGER/Christl M. MAIER/Uta ACHMIDT (Hgg.), Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Reiner Kessler zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2010.
- SCHREIÄCK, Thomas/WENZEL, Knut, Die Vielfalt der Glaubens Kontexte und Universalitätsanspruch des Evangeliums. 25 Jahre „Theologie interkulturell“, in: DERS., Kontextualität. Die Vielfalt der Glaubens Kontexte und Universalitätsanspruch des Evangeliums. 25 Jahre „Theologie interkulturell“, Stuttgart 2012, 8-10.
- SCHREITER, Robert J., Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theorien, aus dem engl. übers. v. Manuela HASLINGER, hg. v. Josef P. MAUTNER (u.a.), (= *Edition solidarisch leben*), Salzburg, 1992 [Original: *Constructing local Theologies*, New York 1985].
 _____: Culture, Society and Contextual Theologies, in: Miss. Vol. XII, No. 3, July, 1984, Chicago 1984.
 _____: Faith and Cultures: Challenges to a World Church (= TS 50), Chicago 1989.

- SCHÜRMAN, Heinz, Das Lukasevangelium, 2. Teil, 1. Folge: Kommentar zu Kap. 9,51 - 11,54, in: HThK 3.2,1.
- SCHWAGER, Raymund, Thesen zur Erlösungslehre, in: Jòzef NIEWIADOMSKI / Wolfgang PALAVER (Hgg.), Dramatischer Erlösungslehre. Ein Symposion, Innsbruck - Wien 1992.
- SEDLMEIER, Franz, Art.: Opfer - Biblisch-theologisch, in: LThK³ 7, 1063 - 1065.
- SEIWERT, Hubert, Art.: Opfer, in: HRWG 4, 268 - 284.
- SERAN, Herman J., Adoption of Christianity in Western Timor. An Anthropological Study of the Contact between Christian Culture and the Cosmic Culture of West Timor in Eastern Indonesia, (MS) Frankfurt am Main 2003.
- _____ : Ema Tetun. Continuity and change in the Social and Cultural Life of a Traditional Society in Central Timor, Eastern Indonesia. Kupang - Timor ⁴2010.
- _____ : Hakserak: The Rites of Sacrificial Offering among Belunese on Timor, in: Signe HOWELL (Ed.), For the Sake of our Future. Sacrificing in eastern Indonesia, Leiden 1996, 245-261.
- SESBÖÈ, Bernard, Erzählung von der Erlösung, in: Jòzef NIEWIADOMSKI/Wolfgang PALAVER, (Hgg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion, Innsbruck - Wien 1992.
- SIU, Hendrikus Primus, Nilai dan Simbol Religius Perjamuan Raya (Nado Mere) Masyarakat Jawawawo: Studi Komperatif Dengan Nilai-Nilai Ekaristi, (Dipl.) Ledalero 2012.
- SPARN, Walter, „Eph‘ hapax...“ Historische und systematische Aspekte des christlichen Opferbegriffs (= NZSTH 50), Berlin 2008, 216-237.
- STEEBRINK, Karel A., Catholics in independent Indonesiens, 1945-2010, in: Rosemarijn HOEFTE/Nordholt Henk SCHULTE (= KITLV 298), Leiden 2015.
- TAMI OBE, Oktovianus Rikenelson, Ritus Fua Ton Atoni Meto (Dawan Oeolo) dan Kemungkinan Inkulturasi Dalam Perayaan Ekaristi Kristen, (Dipl.) Ledalero 2014.
- TEHING, Thomas, Kepercayaan Orang Manggarai di Balik Ritus Takung Empo dalam Perbandingannya dengan Ajaran Iman Katolik, (Dipl.) Ledalero, 2011.
- TEIXEIRA, Manuel, The Portuguese Missions in Malacca and Singapore (1511 - 1958), Vol. II, Malacca - Lisboa 1961.

- TELSCHER, Guido, Opfer aus Barmherzigkeit. Hebr 9,11-28 im Kontext biblischer Sühnetheologie, Würzburg 2007.
- TÜCK, Jan-Heiner, Am Ort der Verlorenheit. Ein Zugang zur rettenden und erlösenden Kraft des Kreuzes, in: Magnus STRIET/Jan-Heiner TÜCK (Hgg.), Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen (= Theologie Kontrovers), Wien 2012, 33-58.
- TUE AMUNMAMA, Agustinus, Pandangan Masyarakat Kedang Tentang Simbolis Poan Kemer dan Relevansinya Bagi Inkulturasi dalam Agama Katolik, (Dipl.) Ledalero 2009.
- ULIN AGAN, Polikarpus, Der Stachel der religiös-kulturellen Differenzen und die Macht der christlichen Identität. Eine interkulturelle Hermeneutik der Interaktion zwischen Eigenem und Fremden – Plädoyer für eine mystagogische Theologie der Inkulturation (= FThSt 174), Freiburg 2008.
- VORBICHLER, Anton, Das Opfer. Auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte, Mödling 1956.
- WEDER, Hans, Lebendiges Opfer, in: Hans - Jürgen LUIBL/Sabine SCHEUTER (Hgg.), Opfer: Verschenktes Leben (= DenkMal 3), Zürich 2001.
- WERBICK, Jürgen, Erlösung durch Opfer? Erlösung vom Opfer?, in: Magnus STRIET/Jan-Heiner TÜCK, (Hgg.), Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen (= Theologie Kontrovers), Wien 2012, 59-81.
- WILLI-PLEIN, Ina, Einblick auf die neuere Forschung zu Opfer und Kult im Alten Testament (= VF 56. Jg., Heft 1), Güterloher 2011, 16-33.
- YEL, Frans: Saya Tak Bawa Kantor Gubernur. Kantor Gubernur di Jalan El Tari Dibangun, in: Pos Kupang, 24. Oktober 2015, 3.
- YON, Kepala Kerbau Ditanam di Kantor Gubernur. Ritus Adat Suku Helong, in: Pos Kupang, 23. Oktober 2015, 3.
- ZULEHNER, M. Paul, Pastoraltheologie, Bd. 2, Gemeinde Pastoral, Düsseldorf 1989.

ANHANG 1.

DIE INTERVIEWFRAGEN AUF INDONESISCH

1. Bagaimana pengamatan/pengalaman umum Anda dalam kaitan dengan kebersamaan antara praktek keagamaan kristen/katolik dan praktek kerohanian warisan leluhur?
2. Bagaimana pandangan Anda terhadap ritus persembahan yang sampai sekarang masih punya arti dan dipraktikkan di samping praktek keagamaan katolik?
3. Bagaimana Anda menyikapi hal ini?

Untuk kaum intelektual: Anda merupakan kaum intelektual dari Timor (dari suku Tetun) dan juga anggota gereja katolik. Dalam status anda seperti ini dan berhadapan dengan situasi seperti digambarkan di atas, terutama dalam kaitan dengan praktek korban tradisional, sejauh mana anda masuk dalam konflik kepentingan antara budaya lokal dan agama katolik? Bagaimana anda menyikapi hal ini secara pribadi?

Untuk tokoh adat: Anda memikul tanggung jawab dalam memelihara kelanjutan hidup budaya Tetun. Anda juga sekaligus merupakan anggota gereja katolik. Bagaimana anda menyikapi realitas di atas? Dalam status anda seperti ini dan berhadapan dengan situasi seperti digambarkan di atas, terutama dalam kaitan dengan praktek korban tradisional, sejauh mana anda masuk dalam konflik kepentingan? Bagaimana anda menyikapi hal ini secara pribadi?

Untuk Pastor/Gembala um: Anda merupakan agen pastoral katolik, sebagai imam dan merasa sangat terikat dengan budaya sendiri. Bagaimana anda menyikapi realitas di atas dan bagaimana anda mencoba menjelaskan kebersamaan antara ritus korban tradisional dengan praktek keagamaan katolik hal ini kepada umat?

4. Tindakan mana yang Anda harapkan dari pimpinan gereja yang resmi?
5. Menurut pendapat Anda, apa peran dari Tema Kurban/Persembahan bagi komunitas gereja dan iman kristen?

ANHANG 2.

DIE AUSGEWÄHLTEN INTERVIEWS FÜR DIE ANALYSE MIT KODIERUNG

Im diesem Anhang befinden sich die Interviews, die für die Analyse ausgewählt sind. Insgesamt sind es sechs Interviews, von Gruppe A (die einheimischen timoresischen Wissenschaftler): 2 Interviews, und zwar von Dr. Gregorius Neonbasu und Herman J. Seran M.A. Von Gruppe B (Die Stammesführer bzw. Clanvorsteher der Tetunesen): 1 Interview, und zwar vom Herrn Don W.S. da Costa. Aus der Gruppe C (die katholischen Seelsorger) werden 2 Interviews ausgewählt: von Dominikus Metak und Dr. Theodorus Asa Siri. Und von Gruppe D (die Vertreter der Tetunesen) wird ein Interview ausgewählt: vom Herrn Rofinus Abdon Manek. Die Ergebnisse der ausgewählten Interviews sind hier auf Indonesisch mit deutscher Übersetzung angeführt, die für die Analyse verwendet wird. Die Kodierung (Nummerierung) ist für den Analysezweck gedacht und erfolgt daher nur in der deutschen Fassung.

Fa./G. A.	Indonesisch	Frage (F): Deutsch - Indonesisch	Deutsch
A1. Dr. Gregorius Neonbasu SVD (GN).	GN1: Secara umum, sebenarnya kalau kita mau terus terang, sebagai orang Timor dan sebagai Antropolog, sedih sekali. Rasa sedih bertolak pada realitas yang kita hadapi. Maksudnya realitas ilmu dan realitas praktek kehidupan manusia Timor. Dari realitas ilmu, ritus ini sebenarnya satu ungkapan spiritualitas, religiositas orang-orang setempat terhadap Tuhan yang riil, Tuhan yang konkrit. Tetapi, ketika kekristenan masuk, dia katakan, yang kamu praktekan itu animismus, kekafiran. Karena itu mereka tinggalkan. Secara ilmu mereka tinggalkan, tetapi hatinya melekat di situ. Dan begitu mereka masuk dalam	F1: Was nehmen Sie allgemein wahr bezüglich des Nebeneinanders der christlichen Glaubenspraxis und überlieferter, alter Glaubens-traditionen in Timor? Bagaimana pengamatan/ Pengalaman umum anda dalam kaitan dengan kebersamaan antara praktek keagamaan	GN1: Nach meiner allgemeinen Wahrnehmung als ein Timorese und Anthropologe bin ich sehr traurig über diese Realität. Meine Traurigkeit hat zwei Begründungen: Wissenschaftlich gesehen sind die überlieferten Glaubensrituale eigentlich ihr spiritueller oder religiöser Ausdruck ihrem konkreten und erfahrenen Gott gegenüber. ¹ Aber als das Christentum kam, wurde, was die Einheimischen praktizierten, als animistisch und heidnisch verurteilt. Daher verliessen sie das [ihre Überzeugung], aber nur theoritsch. ² Die Liebe an das Alte bleibt in ihrem Herzen. Nun sind sie (die Timoresen) Christen und das Problem ist, wenn sie beten, das Vater Unser oder Ave Maria sprechen,

	<p>kekristenan, persoalannya, dia datang berdoa, tutup mata, tapi apakah bahwa dia tutup mata dan hatinya ada di situ? NO! Saya ada data begitu banyak tentang orang-orang kita yang doa sungguh-sungguh, perayaan ekaristi, Salam Maria, Bapak Kami mengalir, tapi hatinya sungguh lekat dengan yang ada, yang dia lakukan dalam ritus. Pertanyaannya: Mengapa? Karena dalam ritus itu seluruh kehidupannya. Berbagai aspek dia libatkan. Sangat menyentuh, sangat menyentuh inti kehidupan manusia dan terlebih melibatkan manusia sebagai manusia. Dan itu tidak mungkin dibuang! Untuk saya, itu nanti pada suatu zaman adat itu akan bangkit kembali. Persoalan lain, Kekristenan yang masuk, dia hanya kulit luar. Kita bicara tentang inkulturasi, itu hanya bagaimana orang gerak-gerik, pakaian dan lain sebagainya. Tapi yang paling esensial itu perspektif dan persepsi manusia. Tidak dilibatkan. Saya semntara siapkan tulisan, Jesus ist a true athropologist. Jadi Antropolog sejati adalah Jesus Kristus. Tinggalkan ke-Allahan-Nya dan jadi seperti manusia. Dan dualisme dalam hal ini musti dipahami seperti berikut: Dualisma ini terjadi oleh kerana ketidakmampuan gereja atau kekristenan untuk masuk dalam inti kehidupan manusia. Dan itu kita lihat dalam masyarakat. Bukan saja waktu penelitian, tapi selama mengajar, saya ada pengalaman. Dia bilang, macam di Kefa: Hai doa-doa tapi tidak terkabul. Lalu, Ini saya hanya taru sirih dengan</p>	<p>kristen/katolik dan praktek kerohanian warisan leluhur?</p>	<p>Eucharistie feiern, machen sie die Augen zu aber ihr Herz ist, glaube ich, und ich habe Beweise dafür, oft noch weit weg vom christlichen Gott und heftet sich noch an ihre traditionellen Rituale.³ Warum? Weil in ihren Ritualen ihr Lebenzyklus enthalten ist. Die Rituale umfassen viele Aspekte ihres realen Lebens, dort fühlen sie sich als Mensch angesprochen und angenommen. Deswegen können sie das [ihre alte Überzeugung] nicht verlassen.⁴ Irgendwann kommt die Wiedergeburt der einheimischen Kultur.⁵ Das andere Problem ist, dass das Christentum, das zu uns gekommen ist, noch oberflächlich ist.⁶</p> <p>Wir reden über Tänze und Kleidung in der liturgischen Feier und meinen, dass dies die Inkulturation sei. Die realen Menschen mit ihrer spirituellen Perspektive und inneren Aspekten werden nicht wahrgenommen. Dies sollte aber wahrgenommen werden.⁷ Ich schreibe gerade einen Artikel unter dem Titel: <i>Jesus ist der echte Anthropologe</i>. Er verließ seine Gottheit und wurde Mensch. Den Dualismus im Bezug auf unsere Realität verstehe ich so: er passiert, weil die Kirche oder das Christentum nicht fähig ist, in den Kern des realen Lebens der Menschen hinein zu kommen.⁸ Das erfahre ich hier nicht nur während meiner Forschung, sondern auch von den Vorlesungen. Ich habe diese Erfahrung gemacht. In <i>Kefa</i>, zum Beispiel, habe ich einmal gehört: "Ich habe schon viel gebetet, aber mein Gebet wurde</p>
--	---	--	--

	<p>pinang, terkabul. Jadi perbedaannya di sini! Dia doa, tapi hanya kata. Hatinya hilang. Tapi waktu di batu itu, dengan sepenuh hati. Itu intinya! Jadi, Yesus sebenarnya mengajarkan yang benar tetapi kita tidak praktekan sesuai yang dianjurkan Kristus. Mereka bukan menyembah batu kayu, tapi yang di balik itu. Kekristenan tidak masuk sampai di situ.</p>		<p>nicht erfüllt. Dann bin ich ich zum <i>Adat-Haus gegangen</i>, habe nur Pfefferblätter und Bettelnuss dargebracht und mein Gebet ist erfüllt worden.“ Darin liegt der Unterschied. In der Kirche beten sie oft nur mit dem Mund, aber vor dem traditonellen Altar beten sie mit ganzem Herzen. Jesus hat richtig gelehrt, aber in der Praxis tun wir nicht was Jesus gelehrt hat.⁹ Die Einheimischen beten die Steine oder Bäume nicht an. Sie beten was hinter dem Stein oder Baum ist. Das Chistentum hat das noch nicht begriffen.¹⁰</p>
	<p>GN2: Kita punya ini begini. Mengapa harus korban? Karena manusia ingin tahu, apakah yang dia sampaikan kepada Nai Maromak atau Uis Neno (Tuhan Allah) dan nenek moyang, nenek moyang atau Tuhan tahu apa ngak? Apakah Tuhan kabulkan atau tidak. Mereka mau tahu Karena itu, korban. Korban supaya lihat di hatinya. Kalau ayam di ususnya. Kalau babi di hatinya. Kalau sapi juga di hatinya. Ada satu Antropolog namanya Pandeta Midelkop. Dia buat penelitian di Bijeli. Dia uraikan, mengapa korban? Dia bilang, jangan berpikir tentang darah turun. Tapi manusia ingin tahu, yang dia sampaikan kepada Tuhan itu, bagaimana? Dan jawaban Tuhan itu dalam hewan itu. Rene Girard itu penting karena dia hanya melihat bunuh, daranya tumpah. Tapi dia tidak lihat inti yang dari Tuhan itu. Saya biasa ikut ritus dan perhatikan juga makan bersamanya. Orang pegang nyiru, ambil nasi itu dan makan. Itu makanan suci. Sat suci. Dan tidak</p>	<p>F2: Wie ist Ihre Meinung zum traditionellen Opferritus, welcher auch heute neben der christlichen Glaubenspraxis Bedeutung hat und praktiziert wird?</p> <p>Bagaimana pandangan anda terhadap ritus persembahan yang sampai sekarang masih punya arti dan dipraktekan di samping ritus keagamaan katolik?</p>	<p>GN2: So ist es nach unserer Tradition: Warum muss man opfern? Die Menschen möchten wissen, ob Gott und die Ahnen von ihren Gebeten wissen? Ob sie von Gott erfüllt sind oder nicht. Durch die Opfer wollen sie wissen, in der Leber oder im Magen des Opfertieres können sie es wissen.¹¹ Midelkopp, ein Anthropologe, hat Forschung in Bijeli betrieben. Er meint, das Herabfließen des Blutes ist nicht das Wichtigste, sondern die Menschen möchten davon [die Erfüllung] ihrer Gebete an Gott wissen und Gott gibt Antwort durch das Opfertier. Das ist anders bei Renè Girard, der davon nichts weiß und nur das Fließen des Blutes sieht.¹²</p> <p>Ich war schon oft bei einem Opferritus dabei und ich beobachte auch das gemeinsame Mahl. Sie essen mit Respekt, weil das Essen nun heilig ist, ein heiliges Element. Das ist eigentlich eine <i>eucharistische Feier</i>. Wenn unsere Erklärung davon ausgehen würde, wäre es schön.¹³</p>

	<p>boleh jatuhkan. Dan itulah sebenarnya perayaan ekaristi. Coba berikan penjelasan penjelasan dari situ. Indah!</p>		
	<p>GN3: Konflik itu ada, tapi persoalannya adalah: bagaimana menyelesaikannya. Itu yang penting. Saya tahu bahwa ada orang tidak percaya pada agama atau pun ritus-ritus itu. Apakah mereka yang tidak percaya itu salah? Itu soal manusiawi, kemanusiaan. Kita berusaha untuk menjaga keseimbangan antara iman yang saya miliki dan percikan kebenaran yang ada dalam budaya. Kita, kekristenan saat dia masuk, dia membuat salah kaprah mengenai kebudayaan. Dia pikir agama lebih besar dari kebudayaan. No! Agama adalah bagian dari kebudayaan. Ketika kekristenan masuk dia bilang, ini praktek dihapus saja. Loh ini kan berlawanan dengan kebudayaan orang. Tidak bisa. Itu kesalahan kekristenan. Yang berikut tentang dialog. Yang ada itu tindakan apologetik. Kamu bilang dialog, tapi cap orang salah sehingga mau paksa mereka ikut kamu. Tidak bisa. Harus katakan bahwa kita sejajar, yang mereka lakukan itu benar sesuai konteks mereka. Lalu arahkan ke sini. Bahwa kebudayaan di mana-mana selalu kurang. Unsur positifnya itu orang ikut. Tapi ini langsung datang bilang animismus. Jesus tidak pernah membuat model begitu. Satu titikpun - satu iota pun dia tidak hapus.</p>	<p>F3: Sie sind ein Wissenschaftler, Timorese und auch Angehörige der katholischen Kirche. Inwieweit führt Sie diese zweifache Zugehörigkeit möglicherweise in einen Interessenskonflikt angesichts der Praxis des Opferritus? Wie gehen Sie persönlich damit um?</p> <p>Anda merupakan kaum intelektual yang lahir dan dibesarkan dalam budaya anda dan sekaligus anggota gereja katolik. Dalam status anda seperti ini dan berhadapan dengan realitas seperti digambarkan di atas, terutama dalam kaitan dengan praktek korban tradisional, sejauh mana anda masuk dalam konflik kepentingan antara budaya?</p>	<p>GN3: Es gibt Konflikte, aber wichtiger ist, wie das Problem gelöst wird.¹⁴ Ich weiß, dass einige Leute nicht an Religion oder an die traditionellen Rituale glauben. Ist es falsch, wenn sie nicht glauben? Das ist menschlich und zugleich ein Problem der Menschheit.¹⁵ Wir versuchen, das Gleichgewicht zwischen unserem Glauben und dem Funken der Wahrheit unserer Kultur zu halten.¹⁶ Damals hatte das Christentum einen falschen Verdacht der Kultur gegenüber. Es meinte, Religion sei größer als die Kultur. Nein! Religion ist ein Teil der Kultur. Als das Christentum gekommen war, wollte es die Kultur auflösen. Das ist gegen die Kultur, das geht nicht. Das war der Fehler des Christentums.¹⁷ Beim Dialog passierte ein apologetischer Versuch. Die Kirche hält den Dialog, aber sie wirft den anderen vor, „falsch“ zu sein und zwingt sie, dem Christentum zu folgen. Das geht auch nicht.¹⁸ Wir sollen Dialog auf gleicher Augenhöhe halten. Wir betrachten was die Einheimischen tun als richtig nach ihrem Kontext und leiten dann von dort aus den Dialog über den Glauben. Wir sagen, es fehlt allen Kulturen noch etwas. Wir nehmen das Positive an. Wir dürfen nicht gleich am Anfang sagen, dass das, was sie in der Kultur tun animistisch ist. Jesus hätte so etwas nie getan. <i>Nur einen Punkt oder Komma hat er nicht abgelöst</i> [vgl. Mt 15,17].¹⁹</p>
	<p>GN4: Saya selalu anjurkan begini, kita banyak kali</p>	<p>F4: Welchen Handlungsbedarf</p>	<p>GN4: Ich habe immer Folgendes vorgeschlagen: Wir</p>

	<p>berbicara tentang revitalisasi, itu artinya revitalisasi nilai-nilai yang ada dalam budaya atau tradisi. Tapi jangan lupa, revitalisasi itu juga perlu ada tahap-tahap sebelumnya. Tahap yang pertama disebut revisitasi, mengunjungi kembali. Bagaimana kau tidak pernah kunjung mau dapat nilai apa? Sesudah revisitasi, reyuvenasi, meremajakan kembali nilai-nilai itu. Dihidupkan kembali. Sesudah reyuvenasi, resosialisasi. Baru itu revitalisasi. Hanya dengan buat atau ikut proses ini kekristenan bisa masuk dalam tradisi. Lalu lewat dialog. Dan dalam berdialog kita melihat yang lain sebagai <i>co-domain</i>, mitra, dalam arti, kalau you sebagai orang kristen salah, ya salah. Itu penting karena selama ini ada yang merasa dijajah oleh orang katolik dan protestan. Saya pikir dalam konteks kita juga ada penjajahan. Hanya kita tidak berani berbicara. Tentang hakekat kemanusiaan kita, dan nanti diberi pemahaman kekristenan. Sekarang perlu kesepakatan baru untuk memberi makna mengenai gereja. Itu punya kaitan dengan memandang budaya ini.</p>	<p>sehen Sie für die offizielle Kirchenleitung?</p> <p>Tindakan mana yang anda harapkan dari dan anjurkan kepada pimpinan gereja yang resmi?</p>	<p>reden oft über Revitalisierung, das bedeutet, Revitalisierung der traditionellen oder kulturellen Werte. Aber die Revitalisierung soll mit der Revisitation beginnen. Dann folgt die Rejuvention (Verjüngung). Diese Werte sollen regeneriert werden, um sie zum leben zu bringen. Dann kommt der Prozess der Resozialisierung, diese Werte sollen kommuniziert werden, um sie dann wieder zu beleben. Diesen Prozess soll die Kirche mitmachen, denn nur dadurch und durch den Dialog kann das Christentum in die Kultur einwachsen.²⁰ Im Dialog sollen die Anderen als Partner betrachtet werden und wir sollen ehrlich miteinander umgehen. Das ist wichtig, weil bisher viele das Gefühl hatten, dass sie von den Christen unterdrückt werden. Das stimmt auch, weil es in diesem Sinn Unterdrückung gibt.²¹ Wir haben keinen Mut darüber zu reden. Wir haben keinen Mut über unser Menschenbild zu reden und dann durch das der Kirche ergänzen zu lassen. Jetzt müssen das Profil und die Bedeutung der Kirche im Zusammenhang mit den Werten anderer Kulturen neu formuliert werden.²²</p>
	<p>GN5: Kalau korban secara tradisional dalam perspektif orang kristen saya pikir itu hanya di aspek sosialnya. Itu semacam relasi-relasi itu semakin dipererat. Masalahnya karena makan bersama-sama, bukan saja duduk bersama, tapi itu dalam ritus itu istilahnya bahwa, persekutuan antara makrokosmos dengan mikrokosmos. Tapi makrokosmos dan</p>	<p>F5: Welche Bedeutung hat nach Ihrer Meinung das Thema des „Opfers“ für die christliche Gemeinschaft bzw. den christlichen Glauben?</p> <p>Menurut pendapat anda, apa peran dari Tema</p>	<p>GN5: Vom traditionellen Opferverständnis her denke ich an seinen sozialen Aspekt. Opferfeier kann Beziehungen halten. Durch das Opfermahl in einem Opferritus kann die Relation zwischen dem Mikrokosmos und Makrokosmos, das heißt zwischen mir und anderen, zwischen den Clans, Stämmen oder Volksgruppen, zwischen den Lebenden und den Toten/Ahnen, zwischen</p>

	<p>mikrokosmos saya jelaskan begini: Kampung di sana besar, kampung di sini kecil, di sana makrokosmos, di sini mikrokosmos. Yang kedua, klau alam besar dan manusia kecil, manusia mikrokosmos, dia makrokosmos. Nanti pindah lagi, yang ilahi, leluhur, itu makrokosmos dan kita mikrokosmos. Jadi waktu korban dan makan itu semua bersatu. Sehingga selalu ada aturan bagaimana menyantapnya. Jadi mereka makan bersama, bukan merayakan korban, tetapi merayakan a memory of living. Jadi ingatan yang hidup akan satu dinamika kehidupan. Pemahaman korban dalam teologi Katolik itu punya mean set barat, kita berbeda seperti orang Eropa. Jangan lupa, teologi ini terbanyak dikacau-balaukan oleh mean set barat. Sehingga begitu dia datang kita tabrak betul. Judul disertasi: We Seek Our Root. Kami mau cari kami punya akar kehidupan, juga melalui ritus-ritus tradisional itu, karena kita dari dulu dicabut dari akar kehidupan.</p>	<p>Kurban/Persem bahan bagi komunitas gereja dan iman kristen?</p>	<p>Menschen und der Natur und der Gottheit gehalten werden. Beim Opferritus und Opfermahl sind alle eins.²³</p> <p>Das ist nicht bloß eine Opferfeier, sondern eine Vergegenwärtigung aller Elemente des Lebens, eine Feier des Lebens.²⁴</p> <p>Opferverständnis im jetzigen katholisch-theologischen Diskurs ist dominiert von den westlichen modernen Gedanken. Es gibt Unterschiede zu unserem Opferverständnis. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Opfertheologie schon durch das westliche „mean seat“ durcheinander gebracht wurde.²⁵</p> <p>Und wenn sie ihr Opferverständnis zu uns bringen, werden wir uns dagegen wehren. Der Titel meiner Dissertation ist: „We Seek our Root“. Wir wollen die Wurzel unseres Lebens suchen, auch durch die Feier der überlieferten Glaubensstradition, weil wir von unseren Wurzeln schon getrennt sind.²⁶</p>
<p>A2. Herman J. Seran, MA (HJS)</p>	<p>HJS1: Masyarakat tradisional kita hidupnya selalu berkaitan dengan ritus-ritus adat. Menurut pandangan mereka, ritus itu satu ungakapan batin, rohani untuk mereka bagaimana menghadapi tantangan-tantangan dalam hidup ini. Mereka membuat itu untuk mendapatkan keselamatan dalam hidup ini. Menurut pandangan mereka, hidup ini harus ada hubungan yang seimbang. Masyarakat Tetunya harus menjaga hubungan yang baik dengan</p>	<p>F1: Was nehmen Sie allgemein wahr bezüglich des Nebeneinanders der christlichen Glaubenspraxis und überlieferter, alter Glaubens-traditionen?</p> <p>Bagaimana pengamatan/Pengalaman umum anda dalam kaitan dengan</p>	<p>HJS1: Das Leben der Einheimischen hat immer mit den traditionellen Ritualen zu tun.²⁷ Ein Ritus ist für sie ein innerlicher und religiöser Ausdruck, wie sie mit den Schwierigkeiten ihres Lebens umgehen. Sie tun das, um ihr Heil in diesem Leben zu erreichen.²⁸ In ihrem Leben und ihren Beziehungen soll es eine Balance geben. Die Tetunesen müssen ihre gute Beziehung zu ihrem Schöpfer pflegen.²⁹</p>

	<p>sang pencipta. Mereka punya persepsi tentang Yang Maha Kuasa, Tuhan itu mereka menyapanya sebagai <i>nai luli waik - nai manas waik, Nai fitun nain - nai fulan nain</i>. Dia yang maha kuasa dan maha suci, pemilik bintang-bintang dan bulan. Dia itu ada jauh dari kita. Ada di langit yang ke-7. Kita manusia di dunia ini tidak mampu menyapanya. Untuk menyampaikan doa-doa permohonan kita padanya harus melalui para leluhur, para leluhur yang hidup dalam suatu dunia yang penuh dengan kedamaian, dunia suci. Mereka itulah yang mampu untuk menyampaikan semua permohonan, doa-doa kita kepada yang maha kuasa. Kita hidup sudah dalam iman katolik, tapi kita masih mengalami ritus itu pada peristiwa tertentu, misalnya untuk kelahiran ada ritus <i>koi ulun</i>. Ada juga <i>hatuka hai hotu, sai rai</i>. Seorang ibu yang baru selesai melahirkan, setelah sekitar 40 hari dia berada dekat tungku api yang hangat. Lalu kalau anak itu kira-kira sudah mencapai 12 tahun ada ritus <i>tur au buli</i>, di mana pertanda anak itu sudah memasuki usia dewasa. Itu semacam ritus untuk membuang sial, tindakan keselamatan. Untuk ritus yang sederhana dipakai saja ayam. Klau kambing, babi atau sapi itu untuk ritus-ritus yang besar misalnya untuk meminta hujan atau menolak bala, dibakar di Foho di tengah hutan dengan doa-doa tertentu dari para tua adat. Dan menurut pengalaman saya, doa-doa itu kalau dilakukan dengan penuh keyakinan itu biasanya langsung terakbul. Hanya</p>	<p>kebersamaan antara praktek keagamaan kristen/katolik dan praktek kerohanian warisan leluhur?</p>	<p>Sie haben eigene Ideen über den Allmächtigen, den sie als <i>nai luli waik - nai manas waik, Nai fitun nain - nai fulan nain</i> (den Allerheiligsten - den Allmächtigen, den Herrn der Sterne - den Herrn des Mondes) bezeichnen. Er thront fern von uns im siebenten Himmel.^{30.}</p> <p>Die Menschen sind unwürdig ihn anzusprechen. Um unsere Bitten an ihn zu bringen, brauchen wir die Fürsprache der Ahnen, die in einer Welt des Friedens und der Seligkeit leben. Nur sie können unsere Bitten an den Allmächtigen tragen.^{31.}</p> <p>Jetzt leben wir schon den katholischen Glauben aber noch immer erfahren wir diese traditionellen Rituale,³² zum Beispiel bei oder nach der Geburt: <i>hatuka hai, sai rai, koi ulun</i>, Wenn das Kind ca. 12 Jahre alt ist gibt es <i>tur au buli</i> als Übergangsritus zum Erwachsensein und um Glück für das Kind zu erbitten.^{33.} Für ein einfaches Ritual wird ein Huhn benötigt. Ziege, Schwein oder Rind sind für die größeren Rituale wie im Gebet um Regen, um Schutz vor Unglück oder dem Bösen.^{34.} Diese werden im Wald auf dem traditionellen Altar mit Gebeten von den Ältesten dargebracht.^{35.} Nach meiner Erfahrung, wenn wir wirklich mit Glauben beten, wird die Bitte direkt erfüllt.^{36.}</p> <p>Als die Missionare kamen, haben sie das alles als heidnisch und abergläubig verurteilt. Es musste abgelöst werden. Zum</p>
--	--	---	--

	<p>pada waktu imam-imam mulai datang, itu semua dianggap kafir dan harus dihilangkan. Misalnya <i>Ai tos</i> di Hasmetan disuruh oleh misionaris untuk dirusak atau dibuang. Semua dianggap percaya sia-sia. Tapi masyarakat kita merasa itu suatu kekosongan kalau ritus-ritus tertentu tidak dijalankan. Sebenarnya nilai-nilai yang ada dalam adat itu merupakan lapisan yang paling dasar. Sementara nilai yang ada dalam ajaran katolik itu dipandang sebagai suatu nilai yang asing. Kalau sampai diterma itu artinya itu dirasa cocok, itu memperkuat, lebih memberikan pencerahan. Misalnya Tuhan itu ada tidak jauh dari kita, kita bisa berdoa padanya dan bisa menyapa dia sebagai <i>amin ama</i>. Dan kita juga boleh berdoa melalu para leluhur. Dan itu kita anggap sebagai doa melalui orang-orang kudus. Dan doa seperti itu lebih kuat. Dan hal itu masih dilakukan di Uma Lulik. Jadi org-orang punya masalah dalam hidup, mereka merasa bahwa mereka harus pergi. Sesudah itu mereka mengalami kepuasan secara batiniah.</p>		<p>Beispiel <i>Ai Tos</i> (Opferstein) in Hasmetan wurde zerstört.³⁷ Aber die Einheimischen fühlen eine Leere, wenn sie bestimmte Rituale nicht vollziehen.³⁸ Eigentlich sind die traditionellen Werte das Fundament und dazu kommt von außen die katholische Lehre mit ihren Werten. Sie war fremd aber wurde angenommen, weil sie zu der einheimischen Kultur passt. Sie soll die Kultur stärken und erleuchten. Zum Beispiel ist Gott uns nun näher, wir können zu ihm beten und als <i>amin ama</i> (unseren Vater) anrufen.³⁹</p> <p>Wir dürfen auch um die Fürsprache der Ahnen bitten. Wir betrachten das als Gebet durch die Fürsprache der Heiligen. Ein solches Gebet ist besser. Sowas wird in <i>uma lulik</i> (im Ahnenhaus) gebetet.⁴⁰ Die Leute, die Probleme mit ihrem Leben haben, fühlen sich bedrängt hinzugehn.⁴¹ Nachher erfahren sie auch eine innere Zufriedenheit.⁴²</p>
	<p>HJS2: Manusia sebagai homo <i>symbolicum</i>, apa yang mereka mau ungkapkan itu, mereka rasa bahwa mereka sudah puas kalau mereka sampaikan dalam bentuk kurban, biasanya kurban hewan. Menurut mereka, darah hewan merupakan lambang kesucian, kekuatan. Jadi mereka diperkuat, disucikan. Biasanya pada saat sehabis ritus korban itu mereka makan bersama untuk saling menguhkan.</p>	<p>F2: Wie ist Ihre Meinung zum traditionellen Opferritus <i>Sera/Hakserak</i>, welcher auch heute neben der christlichen Glaubenspraxis Bedeutung hat und praktiziert wird?</p> <p>Bagaimana pandangan anda terhadap ritus persembahan</p>	<p>HJS2: Menschen als <i>Homo symbolicum</i> erfahren Zufriedenheit, wenn sie ihre Gefühle und Wünsche durch ein Opferritual, für gewöhnlich mit einem Opfertier, zum Ausdruck bringen können.⁴³ Für sie ist das Blut des Tieres Symbol für Reinheit und Kraft und dadurch werden sie gestärkt und gereinigt.⁴⁴ Nach dem Opferritual gibt es auch das gemeinsame Mahl um einander zu stärken, Streit zu beenden, Frieden zu schließen.⁴⁵</p>

	<p>Klau ada perselisihan, didamaikan. Kurban-kurban adat itu tentu sejalan dengan gereja katolik, di mana ada darah Yesus sendiri yang menyucikan kita, dan ungkapan kalau makan bersama seperti dalam komuni. Ritus-ritus adat itu sudah merupakan lapisan yang paling dasar. Jadi mereka merasa tidak puas, tdk tenang kalau itu belum dilakukan. Dan itu tdk bertentangan dengan ajaran agama katolik. Tapi dia memperkuat, sehingga dirasa itu harus dilakukan sama-sama.</p>	<p>yang sampai sekarang masih punya arti dan dipraktekan di samping ritus keagamaan katolik?</p>	<p>Diese traditionellen Opferrituale entsprechen der Tradition der katholischen Kirche, wo das Blut Jesu uns reinigt und die Kommunion als gemeinsames Mahl gefeiert wird.⁴⁶ Diese traditionellen Rituale sind schon im Herzen der Einheimischen verwurzelt. Sie sind aber noch nicht zufrieden, sie fühlen keine Sicherheit, wenn das noch nicht vollzogen wird.⁴⁷ Das ist nicht gegen die katholische Lehre. Aber sie stärken die katholische Lehre und sollen zusammen (nebeneinander) praktiziert werden.⁴⁸</p>
	<p>HJS3: Itu tidak ada konflik. Menurut kita yang punya budaya, itu tdk bisa dihilangkan. Dan dia tidak bertentangan dengan iman katolik, iman katolik justru memperkuat itu. Dan kita merasa kuat, kalau misalnya kita berdoa, kita bisa menyapa leluhur kita. Dan gereja sudah memperkuat itu, bisa persembahkan kurban misa untuk peringati mereka. Kita rasa puas kalau sudah minta kurban misa untuk mereka. Di kubur kita bakar lilin atau bawa sesajian. Taru makanan atau minuman. Menurut pandangan kita mereka tidak mati, hanya badan saja yang sudah ditanam. Tapi mereka berada di antara kita. Kita hidup dalam satu persekutuan. Kubur itu tempat rohani, doa. Sehingga saya tidak lihat konflik atau ketegangan. Karena kita yakin bahwa leluhur kita itu masih ada di rumah suku. Secara rohani mereka tetap ada dengan kita. Sehingga kadang dikatakan leluhur marah. Kalau begitu kita berikan persembahan, dan sekarang</p>	<p>F3: Sie sind Angehörige des Tetunstammes und auch der katholischen Kirche. Inwieweit führt Sie diese zweifache Zugehörigkeit möglicherweise in einen Interessenskonflikt angesichts der Praxis des Opferritus? Wie gehen Sie persönlich damit um?</p> <p>Anda merupakan kaum intelektual dari suku Tetun dan juga anggota gereja katolik. Dalam status anda seperti ini dan berhadapan dengan situasi seperti digambarkan di atas, terutama dalam kaitan dengan praktek korban</p>	<p>HJS3: Es gibt keinen Konflikt.⁴⁹ Nach unserer Meinung können diese Traditionen nicht abgelöst werden.⁵⁰ Und sie sind nicht gegen den katholischen Glauben, aber der katholische Glaube verstärkt sie. Wir fühlen die Stärke, wenn wir beim Gebet die Ahnen ansprechen können.⁵¹ Und die Kirche hat das schon bekräftigt, indem das Messopfer um der Ahnen zu gedenken gefeiert werden darf. Wir sind zufrieden, wenn wir auch Messopfer für sie feiern.⁵² Am Grab entzünden wir die Kerze oder bringen wir die Opfergaben dar. Für uns sind sie nicht gestorben, nur der Leib ist begraben. Aber sie sind unter uns. Wir leben in einer Gemeinschaft. Das Grab ist ein spiritueller Ort, Ort des Gebetes.⁵³ Und so sehe ich keinen Konflikt oder Spannungen.⁵⁴ Wir glauben daran, dass die Ahnen im Ahnenhaus gegenwärtig sind. Geistig gesehen sind sie noch zusammen mit uns. Deswegen können die Ahnen sich ärgern. Wenn dem so ist, bringen wir Opfer dar, und jetzt feiern wir Messen für die Verstorbenen.⁵⁵</p>

	<p>kita sering minta misa untuk orang yang sudah meninggal. Dan ada juga ritus laku maromak, laku matabian, laku we, laku foho. Di mata air di Lahurus, misalnya dulu seorang tua bawa makanan tiap hari untuk we Nain. Penunggu air. Dan setelah tidak diberikan sesajian lagi, itu air sudah mulai berkurang. Apakah memang karena pemanasan global saya juga tidak tahu. Tapi saya sangka ada roh-roh penunggu tempat keramat, hutan, sumber mata air. Memang secara akademis kita katakan itu satu upaya konseravasi alam, tidak merusak, menjaga lingkungan. Sebab lingkungan hidup ini kita punya rumah yang dihuni bersama.</p>	<p>tradisional, sejauh mana anda masuk dalam konflik kepentingan antara budaya lokal dan agama katolik? Bagaimana anda menyikapi hal ini secara pribadi?</p>	<p>Und es gibt Opferrituale für <i>Maromak</i> (Gott), für die Ahnen, Opferrituale an der Wasserquelle oder am <i>Foho</i> (Heiligtum des Clans).^{56.}</p> <p>Zum Beispiel in Lahurus: früher hat man jeden Tag Speise für den Wächter der Quelle gebracht. Und als man das nicht mehr machte, wurde das Wasser weniger. Ob das wegen der Erderwärmung ist, weiß ich nicht. Aber ich denke, es gibt Geister, die Wächter der heiligen Orte, Wälder und Wasserquellen sind. Wissenschaftlich gesehen ist diese Überzeugung vielleicht gut für Bewahrung der Natur. Natur ist unser Haus, in dem wir gemeinsam wohnen.^{57.}</p>
	<p>HJS4: Apa yang gereja buat sesudah Konsili Vatikan ke-2 untuk mengadopsi nilai-nilai budaya lokal dalam ritus gereja, inkulturasi itu, saya sangka itu satu tindakan yang bagus. Supaya orang merasa lebih dihargai, budayanya lebih dihargai, tidak ditindas, tidak dirusak. Dengan demikian gereja sudah menjaga nilai-nilai adat yang baik. Gereja harus lebih berperan berhadapan dengan konsep materialistis - globalisasi. Anak-anak mau buang adat, mau hidup bebas merdeka. Kadang orang tua dianggap tidak berharga, tidak ada apa-apa lagi. Akibatnya kehidupan di dalam satu suku, dasar kehidupan masyarakat suku, hubungan kekeluargaan, darah, itu hilang, rusak. Artinya diharapkan gereja masuk lebih dalam ke adat, bisa menerangi dan secara bersama bisa mengarahkan</p>	<p>F4: Welchen Handlungsbedarf sehen Sie für die offizielle Kirchenleitung.</p> <p>Tindakan mana yang anda harapkan dari dan anjurkan kepada pimpinan gereja yang resmi?</p>	<p>HJS4: Ich denke, was die Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Zusammenhang mit der Adoption der kulturellen Werte und Traditionen in die kirchlichen Rituale und der Inkulturation tut, ist ein guter Umgang. Die Einheimischen fühlen sich mehr respektiert, ihre Kultur wird respektiert und nicht unterdrückt, nicht ruiniert. Damit hat die Kirche die guten Werte der Kultur schon bewahrt.^{58.} Die Kirche muss noch aktiver sein im Umgang mit Materialismus und Globalismus. Die jüngere Generation möchte ihre Kultur abwerfen und frei leben. Die alten Menschen werden nicht mehr respektiert und als unbedeutend betrachtet. Die Folge davon ist, dass das Fundament des Zusammenlebens und der Beziehungen im Clan zerstört ist.⁵⁹ Unser Wunsch ist, dass die Kirche unsere Kultur mehr</p>

	perkembangan manusia secara lebih baik. Karena memang gereja itu sangat berperan untuk pembudayaan kembali.		versteht, sie erleuchtet und zusammen mit der Kultur die Entwicklung der Menschen in eine bessere Richtung führt. Die Kirche hat nun eine wichtige Rolle, um die Kultur wieder ins Leben zu bringen. ^{60.}
	HJS5: Dalam masyarakat adat itu persambahan adalah ungakapan yang paling dalam untuk memperbaiki hubungan, memberikan harapan akan kebaikan. Dan itu tidak hanya dengan mulut tetapi dengan melakukan sesuatu yang konkrit, korban, persembahan. Dan gereja akan sangat bijaksana kalau dia mempertahankan ini karena gereja memperkaya budaya-budaya lokal, dan menyempurnakan, menerangi. Dan kita merasa bahwa apa yang dibuat dalam gereja itu sudah mencakup apa yang kita yakini. Itu mempersatukan. Tidak bertentangan. Dan gereja dalam dunia sekarang tidak boleh terpengaruh dengan globalisasi yang sifatnya materialistis - pragmatis. Itu dia mengerdilkan moral dan kekuatan spiritual. Dan kita perlu berdialog lebih intensif. Dengan itu kita bisa menemukan kembali inti dari kepercayaan kita ini. Dan dalam dialog itu kita harus berdialog pada level yang sama, supaya kita saling mengerti.	F5: Welche Bedeutung hat nach Ihrer Meinung das Thema des „Opfers“ für die christliche Gemeinschaft bzw. den christlichen Glauben? Menurut pendapat anda, apa peran dari Tema Kurban/Persembahan bagi komunitas gereja dan iman kristen?	HJS5: In der traditionellen Gesellschaft ist der Opferritus der innerste Ausdruck um die Beziehungen wieder gut zumachen, er gibt Hoffnung auf das Wohl. Das machen sie nicht nur mit dem Mund, sondern sie müssen etwas Konkretes tun, eben den Opferritus vollziehen. ^{61.} Es wäre klug für die Kirche, wenn sie an solchen Überzeugungen festhält. Damit kann sie auch die lokale Kultur bereichern, ergänzen und erleuchten. Wir spüren, dass das, was in der Kirche gemacht wird, auch unsere Überzeugung umfasst. Kirche kann vereinen. Sie (Kirche und Kultur) sind nicht gegeneinander. ^{62.} Und die Kirche darf nicht von dem materialistischen und pragmatischen Charakter der modernen Globalisierung beeinflusst werden. Das relativiert ihre spirituelle und moralische Stärke. ^{63.} Und wir brauchen intensiveren Dialog. Damit finden wir den Kern unseres Glaubens wieder. Aber wir sollen den Dialog auf gleicher Augenhöhe halten, damit wir einander verstehen. ^{64.}
Fa./G. B. Don Wilfrid Sinensis Da-costa (WSD).	WSD1: menurut pengamatan saya itu begini: Ya, tradisi ini masih ada. Hanya kadang mereka takut dengan gereja, sehingga mereka buat sembunyi-sembunyi. Saya masih alami hal-hal ini dalam upacara-upacara adat. Atau di rumah adat. Ya, juga	F1. Was nehmen Sie allgemein wahr bezüglich des Nebeneinanders der christlichen Glaubenspraxis und überlieferter, alter Glaubenstraditionen? Bagaimana pengamatan/	WSD1: Nach meiner Beobachtung werden die überlieferten Traditionen noch praktiziert. ⁶⁵ Manchmal haben die Einheimischen Angst vor der Kirche, daher praktizieren sie das heimlich. ⁶⁶ Ich erlebe noch diese Praxis in den kulturellen beziehungsweise traditionellen

	<p>sering kita amati. Orang-orang di sekitar kita juga masih melakukannya. Hanya kadang mereka buat sembunyi-sembunyi. Tapi masih hidup.</p>	<p>Pengalaman umum anda dalam kaitan dengan kebersamaan antara praktek keagamaan kristen/katolik dan praktek kerohanian warisan leluhur?</p>	<p>Veranstaltungen und im Clanhaus. Ich beobachte auch, dass die Leute diese noch praktizieren, ja, manchmal heimlich.⁶⁷</p>
	<p>WSD2: Saya rasa memang bisa ada bahaya dualisme. Sebab ada persamaan, itu sama persis, hampir mirip antara tradisi iman dan tradisi warisan leluhur. Dan sebenarnya kalau kita lihat lebih dalam, itu mereka bukan menyembah batu atau menyembah binatang, bukan berhala. Pikiran dan hati mereka itu terarah kepada yang maha kuasa, yang tertinggi. Dan itu sudah turun-temurun. Bagaimana mau melepaskan itu. Dan kalau mereka buat itu kami rasa juga aman-aman saja sebenarnya. Ya, kita buat saja. Dua-dua berdampingan. Dan itu selalu berangkat dari kehidupan, masalah-masalah nyata yang dialami. Kami orang sederhana mau jelaskan bagaimana. Kita buat dua-dua saja selama itu tidak bertentangan dengan ajaran gereja. Meski ada pastor-pastor yang kritik dan menyalahkan kami, tapi kami rasa ada akibat langsungnya bagi hidup kami juga. Tuhan menurunkan anugerah dan berkat juga kepada kami lewat ritus-ritus tadi.</p>	<p>F2. Wie ist Ihre Meinung zum traditionellen Opferritus (Hakserak), welcher auch heute neben der christlichen Glaubenspraxis Bedeutung hat und praktiziert wird?</p> <p>Bagaimana pandangan anda terhadap ritus persembahan Sera (Hakserak) yang sampai sekarang masih punya arti dan dipraktikkan di samping ritus keagamaan katolik?</p>	<p>WSD2: Ich merke auch die Gefahr des Dualismus, weil es die Ähnlichkeit zwischen der überlieferten und christlichen Glaubensstradition gibt.⁶⁸ Aber wenn wir es genauer betrachten, beten sie nicht Steine, Holz oder Tiere an, das ist kein Aberglaube. Ihre Herzen und Gedanken sind an den Allmächtigen und Allerhöchsten gerichtet.⁶⁹ Diese Traditionen sind von Generation zu Generation weitergegeben, es ist unmöglich sie zu verlassen. Eigentlich gehen wir friedlich damit um. Beides praktizieren wir nebeneinander.⁷⁰ Und sie tun das aufgrund der konkreten Probleme ihres Lebens.⁷¹</p> <p>Als einfache Menschen können wir das nicht gut erklären. Wir praktizieren beides und das ist nicht gegen die Lehre der Kirche.⁷² Es gibt Seelsorger, die uns kritisieren und verurteilen.⁷³ Aber wir erfahren die Folgen in unserem Leben. Gott gibt uns Segen und Gnade auch durch diese traditionellen Rituale.⁷⁴</p>
	<p>WSD3: Menurut hau nee soal korban ini, memang ada konflik. Soal konflik batin. Itu pasti ada dualisme. Ema niakan keyakinan nunia. Tapi tergantung pasti ba neebe la iha, nia ba klaran. Adat bolu nia tuir, oras ida gereja bolu nia tuir. Jadi konflik batin ini bisa mengurangi iman, keyakinan. Tan hau mos kadang merasakan</p>	<p>F3. Sie tragen die Verantwortung für das Fortbestehen der Tetun-Kultur. Sie sind auch Angehörige der katholischen Kirche. Inwieweit führt Sie diese zweifache Zugehörigkeit in einen Interessenskonflikt angesichts der</p>	<p>WSD3: Nach meiner Meinung, wenn es um die Opferthematik geht, gibt es Konflikte, innere Konflikte.⁷⁵ Sicher gibt es Dualismus. So ist die Überzeugung vieler Einheimischer, sie haben keinen sicheren Halt, sie stehen in der Mitte. Sie folgen sowohl dem Ruf der Kultur als auch dem der Kirche. Dieser innere Konflikt kann den Glauben schwächen.⁷⁶</p>

	<p>faedahnya. Ita bingung. Ita tuir mak neebe? Sementara agama naak ita misti halo nu nee, itakan iman. Tapi ita kan adat nee mos no hal-hal mistik mak ita la fiar la bele. Ini fakta, sesuai pengalaman. Dirasakan langsung. Hau kanoin nee mak hau rasa puas no kalau pater bele nalo penelitian nu nee. Hau yakin nee belum pernah ema nalo. Hotu hau kanoin kalau meninggalkan salah satu mos la bele. Nee kann masalah akar, budaya. Kita sebelum agama tama, agama nee sebenarnya keyakinan yang di bawa dari luar. Itu harus dipahami. Sebelum agama mai itakan keyakinan no tian. Saya anggap agama itu modern. Hotu mos kalo ita hare tuir symbol-simbol mos iha gereja nee atu oin ida. Sehingga ema rasa itan budaya tetun nee paling cocok no agama katolik. Tan nia mak itan bei sia simu agama nee lais los.</p>	<p>Praxis des Opferritus? Wie gehen Sie persönlich damit um?</p> <p>Anda memikul tanggung jawab dalam memelihara kelanjutan hidup budaya Tetun. Anda juga sekaligus merupakan anggota gereja katolik.</p> <p>Bagaimana anda menyikapi realitas di atas? Dalam status anda seperti ini dan berhadapan dengan situasi seperti digambarkan di atas, terutama dalam kaitan dengan praktek korban tradisional, sejauh mana anda masuk dalam konflik kepentingan? Bagaimana anda menyikapi hal ini secara pribadi?</p>	<p>Ich erfahre auch die positive Folge (der traditionellen Rituale). Ich bin verzweifelt. Welcher soll ich folgen? Die Religion (unser Glaube) sagt so, aber unsere Kultur enthält auch die mystische Kraft und daran glauben wir. Das ist die Realität, unsere konkrete Erfahrung. Wir spüren das direkt. Deswegen bin ich zufrieden, dass der Pater solche Studien macht. Das hat man noch nicht gemacht.⁷⁷ Und ich denke, wir können nicht das eine oder das andere verlassen. Das ist unsere Wurzel, unsere Kultur. Die Religion ist eine Überzeugung von außen. Das soll begriffen werden. Vor der Ankunft der Religion gab es schon unseren Glauben. Die Religion ist etwas Modernes.⁷⁸ Wenn wir die Symbole der Kirche betrachten, sind sie unseren kulturellen Symbolen ähnlich. Deswegen habe ich das Gefühl, dass die katholische Religion zu unserer Kultur passt. Daher haben unsere Vorfahren die katholische Religion angenommen.⁷⁹</p>
	<p>WSD4: Diharapkan gereja tidak cap dari luar saja. Berusaha padukan. Ini tinggal bagaimana ada perpaduan bodik ita mak serani hotu tian nee, ita simu Kristus tian. Cara-cara adat niakan nee tidak mungkin lakon, bahkan semakin subur. Solusi lain tidak ada kecuali kita coba sinkronkan. Bagaimana gereja coba kawinkan itu. Tinggal ita hare aspek-aspek mana yang kita perlu, terutama soal nilai-nilai moral, kneter ktaek nee perlu, tan agama mos nanorin nunia. Adat juga ajarkan kebaikan. Ulukan adat no agama ida dei. Dan hubungan sosial itu lebih dibina dengan adat.</p>	<p>F4. Welchen Handlungsbedarf sehen Sie für die offizielle Kirchenleitung?</p> <p>Tindakan mana yang anda harapkan dari pimpinan gereja yang resmi?</p>	<p>WSD4: Möge die Kirche uns nicht von außen verurteilen. Die Kirche soll versuchen, beides für uns, die wir schon getauft sind und Christus schon angenommen haben, zu integrieren. Die traditionelle Glaubenstradition wird nicht verschwinden sondern lebendiger. Das ist die einzige Lösung, der Versuch, beides zu synchronisieren.⁸⁰ Wie soll die Kirche das realisieren? Wir nehmen die wertvollen Aspekte an, vor allem, was die Moral und Ethik betrifft, weil das Gleiche auch die Kirche lehrt. Unsere Kultur lehrt auch das Gute. Damals waren die Religion und Kultur eins.⁸¹ Die soziale Beziehung wird mehr von der Kultur gepflegt. Das</p>

	<p>Berlangsung setiap hari. Gereja kann soal hamulak sebenarnya. Korban nee tuir itan adat nian nee, sebenarnya ema wain mak salah menterjemahkan. Termasuk misionaris sia. Jadi gereja tolong jelaskan, luruskan dan terangkan itu. Korban nee la hos sia ba korban - sera ba ai hun fatu hun. Ai hun fatu hun nee hanya media. Tapi sia korbankan nee ba mak hoi haak iha asa ba iha leten ba, fitun fohon ba fulan fohon ba. Sebenarnya kepada yang tertinggi itu. Hanya tan mungkin uluk, ita jaman modern nian naak no gereja no altar. Ulukan uma la iha. Dadi ema pake ai no fatu nalo ba niakan media untuk persembahan. Uluk nai lulik sia tan nare nu nia pikir nee fiar ba ai no fatu, maka sia sobu hat ema nian sasa nee sia. Ha berhubungan dengan itu saya harapkan para imam perlu belajar memahami budaya kita juga. Supaya dalam kotbah tidak hanya marah orang atau tagi derma. Dan gereja perlu terlibat aktif dalam kegiatan social. Memabantu umat mengembangkan ekonomi dan pendidikan. Gereja jangan hanya mengutamakan pelayanan kepada orang kaya. Semua orang terutama yang miskin dan yang kotor atau dianggap bodoh itu juga perlu mendapat pelyanan yang merata dari gereja.</p>		<p>passiert jeden Tag. Die Kirche ist eigentlich für das Gebet (den Gottesdienst) zuständig.⁸² Unser traditionelles Opferverständnis wurde oft missverstanden, auch von den Missionaren. Die Kirche kann das richtig erklären und erläutern. Wir bringen das Opfer nicht dem Stein oder Baum dar. Stein und Baum sind nur örtliches Mittel. Sie bringen das Opfer für den Allerhöchsten dar. In der modernen Zeit hat man den Altar in der Kirche. Damals war dies nicht so, deswegen brachten sie das Opfer auf dem Altar, unter einem Baum oder Stein dar. Damals sahen das die Missionare, diese haben dies dann verurteilt und zerstört.⁸³</p> <p>In diesem Zusammenhang hoffe ich darauf, dass die Seelsorger unsere Kultur kennenlernen und respektieren sollen.⁸⁴ Damit sie sich in der Predigt nicht über die Gläubigen ärgern und bloß über Spenden reden. Die Kirche soll ihre soziale Verantwortung mehr wahrnehmen, den Gläubigen im wirtschaftlichen Leben und in der Ausbildung helfen.⁸⁵ Die Kirche darf nicht die Reichen in ihrem Dienst bevorzugen. Der Dienst der Kirche soll gleich sein für alle, vor allem die Armen, Kleinen, Schmutzigen und die Einfachen sollen nicht benachteiligt werden.⁸⁶</p>
	<p>WSD5: Saya kira begini Pater, korban penting dalam keyakinan iman kita. Tradisi kita sudah mengenal dan tahu bahwa korban itu punya peran penting. Untuk mempersatukan,</p>	<p>F5. Welche Bedeutung hat nach Ihrer Meinung das Thema des „Opfers“ für die christliche Gemeinschaft</p>	<p>WSD5: Pater, ich denke, Opfer ist wichtig in unserer Glaubensüberzeugung. Unsere Traditon kennt die wichtige Bedeutung des Opfers, um die Einheit zu bewahren, Frieden zu schließen, und für das Leben zu</p>

	<p>mendamaikan, untuk bersyukur. Lewat itu keluarga dipertemukan, ada kesembuhan untuk yang sakit, media bagi mereka untuk mengungkapkan perasaan, rasa syukur atau rasa bersalah. Itu penting bagi hidup kerohanian, entah itu yang modern, agama punya ataukah kita punya yang kadang dianggap masih tradisional ini. Itu maknanya. Ha saya kira hal yang sama berlaku juga untuk agama. Kita butuh media, lewat korban berkontak dengan yang Maha tinggi entah untuk kepentingan apa saja. Saya sangka korban Kristus di Salib itu yang utama. Jadi contoh bagi kita dan itu tetap perlu ditekankan gereja. Masalahnya itu kadang kami berpikir sesuai perjanjian lama. Gereja perlu jelaskan itu yang Kristus punya kepada kami supaya kami pelan-pelan sadar mengerti dan paham, bisa tahu apakah yang kami buat itu bisa sesuai ajaran gereja, perjanjian baru atau tidak. Kita punya budaya ini hanya cocok dengan agama katolik. Karena itu sangat mudah masuk di Fialaran ini. Leluhur kita mempelajari dan tahu bahwa ini cocok dengan kebudayaan kita, maka mereka terima tapi mereka wariskan dua-dua kepada kita, agama dan adat.</p>	<p>bzw. den christlichen Glauben?</p> <p>Menurut pendapat anda, apa peran dari Tema Kurban/Persem bahan bagi komunitas gereja dan iman kristen?</p>	<p>danken. Dadurch wird die Beziehung der Familien gestärkt, werden die Kranken geheilt, können Gefühle (wie Dankbarkeit und Schuld) ausgedrückt werden.⁸⁷ Das ist wichtig für das religiöse Leben, wichtig sowohl für die moderne Religion als auch für unsere Kultur, die manchmal noch als traditionell betrachtet wird. Das ist die Bedeutung des Opfers. Das gilt auch für die Religion. Wir brauchen Opfer als Mittel, wodurch wir mit unsren Anliegen mit dem Allmächtigen in Kontakt treten.⁸⁸</p> <p>Ich denke, das Kreuzopfer Christi ist das wichtigste. Es ist Beispiel für uns, es soll von der Kirche betont werden.⁸⁹ Das Problem ist, dass wir oft alttestamentlich denken. Die Kirche soll uns ihr Opferverständnis erklären, sodass wir langsam das Bewusstsein bekommen und begreifen, dass das, was wir tun, nach der Lehre der Kirche und dem neutestamentlichen Verständnis richtig oder falsch ist.⁹⁰ Unsere Kultur ist nur passend zu der katholischen Religion. Deswegen ist sie sehr leicht und schnell in Fialaran hineingekommen. Unsere Vorfahren haben sie kennengelernt und dann gewusst, dass sie zu unsrer Kultur passt, daher haben sie sie angenommen und beides uns überliefert.⁹¹</p>
<p>Fa./G. C. C1. Rm. Domi Metak (DM).</p>	<p>DM1: Saya lahir tahun 43. Generasi sebelum Konsili Vatikan ke- 2. Tahbis tahun 74. Jadi sudah 41 tahun imam. Karena itu ritus-ritus yang saya lihat, yang masih dibuat orang katolik itu berkaitan dengan pristiwa-</p>	<p>F1. Was nehmen Sie allgemein wahr bezüglich des Nebeneinaders der christlichen Glaubenspraxis und</p>	<p>DM1: Ich wurde im Jahr 43 [1943] geboren und gehöre zu Vorkonzilsgeneration. Ich wurde 74 [1974] geweiht, bin also nun 41 Jahre im Priestertum. Ich sehe, dass die traditionellen Rituale, die von den Katholiken vollzogen werden, immer mit</p>

	<p>peristiwa hidup. Korban umpanya dibuat kalau ada kecelakaan, nenek moyang marah atau ada peristiwa-peristiwa besar. Contoh saya punya waktu pesta perak thabisan tahun 99. Selain keluarga minta misa, mereka juga pergi <i>ksadan</i> bawa korban, bunuh babi di sana. Mereka minta saya juga terlibat dalam sumbangan untuk beli babi. Lalu mereka tentukan orang tua-tua dengan ketua suku untuk ikut. Mereka bilang bunuh babi pengorbanan itu supaya memberi tahu nenek moyang, arwah-arwah itu, supaya mereka tahu dan menyertai peristiwa 25 tahun immat itu. Mereka tidak menghalangi, sama seperti minta berkat Tuhan. Makedok berdoa, buat acara dan semua menyaksikan itu. Saya merasa, macam keluarga saya itu merasa tidak cukup kalau hanya misa saja. Lalu pengalaman lain, di kolam ada tuan tanah. Rai naian ne nia mak kaer. Pemilik sakit. Keluarga beli babi. Makedok yang potong. Saya mau katakan begini: orang katolik masih butuh itu. Artinya saya tidak mengamati saja, tapi terlibat di dalam ritus-ritus itu, tanpa ikut langsung pengorbanan.</p>	<p>überlieferter, alter Glaubenstraditionen? Saya langsung ke pertanyaan pertama, saya mau tahu pandangan umum, pengalaman bahwa ritus-ritus tradisional kerohanian warisan leluhur masih dipraktikkan oleh orang-orang katolik kita sampai sekarang.</p>	<p>Lebensereignissen zu tun haben.⁹² Opfer werden dargebracht, wenn ein Unfall passiert ist, die Ahnen zornig sind oder bei grösseren Ereignissen im Leben. Als Beispiel dient mein silbernes Priesterjubiläum im Jahr 99 [1999]. Außer der heiligen Messe haben die Verwandten noch Schweine in <i>Ksadan</i> (Heiligtum des Clans) geschlachtet. Sie haben mich gebeten mich an den Kosten (für das Opfertier) zu beteiligen. Einige Ältesten mit dem Clanvorsteher haben dann das Opferritual vollzogen, um die Ahnen über das Fest zu informieren und sie gebeten, dass sie bei der Feier mit dabei sind, dass sie die Feier nicht hindern, genauso wie wir um den Segen Gottes bitten. Der Schmane betet, vollzieht das Ritual und alle bezeugen das. Ich habe das Gefühl, dass meinen Verwandten noch etwas fehlt, wenn nur die Messe gefeiert wird.⁹³ Eine andere Erfahrung: Ein Teich hat einen Geist, er wurde zornig und der Besitzer des Teiches wurde krank. Ein Schwein wurde gekauft und mit dem Schamanen wurde ein Opferritual vollzogen.⁹⁴</p> <p>Ich möchte damit sagen, dass die Katholiken diese Rituale noch brauchen. Ich habe nicht nur beobachtet sondern auch teilgenommen ohne direkt beim Opfern dabei zu sein.⁹⁵</p>
	<p>DM2: Kadang batin saya seperti bingung atau juga tidak setuju. Tapi saya mau katakan, suatu kebudayaan, cara hidup itu begini, tidak bisa dirusakkan karena sudah mendarah daging. Kalau kita rusakkan maka suku juga rusak. Dan rasa keagamaan ini bukan perorangan, dia</p>	<p>F2. Wie ist Ihre Meinung zum traditionellen Opferritus (Hakserak), welcher auch heute neben der christlichen Glaubenspraxis Bedeutung hat und praktiziert</p>	<p>DM2: Manchmal habe ich inneren Zweifel oder bin dagegen.⁹⁶ Aber ich möchte sagen, dass die Lebensart und Lebensweise einer Kultur nicht zerstört werden darf, weil sie schon verwurzelt ist. Wenn wir sie kaputt machen, wird der Clan auch kaputt. Diese Religiösität hat nicht nur mit der</p>

	<p>menyangkut kelompok besar. Sehingga kalau dihapus ya selesai, itu suku-suku habis, bubar. Sehingga sampai sekarang saya coba lihat, umpanya pergi di Ksadan. Mereka yang urus, saya tidak terlibat: setelah mereka urus, lalu saya ajak kita doa bersama. Tapi itu saya mau katakan, itu rasa kebersamaan, religiositas bersama masyarakat. Kalau saya dapat celaka, mungkin melakukan itu, harus karena itu berkaitan dengan hidup kita, keseluruhan hidup bersama, bukan pribadi. Saya kadang bingung tapi saya berusaha untuk jelaskan dan arahkan kepada yang lebih benar.</p>	<p>wird?</p> <p>Dalam setiap ritus itu selalu ada korban, persembahan. Bagaimana Romo melihat itu, ritus korban tradisional Sera (hakserak) yang masih dipraktikan berdampingan dengan ritus iman katolik?</p>	<p>einzelnen Person sondern auch mit dem Clan/Stamm zu tun. Wenn sie verschwinden, verschwindet auch der Clan oder Stamm.⁹⁷ Bis jetzt versuche ich, zum Beispiel in <i>Ksadan</i> folgendes: Ich lasse sie das Ritual vollziehen und zum Schluss lade ich alle zum gemeinsamen Gebet ein.⁹⁸ Aber ich möchte sagen, dass das eine Religiösität aller Mitglieder des Clans/Stamms ist. Wenn ich einen Unfall habe, vollziehe ich vielleicht das Opferritual; ein Muss, weil das mit unserem Leben, mit unserer gemeinsamen Lebensgeschichte zu tun hat, nicht nur mit der des Einzelnen.⁹⁹ Manchmal habe ich Zweifel, aber ich versuche zu erklären und in eine bessere Richtung zu lenken.¹⁰⁰</p>
	<p>DM3: Pengalaman saya sebagai pastor di Kletek. Ada penyakit kolera, banyak orang mati. Lalu mereka berpikir bahwa itu dosa mereka dan karena amarah nenek moyang. Mereka buat acara, minta saya, saya iyaikan tapi tidak terlibat secara langsung. Saya doakan. Mereka kumpulkan hal-hal yang buruk, sisa sampah, periuk rusak, kual. Lalu minta saya tusuk ayam untuk ritus penyilihan. Saya bilang maaf, itu saya tidak buat. Saya bilang yang bisa mengampuni dosa manusia hanya Tuhan Yesus. Saya mengundurkan diri tapi saya tidak melarang. Sesudah itu baru saya pergi buat misa dan terangkan kepada mereka bahwa itu memang akibat dosa, tapi bukan saja dosa, tapi hidup tidak bersih. Ada akibat dosa selingkuh atau tidak masuk misa dan</p>	<p>F3. Sie sind katholischer Seelsorger, der dem Tetunstamm angehört bzw. beim Tetunstamm arbeiten. Sie fühlen sich mit Ihrer Kultur verbunden bzw. sie kennen die Opfertradition ihrer Kultur. Wie gehen Sie mit dieser Praxis Ihres Stammes um und wie versuchen Sie Ihren Gläubigen die Praxis des Opferkultes neben dem christlichen Glaubensvollzug zu erklären?</p> <p>Anda merupakan agen</p>	<p>DM3: Meine Erfahrung als Pfarrer in <i>Kletek (Malaka/Süd-Tetun)</i>: Viele sind an Cholera gestorben. Die Leute haben gedacht, dass sie gesündigt haben und wegen des Zornes der Ahnen. Sie wollten ein Ritual vollziehen, und haben mich eingeladen, ich habe zugesagt aber nicht direkt teilgenommen. Ich habe für sie gebetet. Sie haben die schlechten Sachen gesammelt, Müll, kaputte Kochtöpfe und Pfannen. Dann haben sie mich gebeten, ein Huhn beim Sühneritus zu stechen. Ich habe mich entschuldigt, ich habe es nicht getan. Ich habe gesagt, nur Jesus kann die Sünden vergeben. Ich habe mich verabschiedet aber habe nichts verboten.¹⁰¹ Nachher habe ich Messe gefeiert und ihnen erklärt, dass die Ursache der Krankheit die Sünde ist (Fremdgehen, nicht in die Kirche kommen), aber nicht nur wegen der Sünde sondern auch</p>

	<p>lain-lai. Mereka mengaku dosa dan dosa itu dianggap sebagai sampah yang kotor dan itu mereka persembahkan kepada Tuhan, bukan kepada leluhur bersama satu ayam yang menyucikan. Dan itu saya tegas. Dan saya jelaskan, itu tidak boleh campur-baur. Dialog saja, kita terbuka untuk jelaskan kepada mereka. Hanya cara pikir sudah membudaya. Saya lebih cenderung memajukan pendidikan. Biar orang kampung sederhana kita tidak larang. Kalau pendidikan baik, mereka akan mengerti. Tetapi yang lebih utama itu menurut saya berkaitan dengan pristiwa hidup, mereka mengalami ada satu kekuatan yang mempengaruhi mereka. Itu mereka mengalami langsung, betul. Karena itu rombak hati itu dengan dialog dan pendidikan.</p>	<p>pastoral katolik, sebagai imam dan merasa sangat terikat dengan budaya sendiri. Bagaimana anda menyikapi realitas di atas dan bagaimana anda mencoba menjelaskan kebersamaan antara ritus korban tradisional dengan praktek keagamaan katolik hal ini kepada umat?</p>	<p>weil sie nicht gesund leben. Sie sind zur Beichte gegangen und sie betrachten die Sünde als Abfall, die zu Gott als getragen wird und nicht zu den Ahnen, die sie mit dem Huhn zu reinigen.¹⁰²</p> <p>Ich war streng. Sie sollen beides nicht mischen.¹⁰³ Wir halten Dialog, wir öffnen uns ihnen gegenüber.¹⁰⁴ Nur ihre Denkart ist noch in ihrer Kultur verwurzelt. Ich würde lieber die Bildung entwickeln. Wir verbieten den einfachen Leuten nichts. Aber wenn sie eine gute Ausbildung haben, werden sie verstehen.¹⁰⁵ Wichtig zu beachten ist, dass das, was sie tun, mit ihrer Lebensgeschichte zu tun hat. Sie erfahren eine Macht (Kraft), die ihr Leben beeinflusst. Das erfahren sie direkt und sie können es bezeugen.¹⁰⁶ Deswegen können ihre Herzensüberzeugungen nur mit Dialog und Ausbildung transformiert werden.^{107.}</p>
	<p>DM4: Dialog dalam katekese itu penting. Dengan orang-orang sederhana, orang-orang kampung itu sharing pengalaman. Lalu kita kaitkan dengan Kitab Suci, katekese masuk. Dan itu pada bulan kitab suci. Dan sharing itu sudah berkembang. Hanya kita omong dengan orang sederhana, yang selalu kaitkan dengan pengalaman nyata, itu kita cabut dari budaya tidak bisa. Dan kita gereja harus tegas. Misalnya kita berangkat dari pengalamn mereka tadi baru masuk dalam katekese. Yesus mengampuni dosa, tapi kita buat dalam ritus yang menyentuh hati dan batin. Karena ritus asing itu di permukaan saja, habis itu habis. Atau kami pernah</p>	<p>F4. Welchen Handlungsbedarf sehen Sie für die offizielle Kirchenleitung?</p> <p>Berarti itulah yang Romo harapkan dan anjurkan kepada gereja. Atau menurut Romo gereja masih harus buat apa lagi dalam kaitan dengan itu?</p>	<p>DM4: Dialog in der Katechese ist wichtig. Wir sehen den Erfahrungsaustausch mit den einfachen Menschen im Zusammenhang mit der Bibel, und damit beginnen wir mit Katechese. Zum Beispiel im Monat der Bibel (September). Der Austausch ist schon bekannt. Die einfachen Menschen verbinden ihn immer mit den realen Lebenserfahrungen. Wir können sie von ihrer Kultur nicht wegbringen, aber die Kirche muss an einem Prinzip festhalten. Wir gehen in der Katechese von ihrer Erfahrung aus.¹⁰⁸</p> <p>Jesus vergibt die Sünden, aber wir sollen das in einem herzens- und gewissensberührenden Ritus ausdrücken. Weil der fremde Ritus nur oberflächlich ist. Nach seinem Vollzug ist nichts</p>

	<p>omong tentang kurban misa itu harus dikaitkan dengan peristiwa hidup tertentu. Bukan kita misa saja. Misalnya kita misa patroli, kita yang mau misa, mereka tidak butuh, kita yang butuh. Kita misa itu misalnya saat pesta syukur panen, atau buka kebun baru. Itu mereka datang semua. Atau misa kematian, pesta syukur, keluarga semua datang, bangun rumah adat. Kalau itu tidak ada, misa saja, itu sering tidak menyentuh hati, itu hanya menyentuh kepala saja, permukaan saja. Atau begini, ada misionaris yang mau patroli, dia tentukan misa jam 5, orang datang jam 7. Karena itu kebutuhan kita, belum menjadi kebutuhan mereka. Kalau mereka yang butuh, mereka datang minta, kita pergi. Kita punya kegiatan itu harus berkaitan dengan peristiwa hidup dan sampai mati. Jangan jelaskan Kristus saja. Harus menyentuh.</p>		<p>mehr.¹⁰⁹ Oder wir haben darüber geredet, dass das Messopfer zu einem bestimmten Lebensereignis gefeiert werden soll. Nicht nur einfach feiern. Zum Beispiel bei der Messe in Außenstationen: wir wollen die Messe feiern, aber die Leute brauchen das nicht, aber es ist unser Bedürfnis. Wir feiern die Messe zum Beispiel zum Erntedank oder bei der Eröffnung neuer Äcker. Dann kommen sie alle. Oder Trauermesse, Dankmesse, bei der Gründung des Clanhauses werden alle Clanmitglieder kommen.¹¹⁰ Einfach die Messe feiern wird nur oberflächlich bleiben, sie berührt nur den Kopf, nicht das Herz. Die Missionare gehen zu den Außenstationen, sie bestimmen 17 Uhr für die Messe, die Leute kommen erst um 19 Uhr. Warum? Weil die Messe nur unser Bedürfnis ist, sie wird noch nicht ihr Bedürfnis. Wenn sie das brauchen, kommen sie zu uns, um darum zu bitten, dann gehen wir die Messe feiern.¹¹¹ Unsere pastoralen Aktivitäten sollen einen Zusammenhang mit den Lebensereignissen der Menschen haben, nicht nur über Jesus Christus sprechen. Aber sie müssen berührt sein ¹¹².</p>
	<p>DM5: Persembahan itu harus ada hubungan dengan peristiwa hidup. Artinya Kristus, dalam misa itu dia korban utama. Sekarang kita bawa kita punya. Itu kita satukan dengan kurban kristus, jadi Kristus yang jadi sumber hidup, bukan daging atau ayam atau jagung itu. Itu yang perlu kita tekankan. Dan korban itu punya nilai sosial yang universal, untuk semua orang penting. Tapi ini dilakukan sehubungan dengan peristiwa hidup itu baru kena. Ini</p>	<p>F5.Welche Bedeutung hat nach Ihrer Meinung das Thema des „Opfers“ für die christliche Gemeinschaft bzw. den christlichen Glauben?</p> <p>Dari pola pikir kita tentang pentingnya korban, menurut</p>	<p>DM5: Ein Opfer muss einen Bezug zu einem Lebensereignis haben.¹¹³ In der Messe ist Christus das Hauptopfer. Nun bringen wir unsere traditionellen Opfertgaben. Diese vereinen (integrieren) wir mit dem Opfer Christi, also ist Christus der Quell des Lebens, nicht das Fleischopfer oder Huhn oder Mais. Das soll betont werden.¹¹⁴ Das Opfer hat eine soziale und universale Bedeutung, es ist wichtig für alle Menschen.¹¹⁵ Aber das soll im Zusammenhang mit einem Lebensereignis vollzogen</p>

	<p>membahayakan. Nanti ritus agama tidak berkaitan lagi dengan kehidupan riil. Nanti agama dirasa asing. Gereja berdiri sendiri. Itu imam, uskup semua harus mencari cara yang baik, dan harus mengolah. Artinya kami lihat dari lapangan, kamu lihat dari ilmu.</p>	<p>Romo kira-kira apa peran paham korban itu untuk kehidupan komunitas beriman?</p>	<p>werden. Sonst wird es gefährlich, wenn die religiösen Riten mit dem realen Leben nichts mehr zu tun haben. Die Religion wird fremd, die Kirche steht alleine da.¹¹⁶ Die Kirchenleitung muss versuchen, die beste Methode zu finden und zu entwickeln. Also: wir sehen es so aus unserer Felderfahrung und ihr analysiert das wissenschaftlich.¹¹⁷</p>
<p>C2. Rm. Dr. Theodor Asa Siri (TAS)</p>	<p>TAS1: Pandangan umum, kenyataan itu terutama ritus korban itu ada, bukan rahasia, secara transparan dilaksanakan sampai hari ini. Contohnya, kalau ada orang sakit tidak mendapat penyembuhan, mereka akan pergi ke ahli nujum atau orang yang matanya terang, yang punya kemampuan naluri tinggi untuk menjelaskan penyebab dari sakit itu apa. Lalu dia menterjemahkan dan menghubungkan dengan ritus tertentu, bahwa ini adalah kesalahan dalam hubungan dengan leluhur atau apa begitu. Bentuk konkrit dari itu adalah mempersembahkan korban dengan memotong ayam atau kambing atau babi. Ritus-ritus sampai hari ini masih dipraktekkan. Penghayatan yang mungkin dikatakan dualisme itu masih berjalan sampai hari ini, dan bukan hal yang tersembunyi. Ini kenyataan.</p>	<p>F1. Was nehmen Sie allgemein wahr bezüglich des Nebeneinades der christlichen Glaubenspraxis und überlieferter, alter Glaubensstraditionen?</p> <p>Terimakasih Romo untuk kesediannya. Saya langsung saja pada pertanyaan pertama: Bagaimana pengamatan/pandangan umum Romo dalam kaitan dengan realitas kebersamaan antara praktek keagamaan kristen/katolik dan praktek kerohanian warisan leluhur?</p>	<p>TAS1: Die allgemeine Beobachtung, das (und vor allem das Opferritual), ist eine Relität, kein Geheimnis, es wird noch bis heute öffentlich praktiziert. Zum Beispiel, wenn jemand krank und lange nicht geheilt ist, wird man den Schamanen oder Hellseher nach der Ursache der Krankheit befragen. Der Schamane erklärt die Ursache (wie: wegen des Zornes der Ahnen) und verbindet das mit irgendeinem Ritual.¹¹⁸ Konkret werden sie Huhn, Ziege oder Schwein schlachten und als Opfer darbringen.¹¹⁹</p> <p>Diese Rituale werden noch bis heute praktiziert. Diese Überzeugung, die vielleicht als Dualismus bezeichnet werden kann, wird bis heute noch praktiziert, keine versteckte Sache. Das ist die Realität.¹²⁰</p>
	<p>TAS2: Dalam tahun <i>Ad Gentes</i> dan juga 100 tahun SVD dan juga 75 Tahun keuskupan Atambua, saya bersama Komisi Karya Misioner mencoba membuat satu penelitian tentang bagaimana menapaki jejak <i>Ad Gentes</i> dengan satu pertanyaan dasar: apakah</p>	<p>F2. Wie ist Ihre Meinung zum traditionellen Opferritus (Hakserak), welcher auch heute neben der christlichen Glaubenspraxis Bedeutung hat und praktiziert</p>	<p>TAS2: Im <i>Ad Gentes Jahr</i>, zum 100-jährigen Jubiläum der SVD (in Indonesien) und 75-jährigen Jubiläum der Diözese Atambua machte ich mit der Missionskommission eine Studie über die Spuren von „<i>Ad Gentes</i>“ mit einer Grundfrage: Gibt es noch Dualismus im Glauben in der Diözese</p>

	<p>masih ada dualisme iman di Keuskupan Atambua ini. Kita mau mengukur tentang sejauh mana dualisme iman itu. Karena selama ini orang melihat dan para misionaris melihat itu sebagai suatu bentuk dualisme iman. Tapi saya melihat takaran nilai macam apa yang dicapai dalam dualisme iman. Apakah korban itu lebih tinggi, yang tradisional lebih tinggi atau korban ekaristi lebih tinggi. Kalau korban ekaristi itu rendah dan korban tradisional lebih tinggi berarti misi <i>Ad Gentes</i>-nya belum berhasil. Ini kesimpulan sementara. Yang lain, memang mereka masih sangat terikat pada tradisi. Generasi sekarang yang hidup sebelum dan sesudah tahun 60-an itu masih hidup dalam gaya tradisional ini. Generasi sesudah tahun 80-an mungkin agak kurang karena mereka kurang melekat pada system itu. Dari segi usia, yang usia 50 tahun ke atas system tradisionalnya masih tinggi, 50 tahun ke bawah sudah kurang karena dunia makin modern. Mungkin modernitas juga bisa mempengaruhi pola pikir macam itu tapi bahwa ini masih ada sampai hari ini.</p>	<p>wird?</p> <p>Pertanyaan kedua itu, semua ritus tradisional tadi selalu dikaitkan dengan ritus korban (sera, hakserak). Saya mau tahu bagaimana pandangan Romo terhadap ritus persembahan/Korban tradisional yang sampai sekarang masih punya arti dan dipraktikkan di samping ritus keagamaan katolik?</p>	<p>Atambua? Wir wollten wissen, wie weit ist der Dualismus im Glauben präsent, weil diese Realität von den Leuten und vor allem den Missionaren bisher als Dualismus des Glaubens gesehen wurde. Ist das traditionelle oder eucharistische Opfer höher? Wenn das eucharistische Opfer niedriger als das traditionelle Opfer ist, hat „Ad Gentes“ noch keine Bedeutung. Das ist das vorläufige Ergebnis.¹²¹ Unsere Leute sind mit ihrer Tradition noch sehr verbunden. Die Generation vor uns nach den 60-er Jahren ist noch in der Tradition verhaftet. Die Generation nach 1980 ist vielleicht nicht mehr so stark mit dieser Tradition und diesem System verbunden. Vom Alter her sind die, die über 50 Jahre alt sind, stärker mit der Tradition verbunden als die, die jünger als 50 Jahre sind, weil die Welt moderner geworden ist. Vielleicht beeinflusst auch die Modernität ihre Denkart und Denkweise, aber die Realität des Nebeneinanders gibt es noch bis heute.¹²²</p>
	<p>TAS3: Saya mengalami konflik. Saya mengalami ketegangan, apalagi sebagai seorang imam yang studi di luar negeri. Saya punya pengalaman: ketika saya pulang dari Eropa ke rumah, mereka membuat suatu tradisi bagaimana pembersihan tubuh. Mereka katakana, Romo harus membersihkan tubuh, supaya bahasa orang yang kena Romo itu dibebaskan, supaya</p>	<p>F3. Sie sind katholischer Seelsorger, der dem Tetunstamm angehört bzw. beim Tetunstamm arbeiten. Sie fühlen sich mit Ihrer Kultur verbunden bzw. sie kennen die Opfertradition ihrer Kultur.</p>	<p>TAS3: Ich erlebe Konflikte. Ich erfahre Spannung vor allem als ein Priester, der im Ausland (Europa) studiert hat.¹²³ Ich habe diese Erfahrung: Als ich von Europa nach Hause zurückgekommen bin, haben meine Verwandten ein Reinigungsritual vollzogen, um mich vom Fluch (der schlechten Worte) zu befreien, um mich von Beleidigungen (oder schlechten Erfahrungen in Rom) zu befreien. Da habe ich mich</p>

	<p>kata-kata orang, penghinaan orang selama saya ada di Roma itu ditinggalkan, dibuang. Lalu saya tanya diri saya mau lewat atau tidak? Kalau lewat, artinya saya ikuti apa yang menjadi permintaan mereka. Kalau saya tidak lewat, saya bagaimana, saya berakar dalam tradisi budaya saya. Saya berdoa dulu. Saya berkat dulu. Sesudah itu baru lewat. Dan saya memberikan makna kepada apa yang terjadi, nilai religius dari tradisi itu. Di kampung, Asueman, di tempat di mana ada sumber air. Waktu pemotongan hewan korban karena sumber air itu makin bertambah, sebagai ucapan syukur, mereka mempersembahkan babi. Mereka undang saya juga hadir. Saya jelaskan secara logis: sumber air ini bertambah, karena di sini kamu sudah tanam pohon dan tanaman lain. Tapi kamu bersyukur karena air ini bertambah, kamu potong hewan, mari saya berdoa dan berkat. Ini pengalaman konkret.</p>	<p>Wie gehen Sie mit dieser Praxis Ihres Stammes um und wie versuchen Sie Ihren Gläubigen die Praxis des Opferkultes neben dem christlichen Glaubensvollzug zu erklären?</p> <p>Romo sendiri berakar dalam budaya. Di lain pihak Romo juga berakar dalam iman katolik, sebagai Pastor. Dalam praktek iman, karya Pastoral, apakah Romo pernah merasakan ada semacam konflik antara keduanya? Bagaimana Romo menyikapinya dan mencoba menjelaskan ini kepada umat?</p>	<p>gefragt: Soll ich mitmachen oder nicht? Wenn ich das mache, folge ich dem, was sie praktizieren, wenn nicht, werde ich nach meinen Wurzeln in der Kultur gefragt. Ich habe gebetet, alle Gegenstände gesegnet und dann das Ritual vollzogen. Und ich gebe eine neue Bedeutung für das Ritual, eine religiöse (christliche) Bedeutung.¹²⁴</p> <p>Bei der Wasserquelle in Asueman: Als das Wasser wieder zugenommen hat, wollten sie ein Dankopfer (mit Schwein) darbringen. Ich wurde eingeladen. Ich habe den Gläubigen vernünftig erklärt: Das Wasser hat zugenommen, weil ihr viele Bäume hier gepflanzt habt. Aber aus Dankbarkeit habt ihr Tiere als Opfer geschlachtet, gut, ich bete und werde den Segen erteilen. Das ist eine konkrete Erfahrung.¹²⁵</p>
	<p>TAS4: Yang merupakan tantangan bagi gereja adalah efektifitas evangelisasi dan misi kita sampai di mana? Apakah menyentuh akar atau tidak? SVD harus berjuang bersama imam-imam gereja lokal untuk menuntaskan ini. Karena ritus korban itu ada sampai hari ini. Pendekatan dari yang paling penting adalah pendekatan dari para pastor, agen-agen pastoral menjelaskan secara konkret tentang peristiwa itu. Hanya yang kita alami adalah pemahaman para agen pastoral kita tentang korban masih kurang. Karena itu</p>	<p>F4. Welchen Handlungsbedarf sehen Sie für die offizielle Kirchenleitung?</p> <p>Sebagai Vikjen keuskupan, tindakan apa yang anda harapkan dari dan anjurkan untuk dibuat oleh gereja ke depan dalam kaitan dengan realitas seperti ini?</p>	<p>TAS4: Die direkte Herausforderung für die Kirche ist: Wie effektiv ist unsere Evangelisierung und Missionierung? Wirken sie bis zur Wurzel oder nicht?¹²⁶ Die SVD muss zusammen mit den Diözesanerpriestern dieses Problem lösen, weil es das traditionelle Opferritual noch bis heute gibt.¹²⁷ Die wichtigste Annäherung ist die konkrete (kontextuelle) Erklärung von den Seelsorgern.¹²⁸ Doch nach unserer Erfahrung ist das Opferverständnis unserer Seelsorger noch nicht ausreichend. Daher sind sie nicht fähig, die Gläubigen über</p>

	<p>agen-agen pastoral kita juga tidak mampu menjelaskan kepada orang kita tentang apa arti korban yang sebenarnya. Dan mereka masih ikut arus, karena dianggap bahwa kekuatan besar itu masih ada. Masih ada dalam diri orang-orang itu. Lalu katakese dengan pastoral pendekatan melalui pendidikan. Tapi yang paling penting diharapkan adalah para agen pastoral di lingkungan, kelompok sungguh-sungguh terjun dan menjelaskan kepada mereka. Mereka yang langsung berhadapan dengan umat. Juga bisa diberikan satu jawaban sementara bahwa gereja berusaha menyempurnakan apa yang menjadi tradisi. Tetapi proses pemenuhan inilah yang membutuhkan waktu dan tenaga-tenaga yang handal. Karena itu sumber daya manusia orang-orang di Keuskupan ini harus ditingkatkan. Supaya iman yang dialami oleh mereka itu, dipahami dan dimengerti oleh mereka sendiri. Agen pastoral menjelaskan kepada orang-orang kecil. Proses penyempurnaan berjalan terus-menerus.</p>		<p>die richtige Bedeutung des Opfers aufzuklären. Und sie sind nachgiebig, sie sind überzeugt, dass die große Macht (Kraft) noch in manchen Menschen (Schamenen) gegenwärtig ist.¹²⁹</p> <p>Dann die Katechese mit der pastoralen Annäherung durch die Ausbildung.¹³⁰ Aber unser Anliegen ist, dass die Seelsorger wirklich in die Basisgemeinden gehen, um die Gläubigen drüber zu unterrichten. Sie haben doch den direkten Kontakt mit den Gläubigen.¹³¹</p> <p>Auch kann eine vorläufige Antwort gegeben werden, dass die Kirche die Tradition zu ergänzen versucht.¹³² Für diesen Prozes werden Zeit und gute Kräfte (Personal) benötigt. Daher soll die Bildung der Seelsorger in der Diözese verbessert werden, damit der Glaube, den sie erfahren, auch von ihnen selbst begriffen und verstanden werden kann. Dann erklären sie es den einfachen Gläubigen. Dieser Prozess läuft weiter.¹³³</p>
	<p>TAS5: Dalam teologi yang berkembang di Jerman tentu ada model-model teologi yg berkembang dibawah pengaruh protestanisme. Katolik itu pasti berbeda. Tetapi di sini keuskupan kita tidak ada persoalan dengan korban, tetap penting. Tidak mungkin hilang. Misteri salib itu korban. Jadi yang perlu diangkat adalah korban yang ada sekarang ini, yang harus dimaknai. Kalau itu tidak</p>	<p>F5. Welche Bedeutung hat nach Ihrer Meinung das Thema des „Opfers“ für die christliche Gemeinschaft bzw. den christlichen Glauben? Baik Romo. Pertanyaan yang kelima, apa pendapat Romo</p>	<p>TAS5: Im deutschsprachigen Raum entwickelt sich die theologische Methode natürlich auch unter dem Einfluss des Protestantismus. Es gibt Unterschiede zur katholischen Theologie.¹³⁴ In unserer Diözese gibt es kein Problem mit dem Opferverständnis, Opfer bleibt wichtig. Es ist unwahrscheinlich, dass es verschwindet. Das Mysterium des Kreuzes ist Opfer.¹³⁵ Also, das traditionelle</p>

	<p>dimaknai maka maka mereka tinggal dalam, boleh dikatakan kekafiran tadi. Dan itu dikembangkan, diberikan makna kristiani seperti penelitian pater macam ini baik sekali. Supaya mereka mengerti apa korban Kristus itu, beda antara darah Kristus dengan darah babi. Dasar sudah ada. Pemahaman korban Kristus sudah ada. Hanya diberi makna supaya mereka berpindah dari darah babi atau ayam kepada darah Kristus. Kalau Pater sebagai putra Lahurus harus mampu membandingkan penghayatan iman orang Lahurus tentang korban Kristus dan korban tradisional. Pasti Lahurus lebih besar, karena tradisi-tradisi di bawah gunung Lakaan lebih penting dan lebih banyak daripada yang ada di paroki lain.</p>	<p>tentang makna paham korban/Persembahan bagi komunitas gereja dan iman kristen?</p>	<p>Opferverständnis soll zum Thema gemacht werden, soll neu bewertet werden. Wenn das nicht getan wird, werden sie sozusagen im „Heidentum“ bleiben. Das (traditionelle Opferverständnis) soll entwickelt werden, christlich hingedeutet, auch im Sinne dieser Forschung. Damit sie das Opfer Christi verstehen, den Unterschied zwischen dem Blut Christi und dem des Schweins kennen.¹³⁶ Das Grundverständnis ist schon da. Es soll nur aufgewertet (neugedeutet) werden, damit sie vom Blut des Schweins oder Huhnes zum Blut Christi kommen.¹³⁷ Pater, du als ein Sohn Lahurus muss fähig sein, das traditionelle Opferverständnis der Tetunesen (von Lahurus) mit ihrem Verständnis über das Opfer Christi zu vergleichen. Sicher ist Lahurus das Größte (Erste), weil die Traditionen unter dem (heiligen) Berg Lakaan wichtiger und mehr als in anderen Pfarreien präsent sind.¹³⁸</p>
<p>Fa./G. D. Rofinus Abdon Manek (RAM).</p>	<p>RAM1: Menurut pandangan saya, kenapa agama Katolik itu gampang diterima di Fialaran, dalam budaya Tetun? Karena mereka melihat upacara-upacara atau ritual-ritual gereja itu persis sama dengan mereka punya. Cuma karena budaya tradisi kita punya ini menggunakan altar, menyusun batu. Gereja punya altar, kita punya seperti perjanjian lama. Persembahan mereka dengan membakar binatang atau mempersembahkan hasil kebun.</p> <p>Ya tradisi ini masih ada, hanya kadang mereka takut dengan gereja, sehingga mereka buat sembunyi-</p>	<p>F1. Was nehmen Sie allgemein wahr bezüglich des Nebeneinanders der christlichen Glaubenspraxis und überlieferter, alter Glaubenstraditionen?</p> <p>Mungkin dalam kehidupan sehari-hari Bapak juga masih mengalami hal seperti itu? Saya minta pandangan, pengamatan</p>	<p>RAM1: Meiner Meinung nach wurde die katholische Religion in Fialaran (Nordtetun-Reich) leicht angenommen, weil die Leute gesehen haben, dass die Rituale der Kirche sich in ihren traditionellen Ritualen ähnlich sind. In unserer Kultur kennen wir den Altar, die Kirche hat ihn auch, unser Altar ist wie im Alten Testament. Wir bringen Tieropfer (Brandopfer) und Opfertgaben (Erstlingsgaben) dar.¹³⁹</p> <p>Diese Tradition lebt noch, nur manchmal haben wir Angst vor der Kirche, sodass wir die Rituale geheim vollziehen. Als zum Beispiel mein älterer</p>

	sembunyi. Saya masih alami, misalnya waktu kaka saya masih hidup itu sering kali dilaksanakan dan saya sering ikut.	umum saja.	Bruder nocht gelebt hat, habe ich oft daran teilgenommen. ¹⁴⁰
	<p>RAM2: Saya kira tidak ada dualisme, sebab persamaan itu ada banyak. Mereka punya lirik-lirik dalam doa-doa tradisional itu langsung temi ke atas, <i>Nai manas waik Nai luli waik, iha as ba iha leten ba, lolo liman la too bii ain la dae</i>. Itu di atas sana yang mereka sapa. Jadi bukan menyembah batu atau menyembah berhala. Pikiran dan hati mrk itu doa ke atas. Karena sudah turun-temurun makanya itu sulit dilepaskan. Dan juga dengan itu mereka rasa lebih sejahtera, lebih aman, merasa mereka berkebun menghasilkan yang cukup. Dan itu memang kenyataan dari dulu. Itu berkaitan dengan pengalaman nyata mereka. Mereka merasakan bahwa itu betul-betul nyata, Tuhan menurunkan anugerah kepada mereka. Jadi sulit untuk dihapuskan. Itu sdh mengakar dari nenek moyang dulu.</p>	<p>F2. Wie ist Ihre Meinung zum traditionellen Opferritus (Hakserak), welcher auch heute neben der christlichen Glaubenspraxis Bedeutung hat und praktiziert wird?</p> <p>Dalam ritus-ritus tradisional itu selalu ada korban darah, sera atau hakserak. Bagaimana pandangan bapak, bahwa sera masih dipraktikan berdampingan dengan ritus gereja punya?</p>	<p>RAM2: Ich denke, das es keinen Dualismus gibt, weil beide viele Gemeinsamkeiten haben.¹⁴¹</p> <p>In den traditionellen Gebeten werden die Bitten zunächst nach oben gerichtet, an <i>Nai manas waik Nai luli waik, iha as ba iha leten ba, lolo liman la too bii ain la dae</i> (an den Allmächtigen und Allerheiligsten, der da oben wohnt, der ganz oben thront, der mit den gestreckten Händen und Beinen nicht erreicht wird). Nicht die Steine werden angebetet, es ist kein Aberglaube. Unsere Gedanken und Herzen sind nach oben gerichtet.¹⁴² Das ist von Generation zu Generation überliefert und daher wird es schwierig, sie zu verlassen. Damit erfahren wir Zufriedenheit, fühlen uns wohl und bekommen den Segen im Leben. Das ist eine lange (gelebte) Tradition und hat mit unseren konkreten Erfahrungen zu tun. Dadurch spüren wir, dass Gott uns segnet. Daher ist es schwierig, diese Tradition zu veralssen. Sie ist schon seit der Zeit der Vorfahren verwurzelt.¹⁴³</p>
	<p>RAM3: Memang pernah saya rasa ada konflik. Kadang ada juga yang menyalahi ajaran iman, yaitu klau mereka entah sebagai perantara memanggil roh-roh nenek moyang, fua fanun matebian sia, atau memberi makan pada ular, menyembah ular, belut. Itu mereka menyalahi ajaran gereja. Mungkin kan dulu orang kita tidak mengerti, jadi mereka buat itu. Tapi itu</p>	<p>F3. Wie gehen Sie mit dieser Realität um?</p> <p>Bapak melihat dan mengalami hal seperti ini. Bagaimana bapak menyikapinya?</p>	<p>RAM3: Früher habe ich manchmal einen Konflikt erlebt: Manche (Rituale) sind nicht im Einklang mit der Lehre der Kirche, zum Beispiel Geisterberschwörung, die Ahnen aufwecken, die Darbringung des Speiseopfers für eine Schlange, die Anbetung der Schlange oder des Aals. Das ist eine Missachtung der Kirchenlehre. Früher haben dies die Ahnen vielleicht noch nicht verstanden. Dadurch wollten sie einfach</p>

	<p>dibuat oleh perorangan, tidak secara bersama. Mungkin karena dia merasa mau kaya, dapat keuntungan untuk diri, dia menyembah samea, tuna atau nai bei. Itu perorangan, bukan budaya. Itu mereka yang mau cari keuntungan pribadi. Saya pernah berdiskusi dengan tokoh masyarakat, pastor, pater Cranzen waktu itu. Mereka menyalahakan budaya kita dengan ritus-ritusnya itu. Tapi saya bilang semua yang dipraktikkan oleh masyarakat itu positif sebenarnya. Hanya ada yang salah mengerti dan menyalahgunakan untuk mendapat keuntungan. Mencari kekutan gaib begitu, mistik, mau pake ilmu. Tapi dalam budaya itu sebenarnya tidak benar. Itu penyalahgunaan. Saya sering jelaskan begitu, kalau buat itu sudah menyalahi ajaran gereja. Kalau percaya kepada binatang atau benda untuk mendapatkan keuntungan atau sesuatu dari mereka, itu sudah menyalahi, sudah dosa.</p>		<p>reich werden oder schnell Erfolg im Leben haben. Aber das wird persönlich gemacht, nicht gemeinsam, das gehört nicht zur Kultur.¹⁴⁴</p> <p>Ich habe schon mit einigen Ältesten und Priestern (z.B. P. Cranzen) diskutiert. Sie verurteilen die Rituale unserer Kultur. Aber ich habe gesagt: was wir vollziehen, ist eigentlich positiv.¹⁴⁵ Nur einige misbrauchen die Rituale für den eigenen Vorteil. Z.B. suchen und verwenden sie die mystisch - magische Kraft. Aber in der Kultur ist eigentlich so etwas falsch, ein Missbrauch. Ich habe oft erklärt, dass das gegen die Lehre der Kirche ist. Wenn man an Tiere oder einen Gegenstand glaubt damit man Reichtum bekommt, ist das falsch, Sünde.¹⁴⁶</p>
	<p>RAM4: Yang saya harapkan, gereja masuk dalam budaya, bersama-sama dengan budaya, supaya dalam ritual-ritual tradisional itu diarahkan agar tidak bertentangan dengan ajaran gereja. Jadi gereja bisa terlibat langsung dengan masyarakat begitu. Mau melaksanakan ritual budaya tapi tidak boleh memasukan unsur-unsur yang bertentangan dengan kepercayaan gereja.</p>	<p>F4. Welchen Handlungsbedarf sehen Sie für die offizielle Kirchenleitung.</p> <p>Bapak, saya tanya kira-kira untuk masa sekarang, apa harapan bapak dari atau anjuran untuk gereja?</p>	<p>RAM4: Ich hoffe darauf, dass die Kirche in die Kultur hineingeht. Zusammen mit der Kultur führt sie die traditionellen Rituale in die richtige Richtung (nicht gegen die Kirchenlehre). Die Kirche soll sich in die Gesellschaft integrieren.¹⁴⁷ Die traditionellen Rituale können vollzogen werden, aber die Elemente, die nicht im Einklang mit dem christlichen Glauben sind, sollen verworfen werden.¹⁴⁸</p>
	<p>RAM5: Saya lihat begini, korban itu dalam masyarakat tradisional sangat penting, punya peran yang penting. Mereka melakukan korban</p>	<p>F5. Welche Bedeutung hat nach Ihrer Meinung das Thema des</p>	<p>RAM5: Folgendes sehe ich: Das Opfer in der traditionellen Gesellschaft ist sehr wichtig, es hat wichtige Bedeutung. Sie bringen das Opfer dar und dabei</p>

	<p>itu dengan hatinya kepada yang maha kuasa. Itu terbukti dari doa-doa yang diucapkan dari korban tadi. Dan memang maknanya itu untuk mensejahterakan masyarakat. Jadi mereka buat korban itu bukan sekedar berkorban saja. Tapi intinya untuk mencapai kebahagiaan, perdamaian dan kesejahteraan lahir dan batin. Saya Paham atau tentang tema korban ini tetap aktual, juga untuk gereja, untuk iman. Kita butuh itu sebagai media untuk mengungkapkan iman kita, atau untuk bersyukur dan sebagainya.</p>	<p>„Opfers“ für die christliche Gemeinschaft bzw. den christlichen Glauben?</p> <p>Di dalam gereja korban punya peran yang penting. Kalau kita lihat dari sudut pandang budaya kita, apa peran korban bagi iman dan komunitas Kristen?</p>	<p>ist ihr Herz an den Allherrschenden gerichtet. Das kann man in den traditionellen Gebeten erkennen. Das Opferritual zielt auf den inneren und äußeren Wohlstand der Gesellschaft, auf Glück und Frieden.—Das Opfer ist immer aktuell, auch für die Kirche und unseren Glauben. Wir brauchen das als Mittel, um unseren Glauben, Dank usw. auszudrücken.¹⁴⁹</p>
--	---	--	--

ANHANG 3.
DIE FORTSETZUNG DES ERSTEN DURCHGANGS DER
ZUSAMMENFASSENDEN INHALTANALYSE

Fa.	S.	Nr.	Paraphrase	Generalisierung	1. Reduktion
A1	284	26	Wir wollen die Wurzel unseres Lebens suchen, auch durch die Feier der überlieferten Glaubenstradition, weil wir von unseren Wurzeln schon getrennt sind.	Opferfeier als Hilfe, die Wurzeln des Lebens wieder zu entdecken.	
A2	284	27	Das Leben der Einheimischen hat immer mit den traditionellen Ritualen zu tun.	Traditionelle Rituale haben Bezug zum konkreten Leben.	K7: Die traditionellen Rituale werden im Bezug auf das konkrete Leben vollzogen,
A2	284	28	Ein Ritus ist ein persönlicher und religiöser Ausdruck, wie sie mit den Schwierigkeiten ihres Lebens umgehen. Sie tun das, um das Heil in diesem Leben zu erreichen.	Ausdruck des Umgangs mit den Schwierigkeiten des Lebens und ein Weg zum Heil.	um mit den Schwierigkeiten des Leben umzugehen, um das Heil im Diesseits zu erreichen, um die Beziehung zu Gott zu pflegen, um die Fürsprache der Ahnen zu erbitten.
A2	284	29	In ihrem Leben und ihren Beziehungen soll es eine Balance geben. Die Tetunesen müssen ihre gute Beziehung zu ihrem Schöpfer pflegen.	Dadurch wird die Beziehung zum Schöpfer gepflegt.	
A2	285	30	Sie bezeichnen ihren Gott als den Allerheiligsten und den Allmächtigen, den Herrn der Sterne und des Mondes. Er thront fern von uns, im	Gott ist der Allerheiligste und der Allmächtige, der Herr der Sterne und des Mondes.	

			siebenten Himmel.		
A2	285	31	Menschen fühlen sich nicht würdig, ihn anzusprechen. Um die Bitten zu ihm zu bringen, brauchen sie Fürsprache der Ahnen, die in einer Welt des Friedens und der Seligkeit leben. Nur sie können die Bitten zum Allmächtigen tragen.	Menschen sind unwürdig direkt zum Allmächtigen zu beten, sie brauchen Fürsprache der Ahnen.	
A2	285	32	Jetzt feiern die Katholiken in Timor noch immer die traditionellen Rituale.	Praxis der traditionellen Rituale von Katholiken.	K8: Die traditionellen Rituale, z.B.: <i>Hatuka hai, sai rai, koi ulun, tur au buli</i> ⁵⁸⁸ , werden von den Katholiken noch gefeiert. Sie sind immer mit dem Opferritus verbunden, der von den Ältesten auf den <i>Foho</i> (traditionellen Altären) vollzogen wird. Die Opfertiere sind Huhn, Ziege, Schwein, Rind.
	285	33	zum Beispiel bei oder nach der Geburt: <i>hatuka hai, sai rai, koi ulun</i> , Wenn das Kind ca. 12 Jahre alt ist, gibt es <i>tur au buli</i> als Übergangsritus zum Erwachsensein und um Glück für das Kind zu erbitten.	Zum Beispiel: <i>Hatuka hai, sai rai, koi ulun, tur au buli</i> .	
A2	285	34	Für ein einfaches Ritual wird ein Huhn benötigt. Ziege, Schwein oder Rind sind für die größeren Rituale wie beim Gebet um Regen, um Schutz vor Unglück oder dem Bösen.	Opfertiere sind: Huhn, Ziege, Schwein, Rind.	
A2	285	35	Diese werden im Wald auf dem traditionellen Altar mit Gebeten von den Ältesten dargebracht.	Sie werden auf dem traditionellen Altar von den Ältesten dargebracht.	
A2	285	36	Nach der Erfahrung wird, wenn wir wirklich mit Glauben Beten, die Bitte direkt	Bitten werden direkt erfüllt.	

⁵⁸⁸ Die Bedeutung dieser Rituale siehe Kapitel 2.

			erfüllt.		die Einheimischen Lösung für ihre Probleme, Erfüllung ihrer Gebete und Zufriedenheit für ihr Leben.	
A2	285 - 286	37	Missionare haben das Alles als heidnisch und abergläubisch verurteilt.	Verdacht gegenüber den traditionellen Ritualen.		
A2	286	38	Aber die Einheimischen fühlen eine Leere, wenn sie bestimmte Rituale nicht vollziehen.	Traditionelle Rituale geben dem Leben einen Sinn.		
A2	286	39	Traditionellen Werte sind Fundament. Die katholische Lehre mit ihren Werten wurde aber angenommen, weil sie der einheimischen Kultur ähnlich war.	Die traditionellen Werte sind Fundament für Christentum.		
A2	286	40	Wir dürfen auch um die Fürsprache der Ahnen bitten.	Fürsprache der Ahnen ist wichtig.		
A2	286	41	Die Leute, die Probleme in ihrem Leben haben, fühlen sich gedrängt hinzugehen.	In einem Ritual wird Lösung für ein Problem gesucht.		
A2	286	42	Nachher erfahren sie auch eine innere Zufriedenheit.	Dadurch erfahren sie Zufriedenheit.		
A2	286	43	Menschen erfahren Zufriedenheit, wenn sie ihre Gefühle und Wünsche durch ein Opferritual, für gewöhnlich mit einem Opfertier, zum Ausdruck bringen können.	Opferritus ist ein Ausdruck für spirituelle Gefühle und Wünsche.		K10: Der Opferritus <i>Hakserak</i> ist ein Ausdruck für die spirituellen Wünsche und Gefühle der Tetunesen. Dafür gebrauchen sie das Blut als Symbol der Reinheit und Kraft. Durch das anschließende Opfermahl werden die Einheit der Clanmitglieder gestärkt, Streit beendet und Frieden geschlossen. Damit
A2	286	44	Das Blut des Tieres ist Symbol für Reinheit und Kraft und dadurch werden sie gestärkt und gereinigt.	Blut des Tieres ist Symbol für Reinheit und Kraft.		
A2	286	45	Nach dem Opferritual gibt es auch das	Durch Opfermahl werden die		

			gemeinsame Mahl um einander zu stärken, Streit zu beenden, Frieden zu schließen.	Clanmitglieder gestärkt, Streit beendet und Frieden geschlossen.	erfahren sie Sicherheit und Zufriedenheit.
A2	287	46	Diese traditionellen Opferrituale entsprechen der Tradition der katholischen Kirche, wo das Blut Jesu uns reinigt und die Kommunion als gemeinsames Mahl gefeiert wird.	Hakserak hat Ähnlichkeit mit der Eucharistie.	
A2	287	47	Diese traditionellen Rituale sind schon im Herzen der Einheimischen verwurzelt. Sie sind aber noch nicht zufrieden, sie fühlen keine Sicherheit, wenn das noch nicht vollzogen wird.	Opferritual ist schon im Herzen verwurzelt und dadurch werden Sicherheit und Zufriedenheit erfahren.	
A2	287	48	Das ist nicht gegen die katholische Lehre. Aber sie stärken die katholische Lehre und sollen zusammen (nebeneinander) praktiziert werden.	Opferritual ist nicht gegen die Lehre der Kirche, daher wird es weiter praktiziert.	K11: Das traditionelle Opferritual ist nicht gegen die katholische Lehre und daher wird weiterhin praktiziert. Dabei erleben viele keinen Konflikt.
A2	287	49	Es gibt keinen Konflikt.	Es gibt keinen Konflikt.	
A2	287	50	Nach unserer Meinung können diese Traditionen nicht abgelöst werden.	Tradition muss weiterbestehen.	
A2	287	51	Wir fühlen die Stärke, wenn wir beim Gebet die Ahnen ansprechen können.	Die Fürsprache der Ahnen ist wichtig	K12: Geistig gesehen leben die Ahnen zusammen mit den Lebenden. Gemäß ihrer Kultur bewahren die Tetunesen die Gemeinschaft mit ihnen durch ein Opferritual und als Katholiken durch ein Messopfer
A2	287	52	Kirche hat das schon bekräftigt, indem das Messopfer um der Ahnen zu gedenken, gefeiert werden darf. Wir sind zufrieden, wenn wir auch	Messopfer für die Ahnen in der Kirche ist sinnvoll.	

			Messopfer für sie feiern.		(Seelenmesse) in der Kirche.
A2	287	53	Für uns sind sie nicht gestorben, nur der Leib ist begraben. Aber sie sind unter uns. Wir leben in einer Gemeinschaft. Das Grab ist ein spiritueller Ort, Ort des Gebetes.	Tetunesen leben in der Gemeinschaft mit den Ahnen.	
A2	287	54	So sehe ich keinen Konflikt oder Spannungen.	Einige sehen keinen Konflikt oder Spannungen.	
A2	287	55	Geistig gesehen sind die Ahnen noch zusammen mit uns. Deswegen können die Ahnen sich ärgern. Wenn dem so ist, bringen wir Opfer dar, und jetzt feiern wir Messen für die Verstorbenen.	Geistig gesehen leben die Ahnen unter den Lebenden, daher wird ihnen Opfer dargebracht.	
A2	288	56	Es gibt Opferrituale für <i>Maromak</i> (Gott), für die Ahnen, Opferrituale an der Wasserquelle oder am <i>Foho</i> (Heiligtum des Clans).	Adressat eines traditionellen Opferrituals: Gott, Ahnen und Geister.	K13: Geopfert wird: Gott Den Ahnen Den Geistern (den Wächtern der heiligen Orte oder Heiligtümern des Clans)
A2	288	57	Geister sind die Wächter der heiligen Orte, Wälder und Wasserquellen.	Geister sind Wächter der heiligen Orte.	
A2	288	58	Was die Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Zusammenhang mit der Inkulturation tut, ist ein guter Umgang. Die Einheimischen fühlen sich mehr respektiert, ihre Kultur wird respektiert und nicht unterdrückt, nicht ruiniert.	Mehr Respekt gegenüber anderen Kulturen im Inkulturationsprozess.	K14: Gegenüber der Praxis des traditionellen Opfers soll die Kirche mehr Respekt gegenüber der einheimischen Kultur zeigen. Ein gutes Fundament für die jüngere Generation in der modernen Zeit anbieten.
A2	288	59	Kirche muss noch aktiver sein im	Anbieten eines guten Fundamentes für die	

			Umgang mit Materialismus und Globalismus. Die jüngere Generation möchte ihre Kultur abwerfen und frei leben. Die Folge davon ist, dass das Fundament des Zusammenlebens und der Beziehungen im Clan zerstört ist.	jüngere Generation in der modernen Zeit.	Die Kultur begreifen, sie erleuchten und zusammen mit ihr die Menschheit in eine bessere Zukunft führen.
A2	288 - 289	60	Kirche soll unsere Kultur mehr verstehen, sie erleuchten und zusammen mit der Kultur die Entwicklung der Menschen in eine bessere Richtung führen. Die Kirche hat nun eine wichtige Rolle, um die Kultur wieder ins Leben zu bringen.	Kirche soll Kultur mehr verstehen, erleuchten und mit ihr die Entwicklung der Menschheit führen.	
A2	289	61	In der traditionellen Gesellschaft ist der Opferritus der innerste Ausdruck, um die Beziehungen wieder gut zumachen, er gibt Hoffnung auf das Wohl. Dafür müssen sie etwas Konkretes tun, eben ein Opferritus vollziehen.	Opferritus gibt Hoffnung auf das Wohl und macht eine Beziehung wieder gut.	K15: Das Opfer gibt Hoffnung auf das religiöse Wohl und in ihm spürt man den Kern des Glaubens. Das Opferverständnis der Kirche kann das des Traditionellen bereichern und erleuchten
A2	289	62	Es wäre klug für die Kirche, wenn sie an solchen Überzeugungen festhält, damit kann sie auch die lokale Kultur bereichern, ergänzen und erleuchten. Kirche kann vereinen.	Opferverständnis der Kirche kann lokale Kultur bereichern und erleuchten.	
A2	289	63	Kirche darf nicht von dem materialistischen und pragmatischen Charakter der modernen Globalisierung	Materialistischer und pragmatischer Charakter der Moderne relativieren spirituell und moralisch Stärke der	

			beeinflusst werden. Das relativiert ihre spirituelle und moralische Stärke.	Kirche.	
A2	289	64	Wir brauchen intensiveren Dialog über Opfer. Damit finden wir den Kern unseres Glaubens wieder.	Im Opfern spürt man den Kern des Glaubens.	
B	289	65	Die überlieferten Traditionen werden noch praktiziert.	Die überlieferten Traditionen werden noch praktiziert.	
B	289	66	Manchmal haben die Einheimischen Angst vor der Kirche. Daher praktizieren sie das heimlich.	Heimliche Praxis aus Angst vor der Kirche.	K16: Manche praktizieren wegen der Angst vor der Kirche heimlich.
B	289 - 290	67	Diese Praxis findet in den kulturellen bzw. traditionellen Veranstaltungen im Clanhaus statt.	Sie findet im Clanhaus statt.	
B	290	68	Es gibt Gefahr des Dualismus wegen der Ähnlichkeit zwischen der überlieferten und christlichen Glaubenstradition.	Ähnlichkeit von überlieferter und christlicher Glaubenstradition führt zum Dualismus.	K17: Ähnlichkeit von überlieferter und christlicher Glaubenstradition führt zum Dualismus. Trotzdem praktizieren sie beides friedlich nebeneinander.
B	290	69	Sie beten nicht Steine, Holz oder Tiere an. Das ist kein Aberglaube. Ihre Herzen und Gedanken sind an den Allmächtigen und Allerhöchsten gerichtet.	Die traditionellen Opferrituale sind kein Aberglaube.	
B	290	70	Diese Traditionen sind von Generation zu Generation weitergegeben, es ist unmöglich sie aufzugeben. Wir gehen friedlich damit um.	Beides wird friedlich nebeneinander praktiziert.	

			Beides praktizieren wir nebeneinander.		
B	290	71	Wir tun das aufgrund der konkreten Probleme ihres Lebens.	Hat Bezug zum konkreten Leben	K18: Durch das traditionelle Opferritual erfahren die Tetunesen Gottes Segen und Gnade.
B	290	72	Wir praktizieren beides und das ist nicht gegen die Lehre der Kirche.	Diese Praxis ist nicht gegen Kirchenlehre.	
B	290	73	Es gibt Seelsorger, die uns kritisieren und verurteilen.	Kritik und Urteil von Seelsorgern.	
B	290	74	Wir erfahren die Folgen in unserem Leben: Gott gibt uns Segen und Gnade durch diese traditionellen Rituale.	Durch das traditionelle Opferritual erfahren sie Gottes Segen und Gnade.	
B	290	75	Wenn es um die Opferthematik geht, gibt es innere Konflikte.	Es gibt Konflikte.	
B	290	76	Sicher gibt es Dualismus. So ist die Überzeugung vieler Einheimischer, sie haben keinen sicheren Halt, sie stehen in der Mitte. Sie folgen sowohl dem Ruf der Kultur als auch dem der Kirche.	Es gibt Dualismus.	K19: Die Katholische Religion passt zur Tetun-Kultur. Die Tetunesen glauben normal an die Lehre der Kirche aber halten an ihren überlieferten traditionellen Werte und Rituale fest. Trotzdem sind ihnen der Dualismus und der Zweifel in der Glaubenspraxis bewusst.
	291	77	Es gibt Zweifel. Die Religion sagt so, aber unsere Kultur enthält auch die mystische Kraft und daran glauben wir. Wir spüren das direkt.	Es gibt Zweifel.	
B	291	78	Wir können nicht das eine oder das andere verlassen. Das ist unsere Wurzel, unsere Kultur. Vor der Ankunft der Religion gab es schon unseren	Festhalten an der katholischen Religion und ihrer Kultur.	

			Glauben.		
B	291	79	Die Symbole der Kirche sind unseren kulturellen Symbolen ähnlich. Deswegen habe ich das Gefühl, dass die katholische Religion zu unserer Kultur passt.	Katholische Religion passt zur Tetun-Kultur.	
B	291	80	Kirche soll versuchen, beides für uns, die wir schon getauft sind und Christus schon angenommen haben, zu integrieren. Das ist die einzige Lösung, der Versuch, beides zu integrieren.	Versuch die Glaubens-tradition mit katholischem Glauben zu integrieren.	K20: Handlungsbedarf für die Kirche gegenüber dieser Problematik: Versucht die Glaubens-tradition mit katholischem Glauben zu integrieren. Versucht die guten Werte der überlieferten Tradition zu respektieren, kennenzulernen und anzunehmen Versucht das Opferverständnis verständlich auszulegen. Sie soll ihre soziale Verantwortung wahrnehmen und die „Letzten“ in ihren Diensten wahrnehmen.
B	291	81	Wir nehmen die wertvollen Aspekte an, vor allem, was die Moral und Ethik betrifft, weil die Kirche auch das Gleiche lehrt.	Annahme der wertvollen Aspekte der traditionellen Moral und Ethik	
B	291 - 292	82	Soziale Beziehung wird mehr von der Kultur gepflegt. Das passiert jeden Tag.	Kultur pflegt die soziale Beziehung.	
B	292	83	Kirche kann das Opferverständnis richtig erklären. Wir bringen das Opfer nicht dem Stein oder Baum, sondern für den Allerhöchsten dar. Damals brachten sie das Opfer auf dem Altar unter einem Baum oder Stein dar.	Kirche soll das Opferverständnis richtig erklären.	
B	292	84	Seelsorger sollen unsere Kultur kennenlernen und respektieren.	Seelsorger sollen Kultur kennenlernen und respektieren.	
B	292	85	Kirche soll ihre soziale Verantwortung mehr wahrnehmen, den Gläubigen im	Kirche muss ihre soziale Verantwortung wahrnehmen.	

			wirtschaftlichen Leben und in der Ausbildung helfen.		
B	292	86	Der Dienst der Kirche soll gleich sein für alle, vor allem die Armen, Kleinen, Schmutzigen und die Einfachen sollen nicht benachteiligt werden.	Dienst der Kirche soll gleich sein für alle.	
B	292 - 293	87	Unsere Tradition kennt die wichtige Bedeutung des Opfers, um die Einheit zu bewahren, Frieden zu schließen, und für das Leben zu danken. Dadurch wird die Beziehung der Familien gestärkt, werden die Kranken geheilt, können Gefühle (wie Dankbarkeit und Schuld) ausgedrückt werden.	Bedeutung des Opfers: Einheit zu bewahren, Frieden zu schließen und hilft Menschen, ihre Gefühle (wie Dankbarkeit und Schuld) auszudrücken.	K21: Die wichtige Bedeutung des Opfers ist: Die Einheit des Clans/Stammes zu bewahren, den Frieden zu schließen, hilft Menschen ihre Gefühle (wie Dankbarkeit und Schuld) auszudrücken und als ein Mittel, um die Anliegen zu Gott zu bringen. Dabei bleibt das neutestamentliche Opferverständnis für die Christen aktuell und das Kreuzopfer Christi als das Wichtigste.
B	293	88	Das ist wichtig sowohl für die moderne Religion als auch für unsere Kultur. Wir brauchen Opfer als Mittel, wodurch wir mit unsren Anliegen mit dem Allmächtigen in Kontakt treten.	Das Opfer ist wichtig.	
B	293	89	Das Kreuzesopfer Christi ist das wichtigste. Es ist Beispiel für uns, es soll von der Kirche betont werden.	Kreuzesopfer Christi bleibt das Wichtigste.	
B	293	90	Die Kirche soll uns ihr Opferverständnis erklären, sodass wir langsam das Bewusstsein bekommen und begreifen, dass, das was wir tun, nach der Lehre der Kirche und	Neutestamentliches Opferverständnis ist aktuell.	

			dem neustamentlichen Verständnis richtig oder falsch ist.		
B	293	91	Unsere Kultur ist nur passend zu der katholischen Religion. Unsere Vorfahren haben sie kennengelernt und dann gewusst, dass sie zu unsrer Kultur passt.	Kultur der Tetunesen passt zur katholischen Religion.	
C1	293 - 294	92	Traditionelle Rituale, die von den Katholiken vollzogen werden, haben immer mit ihren Lebensereignissen zu tun.	Traditionelle Rituale haben mit Lebensereignissen zu tun.	K22: Das traditionellen Opferritual wird vollzogen, wenn ein Unfall sich ereignet, die Ahnen und Geister zornig sind oder um sie zu besänftigen und ihnen über ein wichtiges Lebensereignis zu informieren und ihre Anwesenheit und Zusage zu erbitten.
C1	294	93	Opfer werden dargebracht, wenn ein Unfall sich ereignet, die Ahnen zornig sind oder bei einem großen Ereignis im Leben, um die Ahnen darüber zu informieren und sie zu bitten, dass sie dabei sind, dass sie die Feier nicht behindern, genauso wenn wir um Segen Gottes bitten.	Opfer werden dargebracht, wenn ein Unfall passiert ist, die Ahnen zornig sind oder bei der Feier eines großen Ereignisses im Leben.	
C1	294	94	Wenn ein Geist zornig wird und der Besitzer des Teiches krank ist, wird ein Schwein gekauft und mit einem Schamanen ein Opferritual vollzogen.	Das Opfer wird vollzogen, um den Zorn der Geister zu besänftigen.	
C1	294	95	Katholiken brauchen diese Rituale noch. Ich habe nicht nur beobachtet sondern auch teilgenommen ohne direkt beim Opfern dabei zu sein.	Die einheimischen Katholiken brauchen die traditionellen Rituale noch immer.	

C1	294	96	Manchmal gibt es Zweifel.	Manche hat Zweifel daran.	
C1	294 - 295	97	Lebensart und Lebensweise einer Kultur darf nicht zerstört werden, weil sie schon verwurzelt ist. Wenn wir sie kaputt machen, wird der Clan auch kaputt. Diese Religiosität hat mit dem ganzen Stamm zu tun. Wenn sie verschwinden, verschwindet auch der Clan oder Stamm.	Enge Verbindung des traditionellen Opferrituals mit der Existenz des Stammes oder Clans.	K23: Der traditioneller Opferritus <i>Hakserak</i> steht in enger Verbindung mit der Existenz des ganzen Stammes oder Clans. In der Praxis gibt es Versuch ihm einen katholischen Rahmen zu geben.
C1	295	98	Ein Versuch: Der Vollzug des Rituals wird zugelassen und zum Schluss werden alle zum gemeinsamen Gebet eingeladen.	Versuch das traditionelle Ritual mit katholischem Gebet abzuschließen.	
C1	295	99	Das ist eine Religiosität aller Mitglieder des Clans/Stamms. Es ist ein Muss, weil das mit unserem Leben, mit unserer gemeinsamen Lebensgeschichte zu tun hat.	Enge Verbindung des traditionellen Opferrituals mit der Existenz des Stammes oder Clans.	
C1	295	100	Manchmal habe ich Zweifel aber ich versuche zu erklären und in eine bessere Richtung zu lenken.	Versuch das Opferritual zu erklären.	
C1	293	101	Als Pfarrer ⁵⁸⁹) wurde ich eingeladen an einem Sühneopfer teilzunehmen. Ich habe zugesagt. Sie haben mich dann gebeten, ein Huhn beim Sühneritus zu stechen. Ich habe mich entschuldigt. Ich habe es nicht getan.	Einige Priester tolerieren das traditionelle Opferritual, versuchen aber dabei dem Volk beizubringen, dass nur Jesus die Sünden vergeben kann.	K24: Einige Priester tolerieren den Vollzug des traditionellen Opferrituals Hakserak. Sie versuchen dabei aber dem Volk die Ursachen der Krankheit zu erklären und ihm beizubringen, dass nur Jesus die

⁵⁸⁹ Er redet von seiner Erfahrung als Pfarrer in *Kletek*, im ehemaligen Süd-Tetunreiche Malaka.

			Ich habe gesagt, nur Jesus kann die Sünden vergeben. Ich habe mich verabschiedet aber habe nichts verboten.		Sünden vergeben kann. Im Gespräch mit den Einheimischen wird auch empfohlen beides nicht zu mischen. Dabei hilft die gute Bildung.	
C1	295 - 296	102	Danach bei der Messe habe ich ihnen erklärt, dass die Ursache der Krankheit die Sünde ist (Fremdgehen, nicht in die Kirche kommen), aber nicht nur wegen der Sünde sondern auch weil sie nicht gesund leben.	Erklärung über die Sünde, Sündenvergebung durch Jesus und die Ursache der Krankheit.		
C1	296	103	Ich war streng. Sie sollen beides nicht mischen.	Empfohlen keine Mischung der beiden.		
C1	296	104	Wir halten Dialog, wir öffnen uns ihnen gegenüber.	Dialog wird gehalten.		
C1	296	105	Nur ihre Denkart ist noch in ihrer Kultur verwurzelt. Ich würde lieber die Bildung entwickeln. Denn wenn sie eine gute Ausbildung haben, werden sie verstehen.	Entwicklung der Bildung um ihre Denkart zu ändern.		
C1	296	106	Wichtig zu beachten ist, dass sie eine Macht (Kraft) erfahren, die ihr Leben beeinflusst. Das erfahren sie direkt und sie können es bezeugen.	Direkte Erfahrung von göttlicher Kraft im Opferritual.		K25: Im Opferritual erfahren die Tetunesen eine göttliche Kraft.
C1	296	107	Deswegen können ihre Herzensüberzeugungen nur mit Dialog und Ausbildung transformiert werden.	Transformation ihrer Überzeugungen durch Dialog und Bildung.		
C1	296	108	In der Katechese versuchen wir den Erfahrungsaustausch mit den einfachen Menschen im	Erfahrungsaustausch im Lichte der Bibel als Methode der Katechese.		K26: In der Pastoral sollen die Seelsorger das Folgende verwirklichen:

			Zusammenhang mit dem Bibelteilen zu machen. Wir gehen in der Katechese von ihrer Erfahrung aus.		Die Erfahrungsaustausch im Lichte der Bibel als Methode der Katechese
C1	296 - 297	109	Jesus vergibt die Sünden, aber wir sollen das in einem herzen- und gewissenberührenden Ritus ausdrücken. Denn der fremde Ritus ist nur oberflächlich, nach seinem Vollzug bleibt nichts mehr.	Vergebung soll durch ein herzen- und gewissenberührendes Ritual ausgedrückt werden.	Die Messe könnte bei einem bedeutenden Lebensereignis einer Familie, eines Clans oder Stammes gefeiert werden. Die Gestaltung der heiligen Messe soll die Herzen der Menschen berühren und zu ihrem Anliegen werden
C1	297	110	Wir haben darüber geredet, dass das Messopfer zu einem bestimmten Lebensereignis gefeiert werden soll. Wir feiern die Messe zum Beispiel zum Erntedank oder bei der Eröffnung neuer Äcker. Oder Trauermesse, Dankmesse, bei der Gründung des Clanhauses werden alle Clanmitglieder kommen.	Eucharistie soll im Zusammenhang mit einem bestimmten Lebensereignis einer Familie, eines Clans oder Stammes gefeiert werden.	Ein Versöhnungsritual soll in einem herzen- und gewissenberührenden Ritual gestaltet werden. Andere pastoralen Aktivitäten sollen mit den Lebensereignissen des Volkes zu tun haben.
C1	297	111	Einfach die Messe feiern wird es nur oberflächlich bleiben, sie berührt nur den Kopf, nicht das Herz. Weil die Messe nur ein Bedürfnis der Kirche ist, wird sie noch nicht Bedürfnis des Volkes. Wenn Menschen das brauchen, kommen sie zu uns, um darum zu bitten, dann feiern wir die Messe mit ihnen.	Gestaltung der heiligen Messe soll die Herzen der Menschen berühren und zu einem Anliegen des Volkes werden.	
C1	297	112	Unsere pastoralen Aktivitäten sollen einen Zusammenhang mit den	Bezug von pastoralen Aktivitäten auf Lebensereignisse des	

			Lebensereignissen der Menschen haben und nicht nur über Jesus Christus sprechen.	Volkes.	
C1	297	113	Opfer muss einen Bezug zu einem Lebensereignis haben.	Bezug des Opfers zu einem Lebensereignis.	K27: Ein Opferritual hat nur Bedeutung, wenn: Es in Bezug zu den Lebensereignissen und dem alltäglichen Leben der Menschen hat. Das Opfer Christi als Hauptopfer und Quell des Lebens gilt.
C1	297	114	Betonung auf Christus als das Hauptopfer in der Messe. Die traditionellen Opfertagen vereinen wir mit dem Opfer Christi, also ist Christus der Quell des Lebens, nicht das Fleischopfer oder Huhn oder Mais.	Das Opfer Christus gilt als Hauptopfer und Quelle des Lebens.	
C1	297	115	Opfer hat eine soziale und universale Bedeutung, es ist wichtig für alle Menschen.	Die soziale und universale Bedeutung des Opfers.	
C1	297 - 298	116	Opfer soll im Zusammenhang mit einem Lebensereignis vollzogen werden. Sonst wird es gefährlich, wenn die religiösen Riten mit dem realen Leben nicht mehr zu tun haben. Die Religion wird fremd, die Kirche steht alleine da.	Bezug des religiösen Opferrituals zum alltäglichen Leben.	
	298	117	Die Kirchenleitung muss versuchen, die beste Methode zu finden und zu entwickeln. Also: wir sehen es so von unserer Felderfahrung und ihr analysiert das wissenschaftlich.	Versuch gute Methode für Katechese zu entwickeln.	
C2	298	118	Vor allem das Opferritual ist eine	Die traditionellen (Opfer)Rituale werden	K28: Die traditionellen

			Realität, kein Geheimnis. Es wird noch bis heute öffentlich praktiziert.	noch praktiziert.	(Opfer)Rituale mit Schlachtung des Opfertiers und Darbringung der Opfergaben werden bis heute noch praktiziert. Das wird als Dualismus bezeichnet.
C2	298	119	Dabei werden Huhn, Ziege oder Schwein geschlachtet und als Opfer dargebracht.	Gebrauch von Opfertieren	
C2	298	120	Diese Überzeugung, die vielleicht als Dualismus bezeichnet werden kann, wird bis heute noch praktiziert, keine versteckte Sache. Das ist die Realität.	Dualismus ist eine Realität.	
C2	298 - 299	121	Ergebnis einer Studie über diese Realität des Dualismus im Zusammenhang mit „Ad Gentes“, mit der Grundfrage: Gibt es noch Dualismus im Glauben in der Diözese Atambua? ⁵⁹⁰ Wir wollten wissen, wie weit ist der Dualismus im Glauben präsent, weil diese Realität von den Leuten und vor allem den Missionaren bisher als Dualismus des Glaubens gesehen wurde. Ist das traditionelle oder eucharistische Opfer höher? Wenn das eucharistische Opfer niedriger als das traditionelle Opfer ist, hat „Ad Gentes“ noch keine Bedeutung. Das ist das vorläufige Ergebnis.	Vorläufige Ergebnisse einer Studie über die Realität des Dualismus: Traditionelle Opfer wird höher als eucharistisches Opfer geschätzt.	K29: Ergebnis eines Forschungsprojektes in der Diözese Atambua: Es scheint zurzeit so, dass das traditionelle Opfer höher als das eucharistische Opfer geschätzt wird. Die Verbundenheit mit der Tradition bei der Generation vor 1980 ist stärker als bei der Generation nach 1980.
C2	299	122	Unsere Leute sind mit ihrer Tradition noch sehr verbunden. Die	Die Verbundenheit mit der Tradition bei der Generation vor 1980	

⁵⁹⁰ Diese Studie läuft zur Zeit meiner Forschung unter Leitung von dem Generalvikar von der Diözese Atambua. Diese Meinung bezieht sich auf die vorläufigen Ergebnisse der Studie.

			<p>Generation vor uns nach den 60-er Jahren ist noch in der Tradition verhaftet. Die Generation nach 1980 ist nicht mehr so stark mit dieser Tradition und diesem System verbunden. Die Modernität beeinflusst ihre Denkart und Denkweise.</p>	<p>ist stärker als bei der Generation nach 1980.</p>	
C2	299	123	<p>Es gibt Konflikte. Ich erfahre Spannung vor allem als ein Priester, der im Ausland studiert hat.</p>	<p>Es gibt Konflikte und Spannungen.</p>	
C2	299 - 300	124	<p>Eine Erfahrung: Als ich von Europa nach Hause zurückgekommen war, haben meine Verwandten ein Reinigungsritual vollzogen, um mich vom Fluch (den schlechten Worten) und von Beleidigungen (schlechten Erfahrungen) zu befreien. Soll ich mitmachen oder nicht? Wenn ich das mache, folge ich dem, was sie praktizieren, wenn nicht, werde ich nach meinen Wurzeln in der Kultur gefragt. Ich habe gebetet, alle Gegenstände gesegnet und dann das Ritual mitgemacht. Und ich gebe eine neue Bedeutung für das Ritual, eine religiöse (christliche) Bedeutung.</p>	<p>Überwindung des Zweifels durch christliche Aufwertung des traditionellen Rituals: Durch katholisches Gebet und Segnung der Ritualgegenstände und Speisen.</p>	<p>K30: Manche Priester versuchen, dem traditionellen Opferritual eine christliche Bedeutung zu geben, z.B. mit einem katholischen Gebet abzuschließen oder mit Segnung der Opfergaben und Speisen.</p> <p>Den einfachen Gläubigen die Ursache eines Ereignisses, des Glucks oder Unglücks, vernünftig zu erklären.</p>
C2	300	125	<p>Andere Erfahrung: Als Wasser in meinem Dorf wieder</p>	<p>Vernünftige Erklärung über Ursache eines Ereignisses (des</p>	

			zugenommen hat, wollten sie ein Dankopfer darbringen. ⁵⁹¹ Ich habe den Gläubigen vernünftig erklärt: Das Wasser hat zugunommen, weil ihr viele Bäume hier gepflanzt habt. Aber aus Dankbarkeit habt ihr Tiere als Opfer geschlachtet, gut, ich bete und werde den Segen erteilen.	Glücks oder des Unglücks) und Hindeuten des Dankopfers im christlichen Verständnis.	
C2	300	126	Direkte Herausforderung für die Kirche ist: Wie effektiv ist unsere Evangelisierung und Missionierung? Wirken sie bis zur Wurzel oder nicht?	Rückbesinnung der Kirche über die Wirksamkeit ihrer Evangelisierung.	K31: Das soll die Kirche gegenüber dieser Problematik unternehmen: Die Rückbesinnung über die Wirksamkeit ihrer Evangelisierung. Enge Zusammenarbeit zwischen allen Seelsorgern.
C2	300	127	SVD ⁵⁹² muss zusammen mit den Diözesanpriestern dieses Problem lösen.	Zusammenarbeit der Seelsorger.	Die Anwendung der kontextuellen
C2	300	128	Wichtigste Annäherung ist die konkrete (kontextuelle) Erklärung von den Seelsorgern.	Kontextuelle Pastoral als Methode.	pastoralen Methode Den Versuch die Tradition zu ergänzen bzw. zu erleuchten. Die Förderung der Bildung der Gläubigen
C2	300 - 301	129	Das Opferverständnis unserer Seelsorger ist noch nicht ausreichend. Daher sind sie nicht fähig, die Gläubigen über die richtige Bedeutung des Opfers aufzuklären. Und sie sind nachgiebig, sie sind überzeugt, dass die große Macht (Kraft) noch in manchen	Vertiefung des Opferverständnisses und des Glaubens der Seelsorger.	in der pastoralen Arbeit. Die Vertiefung des Opferverständnisses, der Bildung und des Glaubens der Seelsorger.

⁵⁹¹ Der Generalvikar erzählt von seiner Erfahrung, als er in seinem Heimatdorf *Asueman (Belu)* an einem traditionellen Opferritual an der dortigen Wasserquelle teilgenommen hat.

⁵⁹² SVD ist Abkürzung von *Societas Verbi Divini* (die Gesellschaft des göttlichen Wortes), im deutschsprachigen Raum als Steyler Missionare bekannt.

			Menschen (Schamanen) gegenwärtig ist.		
C2	301	130	Katechese mit der pastoralen Annäherung durch die Ausbildung.	Förderung der Bildung.	
C2	301	131	Unser Anliegen ist, dass die Seelsorger wirklich in die Basisgemeinden gehen, um die Gläubigen drüber zu unterrichten.	Kontextuelle Katechese in den Basisgemeinden	
C2	301	132	Kirche soll die Tradition zu ergänzen versuchen.	Versuch die Tradition zu ergänzen.	
C2	301	133	Für diesen Prozess werden Zeit und gutes Personal benötigt. Daher soll die Bildung der Seelsorger in der Diözese verbessert werden. Damit der Glaube, den sie erfahren, auch von ihnen selbst begriffen und verstanden werden kann. Dann erklären sie es den einfachen Gläubigen.	Verbesserung der Aus- und Fortbildung und Vertiefung des Glaubens der Seelsorger.	
C2	301	134	Im deutschsprachigen Raum entwickelt sich die theologische Methode unter dem Einfluss des Protestantismus. Es gibt Unterschied in zur katholischen Theologie.	Einfluss evangelischen Opferverständnisses.	
C2	301	135	In unserer Diözese gibt es kein Problem mit dem Opferverständnis, Opfer bleibt wichtig. Es ist unwahrscheinlich, dass es verschwindet. Das Mysterium des Kreuzes ist Opfer.	In Timor bleibt das Kreuzesopfer Christi wichtig.	K32: Bei den Christen in Timor bleiben der Opfergedanke und das Kreuzesopfer Christi wichtig. Ihr traditionelles Opferverständnis dient als Grundverständnis für das Verstehen des

C2	301 - 302	136	Traditionelles Opferverständnis soll zum Thema gemacht werden, soll neu bewertet werden. Das soll entwickelt werden, christlich hingedeutet. Damit sie das Opfer Christi verstehen, den Unterschied zwischen dem Blut Christi und dem des Schweins kennen.	Traditionelles Opferverständnis bietet Fundament für Verstehen des Opfers Christi und für Unterscheidung der beiden Opfer an.	christlichen Opfers und für die Unterscheidung der beiden Opfer an.
C2	302	137	Grundverständnis ist schon da. Es soll nur aufgewertet (neu gedeutet) werden, damit sie vom Blut des Schweins oder Huhnes zum Blut Christi kommen.	Das traditionelle Opferverständnis als Grund für das Verstehen des Opfers Christi.	
C2	302	138	Wir müssen fähig sein, das traditionelle Opferverständnis der Tetunesen mit ihrem Verständnis über das Opfer Christi zu vergleichen.	Fähig sein die beiden Opferverständnisse zu vergleichen.	
D	302	139	Katholische Religion wurde in <i>Fialaran</i> ⁵⁹³ schnell angenommen, weil ihre Rituale den traditionellen Ritualen ähnlich sind. Wir kennen Altar wie im Alten Testament. Wir kennen Tieropfer (Brandopfer) und Opfertgaben (Erstlingsgaben).	Die Ähnlichkeit zwischen katholischem und traditionellem Opfer.	K33: Es gibt Ähnlichkeit zwischen katholischem und traditionellem Opfer. Im traditionellen Opfer beten die Menschen zum gleichen Gott. Aber es gibt auch Rituale, die nicht im Einklang mit der Lehre der Kirche stehen. Außerdem gibt es auch Missbrauch des traditionellen Opfers.
D	302 - 303	140	Diese Tradition lebt noch, nur manchmal haben wir Angst vor der Kirche, sodass wir die Rituale geheim vollziehen.	Traditionelle Rituale werden aus Angst vor der Kirche geheim vollzogen.	

⁵⁹³ *Fialaran* ist das ehemalige wichtigste Nord-Tetunreiche in *Belu*, Mittel Timor.

D	303	141	Es gibt keinen Dualismus gibt, weil Beide viele Gemeinsamkeiten haben.	Manche sieht keinen als Dualismus.
D	303	142	In den traditionellen Gebeten werden die Bitten zunächst an den Allmächtigen und Allerheiligsten, gerichtet.	Gebete des traditionellen Opferritus an Gott gerichtet.
D	303	143	In traditionellen Ritualen erfahren wir Zufriedenheit, fühlen uns wohl und bekommen den Segen im Leben.	Traditionelle Rituale geben Zufriedenheit und vermitteln Segen.
D	303 - 304	144	Manche Rituale sind nicht im Einklang mit der Lehre der Kirche, zum Beispiel Geisterbeschwörung, die Ahnen aufwecken, die Darbringung des Speiseopfers für eine Schlange, die Anbetung der Schlange oder des Aals.	Manche Rituale nicht im Einklang mit der Lehre der Kirche.
D	304	145	Einige Priester verurteilen die Rituale unserer Kultur. Aber ich habe gesagt: was wir vollziehen, ist eigentlich positiv.	Einige Priester verurteilen die Rituale unserer Kultur.
D	304	146	Einige missbrauchen die Rituale für den eigenen Vorteil. Z.B. suchen und verwenden sie die mystisch - magische Kraft und um schnell Erfolg zu haben.	Es gibt auch Missbrauch von traditionellem Opfer zum eigenen Vorteil.
D	304	147	Die Kirche soll in die Kultur hineingehen und zusammen mit der Kultur die	Die Kirche soll die traditionellen Rituale in die richtige

			traditionellen Rituale in die richtige Richtung (nicht gegen die Kirchenlehre) lenken.	Richtung führen.	
D	304	148	Die Elemente der traditionellen Opfer, die nicht im Einklang mit dem christlichen Glauben sind, sollen verworfen werden.	Traditionelles Opfer in Einklang mit der Lehre der Kirche zu bringen.	K34: Die Kirche soll versuchen das traditionelle Opfer in Einklang mit ihr Opferverständnis zu bringen.
D	304 - 305	149	Das Opfer in der traditionellen Gesellschaft hat wichtige Bedeutung. Das Opferritual zielt auf den inneren und äußeren Wohlstand der Gesellschaft, auf Glück und Frieden. Das Opfer ist immer aktuell, auch für die Kirche und unseren Glauben. Wir brauchen das als Mittel, um unseren Glauben, Dank usw. auszudrücken	Opfer hilft Menschen, inneren und äußeren Wohlstand, Segen und Frieden zu fördern und ihren Glauben und Dank auszudrücken.	K35: Die Bedeutung des Opfers: <ul style="list-style-type: none"> • hilft Menschen, den inneren und äußeren Wohlstand, Segen und Frieden zu fördern. • Als Mittel zum Ausdrücken des Glaubens und Dankes.

ANHANG 4.

EIN GLOSSARIUM DER *TETUNSPRACHE*

Adat: Brauchtum, kulturelle Wertesystem, Kultur

Ama: Vater

As: hoch

Asu: Hund

Bada - Dina: wandern, erkunden - einwandern

Batar: Mais

Bei: Großeltern, Ahnen; **Bei Tama Naran:** (traditioneller) Namens-/Schutzpatron

Belu: Freund, Name des Tetun-Bezirktes in Westtimor

Bua: Betelnuss

Bunaq: die Nachbar-Ethnie der Tetunesen (auch in Belu sesshaft) und der Name ihrer Sprache, auch *Marae* genannt

Dame: Friede; **Fo dame ba malu:** Frieden stiften

Dawan: die Nachbar-Ethnie der Tetunesen, eine der größten Ethnien in Timor (auch in Belu unter den Tetunesen sesshaft) und der Name ihrer Sprache. Auch als *Atoin Meto* genannt

Didin an: sich beschützen

Ema: man, Leute, Menschen

Etu: gekochter Reis

Feto: Frau; **Fetosawa:** Frauenempfangender Clan.

Fialaran: Name des größten traditionellen Reiches der Tetunese in Belu, Westtimor, auch *Fehalaran* genannt.

Fitun: Stern; **Fitun fohon ba - fulan fohon ba:** über den Sternen - über dem Mond, Bezeichnung für Himmel

Foho: Berg, Altar; **Fohorai:** das Reich. **Foho bot - Rai bot Nain:** der Herr der Berge und des Landes

Fulan: Mond

Ha: essen; **Ha Umawen:** Einweihung eines Clan- oder Ahnenhauses

Hadomi no haklaran malu: einander lieben, in Liebe leben

Hafolin malu - hakneter no haktaek malu: einander respektieren

Hakserak auch **Sera**: opfern, auch der Opferritus der Tetunesen

Hamos: reinigen, säubern; **Hamos Wematan**: Wasserquelle reinigen; **hamos an**: sich reinigen

Hare: Reis

Hasaè Kakaluk: Ritual, um magische Kraft und Tapferkeit zu erhalten

Hemu: trinken

Hisik - baku: besprengen

Hola: holen; **hola lianain**: Ansprache halten

Husu: bitten

Ina: Mutter

Is no beran: Macht und Kraft

Kaba: Salbung

Kaer: halten, besessen

Kalan: Abend

Kamalar: Seele

Kasu isin: sich reinigen, sich befreien

Katak hasara: sich anmelden

Kemak: eine Nachbar-Ethnie der Tetunesen (auch in Belu sesshaft) und der Name ihrer Sprache

Ksadan: Versammlungsort und Heiligtum eines Reiches

Kukun: von **makukun**: dunkel; **Kukun tur**: von den Geistern der Ahnen besessen

Laka Loro Kmesak - Kfau Funan Kmesak Titel der ersten Menschen (Frau) auf dem Gipfel des heiligen Berges Lakaan

Lakaàn: der heilige Berg der Tetunesen (auch der Marae-Ethnie) in Belu

Lakan: Flamme

Laleàn: Himmel

Laò: gehen

Leten: oben

Loro: Sonne, Titel des Ober-Häuptlings der Tetunesen; **Loron**: Tag; **Loromatan**: Sonne

Luli: Tabu, heilig; **Lulik**: heilige Gegenstände; **Luliwaik**: Allerheiligster

Makdok: Hellseher (oft gleichzeitig auch: Schamane)

Makoan: *Adat* - und Geschichtenexperte

Mama: Genussmittel der Tetunesen

Manas: Heiß, **Manaswaik**: Allmächtiger

Mane: Mann

Manu: das Huhn, **Manuaman:** der Hahn

Manuaman Lakaàn: Der Huhn von dem heiligen Berg Lakaan, Titel des Häuptlings (Loro) von *Bauho* und *Lasiolat* in Belu

Maromak: Gott

Matakmalirin: Gnade und Segen

Mate: streben; **Matebian:** Ahnen

Melus: ältester Clan in Belu und Timor

Moris: leben; **moris hamutu:** zusammen leben

Naàn: Fleisch

Nai: älterer Bruder, Herr, König, Fürst; **Nai Feto:** Königin, Fürstin

Perdua: Vergebung; **Fo perdua ba malu:** einander vergeben

Rai: Land, Boden; **Rainain:** Landbesitzer, Geister

Raik: unten

Raiklaran: Erde

Roman: Licht

Sau: feierliches Ernten eines Feldes (Fluss, See) nach einer bestimmten Verbotszeit

Suku: Clan

Takan: Sirih-Blatt, eine Art vom Pfeffer

Tane malu: einander helfen, einander unterstützen

Tii Wefohon: Rituelles Schöpfen des heiligen Wassers

Tubu Lake Rai - Moris Lake Rai: aus der Erde wachsen, aus der Erde sprossen (von: **tubu:** Wachsen/sprossen, **lake:** öffnen)

Tur: sitzen

Turu - monu: heruntertropfen/niederfallen/herunterkommen vom Himmel (von: **Turu:** tropfen; **Monu:** fallen)

Uma: Haus; **Umamanaran:** Clanhaus; **Umalulik:** Ahnenhaus, **Umamane:** Frauengebender Clan; **Umametan:** Haus des Häuptlings, Machtzentrum eines Reiches, auch als metaphorische Bezeichnung für den Himmel (oft als: **Umametan Ri mean** bezeichnet)

We: Wasser

ANHANG 5. ABBILDUNGEN



Abb. 8. Vollzug eines „einfachen“ traditionellen Opferritus *Hakserak* beim Beginn der Forschung (29.10.2018) im Clanhaus *Leowes-Umakatuas* (Ato Nahak - Suri Berek) in der Anwesenheit von Vertretern des *Uma Mane* Clans (Lianian / Klaranetu) - in Halimandeù/Loðbetun, Fatubesi - Lahurus.



Abb. 9. Vorbereitung der Kult- und Opfergegenstände beim Opferritual *Hakserak* im Heiligtum des Clans *Leowes* in Baiboke bei Lahurus - Timor (3.11.2015).



Abb. 10. Die Schlachtung des Opfertieres bei einem Opferritual Hakserak im Clanhaus von Leoklaran in Lahurus, Timor (5.11.2015).



Abb. 11. Die Opferschale/Körbe mit Opfertgaben mit Geldscheinen und Genussmitteln (5.11.2015).



Abb. 12./13. Speiseopfer mit Genussmitteln/Ein junger Familienvater mit Opfertier im Clanhaus von Leoklaran in Lahurus, Timor.



Abb. 14. Vollzug des Opferrituals *Hakserak* am Heiligtum des Clans Leoklaran in Haliketu Aina - am Berghang von dem heiligen Berg der Tetunesen, *Lakaan* - in Belu, Timor (6.11.2015).



Abb. 15. Salbung an der Stirn nach einem Opferritus Hakserak (6.11.2015).



Abb. 16. Salbung an der Brust (Herz) nach einem Opferritual (Hakserak), 6.11.2015.



Abb. 17. Einige Interviewteilnehmer (von links nach rechts - von oben nach unten): Yosef Fahik, Dr. Damianus Talok, Fransiskus Ati Berek/Klemens Asten, Dr. Antonius Bele, Urbanus Mau, Dr. Gregor Neonbasu, Romanus Mau, Herman J. Seran, MA.



Abb.18. Adat-Versammlung (Pertemuan adat) in Lahurus am 23. 7. 2011.



Abb. 19. Die Heilige Messe und kirchliche Einweihung als Höhepunkt der Einweihung des Clanhauses von Astalin in Fatubesi/Lakanmau bei Lahurus, Timor. Diese Feier fand am 15. 11. 2015, während meiner Forschung statt. Im Hintergrund ist das Clanhaus/Ahnenhaus von Suku Astalin.



Abb. 20. Einhauchen nach einem Adat-Treffen mit Opferritual in Ksadan (Versammlungsort) Halimodok-Takirin, bei Atambua, Timor, [Foto: Belu Rai Nain Group].



Abb. 21. Handauflegung als Bestätigung der neuen Häuptlinge in derselben Adat - Versammlung in Halimodok-Takirin (Abb. 12), [Foto: Belu Rai Nain Group].



Abb. 22./23. Jesus (Kreuz) - Muttergottes - Papst - Weihwasser und Opfergaben in einem Clanhaus in Timor/Opfergabe (Mais) vor Muttergottesaltar in der Pfarrkirche von Lahurus - Timor.



Abb. 24. Messefeier am Friedhof ist in Timor sehr beliebt - Messe am Allerseelentag (2.11.2015) im Friedhof der Pfarrgemeinde St. Petrus Lahurus in Timor.



Abb. 25. Darbringung der Erstlingsgaben bei einem feierlichen Adat-Ritual im Heiligtum der Tetunesen in Fatulotu/Lahurus (26.9.2018), [Foto: Festifal Fulan Fehan].



Abb. 26. Darbringung der Opfergaben (Genussmittel, in einer Opferschale mit Silberplatte gedeckt) im Heiligtum der Tetunesen in Fatulotu/Lahurus (26. 9. 2018), [Foto: Festifal Fulan Fehan]



Abb. 27. Darbringung eines Blutopfers von einem Schamanen im Heiligtum der Tetunesen in Fatulotu bei Lahurus (26. September 2018), [Foto: Festifal Fulan Fehan].



Abb. 28. Feierliche Salbung (mit Opferblut) nach einem Opferritus „Kaba-Tusi“ zur Bestätigung eines Clanvorstehers, Fatulotu am 26. September 2018, [Foto: Festifal Fulan Fehan].



Abb. 29. Die Regierungsvertreter der Tetunesen (Belunesen) beim Adatritual *buka dalam* in Lakanmau/Lasiolat, [Foto: Kecamatan *Lasiolat*].



Abb. 30./31. Jesus mit dem Schmuck eines Häuptlings auf dem Kreuz/*Foho*: traditioneller Altar im Heiligtum der Tetunesen in Fatulotu bei Lahurus.



Abb. 32. Ritual *Koi Ulun*: Ein gewöhnliches Ritual im Leben der Tetunesen bei der Aufnahme eines Kindes (Babys) in Clan der Eltern (Mit einfachen Gaben).

ABSTRACT

Diese Arbeit trägt den Titel: „Die Auseinandersetzung zwischen dem traditionellen - timoresischen und dem katholischen Opferverständnis.“ Sie behandelt die Spannung zwischen dem traditionellen Verständnis von Opfer und jenem des christlichen Glaubens. Das ist ein sehr aktuelles Thema in der Glaubenspraxis der Christen in Timor und in den gesamten Östlichen Kleinen Sundainseln, Indonesien, und stellt sogar die größte Herausforderung in der pastoralen Arbeit der dortigen Ortskirche dar. Die Behandlung dieses Themas geht vom konkreten Verständnis und der Praxis des Opferrituals *Hakserak* unter der Ethnie der *Tetunesen* in Timor aus und zielt auf die Deutung des Opfers in der biblischen und christlichen Theologie. In einem weiteren Schritt bedenkt sie den sich daraus ergebenden Handlungsbedarf für die Ortskirche. Dabei werden die Prinzipien bzw. Theorien der kontextuellen Theologie angewendet. Daher trägt diese Arbeit als Untertitel: „Eine kontextuell - theologische Untersuchung am Beispiel der Problematik des traditionellen Opferritus *Hakserak* in der pastoralen Arbeit beim *Tetunesenstamm* auf Timor in Indonesien.“ Die Ergebnisse dieser Arbeit können in folgenden Punkten zusammengefasst werden:

Erstens: Die Aktualität des Themas, d.h. die Problematik des traditionellen Opfers im Glaubensleben der Christen in Timor, wird sowohl durch die Interviews als auch durch das Studium der einschlägigen Literatur bestätigt. Es ist also an der Zeit, diese Problematik wahrzunehmen und sich damit wissenschaftlich auseinanderzusetzen.

Zweitens wird in der Untersuchung ein Blick auf die konkrete Situation der pastoralen Arbeit in Timor und auf ihre aktuellen Herausforderungen geworfen. Die Ortskirche beschäftigt sich sehr mit der Thematik der Inkulturation des christlichen Glaubens in die einheimische Kultur. Sie nimmt dabei in ihrer Pastoral die Tatsache des Nebeneinanders von traditionellen und katholischen Glaubensritualen ernst. Das Opferverständnis stellt die aktuellste Problematik dar.

Drittens: Trotz der bleibenden Divergenzen zwischen dem katholischen und traditionellen timoresischen Opferverständnis kann die Problematik des traditionellen Opferverständnisses biblisch und theologisch gedeutet und der Handlungsbedarf im Umgang damit formuliert werden. In den Deutungen werden die Theorien und Modelle der kontextuellen Theologie angewendet und sie gehen von folgendem Grundprinzip aus: Ermutigung zur Umkehr - im Sinne von Umdenken und Erneuerung in Bezug auf das Opferverständnis. Die Deutungen in dieser Hinsicht schließen folgende Themen ein: „Opfer-Metaphorisierung“; „verkehrtes“ Denken über Opfer; Hingabebereitschaft als Brücke zwischen dem traditionellen Opfer und dem Opfer Christi; Umdenken über das Gottes- und Menschenbild; Das traditionelle Opfermahl im Lichte des Mahlcharakters der Eucharistie und das traditionelle Opfer im Lichte des christlichen Kultmysteriums.

Viertens kann der formulierte Handlungsbedarf für die Ortskirche nur unter der Bereitschaft zur Umkehr (zum Umdenken) umgesetzt werden. Der formulierte Handlungsbedarf umfasst die Intensivierung des „Prophetischen Dialogs“, sowie der kontextuellen Pastoral und die Verbesserung der Ausbildung der Seelsorger und der Zusammenarbeit mit Laien.

Die Ergebnisse dieser Arbeit sollen zu einem weiteren Schritt in der Herausbildung einer „lokalen oder kontextuellen Theologie bzw. Christologie“ in Hinblick auf das Opfer führen und der Inkulturation des christlichen Glaubens dienen.

ABSTRACT

This dissertation carries the title: “The Argument between the Traditional – Timorese and the Catholic Concept of Sacrifice”. It deals with the understanding of traditional sacrifice and the one of the Christian faith. This is a very prevailing topic in the lived faith of Christians in Timor and the entire Eastern Lesser Sunda Islands, Indonesia, and even represents the greatest challenge in the pastoral work of the local Church. The treatment of this topic starts from the concrete understanding and the practice of the ritual of sacrifice *Hakserak* among the ethnicity of the Tetunese people in Timor and aims at the interpretation of that sacrifice in biblical and Christian theology. As a further step, resulting from the above, it considers the nature of action necessary for the local Church. In the course of all this, the principles, respectively the theories, of contextual theology will be employed. Therefore, the subtitle of this dissertation reads: “A Contextual Theological Examination at the Example of the Argument about the Traditional Rite of Sacrifice *Hakserak* in the Pastoral Work among the Ethnicity of the Tetunese people in Timor, Indonesia.” The results of this work may be summed up under the following points:

Firstly, the topicality of the issue, i.e. the argument of traditional sacrifice in the lived faith of Christians in Timor, is confirmed by the interviews as well as by the study of the relevant literature. Hence, it is quite timely to take note of this issue and deal with it in a scientific way.

Secondly, in the survey, a closer look is taken at the concrete situation of pastoral work in Timor and at its actual challenges. At this time, the local Church is ever engaged with the topic of Inculturation of the Christian faith into the culture of the natives. In the course of that, she takes the fact of the coexistence of traditional and Catholic rituals of faith seriously. The concept of sacrifice brings the current argument to the fore.

Thirdly, despite of the remaining divergences between the Catholic and the traditional Timorese understanding of sacrifice, it is possible to interpret the argument of the traditional concept of sacrifice in biblical and theological terms and, in view of

them, to formulate the need for action. In interpreting the different concepts, the theories and models of contextual theology are employed, and these offer the following basic principle: Encouragement towards conversion – in the sense of re-thinking and renewal as regards the concept of sacrifice. The following topics are included in these interpretations: “Metaphorizing” of sacrifice; “Wrong/inadequate” thinking about sacrifice; Readiness for commitment as a bridge between the traditional sacrifice and the sacrifice of Christ; Rethinking of the notions of God and of Humans; The traditional sacrificial meal in the light of the characteristics of the Eucharist understood as a meal, and the traditional sacrifice in the light of the mystery in the Christian cult.

Fourthly, the formulated need for action for the local Church can only be carried out in a spirit of openness for conversion and re-thinking. The need for action includes the intensification of the “Prophetic Dialogue” and of contextual pastoral work as well as improvement in the training and formation of pastoral personnel and the cooperation with lay people.

The results of this dissertation should help to make further steps in the development of a “local or contextual Theology and Christology” as regards the concept of sacrifice, and serve the inculturation of the Christian faith.