

# ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

VERÖFFENTLICHUNG DES INSTITUTS  
FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE  
FORSCHUNGEN

## I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

E. Fürst von Waldburg zu Zeil: Zum Geleit . . . . .	1
W. Koppers: Zur Herkunft des Menschen . . . . .	3
M. Meinertz: Bibel und Mission . . . . .	14
Sc. Barbatus: Südafrikas Rassenprobleme . . . . .	23
J. Seifert: Der Kampf der Geschlechter im Mythos der Naturvölker . . . . .	35
Th. Respondek: Die Erziehung von Eingeborenen zum Priestertum in der Mariannhiller Mission . . . . .	45
G. Walter: Gehorsamsauftrag und Freiwilligkeit des Missionsapostolates im Seraphischen Orden . . . . .	55
Kleine Beiträge: Der Stand der deutschen evangelischen Mission heute / Wer ist Objekt der Missionierung? / Eine missionarische Arbeitsgemeinschaft Bild und Film / Zur Systematik der katholischen Missionslehre / Die missionskatechetische Bewegung in Deutschland . . . . .	62
Besprechungen . . . . .	74
Mitteilung . . . . .	79

HEFT 1 · 1950 · 34. JAHRGANG



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER WESTF.

1062/58 (NW)

49

M43

# Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

herausgegeben von

Univ.-Prof. D. Dr. Max Bierbaum in Verbindung mit Univ.-Prof. D. Dr.  
Johann P. Steffes und Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm OSB.

Ständige Mitarbeiter

Dr. A. Anwander, Landsberg/Lech	Jos. Alb. Otto S. J., Schriftleiter der
Univ.-Prof. Dr. Joh. Aufhauser, München	Kath. Missionen, Bonn
Univ.-Prof. Dr. K. L. Bellon, Nijmegen (Holland)	Jos. Rath C. S. Sp., Knechtsteden
Dr. med. Martha Ditton, Sterkspruit (Südafrika)	Dr. Th. Respondek C. M. M., Hatfield-Peverel (England)
Dr. A. Freitag S. V. D., Steyl (Holl.)	Univ.-Prof. Dr. Paul Schebesta S. V. D., Wien
Dozent Dr. Paul Hsiao Shih-yi, Freiburg i. B.	Univ.-Prof. Dr. A. Scheuermann O. F. M., München
Dr. Friedr. Jahn, Direktor des Mis- sionsärztl. Instituts Würzburg	Dr. Dorotheus Schilling O. F. M., Rom
Univ.-Prof. Dr. W. Koppers S. V. D., Wien	Univ.-Prof. Dr. G. Schulemann, Dresden-Loskowitz
Joh. Laures S. J., Tokyo (Japan)	Univ.-Prof. Dr. Fr. Taeschner, Münster
Univ.-Prof. Dr. M. Meinertz, Münster	Dr. A. Tellkamp S. V. D., Siegburg

Anschriften des geschäftsführenden Ausschusses des  
„Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen“:

1. Vorsitzender: Fürst Waldburg-Zeil, Schloß Zeil.
2. Vorsigender und Leiter der wissenschaftlichen Kommission: Univ.-Prof.  
Dr. Max Bierbaum, Münster i. W., Piusallee 108.

Schriftführer: P. Dr. Benno Biermann, Walberberg, Dominikanerkloster.  
Schatzmeister: Monsignore J. Solzbacher, Aachen, Hermannstr. 14, Post-  
scheckamt Köln 6287 (Sparkasse der Stadt Aachen für Konto 1016 des  
Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen).

Die Missionswissenschaft und Religionswissenschaft erscheint im Umfang von  
je 5 Bogen viermal jährlich im Verlag Aschendorff, Münster (Westf.),  
Postscheckkonto: Hannover 19 402.

Bezugspreis: jährlich 12,— DM Einzelheft 4,— DM

Alle für die Herausgeber bestimmten Sendungen (Manuskripte, Bücher, Tausch-  
exemplare usw.) wolle man senden:

für missionswissenschaftliche Beiträge an Prof. Dr. Max  
Bierbaum, (21 a) Münster, Piusallee 108, oder an Prof. Dr. Th. Ohm,  
(21 a) Münster, Breul 23,

für religionswissenschaftliche Beiträge an Prof. Dr. J. Steffes,  
(21a) Münster, Waldeyerstraße 51.

---

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft: Herausgegeben  
von Universitätsprofessor Dr. Max Bierbaum in Verbindung mit Prof. Dr. Johann P. Steffes  
und Prof. Dr. Thomas Ohm OSB. — Schriftwalter: Univ.-Prof. Dr. Max Bierbaum  
Münster (Westf.), Piusallee 108.

Druck und Verlag: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.).

Zeitschrift  
für Missionswissenschaft  
und Religionswissenschaft

Veröffentlichung des Instituts  
für missionswissenschaftliche Forschungen

Jahrgang 1950



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG  
MÜNSTER WESTFALEN

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei Münster Westfalen

## Inhalt des 34. Jahrganges 1950

<i>Abhandlungen</i>	Seite
Barbatus, Afrika-Missionar, Südafrikas Rassenprobleme . . . . .	28
Biermann, P. Dr. Benno O.P., Alessandro Geraldini, Bischof von San Domingo 1517—1525 . . . . .	195
Cieslik, Hubert S. J., Begräbnissitten in der alten Japan-Mission . . . . .	241
Freitag, P. Dr. Anton S. V. D., Die Missionskirche im neuen Indien . . . . .	131
Hagel, F. I., O. M. I., 100 Jahre Heidenmission in Südafrika . . . . .	121
	und 257
Jäschke, Prof. Dr. Gotthard, Zur religiösen Lage in der neuen Türkei . . . . .	92
	und 218
Kim, P. Tobias S. J., Die japanische Seele missiologisch gesehen . . . . .	178
Koppers, Prof. Dr. Wilhelm S. V. D., Zur Herkunft des Menschen . . . . .	3
Lauffer, P. Carl M. S. C., Die Mission als geistiger Wiederaufbau der Menschheit . . . . .	161
Meinertz, Prof. Dr. Max, Bibel und Mission . . . . .	14
Ohm, Prof. Dr. Thomas, O. S. B., Innere Ruhe als Mittel der Frömmigkeit . . . . .	99
Paret, Prof. Dr. Rudi, Die Gottesvorstellung im Islam . . . . .	206
Respondek, Dr. Thomas C. M. M., Die Erziehung von Eingeborenen zum Priestertum in der Mariannahiller Mission . . . . .	45
Schebesta, Prof. Dr. Paul S. V. D., Afrika verliert sein Gesicht . . . . .	267
Schilling, Dr. phil. Werner, Religiöse Deutung nichtreligiöser Phänomene in Feuerbachs Religionstheorie . . . . .	112
Seifert, Dr. Josef Leo, Der Kampf der Geschlechter im Mythos der Naturvölker . . . . .	35
Fürst Erich von Waldburg zu Zeil, Zum Geleit . . . . .	1
Walter, P. Dr. Gonsalvus O. F. M. Cap., Gehorsamsauftrag und Freiwilligkeit des Missionsapostolates im Seraphischen Orden . . . . .	55

### *Kleine Beiträge*

Aufhauser, Prof. Dr. Johann, Religionsgeschichtliche Kongresse 1950 . . . . .	287
Bierbaum, Prof. Dr. Max, P. Dorotheus Schilling O. F. M. . . . .	153
Bierbaum, Prof. Dr. Max, P. August Tellkamp S. V. D. . . . .	291
Biermann, P. Dr. Benno O.P., Wer ist Objekt der Missionierung? . . . . .	64
Decking, Msg. Dr. Josef, Die missionskatechetische Bewegung in Deutschland . . . . .	71

	Seite
Eising, Univ.-Dozent Dr. Hermann, Gott und Götter im Alten Testament	293
Freitag, P. Dr. Anton S. V. D., Die großen Missionskongresse des Jahres 1950	282
Hagel, P. Fr. I., O. M. I., Schulkampf in Südafrika	292
Huklenbroich, P. Bernard S. V. D., Altchristen in China	296
Ohm, Prof. Dr. Thomas O. S. B., Zur Systematik der kath. Missionslehre	69
Peters, Josef, Eine missionarische Arbeitsgemeinschaft „Bild und Film“	67
Peters, Josef, Schlußwort zur Stellungnahme des P. van Straelen	148
Scheuermann, Prof. Dr. Audomar, O. F. M., Zum Eherecht der Orientalen	226
van Straelen, P. Dr. Heinrich, S. V. D., Stellungnahme zu Peters „Die treibenden Kräfte in der Weltmission heute“	147
Tellkamp, P. Dr. August S. V. D., Der Stand der deutschen evangelischen Mission heute	62
Tellkamp, P. Dr. August S. V. D., Deutsche Missionsaufgabe in evangelischer Sicht	152
Zacharias, Prof. Dr. H. E., The Indian source of the Chinese Philosophy	154

### *Mitteilung*

Bierbaum-Ohm, Das Studium der Missionswissenschaft an der Universität Münster	79
---	----

### *Besprechungen*

Abd-el-Jalil, Marie et L'Islam (Ohm)	316
Altaner, Patrologie (Poschmann)	316
Bavink, Die Welterschöpfung in Mythos und Religion, Philosophie und Naturwissenschaft (Steffes)	303
Bouveignes, Les anciens rois de Congo (Booz)	79
Bryant, The Zulu People (Respondek)	78
Bühlmann, Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem (Kromer)	230
Callistus a Geispolsheim, Dilucidationes in Statutum pro missionibus Ordinis FF. Minorum Capuccinorum (Bierbaum)	310
Champagne, Les Missions catholiques dans l'ouest canadien 1818/75 (Bierbaum)	157
Dessauer, Die Theologie der Natur (Steffes)	302
Diekamp, Katholische Dogmatik (Nisters)	77

	Seite
Dohmen, Der Ehrw. P. Libermann (Bierbaum)	311
Episcopus, Studien über das Bischofsamt, hrg. von der Theol. Fakultät München (Nisters)	78
Falkenhahn, Veritati (Steffes)	304
Fascher, Jesus und der Satan (Steffes)	307
Fischer-Tellkamp, Mehr Priester für das Heil der Welt (Nisters)	75
Freitag, Glaubenssaat in Blut und Tränen (Samulski)	76
Freitag, Emigranten voor God (Otto)	239
Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin (Nisters)	159
Grün, Gespräche über die göttliche Vorsehung (Lengeling)	311
Heiler, Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung (Steffes)	305
Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie (Steffes)	307
Howe, Glaube und Forschung (Steffes)	303
Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten (Nisters)	310
Junglas, Die Lehre der Kirche (Lengerling)	309
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1949 (Tellkamp)	75
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1950 (Tellkamp)	156
Kirfel, Der Rosenkranz (Steffes)	304
Kopp, Palästina (Bierbaum)	160
Koppers, Bhagwān, the supreme deity of the Bhils (Steffes)	305
Laures, Nobunaga und das Christentum (Ohm)	160
Lehmann-Kutscher, Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft (Steffes)	305
Masson, Un Millionnaire Chinois au service des gueux (Bierbaum)	318
Mulders, Inleiding tot de Missiewetenschap (Ohm)	317
O'Brien, Der Glaube der Millionen (Großbölting)	233
Ohm, Jahrbuch des akademischen Missionsbundes 1948 u. 1949/50 (Biermann)	312
Paventi, La Chiesa Missionaria (Ohm)	313
Pedot, La S. C. de Propaganda Fide e le Missioni del Giappone 1622—1838 (Ohm)	74
Preisker, Das Ethos des Urchristentums (Steffes)	308
Procksch, Theologie des Alten Testaments (Eising)	309
Riedmann, Die Wahrheit über Gott und sein Werk (Steffes)	308
Rommerskirchen-Dindinger, Bibliografia Missionaria (Bierbaum)	312
Schebesta, Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri, II. Bd. 3. T. (Ohm)	319
Schebesta, Menschen ohne Geschichte (Bierbaum)	310
Schlund, Religionsphilosophie (Steffes)	303
Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, VIII. Bd. (Steffes)	306
Seumoïs, Auf dem Wege zu einer Definition der Missionstätigkeit (Ohm)	158
Siebenthal, Krankheit als Folge der Sünde (Steffes)	304

	Seite
Tellkamp, Hammer und Sichel über China (Samulski) . . . . .	75
Tellkamp, Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission (Rath) . . . . .	315
Tragella, Pagine di storia e attualità missionaria (Booz) . . . . .	309
Tyciak, Zwischen Morgenland und Abendland (Lengeling) . . . . .	229
Urban, Über-Bewußtsein (Steffes) . . . . .	302
White-Jacoby, Donner über China (Tellkamp) . . . . .	239
World Christian Handbook 1949 (Tellkamp) . . . . .	235

Ökumenisches Institut  
der Universität Tübingen

## ZUM GELEIT!

*Im Anfange des neuen Heiligen Jahres sei es dem neuen ersten Vorsitzenden des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen erlaubt, alle Mitglieder unseres Instituts und die Freunde unserer wissenschaftlichen Bestrebungen zu begrüßen.*

*Unser Heiliger Vater Pius XII. hat unter die Intentionen des Heiligen Jahres auch die Heimkehr der Ungläubigen zu Gott aufgenommen: Er spricht von einer „großen Rückkehr“ in seiner Botschaft vom 23. Dezember 1949. Wir werden diesen Erwartungen des obersten Hirten auch mit unseren natürlichen Hilfsmitteln entsprechen, wenn wir durch wissenschaftliche Tätigkeit im Rahmen unseres Instituts der Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden zu dienen uns bemühen.*

*Der Missionswille ist trotz aller zeitbedingten Schwierigkeiten und heftiger Anfeindungen einer den christlichen Erlösungsgedanken ablehnenden Welt im deutschen Volke lebendig geblieben. Nationalegoistische Bewegungen und internationale Verständnislosigkeit haben dem Verantwortungsbewusstsein der katholischen Gläubigen gegenüber dem Erlösungswerk Christi nicht allzuviel anhaben können. Auch die Missionswissenschaft ist unter den Stürmen des letzten Jahrzehnts in Deutschland nicht zusammengebrochen. Die Veröffentlichung „Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ unseres Instituts erlebte zwar von 1941 bis 1947 eine von außen her aufgezwungene Ruhepause, ist dann aber wieder, vom Optimismus seiner Herausgeber und des Verlages Aschendorff be-seelt, an die Öffentlichkeit getreten und hat auch im Ausland Anerkennung gefunden.*

*Aber es soll noch weiter vorwärts gehen. Von 1950 an wird die MR wie früher als Zeitschrift viermal im Jahre erscheinen. Ferner wurde bei einer Besprechung der wissenschaftlichen Kommission des*

Institut im Januar 1950 beschlossen, daß in Zukunft „Missionswissenschaftliche Studien und Texte“ als gemeinsame Veröffentlichung des Instituts und des Missionswissenschaftlichen Seminars der Universität Münster herausgegeben werden.

Mit Rücksicht auf diese erweiterte Tätigkeit unseres Instituts richte ich an die missionierenden Orden und Genossenschaften, an die Missionare an der Missionsfront und an die fachwissenschaftlichen Vertreter der Theologie die dringende Bitte, unsere neuen Aufgaben durch Werbung für unsere Zeitschrift und Veröffentlichungen und durch literarische Beiträge zu erleichtern, so daß wir beim 40jährigen Bestehen unseres Instituts 1951 zahlenmäßig und qualitativ wieder auf der früheren Höhe stehen.

Die Wissenschaften in ihren verschiedenen Zweigen werden im Dienste Christi und seines Erlösungswerkes immer nur eine dienende Stellung einnehmen; sie haben heute die Aufgabe, das theoretische Rüstzeug zur Wiederherstellung der göttlichen Ordnung auf Erden zu liefern. Auch die Missions- und Religionswissenschaft ist dazu berufen. Wir wollen also mit unseren Fähigkeiten und Kenntnissen Diener der Kirche Christi sein und Mithelfer bei der Ausbreitung seines sichtbaren Reiches in der Welt. In diesem Sinne wünsche ich allen bisherigen und auch den neuen Freunden unseres Instituts, den aktiven Mitarbeitern und den Lesern unserer Zeitschrift ein segensreiches Heiliges Jahr.

Erich Fürst von Waldburg zu Zeil.

Schloß Zeil in Württemberg, im Februar 1950.

## Zur Herkunft des Menschen

### Das Mitsprachrecht der Ethnologie in der Abstammungsfrage

Von Prof. Dr. Wilhelm Koppers, Wien

In den so zahlreichen Erörterungen, die namentlich in der Neuzeit der Frage nach der Herkunft des Menschen gewidmet sind, ist so gut wie vollständig vergessen worden, auch einmal die einschlägigen alten und ältesten Überlieferungen der Völker selbst zu Wort kommen zu lassen. Es handelt sich hier, wie verhältnismäßig leicht zu zeigen ist, in der Tat um ebenso schwerwiegende wie beachtenswerte Äußerungen, die zugleich ein Mitsprachrecht der Ethnologie in der Abstammungsfrage wohl begründen. Gehört es doch zu den großen und fundamentalen Irrtümern der neuzeitlichen Wissenschaft vom Menschen überhaupt, daß man glaubte, allein vom naturwissenschaftlichen, sei es biologischen, sei es anthropologischen Standpunkte aus, das letzte und entscheidende Wort zu seinem Ursprung aussagen zu können. Daß dem nicht so ist, daß in dieser Hinsicht ein mindestens ebenso entscheidendes Mitsprachrecht den Geisteswissenschaften, besonders aber der historisch-ethnologischen Wissenschaft zusteht, hoffe ich mit den folgenden Darlegungen in wohl überzeugender Weise dartun zu können.

In der ganzen Deszendenzlehre dreht sich bekanntlich alles immer wieder um den Begriff der Entwicklung. Nur zu oft wurde und wird dabei übersehen, daß der Begriff im doppelten Sinne, das heißt einerseits im Sinne der organischen Entfaltung der Naturdinge, andererseits im Sinne des geistig-historischen Geschehens im Menschenreiche gebraucht wird. Was in dem einen wie in dem anderen Falle mit dem Begriff Entwicklung bezeichnet wird, ist und bleibt vollständig voneinander verschieden. Und wenn der bekannte Basler Zoologe und Biologe A. Portmann sagt, daß „die Übertragung des Geltungsbereiches der organischen Entwicklungs-idee aus dem Gebiete der Menschwerdung in den Bereich geschichtlicher Zusammenhänge eine Ausweitung war, die zu den bedenklichsten Verallgemeinerungen und Kurzschlüssen geführt hat“<sup>1</sup>, so kann die neuere Wissenschaft der Völkerkunde dieses nur voll und ganz bestätigen. Ja, ein Hauptcharakteristikum der neueren, der historischen Völkerkunde ist mit der Ablehnung und Überwindung

<sup>1</sup> A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944, S. 18 f.

des organischen Entwicklungsgedankens gegeben, es tritt dafür der Begriff des geistig-historischen Geschehens auch auf dem Gebiet der Völkerkunde in Kraft, was mit anderen Worten besagen will, daß der gesamtethnologische Bereich, örtlich und zeitlich verstanden, nur den mit Verstand und freien Willen begabten Vollmenschen — und nicht etwa den ganz- oder halbtierischen Vormenschen — kennt. So zerbricht, wie man sieht, im Angesicht der völkerkundlichen Tatsachen das Prinzip des einseitig naturwissenschaftlich gedachten und konstruierten Evolutionsprinzips, das man auch als das *extreme* Evolutionsprinzip bezeichnen kann. Dieses deshalb, weil es nicht nur die rein natürliche, organische, sondern auch die typische Welt des Geistig-Menschlichen miteinzubeziehen sich immer wieder mehr oder weniger bestrebt zeigte und dieses auch heute noch vielfach tut.

Indes steigt hier für den Fernerstehenden die begreifliche Frage auf: „Aber wie vermag der Völkerkundler, dessen Forschungsmaterial eine heute zunächst nur flächenhafte Verbreitung zeigt, im universalen Sinne (also örtlich und zeitlich verstanden) von der Existenz nur vollmenschlicher Wesen zu sprechen?“. Die Antwort auf diese Frage vermittelt im einzelnen die historisch-ethnologische Methode und Forschung, wie sie im Verlaufe der letzten vierzig Jahre im engen Anschluß an die Historie schlechthin erarbeitet worden und z. B. in dem Handbuch der kulturhistorischen Methode der Ethnologie<sup>2</sup> von W. Schmidt (und W. Koppers) zur näheren Darstellung gelangt ist. Auf das Methodische an sich soll hier nicht näher eingegangen werden. Wir wollen lieber an einem konkreten Beispiel zeigen, wie sie arbeitet und welches schließlich ihre Resultate zumal hinsichtlich der Geschichte des ältesten Menschen und zum Teil auch seiner Religion sind.

Als Beispiel solcher Art mag die uralte und wahrhaft weltweit verbreitete Überlieferung vom Paradies und Sündenfall dienen. Dienen, nicht nur als methodisches Beispiel, sondern vor allem auch als Eigenbericht der Menschheit über ersten Anfang und älteste Schicksale.

Wie zahlreich da im einzelnen auch die Variationen sein mögen, bestimmte Grundelemente kehren immer wieder. Diese sind vor allem: Gott machte die Menschen (das erste Menschenpaar) und setzte sie (direkt oder indirekt) als vollkommene Menschen in die Welt, Gott belehrte sie (direkt oder indirekt) nicht nur in den

<sup>2</sup> Münster (Westf.) 1937.

religiösen, sondern auch in den profanen Dingen. Gottesnähe zeichnete die Urzeit aus, Gerechtigkeit und Ordnung herrschten, die Menschen sollten immer leben und nicht sterben. Diese schöne „paradiesische Urzeit“ nahm ein Ende auf Grund der Übertretung eines von Gott gegebenen Gebotes, woraus, in den Überlieferungen mancher Völker vielfach eine Ungeschicklichkeit, ein Mißverständnis oder ähnliches geworden ist. Die Fülle der Traditionen läßt, alles in allem genommen, keinen Zweifel darüber, daß das physische Übel in der Welt als eine Folge des vorangegangenen ethischen Übels, der ethischen Verfehlung, betrachtet wird. Allgemein begann damit das mühevollen Leben, es kam auch der Tod über die Menschen, und die Gottheit zog sich zürnend zurück.

Ein konkretes Beispiel mag zeigen, wie bei einem heute noch existierenden Altvolk der Glaube vom Paradies und Sündenfall lebendig ist. Ich wähle zu diesem Zwecke die Pygmäenvölker Zentralafrikas aus, die erwiesenermaßen die ethnologisch älteste Menschen- und Kulturschicht Afrikas repräsentieren. Ihr bester und gründlichster Erforscher ist bekanntlich Dr. P. Schebesta. Er schreibt zu unserem Thema zusammenfassend wie folgt:

„Aus Mythen und Berichten der Bambuti (Pymäen) läßt sich die Urzeit etwa folgendermaßen rekonstruieren: Nachdem Gott die Welt und die Menschen erschaffen hatte, lebte er nach ihrer Art unter ihnen. Er nannte die Menschen seine Kinder, sie wieder nannten ihn Vater. Er hatte die Menschen erschaffen, nicht gezeugt; denn von einer Gattin neben Gott ist niemals die Rede. Er war den Menschen ein guter Vater, denn er hatte sie so in diese Welt hineingesetzt, daß sie ohne viel Mühe und Anstrengung und vor allem ohne Not und Bangen ihr Leben fristen konnten. Die Tiere waren ebensowenig Feinde der Menschen wie die Elemente, und die Nahrungsmittel kamen ihnen halbwegs entgegen. Kurzum, zur Zeit als Gott unter den Menschen lebte, war das Dasein paradiesisch. Gott war den Menschen zwar nicht sichtbar, aber er lebte unter ihnen und redete mit ihnen.

Das Paradies, wenn wir die Umwelt, in die Gott die ersten Menschen setzte, so nennen wollen, war der Urwald selbst; er hatte ihnen diesen und alles was er hervorbrachte zur Verfügung gestellt. Ein Gebot jedoch hatte er ihnen gegeben, von dessen Beobachtung oder Übertretung ihr weiteres Schicksal abhängen sollte. Für die Übertretung seines Willens hatte er die schwersten Strafen angedroht. Die Schöpfung würde sich gegen den abtrünnigen Menschen stellen. Tiere, Pflanzen und alle Elemente, die ihm bislang freundlich gesinnt waren und zu Diensten standen, würden seine Feinde werden. Mühe, Elend, Krankheit und Tod würden im Gefolge des Abfalles von Gott sich einstellen. Die empfindlichste Folge der Sünde sollte aber der Abzug und Weggang Gottes von den Menschen sein. Der Urmensch hatte die Probe trotz der Drohung nicht bestanden, er hatte das Gebot Gottes übertreten und auch sofort die schlimmen Folgen der Sünde zu spüren bekommen. Am furchtbarsten traf die Menschen der Weggang Gottes. Gott verschwand, er verzog und war nicht mehr wahrnehmbar. Er ist nicht gestorben, denn dann hätte man seine Gebeine finden müssen. Er verzog flüßaufwärts (gegen Osten), nach oben. Gott hat aber die

Menschen, seine Kinder, nicht schutzlos der nun feindlichen Umwelt überlassen, vielmehr hinterließ er ihnen die nötigen Gerätschaften und Waffen, um sich zur Wehr zu setzen und das Dasein fristen zu können. Nach Meinung der pygmäischen Gewährsmänner war der Weggang Gottes aus der menschlichen Familie zweifellos die größte Katastrophe, die je die Menschheit getroffen hatte: Die anderen Folgen der Sünde werden nicht so arg empfunden. Damit endete der erste Akt der Menschheitsgeschichte.

In den pygmäischen Mythen findet sich kein Ausdruck des Unmutes gegen Gott, daß er solche Strafen auf die Übertretung seines Gebotes gesetzt hatte. Man findet sie also als irgendwie berechtigt. Das Gottesgebot muß mithin eine schwerwiegende Sache gewesen sein<sup>3</sup>.

Soweit der letzte und wohl am meisten authentische Bericht vom „Paradies und Sündenfall“, wie das älteste Afrika ihn noch heute kennt und von Geschlecht zu Geschlecht weiter tradiert. Wie zahlreich aber auch schon vor Schebesta Berichte dieser Art aus Afrika vorlagen, ersieht man aus einer wertvollen Publikation von H. Baumann im Jahre 1936<sup>4</sup>. Darin anerkennt Baumann, daß der afrikanische Komplex wesentlich mit der bekannten europäisch-christlichen Lehre vom „Paradies und Sündenfall“ sich decke, daß aber von einer christlich-missionarischen Entlehnung nicht die Rede sein könne.

Daß diese wie zahlreiche ähnliche Berichte, die wir bei vielen anderen Völkern der Welt wiederfinden — wir kommen darauf gleich zurück — in wesentlichen Punkten mit dem entsprechenden Bericht der Genesis übereinstimmen, bedarf keines besonderen Beweises, man sieht das ja sofort. Es wäre aber nicht statthaft, die Berichte der anderen Völker der Erde einfach von dem der Bibel ableiten zu wollen. Man trifft eher das Richtige, wenn man alle hierher gehörigen Traditionen, die biblische mitinbegriffen, dem Kerne nach auf eine ältere gemeinsame Quelle zurückführt. Dieses wird aus dem, was weiter zu sagen ist, noch klarer zutage treten.

Für die Zeit der Antike hat zum vorliegenden Thema F. Hellmich 1931 eine aufschlußreiche Untersuchung unter dem Titel „Urgeschichtliche Theorien in der Antike“<sup>5</sup> vorgelegt. Schon Homer kannte die volkstümliche Auffassung und Lehre vom „Paradies und Sündenfall“ in der Urzeit. Im wesentlichen handelt es sich hier um die gleiche Auffassung, wie wir sie bereits als für die Alt-Afrikaner charakteristisch kennen lernten. Die Bezeichnung

<sup>3</sup> Entnommen aus einem Manuskript, das der Verfasser (Paul Schebesta) in dankenswerter Weise zur Verfügung stellte.

<sup>4</sup> H. Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker, Berlin 1936.

<sup>5</sup> Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, LX, 1931, S. 29—73.

„Goldenes Zeitalter“ wurde im 8. Jahrhundert v. Chr. und zwar vom Dichter Hesiod geprägt. Als volkstümlich und landläufig blieb diese Tradition sowohl auf dem Boden des Griechentums wie auch auf dem des Römertums bestehen, bis sie später ins Christentum einging, mit dem sie ja, wegen der Übereinstimmung im Wesentlichen, ohne Schwierigkeiten sich assimilieren ließ.

Es verdient ein besonderes Interesse zu sehen, wie auch im Kunterbunt der indischen Systeme und Mythologien die Lehre von einem ursprünglichen goldenen Zeitalter nicht vollständig überwuchert worden war. „Damals“, so schreibt H. von Glasenapp, „herrschte überall Rechtschaffenheit, die Menschen erfüllten alle ihre Pflichten, sie verehrten den einen Gott im Geist und in der Wahrheit und waren zufrieden, denn die Erde brachte alles hervor, dessen sie bedurften.“ Leider blieb das nicht so. Es verschlechterte sich der Zustand, die Tugend wurde geringer, die Menschen fingen an, mehrere Götter anzubeten. „Die Folge davon war, daß Unzufriedenheit und Betrug sich ausbreiteten, und Krankheit und andere Übel in die Erscheinung traten.“ Also auch hier: Das moralische Übel hatte die physischen im Gefolge. von Glasenapp unterläßt denn auch nicht, eigens auf die wesentliche Übereinstimmung mit der Lehre vom Goldenen Zeitalter in der Antike hinzuweisen<sup>6</sup>.

Im Jahre 1913 hat Jos. Feldmann in einem umfassenden Bande das Thema „Paradies und Sündenfall“<sup>7</sup> im universalistischen Sinne zu behandeln versucht. Vom Standpunkt der damaligen Zeit aus gesehen muß die Arbeit als wohl gelungen bezeichnet werden. Der Verfasser kommt dabei zum Ergebnis, „daß sich eine der biblischen Paradies- und Sündenfallgeschichte analoge Tradition nicht nur bei allen Kulturvölkern, sondern auch bei den an Gesittung und Bildung am tiefsten stehenden Naturvölkern in irgend einer, wenn auch seltsam phantastischen Form wiederfindet“. Als gemeinsame religiöse Überlieferung formuliert der Verfasser folgende vier Punkte:

1. „Die Ahnen der Menschheit standen im Anfang zur Gottheit in einem vertrauten Verhältnis und führten in Gemeinschaft mit ihr ein glückliches, von Beschwerden und Leiden freies Dasein.
2. Dieser Zustand fand ein Ende durch einen Frevel gegen die Gottheit seitens der Menschen oder ihrer Repräsentanten, der bei manchen Völkern zu irgend einer Tat des Leichtsinns oder des Mißverständnisses verblaßte.
3. An diesem Frevel, an welchen der Verlust der ursprünglichen Güter geknüpft ist, ist meistens eine böse, Gott und den Menschen feindliche Macht beteiligt, die bekämpft und überwunden, aber nicht vernichtet wird.

<sup>6</sup> H. v. Glasenapp, *Der Hinduismus*. München 1922, S. 231.

<sup>7</sup> Münster (Westf.) 1913.

4. Gott zieht sich, erzürnt über die Freveltat seiner Geschöpfe, von der Menschheit zurück, was sich nicht selten zu der konkreten Vorstellung ausgebildet hat, daß Gott den Menschen aus dem Himmel verstößt oder selbst die Erde verläßt. Die mühevollen Arbeit und die tägliche Nahrung, Krankheit und Tod gehören von nun an zum Schicksal eines jeden Erdenbewohners“<sup>8</sup>.

Im Zusammenhang mit der Gottesauffassung der ethnologischen Alt- und Urvölker hat W. Schmidt naturgemäß auch dem hier gegebenen Komplex von „Paradies und Sündenfall“ eine entsprechende Aufmerksamkeit widmen müssen<sup>9</sup>. Infolgedessen wissen wir verhältnismäßig gut darum, wie es in dieser Hinsicht im Bereiche der ältesten Menschheitsschichten aussieht. In dankenswerter Weise hat Schmidt selbst erst kürzlich eine knappe Zusammenfassung dessen geboten, was als Hauptergebnis seiner umfassenden Untersuchungen sich herausgestellt hat. Dieses Hauptergebnis umreißt Schmidt mit folgenden Worten:

„Wie ist das Böse in die Welt gekommen und hat dort Unordnung und Verwirrung gestiftet? Wie wurde den Menschen Glück und Friede geraubt? Mit diesen quälenden Fragen hat die Menschheit zu allen Zeiten gerungen und nach einer Antwort gesudet in der Dunkelheit, von der sie zu allen Zeiten umgeben war. Wir besitzen Versuche der Lösung dieses schwersten aller Probleme von Völkern der verschiedensten Art. Manche von ihnen überraschen durch ihren Tiefsinn, andere sind seltsam und unverständlich, andere von kindlicher, ja kindischer Naivität. Der Versuch ist in der neueren Zeit [der Versuch von Feldmann liegt ja bereits 37 Jahre zurück, W. K.] noch nicht gemacht worden, sie zu sammeln und in der Vergleichung derselben einheitliche Züge aufzudecken und darin auch ihren tiefsten Sinn zu erfassen.

Aber ein Erfordernis konnte vorweg erfüllt werden, das auch zur ersprißlichen Durchführung jener größeren Aufgabe unerlässlich ist. Wir haben solche Mythen und Legenden jetzt gerade auch bei den ethnologisch ältesten Völkern sammeln können, die zur richtigen Erfassung und Deutung der Mythen und Legenden der späteren Zeiten nicht übergangen werden dürfen. Gerade in diesen ältesten Formen tritt sofort die scharfe Unterscheidung zwischen dem sittlich Bösen und dem natürlich (physisch) Bösen hervor. Einhellig ist nun die Auffassung dieser ältesten Völker, daß das sittlich Böse, die Schuld, die Sünde vorausging, und daß erst nach ihr und aus ihr alle physischen Übel entstanden, als größtes der Tod und die auf ihn hinführenden Krankheiten. Ebenso einhellig ist die Lehre der ältesten Völker, daß es in den Zeiten und bei den Menschen vor der ersten Sünde den Tod nicht gab. Die Menschen jener Zeiten alterten zwar, aber bevor es zum Sterben kam, wuschen oder badeten sie sich in einer Quelle, einem See, und gingen aus diesem Bade als neuerjüngte Menschen in voller Lebenskraft hervor“<sup>10</sup>.

Wenn schon vor 37 Jahren Feldmann erkannte, daß die Überlieferung vom „Paradies und Sündenfall“ eine so gut wie univer-

<sup>8</sup> A. a. o., S. 485 f.

<sup>9</sup> W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. Münster (Westf.), ab 1926.

<sup>10</sup> W. Schmidt, Der Ursprung des Bösen. Die ältesten Überlieferungen der Menschheit, „Wort und Wahrheit“, III (Wien 1948) S. 1 f.

selle Verbreitung aufweise, so ist das heute im Lichte vieler neuer Berichte noch weit mehr der Fall. Und zwar bleibt dabei kein Zweifel, daß die gesamte Menschheit, und im besonderen die älteste Menschheit, einer eindeutigen Dekadenzlehre huldigt. In dieser Hinsicht bildet auch unsere eigene abendländische, die Zeit der Antike bis zur Gegenwart, umfassende Kultur im großen und ganzen keine Ausnahme. Denn auf dem Boden der Antike war die Dekadenztheorie vorherrschend geblieben. Antike und Christentum konnten sich in dieser Hinsicht um so leichter verständigen, als ein wesentlicher Unterschied zwischen den Auffassungen in dem einen wie in dem anderen Bereiche nicht bestand.

Doch bereits die Antike erlebte eine Ausnahme, d. h. eine Abweichung von der traditionellen Auffassung. Statt der Dekadenzlehre entstand im Zusammenhange mit und in Abhängigkeit von der atheistisch-materialistischen Lehre Demokrit's (460—360 v. Chr.) eine ausgesprochene, ja extreme Evolutionstheorie. Demokrit kannte nur Raum und Atome. Seine Lehre richtete sich dementsprechend gegen Gott und Götter, gegen die Unsterblichkeit, gegen die Strafen im Jenseits usw. Im Sinne von Demokrit lehrten und dichteten später Epikur und Lukrez, wie mehr oder weniger auch die Sophisten das bereits getan haben. In Bezug auf die menschliche Urzeit galt nun nicht mehr die Lehre von der Herkunft des Menschen von Gott, vom „Paradies und Sündenfall“, sondern der Mensch begann, vom Tiere kommend, zunächst *more ferarum* (nach Art der Tiere) sein Dasein zu fristen. Mehr oder weniger, in konsequenter Anwendung des materialistisch-atheistischen Gedankens, wurde aus der altehrwürdigen Dekadenzlehre die erste und zwar extreme Evolutionstheorie. Als bemerkenswerte Einzelheit bleibt dabei noch zu beachten, daß einige Autoren, namentlich menschenfreundliche Dichter wie Posidonius (100—50 v. Chr.) und Virgil (70 v. Chr. — 19 n. Chr.) beide Lehren, die alte und die neue, miteinander zu vereinigen trachteten, was dann allerdings notwendig zu merkwürdigen Kompromißbildungen führen mußte. So sehen wir bei den genannten Dichtern, daß sie, offenbar in dem Bestreben, es weder mit den Vertretern der alten noch mit denen der neuen Lehre zu verderben, das Goldene Zeitalter zwar nicht übersehen, aber ihm andererseits doch eine halbtierische Stufe mehr oder weniger in Lukrezianischer Fassung vorausgehen lassen<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> F. Hellmich, a. a. O.

Nichts kann wohl näher liegen, als daß der Blick von der im Materialismus der Antike wurzelnden extremen Evolutionstheorie sich unwillkürlich auf das 19. Jahrhundert richtet. Die besonders in der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts sich herauskristallisierende und fast alles in ihren Bannkreis ziehende Evolutionstheorie empfing ihre Impulse nicht allein von den damals aufblühenden Naturwissenschaften, sondern ebenso, wenn nicht noch mehr, entscheidend war dafür die gleichzeitig in den Vordergrund tretende philosophische Welle des Materialismus, Atheismus und Monismus. Es mag hier genügen, den Namen E. Haeckel zu erwähnen. Wie Demokrit und Gefolgschaft sich in Gegensatz zur traditionellen Lehre vom „Paradies und Sündenfall“ stellten, so die Materialisten des 19. Jahrhunderts gegen das Christentum, von dem ja, wie schon zu sagen war, jene überlieferte Dekadenzlehre ohne Schwierigkeiten hatte übernommen bzw. weitergeführt werden können.

Was hat nun dieser Befund der Urstandsüberlieferung, der Lehre vom „Paradies und Sündenfall“, dem Historiker zu sagen? Angesichts der Tatsache, daß dieser Komplex eine so universelle Verbreitung aufzuweisen hat, ja daß er gerade bei den ethnologischen Alt- und Urvölkern mehrfach durch besondere Eigentümlichkeiten (so z. B. Betonung des Urmenschen *p a a r e s*, Formung desselben durch den Schöpfergott, Hervorhebung des ethischen Übels, der Sünde, als der entscheidenden Ursache für die Entstehung des physischen Übels, usw.) ausgezeichnet ist, kann die den Historiker befriedigende Annahme nur sein, daß dieser Vorstellungskomplex tatsächlich in die älteste Zeit des Menschen zurückreicht. Zu dieser Erkenntnis und Überzeugung war bereits J. Feldmann gelangt, wie er das in seinem Schlußergebnis folgendermaßen formuliert: „Deutet einerseits die Ähnlichkeit aller Sagen auf die Herkunft derselben aus einer Quelle, so macht es andererseits die Verbreitung derselben über alle Völkergruppen wahrscheinlich, daß diese Quelle nicht in der Mythologie eines einzelnen bestimmten Volkes zu suchen ist, sondern in jenen ältesten Überlieferungen, welche die Menschheit schon besaß, ehe sie sich in die bestimmten Völkerstämme differenzierte“<sup>12</sup>.

Naturgemäß bleibt aber der Historiker dabei nicht stehen, sondern er stellt die weitere Frage: „Wie entstanden in der älteren bzw. ältesten Menschheit Vorstellungskomplexe solcher Art, waren sie das Produkt eigenen Nachdenkens, der Phantasie

<sup>12</sup> J. Feldmann, a. a. O., S. 488 f.

oder stehen historische Tatsächlichkeiten im Hintergrunde?“ Die Möglichkeiten dürften damit erschöpft sein. Den gesunden Menschenverstand (und der Historiker ist ja schließlich auch nur ein Mensch, den auf Grund seiner methodologischen Schulung eine „Verdoppelung des gesunden Menschenverstandes“ auszeichnen soll) kann wohl nur der zweite Teil der gestellten Alternative befriedigen. Es ist nicht uninteressant zu sehen, daß die zwei genannten Forscher Hellmich und Feldmann, die sich speziell mit den Urstandsüberlieferungen der Völker beschäftigt haben, eine befriedigende Erklärungsmöglichkeit auch nur in der Annahme einer vorausgehenden historischen Tatsächlichkeit zu erblicken vermochten.

F. Hellmich hat dieser Frage besonders klare und einleuchtende Worte gewidmet; er schreibt:

„Ist auch die Frage nach der Existenz eines goldenen Zeitalters eine historische, so ist doch die Frage nach der Herkunft der Vorstellung eines solchen eine psychologische Frage, denn die Welt der menschlichen Vorstellungen und Ideen gehört in den Bereich der menschlichen Psyche.

Ist es möglich, daß außer durch Anregung von seiten der Außen- (und Über-) Welt und außer in Kraft eigenen vernünftigen Denkens, der Mensch noch auf eine dritte Weise zu geistigen Begriffen, Wahrheitserkenntnissen, Ideen und Vorstellungen gelangen kann? Ich wüßte nicht, daß es noch einen solchen dritten Weg gäbe.

Nun denn, hat in der Menschheit von jeher die Vorstellung gelebt, daß es einmal ein goldenes Zeitalter gegeben habe, so ist dieselbe entweder durch das von der Außenwelt her auf die Psyche einwirkende Objekt entstanden, das heißt ein goldenes Zeitalter hat einmal wirklich existiert und die Erinnerung an dasselbe lebt seitdem weiter, oder aber der Mensch ist durch eigenes Nachdenken dahin gekommen, sich zu sagen, daß, wenn alles menschliche Sein und Geschehen auf eine erste Ursache zurückzuführen ist, diejenigen seines Geschlechts am vollkommensten gewesen sind, die jener Ursache am nächsten standen, genau so, wie es in der Nähe des Feuers am wärmsten und wie der Bach am reinsten an seinem Entstehungsort, an seiner Quelle ist.

So oder so, wir gelangen also zu dem Resultate, daß es ein goldenes Zeitalter wirklich einmal gegeben haben muß. Wir sind also zu der Erkenntnis einer historischen Tatsache gelangt, weil wir, nach bestimmten Gesetzen der Psychologie und Logik, nicht anders konnten“<sup>13</sup>. Zu einem wesentlich gleichen Ergebnis war in dieser Frage, das sei hier zu erwähnen nicht vergessen, schon einige Jahre vorher auch J. de Vuippens gekommen, und zwar in seiner sorgfältig durchgeführten Untersuchung, die den Titel trägt: „Le Paradis terrestre au troisième ciel“<sup>14</sup>.

Auf die von Hellmich an und für sich mit Recht angenommene zweite Möglichkeit, daß die Menschheit zur Annahme eines anfänglichen „Goldenen Zeitalters“ auch durch eigenes Nachdenken gekommen sein könnte, kann an dieser Stelle nicht näher einge-

<sup>13</sup> F. Hellmich, a. a. O., S. 63.

<sup>14</sup> Freiburg (Schweiz) 1925, siehe besonders S. 37 ff., 80.

gangen werden. Sie steht naturgemäß in engem Zusammenhang mit der Frage nach der Herkunft des Hochgottkomplexes, wie er für die älteste Menschheit als bereits existent nachgewiesen werden kann. In der am Schlusse dieser Ausführungen genannten Publikation komme ich auf diese Angelegenheit zurück. Da wird sich klarer zeigen, daß die Annahme, es könne das alles eventuell auch als Produkt des eigenen Nachdenkens angesehen werden, so gut wie sicher auszuschließen hat.

Was ergibt sich nun im Lichte jener Urstandsüberlieferungen für die Abstammungsfrage?

1. Weitaus überwiegend, vor allem im Bereiche der ethnologischen Alt- oder Urvölker, zeigt sich die Auffassung verbreitet, daß ein persönlich vorgestellter Hochgott die Menschheit (das Menschenpaar) machte und sie sogleich als Vollmenschen ins Dasein setzte. Die ersten Menschen gelten als wirkliche, wahre Menschen, nicht nur in körperlich-geistiger, sondern auch in religiös-ethischer Hinsicht. Der Hochgott wird, vor wie nach dem Fall, als eine im Zentrum ihres Lebens und Schicksals stehende und über alles und in allem entscheidende Größe vorgestellt. Erinnerungen oder Anzeichen an ein etwaiges areligiöses oder präreligiöses Stadium fehlen zumal bei den ethnologischen Alt- und Urvölkern vollständig.

2. Eine Ableitung vom Tiere tritt, namentlich wieder auf den Urstufen, eigentlich nirgendwo in Erscheinung. Umgekehrt heißt es in etlichen Fällen wohl, daß in jenen ältesten Zeiten (der Katastrophe!) Menschen zu Tieren wurden. In Afrika wurden so, worauf schon Baumann<sup>15</sup> aufmerksam gemacht hat, Menschen zu Affen. Also, wenn man will, eine Art umgekehrter „Darwinismus“.

3. Daß auf Grund alles dessen im Lichte der ethnologischen Urzeitforschung die extrem evolutionistischen Auffassungen nicht aufrecht erhalten werden können, liegt klar zu Tage. Die in Frage stehenden Urstandsüberlieferungen stehen eindeutiger Weise auf dem Boden einer theistischen Weltanschauung. Ein persönlich vorgestellter Hochgott bildet *causa efficiens* (Wirkungsursache) wie *causa finalis* (Ziel und Zweck) des gesamten Geschehens, vor allem aber des Geschehens im Menschenreiche. Hier eine Erklärung für Welt und Mensch im atheistisch-materialistischen oder auch im pantheistisch-monistischen Sinne unterbringen zu

<sup>15</sup> H. Baumann, a. a. O., S. 329 f. Baumann zeigt hier, daß es eine in Afrika überaus beliebte Legende ist, wie in der Urzeit die Menschen irgendein Vergehen gegen die gesetzte Ordnung mit Umwandlung in Affen sühnen mußten.

wollen, ist einfach ein Ding der Unmöglichkeit. Wer also auf extrem evolutionistischem Standpunkte steht und in diesem Sinne die Menschwerdung zu erklären sich bemüht, kann jedenfalls auf den Glauben und die Auffassung der ältesten Menschheit sich nicht berufen.

4. Wie aber steht es um den gemäßigten Evolutionismus, der, wie bekannt, mit der Herkunft der menschlichen Körperlichkeit aus dem Tierreiche rechnen möchte? Hier spricht das ethnologisch-religionswissenschaftliche Forschungsmaterial weder pro noch contra. Im negativen Sinne könnte eventuell die Tatsache zu deuten sein, daß der Hochgott ausgesprochen bei ethnologischen Alt- und Urvölkern (Baumann weist besonders auf die Pygmäen-Altschicht in Afrika hin) so häufig als *Former*, Gestalter auch des Leibes der ersten Menschen vorgestellt wird<sup>16</sup>. Aber die Frage ist (ähnlich wie bei dem betreffenden Passus in der Genesis), ob das wörtlich zu verstehen ist. Man soll sich ja, wie schon St. Augustinus betont hat, den Schöpfer nicht als Töpfer vorstellen. Wenn also ein persönlicher Schöpfergott angenommen wird (vor allem die ethnologischen Alt- und Urvölker tun das), dann muß ja schließlich alles als von ihm geformt (geschaffen) betrachtet werden. Das gilt auch in bezug auf den Menschenleib, ganz gleich, ob der Schöpfergott bei der Schaffung desselben eine totale Neuschöpfung vornahm oder ob er von einem Tierleibe gewissermaßen wie von einer *materia praejacens* ausging. Zu dieser Spezialfrage äußert sich also die ethnologische Urzeitforschung ebensowenig, wie es auch die Bibel tut. Damit stimmt ja schließlich die bekannte Tatsache überein, daß das kirchliche Lehramt diese Frage offen läßt, sie bildet, in diesem Sinne verstanden, eben keine religiöse, sondern eine wissenschaftliche Angelegenheit.

Wenn ich sage, daß das kirchliche Lehramt hinsichtlich der körperlichen Abstammung des Menschen Freiheit gewähre, ist damit natürlich andererseits keineswegs gegeben, daß diese körperliche Abstammung auch schon eine wissenschaftlich erwiesene Tatsache sei. Das ist gemäß meiner eigenen wissenschaftlichen Auffas-

<sup>16</sup> H. Baumann, a. a. O., S. 386. Baumann betont, daß die Formungs-idee (z. B. Bilden des Menschen aus Ton, Lehm, Schlamm usw.) in Afrika eine uralte mythische Konzeption darstellt, „die durch alle Kulturschichten hindurch zu spüren bleibt und tatsächlich schon durch ihre weite Verbreitung und Allgegenwärtigkeit in Afrika sich als ‚alt‘ im kulturhistorischen Sinne erweist“. Auch dort, wo jüngere Ideen entstanden und herrschend geworden sind, verschwindet die ältere Konzeption im allgemeinen nicht ganz. Baumann verbindet deshalb ganz folgerichtig diesen Ideenkomplex mit den Pygmäen, die vom Standpunkte der Völkerkunde aus als die älteste Menschenschicht Afrikas zu gelten haben.

sung und Überzeugung auch gegenwärtig nicht der Fall, obwohl ich sehr wohl weiß, daß verschiedene katholische Forscher meinen, den gegenteiligen Standpunkt schon vertreten zu können, bzw. vertreten zu müssen.

Auf die Schwierigkeiten, die einer solchen Auffassung, nicht zuletzt auch in biologischer und paläoanthropologischer Hinsicht, auch heute noch entgegenstehen, bin ich etwas näher eingegangen in meinem Buche, das 1949 unter dem Titel „Der Urmensch und sein Weltbild“ (Herold-Verlag) erschienen ist. Ich meine da in überzeugender Weise nachgewiesen zu haben, daß angesichts der heutigen Forschung auch in dieser Spezialfrage der wissenschaftliche Standpunkt mit einer entsprechenden Zurückhaltung des Urteils (*non liquet!*) gegeben ist und nicht etwa mit dem Gegenteil.

## Bibel und Mission

Eine Zusammenfassung von Prof. Dr. Max Meinertz

1. Zwischen Bibel und Mission besteht eine enge Beziehung, sowohl geschichtlich betrachtet, als auch nach der grundsätzlichen Seite hin. Dabei wird Mission im Sinne der Heilsverpflichtung allen Menschen gegenüber verstanden, die grundsätzlich keine Einschränkung nach irgendwelcher Richtung hin verträgt<sup>1</sup>.

a) Die Mission hat auf die Entstehung und den Inhalt der Bibel einen großen Einfluß ausgeübt. Jedoch obwaltet hier ein großer Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Das AT enthält nur die großen Grundgedanken, die den Universalismus begründen, sowie den Ausblick in die messianische Zukunft (vgl. Nr. 2). Das NT verdankt aber förmlich sein Dasein der Mission. Die synoptischen Evangelien sind der Niederschlag der mündlichen Predigt, die zu missionarischen Zwecken begonnen wurde. Natürlich dienen sie der Festigung und Belehrung der bereits gewonnenen

<sup>1</sup> Max Meinertz, Die Heilige Schrift und die Mission, in: Missionswissenschaftlicher Kursus in Köln für den deutschen Klerus, Münster 1916, S. 56—68; Thomas Ohm, O. S. B., Die Heilige Schrift als Missionsmittel, in: ZM 27 (1937), 85—97; Anonimo, Le rôle de la Bible en mission, in: Le bulletin des missions 16 (Abbaye de Saint-André 1937), 114—122; Johannes Warnock, Das Wort läuft durch die Lande, Bad Salzflun (Verlag für Missions- und Bibelkunde), ohne Jahr; Carl Meinhof, Afrikanische Bibelübersetzungen, Stuttgart (Evangelischer Missionsverlag) 1926; Ernst von Dobschütz, Die Bibel im Leben der Völker, Witten 1934.

Christen, und bei Johannes tritt dies besonders stark hervor. Aber auch bei ihm läßt sich der werbende Charakter nicht verkennen, wenn es auch nicht zutrifft, daß nach einer modernen Ansicht (Bornhäuser) das Jo eine Missionsschrift für das Volk Israel gewesen sei. Die Apostelgeschichte ist die erste Missionsgeschichte, die die Ausbreitung des Christentums in der Kraft des Gottesgeistes vom ersten Pfingstfeste an bis zum Eintreffen des großen Heidenmissionars Paulus in Rom berichtet. Die Briefe, namentlich die paulinischen Briefe, sind aus der Mission heraus entstanden, wenn auch hier die Grenzen zwischen eigentlich missionarischem Wirken und Fürsorge für die christlichen Gemeinden fließend sind. Die Apokalypse schaut — von ihrer zeitgeschichtlichen Gegenwart ausgehend — auf die Zukunft und den Abschluß des irdischen Wirkens der Kirche und hat einen stark universalen Horizont. Weil so die Mission an der Wiege des NT gestanden hat, vermag die Erfahrung und das Wirken der Missionare zu allen Zeiten für das Verständnis der Bibel manchen Beitrag zu liefern.

b) Umgekehrt braucht die Mission die Bibel. Das zeigte sich schon hinsichtlich des AT in der letzten Zeit der Herrschaft des Alten Bundes, die als unmittelbare Vorbereitungszeit des neutestamentlichen Heilsgeschehens zu werten ist. Die Septuaginta bahnte durch die jüdischen Diasporagemeinden innerhalb der heidnischen Umgebung dem wahren Gottesglauben den Weg. Während der hebräische Gottesname Jahve dem Heiden wie der Name eines Nationalgottes der Juden erscheinen mußte, förderte seine Übersetzung in das griechische *κύριος* das Verständnis dafür, daß der Gott des AT der eine universale Gott der Menschen sei (vgl. Nr. 2). Als dann die Kirche das Erbe des Alten Bundes antrat und dem Judentum das AT entwand, wirkte das letztere in der kirchlichen Mission weiter, vor allem auch durch seine ausgiebige Verwertung in den neutestamentlichen Schriften. Diese selbst konnten die mündliche Predigt des Missionars wirksam unterstützen, da sie den Neuchristen an die Quelle des Heilsgeschehens und der Heilswahrheiten heranführten und ihm so die Kraft des unmittelbaren Gotteswortes vermittelten. So begann schon frühzeitig die Übersetzung der Bibel, zunächst in die großen Kultursprachen, später auch in die verschiedenen Landessprachen. Dadurch erweiterte sich die Möglichkeit des Wirkens der Bibel als Mittel religiöser Förderung. In unserer Zeit, da die Mission in allen Erdteilen auf ungezählte Sprachen gestoßen ist, wird die Bibel, oder wenigstens wichtige Teile von ihr, in immer neue Sprachen übersetzt, ja die Missionare wirken bei primitiven Völkern förm-

lich sprachschöpferisch und dienen der „Christianisierung“ mancher Sprachen, wenn sie für christliche Dinge und Begriffe neue Wortformen oder Wortzusammensetzungen bilden, die bisher so nicht vorhanden waren. Der Wert der unmittelbaren Bibellesung wird ja mehr und mehr verstanden, nachdem die Päpste, namentlich seit Leo XIII., immer wieder ihre Stimme dafür erhoben haben. Der Wunsch, den der erste Bischof von Mexiko Juan de Zumarraga 1543 im Nachworte zu seiner *Doctrina brevis* ausgesprochen hat, geht immer stärker in Erfüllung: „Wollte Gott, daß die Heilige Schrift in alle Sprachen der gesamten Völker des Erdkreises übersetzt wäre, damit nicht nur die Indianer, sondern auch die anderen barbarischen Völker sie lesen und verstehen könnten“ (bei García Icazbalceta, Don Fray Juan de Zumarraga, Mexiko 1881, 252—257). Auf dem Gebiete der Bibelübersetzung und Bibelverbreitung ist von protestantischer Seite viel geleistet worden. Alles zusammengenommen ist die Bibel als Ganzes oder in einzelnen Teilen bereits in weit über 900 Sprachen übersetzt worden. Natürlich wird der katholische Missionar im Sinne der kirchlichen Vorschriften für erklärende Anmerkungen sorgen und das AT nicht wahllos in die Hand noch unreifer Leser geben. Übrigens dient die Bibel auch dazu, unter den heimatlichen Christen Missionsbegeisterung zu erwecken, und dem Missionar für sein Wirken Anregung, Rat und Trost zu geben (vgl. Nr. 3).

2. Das Alte Testament<sup>2</sup> kennt keinen Missionsbefehl und auch keine eigentliche Missionstat. Der Universalismus scheint überhaupt dem Grundgedanken des Alten Bundes zu widersprechen, da Gott in ihm ein einzelnes Volk zu seinem Bundesvolke erwählt hat, dessen Erziehung als Offenbarungsträger im Vordergrund steht, während die heidnischen Völker mit ihrem Götzendienst scharf bedroht werden. Allein das alles ist doch nur die eine Seite. Der Blick auf die Menschheit im Sinne des Heils ist daneben nicht vergessen, ja auch die Auserwählung des Volkes Israel dient im letzten Grunde nicht partikularistischen Zwecken und soll nicht egoistische Wünsche befriedigen, sondern sie zielt auf die verantwortungsvolle Aufgabe,

<sup>2</sup> Max Meinertz, *Jesus und die Heidenmission*<sup>2</sup> (Neutestamentliche Abhandlungen I, 1—2), Münster (Westf.) 1925, 19 ff.; Paul Heinisch, *Die Idee der Heidenbekehrung im AT* (Biblische Zeitfragen VIII, 1—2), Münster (Westf.) 1916; ders., *Theologie des AT* (Die Heilige Schrift des AT, Ergänzungsband I), Bonn 1940, 279 ff.; Josef Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten* (Alttestamentliche Abhandlungen XI, 3), Münster (Westf.) 1930, 100 ff.; Johannes Hehn, *Nationalismus und Universalismus, Kollektivismus und Individualismus in der israelitischen Religion*, in: *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge* II (Bonn 1925), 213—232; Franc. Xav. Kortleitner, *Religio Veteris Testamenti habitu et nationali et universali eminuit* (Commentationes biblicae 12), Innsbruck 1937.

den Gottesgedanken rein zu erhalten und die Offenbarung zu pflegen bis zu dem Zeitpunkte, da die nationalen Schranken für die Heilserlangung fallen würden. Der eigentliche Feind ist das Heidentum, nicht der Heide, und da Jahve ein Gott der Gerechtigkeit ist, der das Sittlich-Gute belohnt und das Böse bestraft, ist die nationale Schranke im letzten Grunde kein Wesensmerkmal für das Heil.

Das AT beginnt mit der universalen Schöpfungsgeschichte: Alles was da ist, stammt von Gott und hat ihn darum zum Herrn. Auch der Mensch ist aus der Hand Gottes hervorgegangen, und die gesamte Menschheit besitzt die gleichen Stammeltern. So ist Gott Herr des ganzen Weltgeschehens, das er von höchster Warte aus lenkt. Namentlich die Propheten betonen die absolute Majestät des Schöpfergottes, dessen Absichten auch die heidnischen Völker dienen müssen. Des weiteren hat die Paradiesessünde ihre verderblichen Folgen für das ganze Menschengeschlecht, aber auch die im Protoevangelium angekündigte Erlösung ist mit keinen partikularistischen Einschränkungen versehen (Gn 3, 15). Für die messianische Zukunft wird der Patriarchensegen ausdrücklich auf die Menschheit ausgedehnt: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde“, lautet die Verheißung an Abraham (Gn 12, 3), die so wichtig ist, daß sie ihm selbst noch zweimal (18, 18; 22, 16—18), sowie den Patriarchen Isak (26, 3 f.) und Jakob (28, 13 f.) wiederholt wird. Später wird bei Jesus Sirach (44, 20 ff.) nochmals daran erinnert.

Der prophetische Universalismus tritt in klassischer Größe namentlich bei Isaias zutage, so daß Augustinus (Confess. 9, 5) von ihm sagte: „Prae ceteris evangelii vocationisque gentium praenuntiator apertior“. Isaias (2, 1—4; vgl. Mich 4, 1 ff.) spricht vom Tempelberge der letzten Zeit, zu dem „alle Heiden strömen und viele Völker sich aufmachen“, weil sie dort Belehrung erwarten. Soll doch „mein Haus ein Bethaus für alle Völker heißen“ (56, 7; vgl. dazu Mk 11, 17). Der „Gottesknecht“ wird „den Völkern das Recht verkünden“ (42, 1). Denn Gott macht ihn „zum Lichte der Heiden, daß du mein Heil seiest bis ans Ende der Welt“ (49, 6; 42, 6; vgl. Apg 13, 47). Ja der universale Heilsgedanke kann so weit gehen, daß Ägypten von Jahve „mein Volk“ und Assur „das Werk meiner Hände“ genannt wird, während Israel erst an dritter Stelle, dann freilich „als mein Erbbesitz“ erscheint. Es wird der „dritte im Bunde sein mit Ägypten und Assur“ (19, 25. 24). Vielleicht steckt hier und an anderen Stellen (11, 12; 49, 22; 60, 4. 9; 66, 20) sogar eine Andeutung an die Tatsache, daß die Heiden sich einst dem Messias früher anschließen werden als Israel, und daß dies schließlich eine günstige Rück-

wirkung auf das verstockte Volk haben werde (im Sinne von Röm 11, 25 f.). In geradezu ergreifender Weise zeigt sich die tätige Fürsorge Gottes für eine heidnische Stadt im Buche Jonas (vgl. namentlich den Schluß 4. 10. 11).

In den verschiedenen Lehrbüchern des AT tritt der universale Gedanke in mannigfachen Formen hervor. Am engsten berühren sich die Psalmen mit dem prophetischen Weitblick. In immer neuen Wendungen richteten die Psalmisten sich an die gesamte Schöpfung, daß sie den Herrn preisen sollte (vgl. Ps 47, 2; 145, 21; 150, 6). „Alle Völker, die du geschaffen hast, werden kommen und dich anbeten, Herr“ (86, 9). „Lobsinget dem Herrn, der auf Sion wohnt, verkündet unter den Völkern seine Großtaten“ (9, 12; vgl. 18, 50; 57, 10; 105, 1; usf.).

Im wesentlichen denken alle diese universalen Worte, von denen hier nur eine Auswahl aus der Fülle geboten worden ist, an die Heidenwelt, wie sie von sich aus zum Messias aus Israel zusammenströmt, oder es ist die Begeisterung des Sehers und des Sängers, die die ganze Welt zum messianischen Heile einlädt. Zur missionarischen Tat drängte erst die spätjüdische Zeit, da der Hellenismus sich immer mehr ausbreitete und namentlich die jüdische Diaspora mit den Heiden in Berührung brachte. Aber hier hielten sich zwei gegensätzliche Strömungen in ständiger Spannung. Auf der einen Seite eine stets wachsende Feindschaft gegenüber den Heiden, die sie auch nicht zum messianischen Reiche zulassen oder höchstens in untergeordneter Stellung anerkennen wollte. Auf der anderen Seite der Drang, Proselyten zu gewinnen und dadurch das jüdische Ansehen zu erhöhen. Auch von pharisäischer Seite fühlte man diesen Drang und suchte ihm mit Eifer nachzukommen. Aber weder das Motiv noch das Ziel waren rein, so daß das scharfe Wort Jesu begreiflich wird (Mt 23, 15). Dieses Wort setzt die pharisäische Propaganda voraus, beklagt aber, daß der gewonnene Heide „zu einem Sohne der Hölle, doppelt so schlimm wie ihr“ gemacht werde. Zur universalen Missionstat konnte es erst kommen, als Jesus das Zeitbedingte und Minderwertige der Vergangenheit abwies und unter Anknüpfung an das Edelste der alttestamentlichen Offenbarung den Menschen das lautere messianische Heil anbot.

3. Das Neue Testament<sup>3</sup> hat seinen Mittelpunkt in der Person Jesu Christi. Alle Teile des NT sind von seinem Willen und

<sup>3</sup> Meinertz, Jesus und die Heidenmission (s. oben Nr. 2); ders., Jesus als Begründer der Heidenmission, in: ZM I (1911), 21—41; ders., Wie Jesus die Mission wollte, Münster 1926; Leone Tondelli, Gesù e l'apostolato mondiale, in:

Wirken beherrscht, und auch dort, wo er nicht ausdrücklich genannt ist, steht sein Geist hinter den Worten des Hagiographen. In den Evangelien erscheint Jesus als erster „Missionar“, der werbend umherzog, seine Apostel zu Verkündern des Evangeliums vorbereitete, sowie durch Beispiel und Wort die Grundsätze für jedes missionarische Wirken erkennen ließ. Der Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Offenbarungsvolk ist dadurch gewahrt, daß Jesus sein Wirken im wesentlichen auf das Volk Israel im heiligen Lande beschränkte (vgl. Mt 15, 24), ja auch seine Apostel bei der ersten, vorübergehenden Probesendung davon abhielt, „auf den Weg der Heiden“ zu gehen (Mt 10, 5). Man hat daraus schon den Schluß gezogen, daß Jesus überhaupt nicht an die Heiden gedacht oder höchstens mit ihrem Herankommen im Sinne der prophetischen Erwartungen gerechnet habe. Andere Kritiker stellen die Tatsache in Rechnung, daß Jesus während seines Wirkens mit immer mehr sich steigender Feindschaft der führenden Schichten des jüdischen Volkes zu tun hatte, und deswegen nehmen sie eine erst im späteren Stadium seines Lebens hervortretende Wendung seines Blickes auf die Heiden an. Jedoch entwertet man bei diesen Annahmen einen wichtigen Teil der überlieferten Worte Jesu oder erklärt sie geradezu als unecht und Jesus erst in späterer Zeit in den Mund gelegt. Richtig ist nur soviel, daß die steigende Ablehnung und Gleichgültigkeit des Volkes, die schließlich zum Kreuzestode führte, den Bruch mit dem bisherigen Offenbarungsvolke beschleunigte und vollendete sowie den Blick auf die Heiden verstärkte und die Bahn für die universale Mission ebnete.

So ist es begreiflich, daß der formelle Missionsauftrag für „alle Völker“ oder für „alle Kreatur“ erst vom Auferstandenen gegeben wurde (Mt 28, 19; Mk 16, 15; Lk 24, 47; Apg 1, 8). Doch ist es nicht so, daß damit etwas überraschend Neues gesagt worden wäre. Viel-

La scuola cattolica 53 (Milano 1925), 5—20; Alfredo Vitti, S. J., L'apostolato missionario nel mondo intero istituito da Gesù Cristo (Estratto della Rivista Il pensiero Missionario Vol. I, Fasc. 1, 1929; Vol. II, Fasc. 1—2, 1930); Adolf Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten<sup>4</sup>, 2 Bände, Berlin 1924; Maurice Goguel, Jésus et les origines de l'universalisme chrétien, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 12 (Straßburg 1932), 193—211; H. Schlier, Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit, in: Evangelische Missionszeitschrift 3 (1942), 166—182; 208—212. Karl Pieper, Die Missionspredigt des heiligen Paulus (Predigt-Studien 4. Band), Paderborn 1921; Karl Pieper, Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit<sup>2</sup> (Neutestamentl. Abhandlungen XII, 1—2), Münster 1929; Ferdinand Prat, S. J., La théologie de saint Paul I<sup>10</sup> (Paris 1924); II<sup>7</sup> (1923); Josef Holzner, Paulus, 20.—21. Tausend, Freiburg 1947.

mehr ist der universale Missionsauftrag weiter nichts als der Höhepunkt einer Entwicklung, die sich durch das ganze in der evangelischen Überlieferung dargestellte Leben Jesu hindurchzieht. Als Hintergrund ist zunächst der alttestamentliche Universalismus zu beachten, der um so wichtiger ist, als Jesus fest auf dem Boden der alttestamentlichen Offenbarung stand. Da er aber andererseits den alttestamentlichen Standpunkt vertiefte und das jüdische Engherzige und Veräußerlichte ausdrücklich ablehnte, mußte dieser Universalismus bei ihm alle diese Schlacken verlieren. Dies zeigt sich schon im sogenannten „intensiven“ Universalismus der Lehre Jesu, d. h. eben in seiner geläuterten religiösen und sittlichen Haltung, die er als allein entscheidend für das von ihm verkündete Gottesreich hinstellt, in dem Gott als der Vater und die Menschen als Brüder erscheinen, während äußere Vorzüge völkischer oder politischer Art keine Rolle mehr spielen. Dieser „intensive“ Universalismus drängt aber nicht nur durch seine immanente Kraft und Logik über ein einzelnes Volk hinaus, sondern er wird häufig genug zum ausdrücklichen Universalismus erweitert. Das Gottesreich wird dem einen Volke genommen, das sich wie die bösen Winzer im Gleichnis unwürdig erwiesen hat, und einem neuen Volke gegeben, „das seine Früchte bringt“, d. h. dem messianischen Volke, das sich sittlich bewährt (Mt 21, 43). Zum Gottesreiche kommen die „vielen“ von allen Himmelsrichtungen (Mt 8, 11; Lk 13, 29), ein universaler Hinweis, der bei Mt im Anschluß an den Bericht über den vorbildlich gläubigen heidnischen Centurio von Kapharnaum steht (Mt 8, 10). Auch sonst stellt Jesus heidnische und samaritanische Menschen als Beispiele hin (Lk 4, 25 ff.; Mt 12, 38 ff.; Lk 11, 29 ff.; 10, 33; 17, 16 ff.). Ja im Jo, das mit besonderem Nachdruck die Heilsbedeutung Jesu für die „Welt“ betont (vgl. Mt 5, 13; 13, 38. 47 f.), beglückt Jesus die aufgeschlossenen Samariter mit seiner Gegenwart (Jo 4, 4 ff. 39 ff). Dabei ist es bezeichnend, daß auch im universalen Jo die geschichtliche Wirklichkeit insofern unterstrichen wird, als dieser samaritanische Aufenthalt nur wie eine vorübergehende Ausnahme erscheint (4, 40), daß weiter die Bindung des Gottesdienstes an einen bestimmten Ort in der neuen Heilsordnung zwar aufhören soll, das Heil selbst aber in der Person Jesu „aus den Juden“ stammt (4, 21—24). Daß der ausdrückliche Universalismus auch wirklich zur Mission drängt, liegt an sich schon in der dynamischen Kraft des Evangeliums, wird aber auch bestimmt verlangt, wenn im universalen Gleichnis vom Hochzeitsmahle der König die einladenden Boten aussendet (Mt 22, 9; Lk 14, 23), und wenn vor dem Weltende das Evangelium „auf

dem ganzen Erdkreise verkündet werden“ muß (Mt 24, 14; Mk 13, 10; vgl. Mt 26, 13). Der eschatologische Ernst des Evangeliums geht also nicht soweit, daß für die Heidenmission keine Zeit mehr übrig bliebe.

Wesentlich gelten auch auf jedem Missionsfelde und zu allen Zeiten die Grundsätze, die die Evangelien als Jesu Leitgedanken für den Missionsbetrieb erkennen lassen. Ein solcher Ewigkeitswert ist das lautere Missionsmotiv, das im Gehorsam gegen Gottes Liebeswillen („Also hat Gott die Welt geliebt usf.“, Jo 3, 16) besteht und zur Förderung seiner Ehre in dienender Liebe für das Heil der Menschenseele besorgt macht, ohne jede irdische und selbstsüchtige Nebenabsicht. Denn das Ziel der Mission geht ja nur dahin, den Menschen das Gottesreich zu bringen mit allen seinen Gnaden für ein neues Leben. Im Hinblick auf die gegenwärtig so viel erörterte Frage<sup>4</sup> nach dem Ziel der Mission kann man es auch so formulieren, wie ich es früher<sup>5</sup> schon getan habe: Die christliche Persönlichkeit in der kirchlichen Gemeinschaft, die einst in das vollendete Gottesreich übergehen wird.

Unsterbliche Gedanken über die Gesinnung des Missionars und die Mittel, die er anwenden soll, enthalten die Aussendungsworte (Mt 10, 5 ff.; Lk 9, 1 ff.; 10, 1 ff.), obwohl sie direkt sich nur auf die vorbereitende Judenmission beziehen. Es ist der Geist vollendeter Anspruchslosigkeit („Weder Gold noch Silber usf.“, Mt 10, 9), des Opferwillens und der Martyriumsbereitschaft in der Nachfolge Christi („Um meines Namens willen werdet ihr allen verhaßt sein“, Mt 10, 22; „wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert“, Mt 10, 38), der aber eben darum auch verbunden ist mit dem beglückenden Bewußtsein, in Verbindung mit Christus („Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf“, Mt 10, 40) und unter dem Schutze des Gottesgeistes („Nicht ihr seid es, die redet, sondern der Geist eures Vaters, der in euch spricht“, Mt 10, 20) zu stehen. In diesem Geiste braucht man keine Gewalt, keine Aufdringlichkeit und keine nervöse Unruhe. Das grundlegende Missionsmittel der Predigt („Lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe“, Mt 28, 19; „was ich euch im Dunkeln sage, das kündet im Lichte“, Mt 10, 27) wird durch übernatürliche Gnadenkraft unterstützt, die auch natürliche Hilfe auslöst (Mt 10, 8; Mk 16, 17 f.). Auch

<sup>4</sup> J. Paulon, *Plantatio Ecclesiae, Il fine specifico delle missioni*, Roma 1948 (vgl. MR 1949, 78 ff.); A. Seumoys, *Auf dem Wege zu einer Definition der Missionstätigkeit* (übersetzt von Joseph Peters), M.-Gladbach 1948.

<sup>5</sup> Meinertz, *Wie Jesus die Mission wollte*, S. 12.

der Wert des guten Beispiels wird betont (Mt 5, 14 ff.), und als Grundlage jeder Mission das immer notwendige (Lk 18, 1) Gebet genannt („Bittet den Herrn der Ernte usf.“, Mt 9, 37 f.).

Die Apostelgeschichte zeigt in ihrer ersten Hälfte, wie in der Urgemeinde, namentlich durch Petrus, im Sinne Jesu das Evangelium verkündet wird, nachdem durch den Gottesgeist am ersten Pfingstfeste eine neue Grundlage für das Wirken geschaffen war. Die kraftvolle Predigt der Apostel und ihre freimütige Begeisterung führten bald zum Bekenntertum (Apg 4, 5 ff.; 5, 17 ff.; 12, 3 ff.), ja zum Martyrium (7, 58; 12, 2). Sie beschränkte sich zunächst auf jüdische Zuhörer, was für die Apostel aus ihrer Vergangenheit heraus das Nächstliegende war, und weil die Schwierigkeit der noch nicht gelösten Gesetzesfrage eine großzügige Heidenmission unmöglich machte. Hier mußten hemmende Bedenken erst durch übernatürliche Belehrung eines Petrus beseitigt werden (Apg 10, 1 ff.). Die Heidenmission setzte zuerst im kleinen Stile ein (8, 26 ff.; 11, 20). In den Vordergrund trat sie dann durch den Apostel Paulus, der sich als Werkzeug der Gnade wußte, eigens dazu unmittelbar durch den Auferstandenen selbst berufen, um den Heiden das Evangelium zu bringen. Er setzte sein gesetzesfreies Evangelium gegen alle Widerstände durch und erlangte auf dem Apostelkonzil die Anerkennung der urapostolischen „Säulen“, die ihm „die Rechte der Gemeinschaft“ reichten (Gal 2, 1 ff.; Apg 15, 6 ff.). Der äußere Umfang seines Missionswirkens ist von erstaunlicher Größe. Die Apg zeichnet ein noch nicht einmal vollständiges imponierendes Bild dieses Wirkungskreises, den Paulus selbst als „von Jerusalem an ringsum bis nach Illyrien“ umschreibt (Röm 15, 19), der aber später noch erweitert wurde und jedenfalls bis nach Spanien reichte. In ihm besetzte Paulus selbst die „strategisch wichtigen“ Stellen in den großen Städten und Mittelpunkten des antiken Lebens und des Handels, knüpfte dort gewöhnlich in den jüdischen Synagogen an und gründete dann vorwiegend heidenchristliche Gemeinden. Er fühlte sich allen Menschen gegenüber verpflichtet, da das Evangelium ja eine „Gotteskraft ist zur Rettung für jeden der glaubt, zunächst für den Juden, dann auch für den Heiden“ (Röm 1, 14. 16). Eine ausführliche Probe seiner Missionspredigt für Juden bietet die Apg (13, 16 ff.) aus der Synagoge zu Antiochien in Pisidien, einer solchen für gebildete Heiden in der berühmten Areopagrede zu Athen (Apg 17, 22 ff.). Die Briefe bestätigen das machtvolle Wirken des Apostels. Sie zeigen, wie ein begeisterter Christusapostel um junge Gemeinden wirbt, lobt, dankt, tadelt, warnt, straft, oder wie er seinen Mit-

arbeitern Verhaltensmaßregeln gibt. Ein lebendiger, in der Liebe sich auswirkender Glaube (Gal 5, 6) ist die Aufgabe der „in Christus“ lebenden Menschen. In Christus ist die Scheidewand zwischen den Völkern gefallen (Eph 2, 14), das Ziel der Mission ist die Einheit der Gläubigen und der Gemeinden in Christus, in den sich alle natürlichen Unterschiede und Gegensätze zu höherer Einheit auflösen (Gal 3, 28; Kol 3, 11), bis dann bei der Parusie das volle Leben „mit Christus“ bei Gott als ewiger Gnadenlohn winkt.

Wie Paulus aus der christlichen Caritas heraus von seinen Christen inneres und aktives Interesse an der apostolischen Arbeit verlangt, so kann auch sonst im NT Missionssinn verherrlicht werden. Der kleine 3 Jo (v. 5—8) lobt die uneigennütigen Missionare und fügt hinzu, daß wir „die Pflicht haben, uns solcher anzunehmen, damit wir Mitarbeiter werden für die Wahrheit“. Das geschriebene Gotteswort ist geradezu ein Jungbrunnen für alles missionarische Wirken. Jede Zeit hat die Pflicht, daraus zu schöpfen, und dafür zu sorgen, daß die Quelle für sie nicht versiegt.

## Südafrikas Rassenprobleme

Von Sc. Barbatus, Afrika-Missionar

Eine Wunde am Volkskörper, die trotz aller Heilversuche sich nicht schließen will, ist in der südafrikanischen Union das Rassenproblem. Hier stoßen nicht nur wie in andern Kolonien zwei Rassen aufeinander, wobei die bodenständige beraubt und unterjocht wurde, hier stehen nicht weniger als fünf verschiedene Rassen in einem „kalten“ Kriege um Lebensraum und Lebensrechte, um Freiheit und Bürgerrecht. Nehmen wir alle Neger des Landes als eine Rassengruppe, so ergibt sich folgende Gliederung:

- die europäische oder weiße Rasse,
- die schwarze oder Negerrasse,
- die Mischlinge oder Farbigen,
- die Malaien und Chinesen,
- die Indier.

Die Europäer oder Weißen am Kap kann man zwar nicht als eine Nation, wohl aber als einheitliche Rasse ansprechen. Um das Jahr 1800 waren im Kapland 493 Familien deutscher Abstammung, 473 waren aus Holland gekommen, 92 stammten von französischen

Hugenotten und 75 aus verschiedenen Ländern. Nach der englischen Besetzung kamen englische und irische Familien ins Land, die eine Art Oberschicht bildeten. Während Holländer, Deutsche und Franzosen am Kap sich zu einem Volk zusammenschmolzen, das unter dem Namen Buren bekannt ist, blieb die englisch-irische Gruppe für sich, und bildet den großen Block, an dem die Buren immer wieder stolpern, wenn man nicht lieber von zwei feindlichen Lagern reden möchte. In dem Buche „There are no South Africans“ heißt es: Daß Amerika Amerikaner hervorbringt, China Chinesen, Lappland Lappländer, ist nicht auffallend, auffallend ist nur Südafrika, wo es keine Südafrikaner gibt. Die Anhänger von Smuts sind Jingos, Smuts selbst Erzjingos; die Anhänger Malans sind Malaniten oder Natten; alles kann man in Südafrika finden, nur keine Südafrikaner.

Das Rassenproblem Südafrikas begann mit der Siedlung am Kap und wurde, dank der jeweiligen kurzsichtigen und selbstsüchtigen Politik der Kompagnie und der späteren Regierung, von Generation zu Generation schwieriger. „Die Lage in Südafrika ist nicht einfach ein Gegensatz zwischen Recht und Unrecht; es ist ein Kampf zwischen zwei Rechtsansprüchen, deren Ausgleich eine Aufgabe von ungeheurer Schwierigkeit ist. Interessenkampf beherrscht das ganze Land. Auf der einen Seite steht der Kolonist mit dem Bestreben, seine Ansprüche an das Land auf alle Fälle zu sichern, ein Bestreben, das man mit den Worten umschreiben könnte: der weiße Mann ist entschlossen, alles zu tun, um zu bleiben und zu herrschen. Dieses Streben ist in Südafrika von solcher Heftigkeit, daß keinerlei ethische Erwägungen wie Menschenrechte und ähnliche als Hindernis geduldet werden“<sup>1</sup>. Die schwarze Rasse hat sich nach vielen blutigen Kämpfen äußerlich gefügt, aber nach einem Wort des Basutokönigs Moshesh so, wie der Hund sich fügt, hinter seinem Herrn herzulaufen, wenn er am Strick ist.

Unter diesen Verhältnissen ist ein Ausgleich a priori unmöglich; im Gegenteil, die Kluft zwischen den verschiedenen Rassen hat sich von Generation zu Generation erweitert und verschlingt viel unschätzbare Arbeitskraft und guten Willen. Es ist daher auch nicht zu verwundern, daß Südafrika in der Weltöffentlichkeit wie ein Angeklagter dasteht, daß es in Lake Success nicht nur Tränen, sondern auch einen Sturm der Entrüstung auslöste und daß Südafrikas Vertreter alle Mühe hatte, die vereinten Nationen an das

<sup>1</sup> White and Black in Africa by J. H. Oldenham, Longmans & Green, London, S. 20.

Sprichwort zu erinnern: Vee eers voor jou eie deur!kehr zuerst vor deiner eigenen Tür!

I. Die Portugiesen fanden auf ihren Entdeckerfahrten am Kap der guten Hoffnung nur Buschmänner und Khoi-Khoi, die bekannten Pygmäen und Hottentotten; am Ostufer stießen sie auf Bantustämme, ohne indessen in Südafrika irgendwelche Kolonialtätigkeit zu entfalten. Als die Holländer 1652 ihre Erfrischungsstation, ihr Halbweghaus am Kap errichteten, fanden sie noch die gleichen Verhältnisse. Die Kompagnie legte Wert darauf, daß die Siedler friedliche Beziehungen zu Eingeborenen pflegten; Versklavung derselben wurde abgelehnt. Die Siedler aber waren nie besonders für Fleiß und Arbeitsamkeit begeistert, ein Mangel, der unter der heißen Sonne und auf dem harten Boden nicht besser wurde. Schon in den ersten Jahren der Kolonie kam die Klage nach Rotterdam zum Rat der „Siebzehn“, daß die Kolonisten nicht arbeiten, sondern nur Arbeitsleiter und Aufseher spielen wollten. In den Augen der Kolonisten waren „die Kaffern“ für die Arbeit da. Als daher der Rat in Kapstadt anfragte, ob man Arbeiter aus Europa schicken oder Sklaven anwerben solle, lautete die Antwort fast einstimmig für Negersklaven. Da aber weder die Buschmänner noch die nomadisierenden Hottentotten zur Arbeit geeignet waren, mußten Sklaven eingeführt werden. Schon im Jahre 1658, also kaum 6 Jahre nach Gründung der Siedlung, wurden 170 Negersklaven eingeführt, die auf hoher See von einem portugiesischen Schiff gekapert worden waren. Bald darauf wurden 228 Negersklaven in Guinea gekauft, von denen 128 in Kapstadt blieben, der Rest wurde nach Batavia weiterbefördert. Bald gab es am Kap der guten Hoffnung mehr Sklaven als Herren; im Jahre 1670 bestand die Kolonie aus 150 Europäern und 300 Negersklaven<sup>2</sup>. „Die Einführung dieser Sklaven war nicht nur ein grober, politischer Fehler, sondern auch eine moralische Verirrung. Die Kolonisten wurden anmaßend, selbstbewußt und träge, so daß sie Arbeit jeglicher Art verachteten“<sup>3</sup>. Immer mehr Negersklaven wurden eingeführt, auch von Madagaskar und den östlichen Inseln. Behandlung und Verpflegung derselben ließ sehr viel zu wünschen übrig. Als Nahrung bekamen sie in der Hauptsache Robbenfleisch; für kleine Unregelmäßigkeiten gab es körperliche Strafen, die oft an Grausamkeit grenzten. Viele dieser unglücklichen Menschen entflohen nach dem Innern und hofften bei den Hottentotten Aufnahme zu finden. Diese aber lieferten die Flüchtlinge meistens wieder ab, weil sie fremde Neger haßten und eine gute Belohnung bekamen. Die Hottentotten gingen jedoch dem gleichen Schicksal entgegen. Als die Burenkommandos losgingen und die Hottentotten als Gefangene zurückbrachten, wurden sie von der Kompagnie an die Burghers (Kolonisten) verteilt, wer gerade Sklaven brauchen konnte. So sind die Hottentotten im Lauf der Zeit fast gänzlich in einer Mischrasse aufgegangen; nur die Buschleute entgingen diesem Schicksal, da sie sich immer weiter in die Kalahari zurückzogen.

Je weiter sich die Kolonie ins Innere ausdehnte, desto größer wurde der Bedarf an Sklaven; dazu waren die fernen holländischen Besitzungen sehr geeignet. „Zwei Jahre nach seiner Landung am Kap holte van Riebeeck Sträflinge aus dem Osten“<sup>4</sup>. Es han-

<sup>2</sup> Vgl. Compendium of South African History and Geology by G. McCall Theal, Lovedale 1877.

<sup>3</sup> McCall Theal, S. 75.

<sup>4</sup> The South Africans by S. G. Millin, London 1929, S. 258.

delte sich meistens um Verbrecher, politisch unruhige Elemente und mohammedanische Scheichs, die sich nicht unter die Fremdherrschaft beugten. Die Sklaven von den Malaiischen Inseln waren meistens Mohammedaner, so daß heute noch malaiisch und mohammedanisch am Kap identisch ist. Ihre Zahl dürfte heute ca. 40 bis 50 000 Köpfe betragen; sie hängen treu an den Sitten und Übungen der alten Heimat. Das berühmte Amoklaufen ist jedoch unter den geordneten, polizeilichen Verhältnissen fast ausgestorben.

Eine weitere landfremde Rasse bilden die Indier, echte und getreue Kinder der „Allmutter Indien“, die Südafrika zu ihrer Wahlheimat gemacht haben, überhaupt keine andere mehr haben.

Das fruchtbare Natal mit seinem herrlichen Klima, das an der Küste entlang fast tropisch genannt werden könnte, schien nach der englischen Besetzung im 19. Jahrhundert alle Gewähr zur Pflege indischer Gewürze zu bieten. Die Erwartungen standen hoch; England hoffte, sich vom Weltmarkt unabhängig machen zu können. Aber wieder erhob sich hier das Arbeitsproblem. Die kriegerischen Zulus, deren Kraft damals noch nicht gebrochen war, fühlten sich noch zu unabhängig, um bei den Weißen dauernde Arbeit zu tun; zudem waren sie auch keine besonders geeigneten Pflanzungsarbeiter. Da griff man auf Indien zurück, das willige und billige Arbeitskräfte in Überfluß besaß. 1860 kam das erste Schiff mit indischen Arbeitern in Durban an; 1861 waren bereits 1 700 Indier in Natal, 1891 über 35 000. Jetzt wurde die indische Einwanderung gesperrt. Diese Indier hatten freie Fahrt, mußten aber 4 Jahre lang auf einer Pflanzung arbeiten bei einem Monatslohn von 10—15 Schilling. Nach Ablauf dieser Frist waren sie frei, auf Kosten der Farmer wieder nach Indien zurückzukehren oder sich im Lande niederzulassen. Den Indiern gefiel es aber in Südafrika, besonders in Natal, so gut, daß sie die Heimkehr vergaßen und im Lande blieben. Bei ihrer Kinderfreudigkeit ist diese kleine Gruppe ständig angewachsen, so daß man bei der Zählung 1936 bereits 219 928 Indier feststellte; 1946 waren es 282 539, von denen die große Masse in Natal lebt.

Aus dem Zusammenleben verschiedener Rassen in Südafrika ergab sich bald ein neues Volk, das nicht aus den Plänen der göttlichen Vorsehung kam, sondern von meist zweifelhaften Menschen ins Dasein gerufen wurde: die Mischlinge, gewöhnlich Coloureds oder Farbige genannt. Einer dieser Farbigen schrieb über die Erklärung des Namens: „Die Nachkommenschaft unserer holländischen Vorfäter war weder weiß noch schwarz. Da beschlossen die Standesbeamten, unterstützt durch die Hautfarbe, sie einfach „gekleurden menschen“, farbige Menschen zu nennen. Das bildete fortan die Grundlage für den Unterschied in Stand und Haltung“<sup>5</sup>. Meistens handelte es sich bei diesen Mischungen um einen weißen Vater und eine schwarze Mutter, in illegalen, schmutzigen Verbindungen. „Unter dem bunten Völkergemisch, das einem am

<sup>5</sup> The Cape Standard 18. 1. 44.

Kap begegnet, finden sich die Halbschwarzen. Und ist man auf der Suche nach dem Typus des Kapländers von heute, so findet man ihn in dieser Halbblutrass, entstanden aus der Mischung von Europäern mit Hottentotten, Bantu, auch mit Indiern und Maleien. eine von Menschen ins Dasein gerufene volks-rasse-heimat-lose Rasse, Mischlinge oder Farbige genannt“<sup>6</sup>. In der Südafrikanischen Union wurden 1946 905 050 Mischlinge gezählt, von denen 89 Prozent oder rund 800 000 in der Kapprovinz leben<sup>7</sup>. Wegen dieser vielen Rassen ergeben sich interessante Bilder in den Städten, die fast immer mehr Nicht-Europäer als Europäer zählen.

Einige Beispiele:

	Europäer	Indier	Mischlinge	Neger
Johannesburg	324 304	16 166	27 294	360 179
Kapstadt	214 972	7 959	197 484	34 408
Durban	124 972	113 440	10 206	108 866

II. Welche V e r s u c h e wurden bisher gemacht, um die Spannungen zwischen den verschiedenen Rassen auszugleichen? Es hat wahrhaftig nicht an Theorien und Versuchen, an Fortschritten und Fehlritten gefehlt. In seinen Oxford-Vorlesungen 1930 sagte der ehemalige Prime-Minister und General Smuts: „In der Vergangenheit versuchten wir zwei Wege in der Behandlung des (schwarzen) Afrikaners; beide waren falsch. Zuerst schauten wir auf ihn als auf einen wesentlich minderwertigen Menschen, der zu weiter nichts taugte als zum Sklaven. Dann schlugen wir ins Gegenteil um; der Neger wurde Mensch und Bruder. Man glaubte, daß Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aus einem schlechten Afrikaner einen guten Europäer machen würden . . . Auch dieser Weg mußte wieder verlassen werden“<sup>8</sup>. Im Suchen nach einer Lösung ist man heute auf „apartheid“ gekommen, ein Wort, das an jedem Bier-tisch, besonders auf den Farmen, von Mund zu Mund geht; ein Lied, das auf allen Drehorgeln der Gasse gespielt wird; eine Verheißung, die mit prophetischen Gesten und Betonungen der weißen Rasse gemacht wird, ohne daß diese Rassenpropheten wüßten, welche Form apartheid einmal annehmen soll. Betrachten wir nun einige der Haupttheorien, die versucht wurden, obwohl sie teilweise unmöglich sind und schon mit Mißerfolg ausprobiert wurden.

<sup>6</sup> Missionsjahrbuch der Schweiz, 1938, S. 131.

<sup>7</sup> The South and East African Year Book and Guide, 1948.

<sup>8</sup> White and Black in Africa by J. H. Oldenham, S. 34.

1. Die erste, am wenigsten laute Theorie trägt den Titel: Separation oder territoriale Trennung von Weiß und Schwarz. Südafrika ist nach dieser Theorie selbstverständlich ein Land des weißen Mannes, auf das der Schwarze kein Recht mehr hat. Er soll aber auf einem eigenen, getrennten Gebiete angesiedelt werden, wo er sich nach altem Brauch und Gesetz entwickeln könne. Professor A. C. Cilliers an der Universität Kapstadt-Stellenbosch sprach von der Schaffung eines eigenen, großen Bantuheims, in dem alle Neger Lebensraum finden sollen.

Theoretisch wäre eine solche Lösung wohl denkbar nach dem biblischen: „Willst du zur Linken, gehe ich zur Rechten; willst du aber zur Rechten, dann gehe ich zur Linken“ (Gen 13, 9). Trotz der Vorliebe der Buren für das alte Testament haben sie aber die Großzügigkeit des Patriarchen nicht aufgebracht; die Verteilung des Landes ist ungerecht ausgefallen. Man stelle sich einmal vor, die weiße Bevölkerung Südafrikas zählt ein wenig über zwei Millionen, von denen aber die größere Hälfte in den Städten wohnt und als Grundbesitzer kaum in Frage kommt. Diese vielleicht 700 000—800 000 Köpfe zählende Minorität hat 87 Prozent von Grund und Boden als Eigentum in Händen, während rund neun Millionen Neger und Farbige nur 13 Prozent des Landes besitzen. Dabei braucht man nicht einmal zu betonen, daß man nicht gerade das beste Land den Negern überlassen hat.

Diese Landgebiete, die den Negern verblieben sind, nennt man *Reservate*. Hier haben die Weißen keinen Zutritt, nur einige Beamte, Missionare und Kaufleute muß der jeweilige Häuptling zulassen. Die ganz natürliche Folge dieser Verteilung ist eine heillose Übervölkerung der Reservate und eine ebenso unnatürliche Überstockung mit Vieh. Ein Blick in diese Reservate ist trostlos. Da stehen Viehherden, ganze Scharen von Ziegen und Schafen auf Weideplätzen, die eher einem Sportplatz als einer Weide gleichen. Und wie dieses Vieh aussieht! Mich erinnert es immer an die 7 Hungerjahre Ägyptens. Unter diesen Verhältnissen kann das Reservat die Familien nicht ernähren, die darin wohnen, noch viel weniger kann der Familienvater Kopfsteuer und Hüttentaxe herauswirtschaften. Jeder Mann vom 18. Lebensjahr an bis zum 60. hat jährlich ein Pfund Sterling Kopfsteuer zu entrichten, und wenn er ein Haus im Reservat hat, muß er auch noch 10 Schilling Hüttentaxe entrichten. Auf diese Weise werden jährlich etwa 2 Millionen direkte Steuern aus dem wirklich armen Volke herausgequetscht. Daher müssen Tausende von Männern bei den Weißen Arbeit und Verdienst suchen, denn wer nicht bezahlt, wandert in Arrest. Vom Basutoland beispielsweise mit einer Bevölkerung von 560 000 Seelen müssen ständig 60—70 000 Männer auswärts Arbeit suchen, um ihre Familien zu ernähren und die Steuern aufzubringen. Frau und Kinder müssen dann daheim das winzige Besitztum verwalten. Die moralischen Folgen solcher Zustände lassen sich leicht ausmalen.

So begrüßenswert eine solche Separation vom missionarischen Standpunkt aus auch wäre, so unmöglich ist sie faktisch. Der Landhunger und

der Bedarf an schwarzen Arbeitern auf Seiten der Europäer war ganz unstillbar, und ist heute größer denn je.

Die schwarzen Menschen haben sich wohl ergeben, aber nicht ausgesöhnt. Wenn ein Neger auch noch so weit von jeglicher Kultur entfernt wohnt und auch nicht sagen kann, was er durch das Dasein der Europäer verloren hat, wird er doch aus vollster Überzeugung sagen: „Wir sind unterdrückt“, und er wird auf eine Änderung und Besserung hoffen. Man weiß das auch auf weißer Seite, und die oft wiederholte Frage: „Wem soll einmal Südafrika gehören?“, erzeugt Alpdrücken oder die bekannte „Colour Phobia“, die Angst vor den Farbigen, deren Zahl erdrückend und deren Lebenswillen erstaunlich ist. Zwar ist vorerst keine Begründung vorhanden, daß eine gewaltsame Umstellung erfolgen könnte und daß der schwarze Mann sein Schicksal in die eigene Hand nehmen könnte, aber Bemerkungen und Aussprüche, wie vor kurzem (22. 5. 49) der Indier Sirdar Singh, Präsident der Indierliga in Amerika, in New York gemacht hat, haben auf die Südafrikaner wirklich keine Wirkung wie Schlafpulver. Sirdar Singh sagte nämlich stark übertrieben: „Das weiße Volk, das in Südafrika herrscht, weiß ganz genau, daß seine Tage gezählt sind. Es weiß auch, daß bis in etwa zehn Jahren die Neger des Landes ihre Freiheit von der weißen Herrschaft verlangen werden“<sup>9</sup>. Und Revolten wie in Durban im Januar 1949 zeigen, welche Gewalt und welches Ungestüm hinter den schwarzen Massen steht. Die Opfer von zwei Tagen beliefen sich auf 85 Tote, 558 Verwundete, Hunderte von Leichtverwundeten nicht gezählt.

2. Eine andere Lösungstheorie steht für Rassenmischung ein. Der Staat soll diese Frage ganz sich selbst überlassen und sich nicht darum kümmern, ob ein Bürger lange oder krollige Haare, weiße oder schwarze Hautfarbe habe.

Vom allgemein christlichen Standpunkt aus ist Rassenmischung weder gut noch schlecht. Es gibt kein Gesetz oder Gebot Gottes, das ganz allgemein rassengemischte Heiraten verbietet. Wenn von kalvinischer Seite aus immer wieder behauptet wird, daß Rassenmischung gegen Gottesgebot verstoße, und daß die Lehre von der Gleichheit aller Menschen vor Gott eine Gotteslästerung sei, so sieht man die sektenhafte Überspannung solcher Behauptungen auf den ersten Blick. Man fühlt auch das Bestreben heraus, die Praxis der Buren vor dem Gewissen und der Öffentlichkeit zu rechtfertigen. Man könnte im Gegenteil den Grundsatz

<sup>9</sup> „Diamond Fields Advertiser“, 25. 5. 49.

vertreten, daß Rassenmischung zu empfehlen sei, wenn dadurch Friede, Eintracht, zeitliches und ewiges Wohl einer Gemeinschaft am besten gefördert würden. „Tatsächlich haben sich menschliche Wesen überall vermischt, wo immer und wann immer sie infolge von Kriegen und Eroberungen zusammenstießen. Und keine Gruppe hat in den letzten Jahrhunderten ihr Blut mit allen Völkern der bewohnbaren Erde mehr vermischt als die weiße Rasse“ (Prof. Hörnl in *Western Civilisation*). Daß man sich in Südafrika früher der Rassenschranken wenig bewußt war, zeigen die Hunderttausende von Mischlingen und auch die Tatsache, daß sogar protestantische Missionare schwarze Frauen heirateten.

Sind solche Ehen auch nicht erwünscht, so sind sie doch nicht grundsätzlich verboten. Innenminister Donges stellte am 17. Mai 1949 im Parlament zu Kapstadt fest, daß in den letzten zwanzig Jahren 1825 rassengemischte Ehen im Gebiet der Union stattgefunden haben, und daß deshalb die Gesetzesschraube stark angezogen werden müsse.

Um Rassenmischungen zu rechtfertigen, wäre zu allererst erforderlich, daß die beiden Partner kulturell und moralisch nicht gar zu weit verschieden sind, denn sonst ist ein gedeihliches, friedliches Zusammenleben unmöglich, und für das Wohl und die Erziehung der Kinder ist nicht hinreichend gesorgt. Man braucht nun keine große Beredsamkeit aufzuwenden, um zu zeigen, daß der Europäer und die Negerin so himmelweit verschieden sind, daß eine Familie nicht entstehen kann, oder wenigstens nur in Ausnahmefällen. Wie schon angedeutet, handelt es sich aber meistens nicht um Familienverbindung, sondern um illegale, schamlose Verhältnisse. „In den ersten Zeiten gab es Kolonisten, die einen offiziellen Haushalt mit weißen Frauen und einen unoffiziellen mit Hottentottenmädchen unterhielten. Sie gebrauchten ihre Sklavinnen wie Abraham die Hagar, nicht wie Salomon die Sulamitin. Und diese Verbindungen waren ganz ohne Poesie; kein Hottentottenmädchen schmückte sich für seinen Herrn mit der Lockung: schwarz bin ich, aber schön. Wenn diese Abrahame ihre Hagars satt waren, dann jagten sie dieselben mitsamt ihren Ismaels einfach in die Wüste“<sup>10</sup>. Auch heute noch gilt von Rassenmischungen zum Teil das Wort: „Bummler, Faulenzer, Trunkenbolde, sittenlose und verkommene Menschen haben die farbigen Wesen ins Dasein gerufen“<sup>11</sup>.

Ferner müßten in einem Lande, wo mehrere Rassen zusammenwohnen, rassengemischte Ehen wenigstens von der Mehrheit der Bevölkerung anerkannt werden, denn sonst kommt das Mischlingskind in eine unbeschreibliche Lage. Es wird verstoßen von seinem eigenen Geburtsland, von seinen eigenen Landsleuten; es ist von Geburt an heimatlos und trägt das Mal seiner Abstammung sein Leben lang. Es muß unschuldig die Sünden seiner Eltern tragen.

Daß in Südafrika Rassenmischung abgelehnt wird, ist bekannt; mit Recht sagt daher „Sunday Express“<sup>12</sup>: „Vielleicht in keinem an-

<sup>10</sup> S. G. Millin, S. 195.

<sup>11</sup> Millin, S. 209.

<sup>12</sup> Johannesburg, 29. 5. 49.

dem Land der Welt ist die öffentliche Meinung so gegen Rassensmischung wie hier. Ein Europäer, ob Mann oder Frau, der die Rassengrenzen überschreitet, begeht gesellschaftlichen Selbstmord, er wird vollständig boykottiert, und das ohne irgend ein zwingendes Gesetz.“ Weniger ist vielleicht bekannt, daß die Eingeborenen konsequenter und energischer in dieser Frage sind als die Europäer. Tatsächlich ist es ja auch so, daß die Neger die Last solcher Verbindungen allein tragen müssen, da der weiße Vater sein Mischlingskind in den Kraal der schwarzen Mutter verstößt und sich weiter nicht mehr darum kümmert; höchstens bezahlt er der Mutter eine gewisse Summe Schweigegeld, um nach außen hin seine Bürgerehre zu schützen.

Der Häuptlingssohn und voraussichtliche Thronerbe der Bamangwato, eines Betschuanenstammes im Protektorat Betschuanenland, Seretse Khama, hatte einige Zeit in England studiert und kam 1948 mit einer weißen Frau, Ruth Williams, zurück. Das war für das Volk der Bamangwato mehr als es ertragen konnte. Eine Protestversammlung wurde nach der andern gehalten. Dabei machte dem jungen Mann der Nachbarhäuptling Bathoen von Kanye den Vorwurf: „Niemand wirft Feuer zwischen das Volk, das er liebt. Wenn Du aber eine weiße Frau bringst, wird sich Dein Volk zersplittern, und Du wirst nur noch Häuptling über die Pfosten am Ratsplatz sein.“ Und das Volk schrie: „Wir wollen Seretse, aber nicht sein weißes Weib!“ Dabei stellten sie ihm die Wahl, entweder sein weißes Weib zu entlassen oder auf den Thron zu verzichten<sup>13</sup>.

Nach dem Naturrecht und wohl allen bürgerlichen Gesetzbüchern folgt das Kind der *condicio patris*, den Verhältnissen und Rechten des Vaters; in Südafrika aber nicht. In den ersten Zeiten der Siedlung am Kap, als das christliche Bewußtsein und Rechtsauffassung noch etwas stärker waren als im 19. Jahrhundert, hatten die farbigen Kinder eine Sonderstellung. Sie wurden getauft und meistens auch in der christlichen Religion des Landes (Kalvinismus) erzogen. Einige durften sogar mit den weißen Kindern die Schule besuchen. Sie durften nicht als Sklaven verkauft werden und traten zu bestimmter Zeit in die Rechte des Vaters ein. Von 1700 an aber wurde die Sklaverei auch auf die Mischlinge ausgedehnt. Als 1838 die Sklaverei in Südafrika aufgehoben wurde, waren wenigstens 7 Generationen durch die Sklaverei gegangen, und das bei ihren eigenen Vätern und Ahnen. Unter der Freiheit zeigten die Farbigen sich als sehr geschickt und gewandt. Die gotischen Bauten in Kapstadt und Port Elizabeth legen dafür lautes Zeugnis ab. Nach dem Burenkrieg aber verschlechterte sich ihre Lage von Jahr zu Jahr; sie sind meistens völlig verarmt und verwaist. In einer Rede zu Kapstadt sagte der anglikanische Bischof Lavis, daß von den Farbigen 3 % bittere Not leiden, 17 % drückend arm sind, 32 % Not leiden,

<sup>13</sup> „Rand Daily Mail“, 24. 11. 1948.

33 % nicht das zum Leben notwendige haben und daß nur 15 % in erträglichen Verhältnissen leben. Besonders drückend ist die Wohnungsnot. Die Zeitung „The Cape Time“ (26. 7. 1944) brachte folgendes Stimmungsbild: „Schwerer Regen fiel auf die übervölkerten Schuppen aus Blechstücken und alten Rupfensäcken. Im Nu waren viele Hektar Land rund um diese Hütten vom Wasser überströmt. Ein Müllwagen der Stadtverwaltung kam, um einige Löcher auszufüllen. Kaum war der Abfall abgeladen und ausgebreitet, kamen auch schon schlecht gekleidete Frauen und Kinder mit Säcken und Bleheimern, um aus dem Müll noch etwas aufzustoßern. Auch hungrige Hunde und Hühner teilten sich in die Arbeit der Durchsuchung des Abfalls.“ In einer Senatssitzung erklärte Senator I. D. Reinallt: „Die Lage dieses Volkes ist beweinenenswert, sowohl in den Städten als auch auf dem Lande“<sup>14</sup>. Man kann von diesen armen Menschen das gleiche sagen wie Jan van Riebeeck, der erste Kommandant am Kap, von den Strandläufern (Beachrangers): „They are possessing nothing but hungry bellies!“ Sie haben nichts als hungrige Hängebäuche. Um nun ein moralische Urteil über Rassenmischung in Südafrika zu fällen, soll bloß die Frage gestellt werden: Kann ein gewissenhafter, ehrbarer Mann seine Kinder diesem Elend ausliefern wollen?

3. Die populärste und heute in Übung befindliche Theorie wird mit dem Wort *Segregation* auf englisch und mit *Apartheid* in afrikaans bezeichnet. Im Gegensatz zur Verweisung der Eingeborenen und Farbigen in eigene Gebiete müssen sie nach diesem Rezept in eigenen Stadtvierteln wohnen. Zweck dieser Theorie ist, vor allem Rassenmischungen zu vermeiden und Reibungen zwischen Weiß und Schwarz so weit wie möglich zu verhindern. Hätte man diese Einrichtung wohlwollend und weitsichtig ausgeführt, hätte sie viel Gutes stiften können, aber das Unheil besteht darin, daß jeder Europäer unter Segregation oder Apartheid etwas anderes verstand. Man trifft die Wirklichkeit wohl am besten, wenn man sagt: unter Segregation versteht man das Bestreben der Europäer des Landes, den Neger dauernd in einer Lage zu halten, in der der schwarze Mann dem Europäer am nützlichsten ist. Über Apartheid sagte Rev. P. J. Viljoen, Vorstand des „Raad van die Kerke“ (des Rates der holländisch reformierten Kirche): „Apartheid besagt, daß das, was man ihnen (den Negern) gegeben hat, wieder genommen werde.“ Dann fuhr der Redner fort: „Die Neger empfinden ganz naturgemäß apartheid als Bedrückung durch die Regierung und besonders durch die Buren. Doch das Bestreben war nicht Bedrückung, sondern Aufbau“<sup>15</sup>. Soweit gesetzlich erfaßt trennt Segregation Weiß und Schwarz so weit als möglich im öffentlichen wie im privaten Leben. Schon in der Einleitung zum Grundwet (Verfassung) von 1858 heißt es: „Das Volk anerkennt keine Gleichheit zwischen weißen und farbigen Einwohnern weder in der

<sup>14</sup> The Southern Cross, 26. 7. 44.

<sup>15</sup> „Rand Daily Mail“, 13. 5. 49.

Kirche noch im Staat.“ Daher haben sie getrennte Räume sowohl am Bahnhof als auch im Zug, im Gasthaus und in der Kirche. Doch wird das Gesetz nicht in allen Staaten gleich streng gehandhabt. Die sichtbarste und folgenschwerste Einrichtung der Segregation sind die Malaikamps und Lokationen in den Städten.

Auf die Frage: Was sind Lokationen, lautet eine Antwort: „Eine Sammlung von Tausenden gleicher, gräßlicher Hütten, Rückseite gegen Rückseite, allen Schmuckes bar. Gradlinige Wege, zentimeterhoch mit Staub bedeckt, wo Kinderscharen lärmten und ihren Unterricht fürs Leben bekommen“<sup>16</sup>. Die kürzeste Bezeichnung haben wir in dem Worte „slum“ oder Elendsviertel. Über diese Negerviertel schrieb Professor und Senator Brookes schon vor Jahren: „In Johannesburg war das Ergebnis eines Menschenalters die Schaffung von Armutsvierteln, in denen Weiß und Schwarz wie Schweine zusammenhausen. Der Gedanke an diese widerwärtigen Höhlen raubt den Schlaf“<sup>17</sup>. Am 31. Mai 1945 erklärte Miss. Rawson, Sekretärin für Kinderwohlfahrt in Kimberley: „Die Lage in den Lokationen ist furchtbar. Da leben die Eingeborenen in selbstgemachten, überfüllten Räuberhöhlen (shacks) zusammen, die sie aus alten Paraffinbehältern und alten Säcken zusammengeflickt haben. Da hocken sie zusammen wie die Ölsardinen, oft bis zu 6 erwachsenen Personen unter derselben Decke, um warm zu sein. Viele von ihnen sterben, bevor wir sie in ein Hospital bringen können“<sup>18</sup>.

Die Folgen dieser Verhältnisse faßt man unter 5 D zusammen, nämlich:

Debt	=	Schuldenwirtschaft der Neger
Dice	=	Spielsucht
Drink	=	Trunksucht
Diseases	=	Krankheiten und Seuchen
Delinquency	=	Verbrechertum

Man könnte diesen 5 D noch ein 6. hinzufügen, nämlich

Death	=	frühzeitiger Tod, besonders aber Kindersterblichkeit.
-------	---	---

Mitte Mai 1944 brachte der „Diamond Fields Advertiser“ einen Bericht über die Verhältnisse in den Lokationen der Stadt, der geradezu alarmierend war. Am 22. Mai kam die Zeitung nochmals auf diese Zustände zurück und schrieb: „Wir lenken die öffentliche Aufmerksamkeit nochmals auf Zustände, die erschütternd sind. Damit verbunden ist ein so beweinsenswertes Chaos, daß auch beherzte Ärzte davor zurückschrecken. Die Enthüllungen über Tuberkulose in den Lokationen Kimberley's mußten die Öffentlichkeit wie ein Keulenschlag zwischen die beiden Augen getroffen haben . . .“

Nun ist das Interessanteste an der ganzen Segregation die Feststellung: „The segregation failed to segregate!“ Die Trennung vermochte nicht zu trennen, wie Mrs. Ballinger im Parlament sagte. Sie mußte versagen, weil der Europäer den billigen farbigen Arbeiter nicht entbehren wollte und auch nicht konnte. Das ganze Wirtschaftssystem des Landes ist so aufgebaut, daß es am selben

<sup>16</sup> Common Sense, Juli 1944.

<sup>17</sup> The South African Association for Advence of Science 1924.

<sup>18</sup> „Diamond Fields Advertiser“, 31. 5. 45.

Tage katastrophal zusammenbrechen müßte, an dem man die farbigen Arbeiter aus demselben herausnehmen würde. Nun kann man aber den Arbeiter nicht in die Wüste jagen und zugleich im Haus, auf der Farm, in der Werkstatt, in den Fabriken und bei allen öffentlichen Arbeiten haben. Darum hat schon 1942 der damalige Prime Minister Smuts auf einer Versammlung zu Kapstadt der Segregation die Totenglocke geläutet, indem er ausführte: „Die Furcht vor der schwarzen Rasse (Colour Phobia) war ausschlaggebend in der Gestaltung der Verhältnisse zwischen Schwarz und Weiß. Man suchte diese Furcht loszuwerden durch Segregation, die sich in dem Bestreben zeigte, beide Rassen auf getrennten Gebieten anzusiedeln. Alle diesbezüglichen Bemühungen sind im Statut Book gesammelt. Nun sind wir aber alle entsetzt über die Enttäuschungen, die uns das Ergebnis der Segregation bereitet hat. Unsere tiefe Sehnsucht, daß sich diese Furcht lege, hat sich nicht erfüllt. Die hohen Erwartungen, die wir an die Politik der Trennung knüpften, wurden kläglich enttäuscht. Die Segregation in Südafrika ist ein für allemal erledigt“<sup>19</sup>.

Auch in Kreisen der holländisch-reformierten Kirche beginnt es in dieser Frage zu tagen. So sagte der bereits erwähnte Kirchenrat Viljoen: „Die holländisch-reformierte Kirche hat lange Zeit apartheid als ihre Politik betrachtet. Die Bibel begünstigt apartheid nicht; was sie lehrt, ist christliche Vormundschaft.“ Auch Vormundschaft ist von vornherein unmöglich, da man nicht zugleich Vormünder und Nutznießer oder Ausbeuter des Mündels sein kann. Darum versank auch das Wort Vormundschaft bald wieder im tiefsten Schweigen, nur diese verspätete Stimme erinnert nochmals daran. Inzwischen lautet das Schlagwort „apartheid“. Was diese Neues bringen soll, wissen wir noch nicht; man vermutete schon ziemlich allgemein, daß apartheid wieder in den Kühlschrank gelegt werde, aber Minister Jansen erklärte in der letzten Saison im Parlament zu Kapstadt kategorisch: „Apartheid wird kommen; die Regierung wurde auf Grund derselben gewählt, sie hat daher ihr Versprechen auch einzulösen. Apartheid wird kommen, aber zu ihrer Zeit und auf ihre Weise.“

Indessen darf man nicht meinen, die Öffentlichkeit Südafrikas sei gleichgültig gegen die Wunden, die an seinem Volkskörper bluten, nein; man suchte zu heilen; man studierte und probierte, ohne eine Patentlösung zu finden. Besonders Städte wie Johannesburg, Kapstadt und andere haben seit Jahren riesige Summen aus-

<sup>19</sup> The basis of Trusteeship by The RT. Hon. I. C. Smuts, S. 7.

geworfen, um die Wohnungsnot und die Verhältnisse in den Lokationen zu verbessern, aber die Anforderung der dauernd wachsenden Siedlungen der Farbigen gehen über die Leistungsfähigkeit, zumal die Versäumnisse teilweise sehr weit zurückreichen und nicht in wenigen Jahren wieder aufgeholt werden können. Hoffen wir auf den Mann, nach dem schon Ohm Paul Ausschau hielt, der die Fähigkeit besitzt, die noch bestehenden Spannungen auszulösen und eine zufriedene Gemeinschaft zu bilden. Auch die christliche Mission ist an dieser Rassenfrage wesentlich interessiert, denn geordnete natürliche Verhältnisse im Gemeinschaftsleben eines Landes sind eine Vorbedingung für den erfolgreichen Aufbau der übernatürlichen Heilsordnung<sup>20</sup>.

## Der Kampf der Geschlechter im Mythos der Naturvölker

Von Dr. Josef Leo Seifert, Wien

Längst sind die Wogen der Frauenbewegung, die noch um 1900 so hoch gingen, verebht. Nicht zuletzt haben die Notzeiten der beiden Weltkriege der Frau so ziemlich alle Männerberufe, ja sogar den Kriegsdienst eröffnet. Nun beginnt sich schon langsam wieder eine rückläufige Bewegung abzuzeichnen. Die männerähnliche Haar- und Kleidertracht der Frau der Jahre nach 1918 macht wieder einer weiblichen Mode Platz, ein Zeichen, daß auch die Frau allmählich einzusehen beginnt, daß die so stürmisch begehrte Gleichstellung mit dem Mann auch ihr nicht zum Vorteil gereicht, ganz abgesehen davon, daß sie vielfach mit der Zerrüttung der Ehe und Familie und einem moralischen Verfall auch der Frau erkaufte wurde. Die von der französischen Revolution ausgegangene Idee der von jeder Beziehung zu Gott und seiner Weltordnung gelösten Gleichheit aller Menschen hat sich wieder einmal als Irrlicht erwiesen.

Wieder einmal — denn nicht zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit spielte sich dieser Kampf der Geschlechter ab und immer wieder mit dem Ergebnis, daß die Frau auch dort, wo sie (im Mutterrecht) zu führender Rolle gelangte, nicht nur in allen politischen Angelegenheiten vom Manne abhängig blieb, sondern oft genug durch die von ihr heraufbeschworene Reaktion des

<sup>20</sup> Vgl. die Leitsätze über Rassen-Mischehen vom kirchlich-missionarischen Standpunkt in MR 1949, Nr. 3, S. 215.

Mannes erst recht versklavt wurde. Schon der Umstand, daß es vaterrechtliche und mutterrechtliche Völker gibt, zeigt, daß der Kampf der Geschlechter bis in die Anfänge der Menschheitsgeschichte zurückreicht. Freilich war das Mutterrecht nicht, wie es Bachofen wollte, eine allgemeine Entwicklungsstufe der Menschheit, die sich aus allgemeiner Promiscuität entwickelt hätte und dann zum Vaterrecht übergegangen wäre. In Wirklichkeit finden wir bei den ethnologisch ältesten Völkern, den sogenannten Urvölkern, eine weitgehende wirtschaftliche Gleichberechtigung der Frau, aber eine klare Betonung des sittlichen Primats des Mannes, der vor allem als Leiter der Jugendweihen die religiöse Tradition wahrt und weitergibt, wobei Knaben und Mädchen in gleicher Weise dieser Initiation unterzogen werden. Wie stark in der ältesten Menschheit diese Auffassung über das Verhältnis der Geschlechter verwurzelt war, sieht man am besten aus der von Gundersin und Koppers bei den Feuerländern festgestellten Sage von dem Sturz einer früher bestandenen Weiberherrschaft durch einen Mann, der wieder den normalen Zustand herstellte. Solche Sagen sind uns auch von anderen Völkern überliefert, so z. B. den Tschechen (Libussa) und Polen (Wanda), wenn sich auch hier der Umsturz vielleicht nicht so blutig vollzog, wie bei jenen Indianern.

Die Entstehung des Mutterrechts wird gewöhnlich auf die Erfindung des Ackerbaus durch die Frau zurückgeführt, die dadurch eine wirtschaftliche Stellung erlangte, die sie vom Manne, der von wechselndem Jagdglück abhängig war, unabhängig gemacht hätte. Diese Erklärung bleibt aber an der Oberfläche und kann schon deshalb nicht befriedigen, weil sich das Mutterrecht auch dort erhalten hat, wo der Ackerbau verloren ging, wie in Australien und bei den Eskimos, und man anderseits in Afrika auch ausgesprochen vaterrechtliche Hackbauvölker kennt. Es ist hier nicht der Platz, diese schwierige Frage näher zu erörtern, nur so viel sei gesagt, daß es sich um eine bestimmte Geisteshaltung gewisser Menschengruppen gehandelt haben muß, die sich der Pflanze verwandt fühlten und sich passiv in das kosmische Geschehen einfügten, wodurch die Frau, die ihrem Wesen nach dem Kosmos enger verbunden ist als der Mann, zur Vorherrschaft gelangte. Man kann auch bei allen mutterrechtlichen Völkern sehen, daß der Mann hier an Tatkraft und auch Intelligenz der Frau nachsteht und höchstens durch seine körperliche Überlegenheit seinen Primat irgendwie verteidigt.

Wie schon angedeutet, hat aber die Frau auch in Gebieten ausgesprochenen Mutterrechts, wie in Hinterindien, Indonesien und

auch in einigen Gebieten Afrikas keineswegs jene idyllischen Zustände geschaffen, die ihr einst Bachofen nachrühmte. Die sogenannte Friedfertigkeit der mutterrechtlichen Völker ist nichts anderes als mangelnde politische Organisationskraft. Sie streben zwar keine Eroberungen an, zerfleischen sich aber selbst durch ständige Fehden zwischen den Dörfern wie es z. B. Tauxier von den Bobo im Nigerbogen und Hose-Dougall von Borneo berichten. Hier im südostasiatischen Raum kommt auch noch die Kopfjagd hinzu. Auch die blutigen Opfer, ja die Menschenopfer sind in mutterrechtlichen Kulturen entstanden, wo das Blut als Sitz der Seele angesehen wird. Man denke auch an die Hekatomben von Menschen, die im alten Mexiko durch Herausreißen des Herzens (einer typisch mutterrechtlichen Opferart) geopfert wurden. Mexiko weist eine starke mutterrechtliche Komponente auf. Schließlich zeigt sich auch sittlicher Verfall im Mutterrecht. Auf die voreheliche Keuschheit der Mädchen, die bei den Hirtenvölkern so hoch geschätzt wird, wird hier kein Wert gelegt. Die Ehe und Familie geht in Brüche, da der Mann entweder zu seiner Frau nur auf Besuch kommt oder ganz zu ihr ziehen muß, wobei nicht er, sondern der Mutterbruder das Verfügungsrecht über die Kinder hat. Wie weit die Entrechtung des Mannes gehen kann, die doch nicht möglich wäre ohne seine innere Zustimmung, zeigt der indische Śiva-Shakti-Kult, wo der Mann um die Gnade betet, in ein Weib verwandelt zu werden. In Mischkulturen kommt es dann wirklich so weit, daß der Mann durch Eingriffe wie die Mika-Operation oder durch Kastration der Frau angeglichen oder wenigstens zu einem geschlechtslosen (bzw. „zweigeschlechtlichen“) Wesen umgewandelt wird.

Dieser Kampf der Geschlechter spiegelt sich nun auch in der Mythologie und zwar schon in den Schöpfungsmythen. Wie man aus den ersten Bänden von W. Schmidts „Ursprung der Gottesidee“ entnehmen kann, werden in den Schöpfungsmythen der „Urvölker“ Mann und Weib vom Höchsten Wesen gleichzeitig erschaffen. Sie stehen also in keinem Verwandtschaftsverhältnis zu einander und können ohne Bedenken als Stammeltern der Menschen gelten. Sie erweisen sich aber durch diese gleichzeitige Erschaffung als gleichberechtigt, wenn auch nicht als gleichartig. Übrigens heißt es auch in der Genesis 1, 27: „Als Mann und Weib erschuf er sie.“

In den Mythen der Primärkulturen tritt aber eine charakteristische Änderung ein: Im Vaterrecht wird zuerst der Mann erschaffen und aus einem Teil seines Körpers das Weib, in einigen

Fällen „verfertigt“ sich der erste Mann das Weib. Im Mutterrecht wird wieder umgekehrt zuerst das Weib erschaffen, das dann entweder einem Sohn oder einem Geschwisterpaar das Leben schenkt. Im ersten Fall kommt es zwangsweise zu einem Inzest zwischen Mutter und Sohn, im zweiten zwischen Bruder und Schwester. Da Inzest aber bei allen Völkern als eines der allerschwersten Verbrechen gilt, das meist mit dem Tode bestraft wird, müssen in den Mythen allerlei Praktiken aufgewendet werden, um diesen Inzest in der Urfamilie auszuschalten. In Mischkulturen wird endlich der erste Mensch auch androgyn gedacht und seine Spaltung in Mann und Weib ist dann, wie wir sehen werden, auch die Ursünde.

Im folgenden mögen einige Beispiele zu diesen drei Gruppen das Gesagte erläutern, wobei besonders die Fälle von Interesse sind, in welchen das Weib (oder auch beide ersten Menschen) aus der Rippe des Mannes bzw. des Höchsten Wesens erschaffen werden. Es ergibt sich somit eine Parallele zum biblischen Bericht über die Erschaffung der Eva aus der Rippe des Mannes, wobei es von Bedeutung wäre, das Wort „Rippe“ in allen diesen Sprachen ethymologisch zu deuten. „Das hebräische Wort“, heißt es bei Feldmann (241), „das mit ‚Rippe‘ oder ‚Seite‘ übersetzt wird, hat als Grundbedeutung ‚Wölbung‘. In der Bedeutung ‚Rippe‘ kommt das Wort sonst nirgends vor, wohl aber in der Bedeutung ‚Seite‘, als Seite des Berges, Altares, als Seitengemach und Seitenbau.“ Die Ethnologen deuten die „Rippe“ in den Mythen als Mondsymbold, doch fehlt noch überall eine ethymologische Untersuchung.

### I. Der Mann wird zuerst erschaffen:

**Salina-Indianer:** Adler macht den Mann und aus seiner Rippe das Weib (UdG II. 290). Nach anderer Version formt er den Mann aus Lehm, die Frau aus einer Feder (UdG II. 291).

**Cheyenne:** Der Schöpfer erschafft zuerst den Mann aus seiner Rippe und dann die Frau aus einer Rippe des Mannes (UdG II. 759).

**Eskimo:** Das erste Weib entsteht aus dem Daumen des ersten Mannes (Ziegler, 67).

**Montagnais:** Das Höchste Wesen erschafft zuerst den Mann aus Schlamm durch Anhauchen, dann läßt er nochmals Erde heraufholen und macht daraus die Frau (UdG V. 533).

**Jaya (Haiti):** Das erste Weib entsteht aus einer Geschwulst des Mannes.

**Yurakaré der Kara:** Das erste Weib entsteht aus dem Zehennagel des Mannes (Feldmann, 436).

**Maori:** Tane formt aus Erde (oder Lehm und seinem Blut) den ersten Mann und dann erst modelliert er auch das Weib.

**Hawaii:** Drei Götter formen aus roter Erde und Speichel den ersten Mann und aus dessen Rippe das Weib.

Auf Tahiti erschafft so Taaroa die beiden ersten Menschen (Dixon, 23, 24).

**Banks-Inseln:** Qat, der Heilbringer, schnitzt entweder aus Holz drei Männer und drei Frauen oder macht zuerst einen Mann aus rotem Lehm und flicht dann das Weib aus dünnen Ruten der Sagopalme (Dixon, 105).

**Neue Hebriden:** Takaro formt aus Lehm zehn Männer, wirft dann eine Frucht nach dem einen, der daraufhin ein Weib wird, das der jüngste Bruder heiratet. Auf *Eromanga* erschuf Nobu einen Mann und dann aus einem Teil seines Körpers ein Weib (Humphrey, 186).

**Melanesien (Leperi-Inseln):** Tagar erschuf zunächst nur Männer. Aber einer von diesen warf einen Yam-Knollen auf einen seiner Gefährten und machte ihn so zum Weibe, wobei er laut schrie, daß nun viele Menschen wegen der Frauen werden sterben müssen. Die Frau gebar zwei Töchter, von denen die beiden Heiratsklassen abstammen (Codrington, 26). Hier ist also in der zweiten Generation schon die mutterrechtliche, rein weibliche Abstammung durchgedrungen.

**Nord-Queensland:** Ursprünglich nur Männer. Mond macht aus einem von ihnen durch eine drastische Operation während des Schlafes ein Weib und drückt auch den Rindensaft des Blut- und Milchbaumes in ihren Körper ein, so daß sie nun Milch spenden kann (McConnell, 9).

**Nikobaren:** Nach der Sintflut erschafft Gott aus der Rippe des einzig überlebenden Mannes das Weib (Gerland, 73).

**Golden (NO.-Asien):** Stammvater-Heilbringer erschafft das Weib aus einer runden, glänzenden Scheibe (Mond), die er von einem mächtigen Baum herabschießt (Woldt, 94).

**Lebed-Tataren:** Gott erschafft zuerst einen Mann. Als dieser dann einschläft, berührt der Teufel seine Brust. Da wächst ihm ein Knochen aus den Rippen, fällt zu Boden und wird zum Weib (Gerland, 82).

**Altaier:** Uelgen erschafft zuerst den Mann und aus dessen Rippe das Weib. Nach anderer Version aus zwei Rippen (Holmberg, 377).

**Muruts (Borneo):** Das erste Menschenpaar wird zunächst aus Stein, dann aus Holz und endlich aus Lehm erschaffen; der Heilbringer, der hier als (unvollkommener) Schöpfer auftritt, muß jedoch die Rippe des Mannes mit einer der Frau vertauschen, bevor sie Kinder bekommen können (Rutter, 228/9).

**In Afrika** wird das Weib aus der Rippe des Mannes erschaffen bei den Nandi, Masai, Wute (Kamerun), Bubi (Fernando Po). Bei den Süd-Pangwe entsteht es aus der großen Zehe des ersten Mannes. Bei den Saramo wird erzählt, daß die ersten Menschen nur Männer waren, aber einer von ihnen durch eine vom Himmel fallende Axt verwundet, zum Weibe wurde. (Baumann, Schöpfung, 239). Bei den Kwotto erschafft der Hochgott Hinegba erst einen Mann aus Erde und erst dann, als er müde wird und seine Kraft ihn verläßt, auch noch das Weib (Baumann, Schöpfung, 204). Bei den Gabun-Pygmäen werden die Frauen aus Tieren erschaffen, die von den Männern auf Befehl Gottes erlegt wurden. Da aber der Elefant nicht dabei war, gebe es keine kluge Frau (Trilles, 288).

## II. Das Weib wird zuerst erschaffen:

**Thompson-River-Indianer:** Aus fünf Haaren oder Rippen des „Alten“ werden fünf junge Frauen erschaffen, von denen die ersten beiden die Stammütter der Menschen, die anderen der Ursprung von Erde, Feuer und Wasser sind (UdG II. 359).

**Mohikaner und Irokesen:** Stammutter fällt vom Himmel und gebiert Drillinge: Bär, Reh und Wolf, von denen die Menschen abstammen (UdG II. 423).

**Neuseeland:** Tane, der Heilbringer, will zunächst seine Mutter Papa heiraten; von ihr abgewiesen, formt er nach verschiedenen mißglückten Versuchen auf ihren Rat das „erdgemachte Mädchen“, das zunächst ein Ei, dann ein Weibchen und endlich ein Menschenkind zur Welt bringt. Ähnlich formt Tiki auf den Gesellschafts- und Marquesas-Inseln ein Weib aus Erde, zeugt mit ihr eine Tochter und von dieser stammen alle Menschen ab (Dixon, 25).

**Hawaii:** Kii (Tii) wird durch Inzest mit seiner Mutter Stammvater. Nach anderer Version wurde aber das erste Weib aus dem Chaos geboren und Gattin einer Himmelsgottheit (Dixon, 26).

**Válmán** (Berlinhafen, Neuguinea): Gott erschuf zuerst die Frau, aber weil sie sich fürchtete, weinte und schrie, erschuf er dann auch den Mann Kámenlápo („Wesen großes“) (Schleiermacher, 4).

**West-Karolinen:** Die Himmelsjungfrau Ligobund gebiert drei Kinder, in der dritten Generation wird aus der Rippe eines Knaben ein Mann geformt, der seine Großmutter Ligoapup heiratet und Stammvater wird. (Dixon, 251 und Girschner, 187, der auch betont, daß hier das Rippe-Motiv nicht etwa auf biblischen Einfluß zurückgehen könne.)

**Bismarck-Archipel** (Mikoleute): Der Schöpfer Tiliki entstand aus dem Nichts, erschuf Sonne, Mond, Erde, dann aus einem Baum die erste Frau, die er zu sich nahm, die für ihn „kochte“ und ihm viele Kinder gebar. Nach anderer Version schnitt er das Weib aus dem Körper des ersten Mannes (Börnstein, 244).

Zahlreiche Mythen aus Ozeanien und Indonesien, aber auch in Afrika, lassen das erste Weib aus einer Pflanze, Baum oder Frucht entstehen.

**Minahassa** (Celebes): Luminu-ut, die vom Westwind befruchtet, einen Sohn gebiert, also eigentlich die Heilbringer-Mutter ist, wird, nachdem beide die Erde in entgegengesetzter Richtung umgangen, d. i. die Inzestscheu überwunden haben, seine Frau und Stammutter (Dixon, 156).

**Toba Batak** (Sumatra): Drei Mädchen entstehen aus drei Eiern, die der Himmelsgott seinen drei Söhnen vermählt (Dixon, 160).

**Lotuko** (Uganda): Ajok erschuf vor langer Zeit eine Frau, die Vierlinge gebar, zwei Geschwisterpaare, die die Stammeltern der roten (rossi) und der schwarzen Menschen wurden (Molinario, 180).

### III. Der androgyne Urmensch:

**Navaho:** Von den fünf Zwillingsgeburten waren die ersten androgyne (Hartley Burr, North, 160).

**Lengua** (Chaco): Der Schöpfergott erschuf Mann und Frau aus Erde, aber sie waren zusammengewachsen. Auf ihre Bitte wurden sie getrennt, aber jetzt auch sterblich (Becker, 404—405).

**Musahir:** Der Urmensch gilt bei diesem Drawida-Volk als androgyne (Crooke, IV. 30).

**Hindu:** Purusha teilt sich in Mann und Weib (Carnoy, 294). Auch ein Kind Manus, des indischen Noah, ist ein Mann-Weib. Androgyne Geister sind die Grahas (Keith, 147, 157).

**Iran:** Der Urmensch entsteht aus der androgynen Rivas-Pflanze (Rheum ribes) (Carnoy, 294).

Androgyne sind ferner Phanes, der Urmensch der Orphiker, Plato spricht im Symposium von dreierlei Menschen, männlichen, weiblichen und mannweiblichen. Ymir und Loki, der als Widersacher auch Züge des Stammvaters aufweist, sind zweigeschlechtlich.

Bei den Zuni ist der „Lebensgeber“ Awonawilona androgyn und die Jünglinge müssen sich entscheiden, ob sie Männer- oder Weiberkleider tragen wollen (Hartley Burr, North, 187).

Zulu: Der Heilbringer-Stammvater Unkulunkulu kam androgyn aus einem Röhrich und zeugte dann die ersten Menschen (Baumann, Schöpfung, 25).

Der ägyptische Himmels-gott Atum begattet sich selbst und speit die Götter Schu und Tefnet aus, die wieder Geb und Nut (Erde und Himmel) zeugten. In Indien wird Siva mit Brüsten abgebildet und Agni auch als Stier und Milchkuh gesehen.

Aber nicht nur in den Mythen von der Erschaffung des Menschen spiegelt sich der Gegensatz der Geschlechter, sondern auch in den Schöpfungsmythen selbst. Während bei einer ganzen Anzahl von „Urvölkern“ und auch einigen andern Primitiven die Schöpfung aus dem Nichts, durch das bloße Wort oder eine Geste des Höchsten Wesen behauptet, in den meisten Hochkulturen handwerksmäßig (Schmieden, Weben, Töpfern) gedacht wird, tritt in den mutterrechtlichen Kulturen an Stelle des Schöpfungsbegriffes, der der Generation: ein Urweib oder auch die Erde gebiert die Welt mit allem, was auf ihr lebt. Bei den vaterrechtlichen Jägervölkern (Totemisten), die den Gottesbegriff vergeistigen und schließlich zum Glauben an eine unpersönliche Kraft gelangen, wandelt sich der Schöpfungsbegriff in Emanation, wie besonders in Indien. Vielfach wird hier auch Gott, wie z. B. der oben genannte Atum androgyn gesehen, der sich selbst begattet oder sonst irgendwie aus sich selbst zeugt. Typisch sind dafür die polynesischen Schöpfungsmythen. Wo vaterrechtliche Hirtenvölker mutterrechtliche Hackbauvölker überlagert haben, erscheint endlich das Weltelpaar (meist männlicher Himmel und weibliche Erde, in Ägypten und anderswo auch umgekehrt), das in der „Heiligen Hochzeit“ die Welt entstehen läßt. Himmel und Erde liegen da, wie bei den Maori und den Yoruba in Westafrika, eng aufeinander und werden erst durch ihre Kinder von einander getrennt.

Auch die Sintflutmythen unterscheiden sich dadurch, ob ein Menschenpaar, ein Mann oder ein einzelnes Weib die Katastrophe überlebt. Die Sintflutmythen sind schon an und für sich eine mutterrechtliche Wiederholung der Schöpfung, weil hier der Heilbringer das Höchste Wesen verdrängt, aber nicht mehr die volle Schöpfungskraft besitzt, so daß er die Welt nicht mehr erschaffen, wohl aber die zerstörte wieder herstellen kann. Wo sich das Mutterrecht völlig durchgesetzt hat, erscheint dann auch als überlebend bloß ein Weib, das der Ursprung des neuen Menschengeschlechtes wird.

Begreiflicherweise beeinflusste der Geschlechtergegensatz auch die Sündenfallmythen. In ihrer ältesten Fassung handelt es

sich immer um eine Übertretung eines göttlichen Gebotes oder überhaupt um Empörung gegen Gott. Bei den vaterrechtlichen Völkern wird nun die Hauptschuld immer mehr dem Weibe angelastet, das in vielen afrikanischen Mythen auch schon als allein schuldig hingestellt wird, weil es durch seine Neugier, Vergesslichkeit oder Schwäche ein verschlossenes Gefäß oder Bündel öffnet (Pandora-Motiv), dem der Tod und die Krankheiten entsteigen, eine Botschaft Gottes an die Menschen falsch ausrichtet oder auch vergiftet oder verschläft. Interessanterweise findet sich aber das erwartete Gegenstück nicht: im Mutterrecht wird nämlich nicht etwa der Mann, sondern der Widersacher (Teufel) mit der eigentlichen Urschuld belastet. In den sogenannten dualistischen Schöpfungsmythen, die sich von Südrußland durch Zentralasien bis nach Hinterindien, Borneo und Celebes hinziehen und sonst nirgends vorkommen, wird erzählt, daß der Widersacher den noch unfertigen, d. i. leblosen ersten Menschen angespuckt habe, während sich der Schöpfer ausruhen wollte. Gott, der den leblosen Menschenleib vergeblich durch einen Hund bewachen ließ, kann nach seiner Rückkehr nur noch die Teufelsspucke in den Leib des Menschen hineinkneten und so entstanden der Tod und alle Krankheiten. Dort, wo der Urmensch androgyn gedacht wurde, wird der geschlechtliche Fall zur Ursünde. Der Mensch wollte es, wie noch Jakob Boehme sagt, den Tieren gleichtun, mit der Geburt kam aber auch der Tod. Diese Auffassung der Erbsünde drang bekanntlich auch noch in das Christentum ein: Origines entmannte sich, ebenso wie die russischen Skopzen, und erst Thomas von Aquin räumte mit dieser Ansicht radikal auf, indem er erklärte, daß die geschlechtliche Lust vor dem Sündenfall noch größer gewesen sei, als nachher. Bei jenen Völkern, die, wie oben gezeigt wurde, eine Urmutter an den Anfang setzen, die mit ihrem Sohn oder deren Kinder das Menschengeschlecht erzeugen, wird der hierbei auftretende Inzest als die Ursünde empfunden.

Der Kampf der Geschlechter, der in allen diesen Mythen einen deutlichen Niederschlag gefunden hat, drang aber auch in die Mond- und Sonnenmythologie. Der sterbende und wieder auflebende Mond war ursprünglich das Symbol für den Heilbringer, also männlich gedacht. Die gottmenschliche Natur des Heilbringers wurde durch Hell- und Dunkelmond symbolisiert. Allmählich wurde aber der Dunkelmond mit dem Widersacher identifiziert, den der Heilbringer bekämpft und besiegt, wenn er auch selbst dabei getötet oder schwer verwundet wird, um immer wieder aufzuerstehen. An Stelle des Widersachers tritt nun vielfach das Weib, dem so wieder alles Böse zugeschrieben wird. Beim Zusammenstoß mutterrecht-

licher Mondsymbolik mit vaterrechtlichem Sonnenkult wird nun, je nachdem ob Mutterrecht oder Vaterrecht sich durchsetzt, die weibliche Sonne Gattin des Mondes oder auch seine Schwester, oder aber der Mond wird weiblich und Gattin (Schwester) der männlichen Sonne. Dadurch verwandeln sich diese ursprünglich religiösen Mythen in solche soziologischer Natur, wobei es nicht ohne Herabsetzung des Mannes oder der Frau abgeht. Einige Beispiele mögen dies veranschaulichen:

**O na - Indianer:** Sonne als Frau verrät das Geheimnis gewisser Riten, wofür sie ihr Mann ins Gesicht schlägt. Sie flieht vor ihm (dem Mond) und er verfolgt sie unablässig (Ehrenreich, Mythen, 36).

**Queensland:** Mond bildet die Sonne als sein Weib mit zwei Beinen und vielen Armen (Strahlen) (Dixon, 276).

**Lushei (Hinterindien):** Die weibliche Sonne ist so feig, daß sie sich zur Nacht nicht heraustraut, während es der Mond tut (Census, 135).

**Travancore:** Hier wird die weibliche Sonne sogar zum Schöpfer (Census, 235).

**Amazonas-Gebiet:** Sonne und Mond sind Brautleute, aber sie trennen sich, weil ihre Hochzeit die Welt verbrennen würde (Hartley Burr Latin, 306).

**Huronen:** Mond als Gattin der männlichen Sonne, wird von ihr gezüchtigt, daß sie halbtot liegen bleibt, aber von der kleinen Schildkröte wieder zum Leben gebracht wird. Mondfrau trauert auch so sehr, daß sich ihr Sonnengatte um sie nicht kümmert, daß sie wieder dahin schwindet, daher ihre Phasen (Barbeau, 40).

**Mexico: Huitzilopochtli,** der in Wehr und Waffen dem Mutterleibe entstiegene Sonnenheld kämpft mit der Mondfrau, die er nach und nach zerstückelt, bis von ihr nichts übrig bleibt (Seler, 15).

**Catios-Indianer (Kolumbien):** Die Mondfrau ist in die Sonne verliebt, aber diese flieht vor ihr, weil sie an einer speziellen Frauenkrankheit leidet (Schilling, 284).

Wo Sonne und Mond als Geschwister angesehen werden, tritt auch wieder das Inzestmotiv auf:

**Eskimo:** Sonne ist Schwester des Mondes und erkennt ihn als Bruder am Morgen nach der Liebesnacht, weil sie seinen Rücken mit Lampenruß gezeichnet hat. Sie flüchtet entsetzt mit einer Moosfackel, vom Mond verfolgt (Thalbitzer, 384).

**Khasi (Indien):** Mond als Bruder der Sonne verfolgt sie, sie wirft ihm Asche ins Gesicht aus Angst vor dem Inzest. Daher hat der Mond schwächeres Licht und Flecken (Gurdon, 171).

Diese Mythe findet sich auch in Südamerika. In Peru war der Mond umgekehrt Schwester-Gattin der männlichen Sonne, so wie auch die Geschwisterheirat im Hause der Inka üblich war. In Indonesien tritt vielfach an Stelle des Mondes die weibliche Erde als Partner der männlichen Sonne auf.

Auch aus den Sprachen, soweit sie grammatisches Geschlecht besitzen, läßt sich auf vaterrechtliche oder mutterrechtliche Komponente in solchen Kulturen schließen. Die männliche Sonne deutet immer Vaterrecht, der männliche Mond Mutterrecht an. In den

meisten indogermanischen Sprachen ist die Sonne männlich, im Deutschen aber weiblich. In den slawischen Sprachen ist der Mond männlich, die Sonne sächlich, vielleicht weil sie als Kind des Mondes betrachtet wurde, wie es nach Christian (33) auch in Babylonien der Fall war, wo Schamasch, die Sonne, als Sohn des Mondgottes Sin galt.

Im alten Mexico erscheint der Mond als Xipe, „Unser Herr der Geschundene“, männlich, als „Mutter der Götter“ und Geburtsgöttin aber weiblich (Seler). Hier ist er also androgyn.

Die vorstehenden Ausführungen im Rahmen eines Aufsatzes können natürlich das gestellte Thema nicht erschöpfen. Sie sollen nur darauf aufmerksam machen, daß sich in den Mythen außer dem ursprünglichen religiösen Gehalt auch soziologische Verhältnisse widerspiegeln, wie namentlich der Kampf der Geschlechter. Die Mythen sind nicht, wie es die evolutionistisch eingestellten Forscher noch bis in unsere Tage behaupten, das Ergebnis bloßer Fabulierlust, sondern enthalten, wenn auch in nicht immer leicht deutbarer Symbolsprache, das ganze Gebäude der religiösen und sozialen Anschauungen der primitiven Völker, von denen sie auch in die Hochkulturen eingedrungen sind. Ich behandle diesen ganzen Fragenkomplex in einem größeren Rahmen in einem Werk „Die Trinität im Mythos der Naturvölker“, dessen Drucklegung vorbereitet wird.

#### LITERATUR

Abkürzungen: ARW — Archiv für Religionswissenschaft

BA — Baessler Archiv

MR — Mythology of all Races

UdG — Ursprung der Gottesidee von W. Schmidt.

Barbeau C. M. Huron and Wyandot Mythology. Ottawa 1915.

Baumann Hermann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker. Berlin 1936.

Becker Hans v., Lengua und Kaiotugui (Chaco) Zeitschrift f. Ethnologie 1941, 404.

Börnstein D., Ethnographische Betrachtungen aus dem Bismarck-Archipel, BA V. Heft 6, 1916, 244—245.

Carnoy Albert J., Iranian MR, vol. VI. Boston 1917.

Census of India 1931, vol. I. Part III. b.

Christian V., Die Religion Assyriens und Babyloniens in „Die Religionen der Erde“ Wien.

Codrington R. H., The Melanesians. Oxford 1891.

Crooke W., The Tribes and Castes of the N. W. Provinces and Oudh. 4 vol. Calcutta, 1896.

Dixon Roland, Oceanic, MR vol. IX. Boston 1916.

Ehrenreich Paul, Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker. Berlin 1905. Suppl. zu Zeitschr. f. Ethn. 1905.

Feldmann Josef, Paradies und Sündenfall, Münster i. W. 1913.

- Gerland Georg, *Der Mythus von der Sintflut*. Bonn 1912.
- Girschner Max, *Die Karolineninsel Námoluk und ihre Bewohner*. BA 1911. Heft 3/4, 187—188.
- Gurdon P. R., *The Khasis*. London 1907.
- Gusinde Martin, *Urmenschen im Feuerland*. Wien 1946.
- Hartley Burr Alex., *North American MR vol. X, Latin American MR XI*. Boston 1920.
- Holmberg Uno, *Finno-Ugric, Sibirian, MR vol. IV*. Boston 1916.
- Hose Charles & Mc. Dougall W., *The Pagan Tribes of Borneo*, 2 vol. London 1912.
- Humphrey C. B., *The Southern New Hebrides*. Cambridge 1926.
- Keith A. Berridaele, *Indian MR vol. VI*. Boston 1917.
- Koppers Wilhelm, *Unter Feuerland-Indianern*. Stuttgart 1924.
- Mc. Connell Ursula, *A Moon Legend from the Bloomfield River, North Queensland. Oceania II*. 1931/32.
- Molinaro P. P. L., *Appunti circa gli Usi, Costumi e idee religiose dei Lotuko dell Uganda. Anthropos 1940/41*, 180.
- Rutter Owen, *The Pagan of North Borneo*. London 1929.
- Schilling Josef u. Maria, *Religiöse und soziale Verhältnisse der Carios-Indianer (Kolumbien)*. ARW XXIII. 1925, 282.
- Schleiermacher Chr., *Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Berlinhafen (Neuguinea)* Globus 78, 1900, 4.
- Schmidt Wilhelm, *Ursprung der Gottesidee. Bd. I—VI. Münster i. W. 1912—45*.
- Seler Eduard, *Ges. Abhandlungen IV. Bd. Mythus u. Religion der alten Mexikaner*. Berlin 1913.
- Tauxier Louis, *Le Noir du Soudan. Pays Mossi et Gourounsi*. Paris 1912.
- Thalbitzer William, *Die kultischen Gottheiten der Eskimo*. ARW XXVI. 1928, 380.
- Trilles R. P., *Les Pygmées de la Forêt Équatoriale. Anthropos.-Bibl. Bd. 3 Paris-Münster i. W. 1932*.
- Woldt A., *Die Kultusgegenstände der Golden und Giljaken*. Int. Arch. für Ethnologie I. 1888.
- Ziegler K. und Oppenheim S., *Weltentstehung und Weltuntergang in Sage und Wissenschaft*, in: „Natur u. Geisteswelt“ Nr. 720, Leipzig 1925.

## **Die Erziehung von Eingeborenen zum Priestertum in der Mariannahiller Mission**

Von P. Dr. Thomas Respondek C. M. M., Hatfield-Peverel in England

Ein Ruhmesblatt in der Geschichte Mariannahills, des bekannten Missionszentrums von Südafrika, bildet das Kapitel über die Eingeborenen-Priestererziehung. Kaum drei Jahre nach der Gründung des damaligen Trappistenklosters von Mariannahill und der späteren gleichnamigen Abtei wandten die schweigsamen weißen Mönche,

hineingeworfen in eine Fülle unerwarteter Missionsarbeit und kämpfend um das traditionelle Mönchsideal<sup>1</sup>, ihr Augenmerk der Heranbildung einheimischer Säkularpriester zu. Dieses frühe Streben nach der Krone der Missionsarbeit unter heidnischen Völkern wog umso mehr, da sie eigener Initiative<sup>2</sup> entsprang und die damals beginnende überaus fruchtbare Missionstätigkeit in Afrika um 1885 noch keine Parallele in dieser Hinsicht aufwies. Kein missionierender Orden und auch keine Missionskongregation können sich einer so raschen Besinnung auf das letzte Ziel apostolischen Wirkens rühmen<sup>3</sup>, wie dies hier bei den missionierenden Trappisten der Fall war. Ausnahmslos Neulinge auf dem Missionsfelde<sup>4</sup> und für die Erziehung von Priesterberufen in keiner Weise vorgeschult<sup>5</sup>, erkannten sie doch sogleich die missionelle Notwendigkeit des ein-

<sup>1</sup> Zur Geschichte Mariannahills bis 1909 vgl.: P. J. Dahm: Mariannahill, seine innere Entwicklung, sowie seine Bedeutung für die katholische Missions- und Kulturgeschichte Südafrikas. Es handelt sich um eine Doktordissertation, die im März 1949 bei der theologischen Fakultät der Wiener Universität eingereicht wurde. Ein Druck ist noch nicht erfolgt. Die Frage der Eingeborenen-Priestererziehung ist darin nicht behandelt. Vorliegender Artikel ist die erste kritische Sichtung des im Generalatsarchiv der Mariannahill-Mission, Hatfield-Peverel, Essex, England, vorliegenden Quellenmaterials über diese Frage.

<sup>2</sup> Die letzte diesbezügliche Weisung der S. Congr. de Prop. Fide war am 8. Sept. 1869 an die Ap. Vikare Ostindiens gerichtet, Coll. II n. 1346, 3 ff. Die nächste eingehendere Instructio, ebenfalls an die genannten Vikare, erging 1893, Coll. II n. 1828, IV. Um diese Zeit weilte der erste eingeborene Priesteramtskandidat aus der Trappistenmission bereits sein fünftes Jahr am Collegium Urbanum in Rom.

<sup>3</sup> Die Ugandamission der Weißen Väter begann 1878, d. h. vier Jahre vor der Gründung Mariannahills. Das kleine Seminar von Bukalasa wurde erst 1893 eröffnet, 1913 die ersten zwei Zöglinge zu Priestern geweiht. Um diese Zeit standen bereits vier eingeborene Priester von Mariannahill mitten in der Missionsarbeit, davon der erste seit 1898, einer seit 1903, die zwei andern seit 1907. Auch alle andern Eingeborenenseminarien des afrikanischen Missionsfeldes, wie Ruanda und Urundi, Nyanza, in der Kongomission u. a. sind gemessen am Beginn der Missionstätigkeit und auch zeitlich späteren Datums.

<sup>4</sup> Vgl. Regel und Geschichte der strengen Observanz von La Trappé bis 1880. Siehe folgende Anmerkung.

<sup>5</sup> Henri Bremond (englisch v. F. J. Sheed): The Thundering Abbot, London, 1930. Armand de Rancé, der Begründer der strengen Observanz in La Trappé sah in der wissenschaftlichen Bildung der Religiösen eine Gefahr für sein Mönchsideal und schränkte sie weit unter das allermindeste Maß ein. Vgl. auch die Missionszeitschrift von Mariannahill *Vergißmeinnicht* 15. Jg. 1897 Nr. 10 S. 65. Nach der Regel von La Trappé mußten Abt und Prior des Klosters Priester sein. Von den andern Mönchen sollten wenigstens noch zwei gründlich durchgeschult, die andern für das Priestertum Bestimmten nur im für die Feier der hl. Messe erforderlichen Latein unterwiesen und dann geweiht werden. Eine phil.-theologische Ausbildung war hierfür nicht erforderlich.

geborenen Priesters und suchten und fanden in diesem Ringen die den gegebenen Verhältnissen entsprechende beste Lösung.

### 1. Einzelvorbereitung durch die Missionare 1885—1894

Schon in der Zeit von 1885 bis 1894 — Mariannahill war 1882 gegründet und damit die Missionierung der umwohnenden Heiden in Angriff genommen worden — sind voneinander unabhängig verschiedene Trappistenmissionare auf den von Mariannahill weit entfernten Missionsstationen<sup>6</sup> an die Auswahl und Vorbereitung eingeborener Knaben für den späteren Priesterberuf herangetreten.

In Mariannahill selbst wurde diese erste Erziehungsarbeit durch die bereits 1884 erfolgte Eröffnung eines Eingeborenen-Lehrerseminars begünstigt und erleichtert. Die besten Schüler der Missionsschulen für Elementarunterricht konnten hier den Lehrer- und Katechetenberuf anstreben. Unter diesen Lehramtsbewerbern fand P. Gerard Wolpert<sup>7</sup>, einer der ersten Lehrer an der Anstalt, die ersten Priesterberufe heraus. Er bereitete sie individuell seelisch und geistig auf das erhabene Ziel vor. Bereits im November 1887 wurde der erste dieser Auserwählten Eduard Müller-Mnganga<sup>8</sup> in Begleitung des Paters David Bryant, welcher zwecks wissenschaftlicher Studien nach Europa reiste<sup>9</sup>, nach Rom an das Collegium Urbanum zum weiteren Studium geschickt. Hier erhielt er nach erfolgreicher Promotion zum Dr. in der Philosophie und Theologie 1898 die hl. Priesterweihe und kehrte mit Abt Amandus Schölzig, der zum Generalkapitel des Ordens nach Rom gefahren war<sup>10</sup>, am 5. November desselben Jahres nach Mariannahill zurück. Unter dem Jubel der inzwischen auf Tausende angewachsenen Christengemeinde von Mariannahill feierte dieser erste eingeborene Priester aus

<sup>6</sup> Mariannahill—Mariathal sind 2 Tagereisen; Mariannahill—Centocow = 3 T.-R. und Mariannahill—Lourdes = 4 Tagereisen. Eine T.-R. entspricht etwa 80 bis 100 km.

<sup>7</sup> P. Gerard Wolpert, geb. 11. 6. 1855 in Stuttgart, trat 1884 in Mariannahill ein. Er wurde am 14. September 1900 zum Abt von Mariannahill gewählt, resignierte freiwillig 1904. Als 1909 die Trappistenmissionäre von Mariannahill in der Missionskongregation desselben Namens eine neue, der Missionstätigkeit angepaßte Lebensregel erhielten, wurde der resignierte Abt Gerard zum Propst von Mariannahill ernannt und war später der erste Generalsuperior der neuen Missionskongregation bis 1920. Er starb 90jährig am 14. April 1945 in Mariannahill.

<sup>8</sup> Vgl. 3. Jg. 1885 n. 4 erwähnt ihn erstmalig unter den Täuflingen der zweiten großen Taufe von Mariannahill.

<sup>9</sup> P. David Bryant, geb. 26. 2. 1865 in London, trat 1883 in Mariannahill ein. Er widmete sich hauptsächlich dem Studium der Bantusprachen. Eine Reihe praktischer Handbücher in Zulu schrieb er für die Missionare. Seine bedeutendsten Werke sind: A Zulu-English Dictionary, Mariannahill, 1905; Olden Times in Zululand and Natal, London, 1929; ein dreibändiges Werk über Zulu People und ein English-Zulu Dictionary liegen im Manuskript vor. Bryant gilt als bester Kenner der Vorgeschichte der Zulus und ihrer Sprache. Die Universität von Südafrika verlieh ihm den Ehrendoktor in der Literatur. Er lebt heute in England im Ruhestand.

<sup>10</sup> Vgl. 17. Jg. 1899 n. 1 und n. 2 Seite 11.

der Mariannahiller Mission am 6. November 1898 in der Abteikirche daselbst seine Primiz<sup>11</sup>.

Noch während des Studiums dieses ersten Priesterzöglings in Rom waren am 25. August 1894 zwei weitere eingeborene Priesterkandidaten mit demselben Ziel nach Rom gegangen: Alois Majonga von der Missionsstation Mariathal und Karl Mbengane<sup>12</sup>. Letzterer erkrankte während seiner Studienzeit in Rom, kam nach der Würzburger Vertretung der Mariannahiller Mission wo er um die Jahrhundertwende starb. Er liegt auf dem städtischen Friedhof in Würzburg begraben. Alois Majonga vollendete sein Studium, wurde am 6. Juni 1903 in Rom zum Priester geweiht und traf am 4. September desselben Jahres in seiner süd-afrikanischen Heimat, der Missionsstation Mariathal, ein<sup>13</sup>.

## 2. Gründung der ersten Lateinschule 1893

Im März 1893 hatte die Kongregation für die Glaubensausbreitung ihre Instructio über Erziehung und Bildung von eingeborenen Priestern erlassen<sup>14</sup>. Diese apostolische Aufforderung mag es gewesen sein, die P. Beda Gramsch<sup>15</sup>, welcher zu der Zeit auf der Missionsstation Centocow tätig war, veranlaßte, noch in demselben Jahre eine Gruppe von braven und talentierten Knaben aus der dortigen Missionsschule auszusondern, um sie durch systematischen

<sup>11</sup> Vgl. 6. Jg. 1888 n. 1 und 2 Seite 7 f und 17. Jg. 1899 n. 2 Seite 11 f. Dr. Eduard Müller-Mnganga war 1884 als 10jähriger heidnischer Knabe in die Mariannahiller Missionsschule gekommen. Seltene Talente und hohes sittliches Streben zeichneten ihn von Anfang an vor den andern Schülern aus. In der Taufe, zu der er bereits im folgenden Jahre zugelassen wurde, erhielt er den Namen eines Missionswohlthäters Eduard Müller-Mnganga, den er von da an führte. P. Gerard erkannte als dessen Lehrer die guten Anlagen des Zöglings und bereitete ihn, so gut es unter den damaligen noch primitiven Verhältnissen der ersten Missionsjahre von Mariannahill möglich war, auf sein späteres Studium vor. Am Weißen Sonntag 1887 ging Eduard zur ersten hl. Kommunion mit einer so tiefen Andacht, daß im Verlauf der nächsten Monate auch der Abt von Mariannahill sich von dessen Eignung zum Priesterberuf überzeugte und beschloß, ihn nach Rom zu schicken. Nach der Rückkehr aus der ewigen Stadt 1898 arbeitete Dr. Eduard Müller-Mnganga 33 Jahre lang auf verschiedenen Missionsstationen des damaligen Vikariats Natal, später Mariannahill. 1933 wurde er von seinem kirchl. Obern Bischof Fleischer von Mariannahill mit der Leitung der Katechetenschule Mariathal betraut. Hier verblieb er bis zu seinem Tode im August 1945. Vgl. die Directories von Mariannahill, Natal und The South African Directory der entsprechenden Jahre. Ferner Umafrika über seinen Tod: V. 34, 1945 n. 1, 397 Seite 4.

<sup>12</sup> Vergißm. 12. Jg. 1894 n. 10 S. 61: Aloys Majonga, geb. 1877, getauft am 21. Mai 1893; Karl Mbengane, geb. 1879, getauft am 7. September 1891.

<sup>13</sup> Vergißm. 22. Jg. 1904 n. 1 S. 3: Alois Majonga führte nach seiner Rückkehr aus Rom den Namen Mncadi, der in den zitierten Direktorien wiederholt verdruckt ist. Er war bis 1932 im Vikariat Mariannahill tätig, ging dann über nach Zululand, wo er gegen Ende der dreißiger Jahre starb.

<sup>14</sup> Coll. S. Congr. de Prop. Fide II n. 1828, IV.

<sup>15</sup> P. Beda Gramsch, geb. 25. 11. 1860 in Ostpreußen, trat 1888 in Mariannahill ein und starb dort 1937.

Unterricht im Latein auf das Priestertum vorzubereiten<sup>16</sup>. Als P. Beda bald darauf (1894/5) nach Mariannahill abberufen wurde, setzte sein Nachfolger P. Innozenz Buchner das begonnene Werk fort<sup>17</sup>. Später widmete ihr der schon erwähnte P. Gerard Wolpert als Oberer der Missionsstation Centocow sein besonderes Augenmerk zu.

Damit war die bisherige private Einzelerziehung von einheimischen Priesterberufen in ein endgültiges Stadium getreten. Das erste kleine Eingeborenenseminar war gegründet. Das Mutterkloster Mariannahill, welches sein Augenmerk auf die Heranbildung von geeigneten eingeborenen Lehrern und Katecheten als Missionshelfer konzentrierte, folgte dem Centocower Beispiel bald nach. Vielleicht war es der Begründer der Centocower Lateinschule, P. Beda Gramsch, selbst, der nach seiner Versetzung nach Mariannahill auch hier den Anstoß dazu gab. Das Gründungsjahr läßt sich aus den vorhandenen Quellen nicht ermitteln. Die Lateinschule von Mariannahill war jedoch bei der Ankunft des ersten Mariannahiller eingeborenen Priesters<sup>18</sup> aus Rom Ende 1898 bereits in Blüte. Denn auf dessen Rat anlässlich eines Besuches auf der Missionsstation Centocow, wo sein erster Lehrer P. Gerard Wolpert zu der Zeit Missionsoberer war, werden zwei der besten dortigen Lateinschüler nach Mariannahill<sup>19</sup> geschickt zur restlichen Vorbereitung in Latein und Englisch<sup>20</sup>. Beide Knaben reisten dann am 23. September des folgenden Jahres 1899 zum weiteren Studium am Collegium Urbanum nach Rom ab<sup>21</sup>.

Den hohen qualitativen Wert dieser frühen Lateinschulen bzw. Seminarien Mariannahills verrät uns die bereits im Mai 1907, nach Promotion dieser beiden jüngsten Zöglinge zu Doktoren der Philosophie und Theologie, erfolgte Ordination. In der Mission wartete man mit Sehnsucht auf ihre Mitarbeit am Missionswerk, so daß sie nach dem Willen des Abtes von Mariannahill noch im selben Jahr auf dem schnellsten Wege dahin zurückkehren<sup>22</sup>. Sie sind beide bis zur Stunde im Vikariat Zululand unter ihren Stammesangehörigen tätig<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> Vergißm. 19. Jg. 1901 n. 5 bis 7 bringt einen anschaulichen Bericht über den Kampf des Knaben Andreas Ngidi um den Priesterberuf mit den oben genannten Tatsachen.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Dr. Eduard Müller-Mnganga.

<sup>19</sup> Die Trappistenabtei Mariannahill hatte, wie jedes Trappistenkloster eine ordenseigene Lateinschule in ihren Mauern. Sie diente der Ausbildung des Priesternachwuchses im Orden. Die Unterrichtssprache war hier deutsch. Diese interne Schule kam für die restliche Vorbereitung der beiden Priesterzöglinge nicht in Frage. Vgl. Vergißm. 12. Jg. 1894 n. 10 Beilage S. 61.

<sup>20</sup> Vergißm. 19. Jg. 1901 n. 7 S. 63—66.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Vergißm. 25. Jg. 1907 n. 9 S. 194.

<sup>23</sup> The South African Directory 1949.

Die Unkosten für Hin- und Rückreise — Rom—Mariannahill —, sämtliche Studienauslagen und sonstige Ausrüstung dieser Propagandaschüler wurden ausschließlich von den Trappistenmissionaren bestritten. Aus afrikanisch armen Verhältnissen der Eingeborenenbevölkerung stammend, hatten die Kandidaten nicht einmal die Mittel, um die in den Mariannahiller Missionsschulen geforderte primitive Kleidung zu erschwigen.

Neben diesem uneigennütigen Idealismus der Trappistenmönche steht die Pädagogik der richtigen Auswahl. Sie war von hundertprozentigem Erfolg gekrönt. Alle Zöglinge erfüllten die in sie gesetzten Hoffnungen, erreichten das gesteckte Ziel, ja promovierten in den Wissenschaften und, was gegen alle anders lautenden Voraussagen negativ eingestellter Kräfte besonders herausgestellt werden muß, sie blieben ihrem hohen Berufe treu bis zu ihrem Tode oder soweit sie heute noch leben, bis in ihr Greisenalter.

### 3. Hindernisse in der weiteren Entwicklung bis 1920

Die bis dahin so erfolgreich verlaufene Periode der Eingeborenenpriestererziehung in der Mariannahiller Mission wurde in der weiteren Entwicklung durch unvorhergesehene und auch unvermeidliche Faktoren, innere und äußere, wesentlich beeinträchtigt. Das traditionelle streng beschauliche Ordensideal der Trappistenmissionare geriet in Widerstreit mit ihrer Missionsaktivität. Dispensen von der bisherigen Observanz waren notwendig geworden, um die Lösung der vielen aufgetretenen Missionsaufgaben zu ermöglichen. Dies wiederum löste im Lauf der Jahre seitens der Ordensleitung des Cisterzienserordens Reformbestrebungen aus<sup>24</sup>, die in Wesen und Form lähmend auf die ganze Missionsarbeit der Trappistenmönche und hier in erster Linie hemmend auf die Erziehung des eingeborenen Priesters wirken mußten. Erst nach jahrelangen Kämpfen fanden diese Schwierigkeiten 1909 ihren Abschluß durch Dekret der Religiosenkongregation, welche die Trappistenmissionare von der bisherigen Observanz entband und zur Gründung der heutigen Missionskongregation der Missionare von Mariannahill führte<sup>25</sup>.

Die seit 1909 neu sich konstituierende Missionskongregation hatte sich von den durch die Reformbestrebungen ausgelösten Rückschlägen noch nicht erholt, als der erste Weltkrieg ausbrach und nicht nur in Afrika, sondern auch in andern Missionsländern blühende Missionsfelder durch seine Auswirkungen verwüstete. Dank der weitschauenden Missionsstrategie des Gründers von Mariannahill, P. Abt Franz Pfanner<sup>26</sup>, und abgesehen von einem doppelten Ausfall an Missionspersonal<sup>27</sup>, konnte sich jedoch das Mariannahiller Missionswerk ohne nennenswerte Schwierigkeiten auch während des Krieges weiter entfalten.

<sup>24</sup> Hierzu vgl. P. J. Dahm: Mariannahill, seine innere Entwicklung . . . , die eingangs zitierte Schrift.

<sup>25</sup> A. A. S. Vol. I. 1909 Seite 816 und vorausgehende Anm.

<sup>26</sup> Otto Heberling: Abt Franz Pfanner, Reimlingen 1934.

<sup>27</sup> Der doppelte Ausfall an Missionskräften war bedingt einerseits durch die Trennung vom Trappistenorden, andererseits durch die Auswirkungen des Krieges 1914—1918.

Trotzdem konnte die Eingeborenenpriestererziehung in der bisherigen Weise nicht weitergeführt werden. Bis 1921 verfügte Mariannahill über kein selbständiges Missionsgebiet. Die von den Trappistenmissionaren erzogenen eingeborenen Priester mußten, da sie weder Trappisten waren, noch auch der neugegründeten Missionskongregation von Mariannahill angehörten, als Weltpriester einen Bischof haben, in dessen Vikariat sie inkardiniert werden konnten. Die ersten von ihnen, die am Kolleg der Propagandakongregation in Rom ihre Studien gemacht hatten, wurden von dem damaligen Apostolischen Vikar von Natal übernommen, in dessen Jurisdiktionsgebiet Mariannahill und der größere Teil des von den Trappistenmissionären bearbeiteten Missionsgebietes lag. Bereits dessen Nachfolger nahm in dieser Hinsicht eine andere Haltung ein<sup>28</sup>. Die Missionare von Mariannahill mußten sich hierin den Weisungen ihrer kirchlichen Obern, d. h. der zuständigen Bischöfe fügen und auf die weitere Erziehung von eingeborenen Säkularpriestern vorläufig verzichten. So kam die so mutig und erfolgreich begonnene erste Periode der Eingeborenenpriestererziehung von Mariannahill zu einem unerwarteten und höhererseits ausgelösten zwangsläufigen Stillstand. Diese Arbeit konnte erst wieder aufgenommen werden, als Mariannahill selbständiges Missionsgebiet wurde und damit die bisherigen Hindernisse in Wegfall kamen.

#### *4. Errichtung und Bau des Regionalseminars von Mariathal 1925—1949*

1921 wurde das Mariannahiller Missionsgebiet zum Vikariat erhoben und schon im nächsten Jahre der damalige Generalsuperior der Mariannahiller Missionare, P. Adalbero Fleischer<sup>29</sup>, zum Apostolischen Vikar ernannt. Damit ging die missionsstrategische Initiative von der Missionsgesellschaft auf den kirchlichen Obern, den Apostolischen Vikar, über. Mit Bischof Adalbero Fleischer erlebte die Eingeborenen-Berufserziehung eine Blüteperiode, von der man heute schon sagen kann, daß sie in ihrer raschen Entwicklung einzigartig dasteht. Noch in demselben Jahr seines Amtsantritts gründete der Bischof die Eingeborenen-Schwesternkongregation der „Töchter vom hl. Franziskus“ (FSF)<sup>30</sup>. Genau ein Jahr später folgte die Kongregation der „Franziskanischen Familiaren vom hl. Josef“ (FFJ)<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Bedenken gegen die moralische Eignung der Eingeborenen zum Säkularpriester und das in der südafrikanischen Union bestehende Rassengesetz, welches kirchliche Obern leicht in Konflikt mit den weltlichen Behörden bringen konnte, bedingten diese Haltung der kirchlichen Obern.

<sup>29</sup> Bischof Adalbero Fleischer, geb. 4. 1. 1874 in Dettelbach am Main, zum Priester der Diözese Würzburg geweiht 1899, in Mariannahill eingetreten am 23. Nov. 1908. 1920 wird er Generalsuperior der Missionskongregation von Mariannahill und am 8. März 1922 zum Ap. Vikar des neuerrichteten Vikariats ernannt.

<sup>30</sup> Die Kongregation der eingeborenen Schwestern ist am 8. Dez. 1922 gegründet worden. Sie zählt heute 154 Professschwestern, 18 Novizinnen, 6 Postulantinnen und 45 Kandidatinnen. Vgl. Mariannahill Directory 1949, s. 32. 3 Novizen, 10 Postulanten und 8 Aspiranten. Ebd. s. 30.

<sup>31</sup> Die Franziskanischen Familiaren gründete der Bischof am 28. Dez. 1923. Sie zählen heute 9 eingeborene Priester, 9 Kleriker, 14 Studenten, 12 Laienbrüder

Die letztere ist ausschließlich für männliche Ordensberufe der eingeborenen Bevölkerung bestimmt. Gleichzeitig hoffte der Gründer damit eine Heimstätte für eingeborene Priester der Zukunft geschaffen zu haben, wo sie asketisch durchgeschult würden, um den vielen sittlichen Gefahren einer noch heidnischen Umgebung besser als die auf sich selbst angewiesenen Säkularpriester begegnen zu können. Für die Geistesbildung derselben sollte, an Stelle der bisherigen Lateinschulen auf einzelnen Stationen, ein Zentralseminar geschaffen werden.

Da trat ein Ereignis ein, welches den Plänen des Bischofs eine andere Wendung gab. Im Jahre 1924 tagte in Kimberley die erste südafrikanische Bischofskonferenz. Auf derselben wurde die Frage der Eingeborenen-Priestererziehung eingehend erörtert und von den anwesenden Bischöfen und Präfekten die Gründung eines *Regionalseminars* für alle südafrikanischen Vikariate und Präfektoren beschlossen. Bischof Fleischer von Mariannahill wurde mit der Durchführung dieses Beschlusses betraut<sup>32</sup>. Denn Mariannahill war die einzige Mission im ganzen südafrikanischen Missionsgebiet, die erfolgreiche Erfahrungen auf diesem schwierigen Gebiet aufzuweisen hatte. Auch verfügte Mariannahill über ausgebaute Missionsstationen mit größerem Farmbesitz, der zur Errichtung und zum Unterhalt eines solchen regionalen Institutes unerlässlich ist. So entstand im Februar 1925 das kleine Regionalseminar auf der Missionsstation Mariathal. Es wurde mit 15 Lateinschülern, zumeist aus dem Mariannahiller Missionsbereich, in aller Stille eröffnet<sup>33</sup>. Für den Unterricht an der Schule entwarf P. Bernhard Huß<sup>34</sup>, damals Direktor am Lehrerseminar in Mariannahill, im Auftrag des Bischofs ein den afrikanischen kulturell-wirtschaftlichen Verhältnissen angepaßtes reichhaltiges Lehrprogramm<sup>35</sup>. Die versuchsweise Durchfüh-

<sup>32</sup> Umafrika 21. Jg. 1931 n. 667 s. 6.

<sup>33</sup> Fr. B. Huß in South Cross (Kath. Wochenzeitung, herausgeg. in Kapstadt) vom 16. Febr. 1927: The South African Natives.

<sup>34</sup> Über Fr. B. Huß, den großen Kulturpionier und Sozialreformer auf dem südafrikanischen Missionsfeld vgl. Th. Respondek: Die soziale Missionsarbeit des Fr. B. Huß C. M. M. in Südafrika, in MR 1949 n. 2 und 3.

<sup>35</sup> South. Cross l. c. vom 16. Febr. 1927: The Little Seminary comprises a course of six years and the writer (Fr. B. Huß), entrusted by the Bishop, drew up the following tentative curriculum, spread over the 6 years:

- a) Religion: Catechism, Bible, Church History, apologetics and ethics;
- b) Language: Latin, English and vernacular;
- c) Sciences: Mathematics, history and geography, elementary physics, chemistry and biology, nature study, agriculture and economics, physiology, psychology and sociology;
- d) Arts: Gardening, crafts, leather work, metal work, wood work, building construction, singing and physical drill.

rung desselben wurde einem eigens ernannten Seminardirektor anvertraut<sup>36</sup>.

Die für diesen Zweck auf der Missionsstation Mariathal anfänglich bereitgestellten Räume erwiesen sich jedoch sehr bald als nicht ausreichend. Die Errichtung eines eigenen zweckentsprechenden Seminargebäudes ließ sich nicht umgehen. Im November 1928 erließ nun Bischof Fleischer einen diesbezüglichen Aufruf an die Christen seines Vikariates<sup>37</sup>. Bereits einen Monat später, am 7. Dezember desselben Jahres, erfolgte die Grundsteinlegung zum neuen Seminarbau in Anwesenheit des Apost. Delegaten von Südafrika, der beiden Bischöfe von Mariannahill und Natal, sowie des Generalsuperiors der Mariannahiller Missionsgesellschaft<sup>38</sup>.

In zweieinhalbjähriger Bautätigkeit wurde der Seminarkomplex auf dem Gelände der Mariathaler Missionsfarm seiner Vollendung entgegengeführt. In seinen Räumen sollten 100 Studenten Unterkunft und Studienmöglichkeiten finden. Die feierliche Einweihung und Übergabe erfolgte am 28. Juni 1931 im Zusammenhang mit der 15. Jahrhundertfeier des Konzils von Ephesus. Sie gestaltete sich zu einer machtvollen und nachhaltigen Kundgebung katholischen Lebens und Strebens von ganz Südafrika. Der Apost. Delegat von Südafrika, vier Missionsbischöfe und sieben Apost. Präfekten<sup>39</sup>, der frei resignierte letzte Abt von Mariannahill und erste Erzieher eingeborener Priester in Mariannahill, P. Abt Gerard Wolpert, ferner eine große Anzahl Missionare aus den verschiedenen Missionsgebieten und unter ihnen zwei eingeborene Priester, sowie zahlreiche Missionsbrüder und Missionsschwester und über 2000 eingeborene Christen nahmen an der Doppelfeierlichkeit teil. Das neu eröffnete Seminar wurde unter den besonderen Schutz der Gottesmutter gestellt und trägt ihren Namen: St. Mary's Seminary, Ixopo, Natal<sup>40</sup>.

In Plan und Ausführung des großen Gebäudes war Vorsorge getroffen, daß auch die Philosophie- und Theologiestudenten der ersten Jahre hier untergebracht werden konnten. So erhielten hier zwei Jahre später, 1933, die zwei ersten Theologen die Tonsur<sup>41</sup> und 1938 die hl. Priesterweihe.

Das Regionalseminar ist ausschließlich für den Priesternachwuchs aus den Kreisen der Eingeborenenbevölkerung bestimmt<sup>42</sup>. Wiewohl in erster Linie für Säkularpriester gegründet, machten sich

<sup>36</sup> Vergl. 43. Jg. 1925 n. 8 s. 203.

<sup>37</sup> Izindaba Zabantu (Eingeborenenzeitung von Mariannahill, später Um Afrika) 18. Jg. 1928 n. 530 s. 1.

<sup>38</sup> Ebd. n. 535 n. 535 s. 5.

<sup>39</sup> Um Afrika 21. Jg. 1931 n. 667 s. 6. Anwesend waren die Bischöfe der Vikariate von Natal, Mariannahill, Zululand, Basutoland; die Präfekten von Umtata, Oudtshoorn, Aliwal North, Pietersburg, Swaziland, Leydenburg u. Queenstown.

<sup>40</sup> Ebd. und South. Cross v. Juli 1931.

<sup>41</sup> Um Afrika 23. Jg. 1933 n. 792 s. 6.

<sup>42</sup> Ein ähnliches Seminar für Mischlinge (Coloureds) bestand bis vor kurzem im Vikariat von Aliwal North. Seine Neueröffnung ist in der Schwebe.

Für den Priesternachwuchs aus der einheimischen europäischen Bevölkerung — wohl zu unterscheiden von der eingeborenen schwarzen Bantubevölkerung — ist 1948 im Vikariat Queenstown ein Seminar eröffnet worden, das den Namen „St. John's Vianney's Seminary“ trägt. Der Apostolische Vikar von Queenstown hat für den ersten Anfang ein entsprechendes Haus zur Verfügung gestellt. Ein Neubau ist beabsichtigt. Der Apostolische Delegat von Südafrika

doch bald nach Eröffnung desselben Tendenzen bemerkbar, die den Nachdruck auf die Heranbildung von eingeborenen Ordensgeistlichen legten. Dies behinderte seine Entwicklung in den folgenden Jahren zu ungunsten seiner regionalen Bestimmung<sup>43</sup>. Trotzdem mehrte sich infolge der vorausgegangenen missionarischen Vorarbeit naturgemäß die Zahl der Studenten von Jahr zu Jahr, die Weltpriester werden wollten. Eine anderweitige Unterbringung des großen Seminars wurde unumgänglich und erfolgte 1945. 17 Studenten der Philosophie und Theologie siedelten im besagten Jahr von dem kleinen Seminar Ixopo nach der Missionsstation Reichenau über, wo sie in der nur eine Stunde von der Station entlegenen bisherigen landwirtschaftlichen Schule ein erstes Heim fanden. Es wird unter dem Namen St. Peter's Seminary geführt.

Den weiteren Ausbau dieses großen Regionalseminars, sowie eine der Entwicklung entsprechende Besetzung des erforderlichen Professorenstabes<sup>44</sup> legte Bischof Fleischer CMM auf der südafrikanischen Bischofskonferenz zu Mariannhill 1947 in die Hände des Apostolischen Delegaten für Südafrika. Damit werden die Seminaristen — auch das kleine Seminar ist einbezogen —<sup>45</sup> der Kongre-

hat in diesem Jahr einen entsprechenden Aufruf an die Bevölkerung erlassen, um die erforderliche Bausumme von 100 000 £ aufzubringen. Die Sammlung läuft unter dem Namen „National Seminary Fund“, nicht zu verwechseln mit dem Regional Seminary Ixopo (kleines Seminar), bzw. Regional Seminary St. Peter bei Reichenau (großes Seminar). Die beiden letzteren Seminaristen befinden sich im Vikariat Mariannhill und sind ausschließlich für die Erziehung von Eingeborenenpriestern bestimmt.

<sup>43</sup> Die Eingeborenenpriestererziehung der Trappistenmissionare bis 1909 und der späteren Missionare der Kongregation von Mariannhill bezweckte ausschließlich die Heranbildung von S.kularpriestern. Im Gegensatz hierzu begann Bischof Fleischer C. M. M. mit der Gründung seiner Eingeborenenkongregation der Franziskanischen Familiaren vom hl. Joseph den Nachdruck auf die Erziehung eines eingeborenen Ordensklerus auch im Regionalseminar zu legen. Dies widersprach sowohl dem Zweck des Regionalseminars, wie es anderseits die Erziehung von Welt- und Ordenspriestern in demselben Seminar fast unmöglich machte. Die hieraus sich ergebenden Schwierigkeiten bedingten die oben erwähnte weitere Entwicklung, die zur gegenwärtigen Problematik um die Seminaristen Anlaß gab.

<sup>44</sup> Die in Anm. 2 genannten Schwierigkeiten und der bald darauf folgende zweite Weltkrieg hinderten die Kongregationsleitung der Missionare von Mariannhill an der entsprechenden Besetzung des Lehrerstabes. Im Kleinen Seminar sind in dieser Zeit unter Leitung der Mariannhiller Missionare 3 eingeborene Säkularpriester, ein Pater aus der Kongregation der Franziskanischen Familiaren, die alle aus dem Seminar hervorgegangen sind, sowie ein Bruder der genannten Eingeborenenkongregation als Lehrer eingestellt worden.

<sup>45</sup> Auch das kleine Seminar ist bis zur Stunde Regionalseminar. Ob es in Zukunft so bleibt oder ob die einzelnen Apostolischen Vikare und Präfekten von Südafrika selbst die humanistische Vorbereitung ihrer Priesterzöglinge übernehmen, hängt von dem Ablauf der schwebenden Verhandlungen ab.

gation für die Glaubensausbreitung direkt unterstellt. Die diesbezüglichen Verhandlungen sind noch nicht abgeschlossen <sup>46</sup>.

Der gegenwärtige Stand beider Seminarien ist folgender <sup>47</sup>:

Großes Seminar: 20 Studenten in der philosophisch-theologischen Ausbildung, davon 14 aus dem Vikariat Mariannahill. Neun der letzteren sind Ordensleute <sup>48</sup>.

Kleines Seminar: Einschließlich zweier vorbereitender Jahreskurse beherbergt es 148 Schüler, davon aus dem Vikariat Mariannahill 97, wozu noch 14 Studenten aus der vom Bischof Fleischer gegründeten Eingeborenenkongregation der Franziskanischen Familiaren vom hl. Joseph hinzukommen <sup>49</sup>.

Im ganzen sind aus dem Seminar seit seiner Eröffnung 1931 bereits 15 eingeborene Priester hervorgegangen, darunter 2 Ordenspriester aus der genannten Eingeborenenkongregation <sup>50</sup>.

## Gehorsamsauftrag und Freiwilligkeit des Missionsapostolates im Seraphischen Orden

Von P. Dr. Gonsalvus Walter, O. F. M. Cap., China

Wer heutzutage einen Orden oder eine Kongregation stiften will, muß nach kirchlicher Vorschrift in der Ordensregel oder den Satzungen angeben, welchen besonderen Zweck die Stiftung neben dem Streben nach Vollkommenheit verfolgen will, z. B. Beschaulichkeit, Predigt, Krankenpflege. Die vor 700 Jahren verfaßte Ordensregel der Minderen Brüder des hl. Franziskus von Assisi entspricht dieser heutigen kirchlichen Vorschrift nicht. Sie gibt den besonderen Zweck des Ordens nicht an, sondern setzt ihn in ihren Einzelbestimmungen nur voraus. Der hl. Vater Franziskus konnte von einer Formulierung des Ordenszweckes absehen. Als die Regel im

<sup>46</sup> Mitteilung des Generalates der Mariannahill-Mission, Hatfield-Peverel, Essex, England.

<sup>47</sup> Jahresbericht an des genannte Generalat vom Jahre 1948/49.

<sup>48</sup> Alle aus der vom Bischof Fleischer gegründeten Eingeb.-Kongregation.

<sup>49</sup> Die hier erwähnten Studenten, die den Ordensstand anstreben, gehen nach Absolvierung der Humaniora ins Mutterhaus der Kongregation, wo sie ihr Noviziat machen. Nach der Gelübdeablegung widmen sie sich den höheren Studien am großen Seminar.

<sup>50</sup> Bericht ans Generalat und The South African Directory 1949. Danach sind 60% der bisher aus dem Seminar hervorgegangenen eingeborenen Priester Ordensgeistliche.

Jahre 1223 bestätigt wurde, war der Orden schon fast in der ganzen damals bekannten Welt verbreitet und lebte nach den Lehren und Normen, die er von der Kirche, vom Stifter, von den Generalkapiteln und von den durch Weisheit und Heiligkeit ausgezeichneten Mitgliedern empfangen hatte. Der Orden und der Zweck, den er verfolgen sollte, war schon eine Tatsache, die für sich selber sprach. Auch für die Zukunft brauchte man keine ausdrückliche Erklärung abzugeben, sondern es genügte, daß der hl. Franziskus im 1. Kapitel der Regel seine Stiftung in die Hände der obersten Autorität des Ordens und der Kirche legte. Welche Aufgaben der Orden nach dem Willen und Geist des Stifters als Zweck verfolgen sollte, würden diese Autoritäten im Wandel der Zeiten und Verhältnisse schon angeben. Mithin ist der besondere Zweck des Seraphischen Ordens nicht an erster Stelle aus seiner Regel, sondern aus seinem Leben und seiner Geschichte festzustellen<sup>1</sup>.

Aus dem Leben und der Geschichte des Seraphischen Ordens ist ohne weiteres ersichtlich, daß die Beschaulichkeit und das universale

<sup>1</sup> Die Schriftleitung stellt das Thema und seine Bearbeitung durch G. Walter zur Diskussion, nachdem andere Auffassungen laut geworden sind. Ein Mitglied des Kapuzinerordens schreibt nach Einsicht in den Beitrag: „Die Erneuerung der evangelischen Lebensweise war das Anliegen des seraphischen Heiligen. Keinen anderen Zweck, wenn das Wort Zweck hier überhaupt angebracht ist, verfolgte er mit der Gründung seines dreifachen Ordens. Aus dem Lebensideal des Evangeliums floß naturgemäß das universale Apostolat; dieses verkörperte zwar nicht das ganze franziskanische Ordensideal, sondern nur eine, wenn auch wesentliche Seite an ihm. Die 700jährige Geschichte des Ordens, die weithin Missionsgeschichte ist, bestätigt es. Franziskanischem Denken lag aber modernes Zweckdenken fern: Die Seelennot in der Heidenwelt ist riesengroß, deshalb muß zu ihrer Abhilfe ein eigener Missionsorden ins Leben gerufen werden. Solche Erwägungen führten in der Neuzeit zu Ordensgründungen mit ausschließlichem Missionszweck. Der Ausgangspunkt des hl. Franz war ein anderer: er kommt nicht von der Missionsnot zur Gründung seines Missionsordens, sondern von seinem neuen Lebensideal der Erneuerung der evangelischen Lebensweise. Notwendig mußte dieser Ausgangspunkt ihn und seine Stiftung auf das Feld des universalen Apostolates führen. Soviel Raum das Anliegen der Weltmission im Evangelium einnimmt, soviel Bedeutung kommt ihm auch in der Stiftung zur Erneuerung der evangelischen Lebensweise zu.“ — Ein Mitglied des Franziskanerordens bemerkt: „In der Regel des hl. Franz heißt es: *Quicumque fratrum divina inspiratione voluerint ire inter Saracenos et alios infideles, petant inde licentiam*. Hier ist genügend klar ausgesprochen, daß die Missionstätigkeit nicht aus der Grundeinstellung des Ordens unbedingt gefolgt werden kann. Sie wird deutlich als ein besonderes Werk herausgestellt, das unter besonderem, über die allgemeine Berufung zum Ordensstand hinausgehenden Beistand des Hl. Geistes ergriffen werden kann. Man muß nicht unbedingt Missionsorden im strengen Sinne des Wortes sein, nur weil neuere Orden es sind.“ — Vgl. auch O. van der Vat O. F. M., *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts*, Werl 1934, S. 1—38 (Dissertation)

Apostolat der besondere Zweck des Ordens ist<sup>2</sup>. Hier interessiert uns nur die Tatsache, daß der apostolische Zweck des Ordens wahrhaft universal ist. Soweit der Geist der Armut und Demut es zuläßt, soll sich der Orden allen leiblichen und geistlichen Werken der Barmherzigkeit widmen. Es darf sogar Brüder geben, die als *Joculatores Dei* singend und spielend durch die Welt ziehen, also die Kunst in den Dienst des Apostolates stellen. Es darf Brüder geben, die nicht bloß wissenschaftlich hochgebildet sind, sondern sogar berufsmäßig das Apostolat der Wissenschaft betreiben. Allen Werken des direkten und indirekten Apostolates darf sich der Mindere Bruder widmen, wenn er nur Besitz, Geld und Reichtum, Pomp und Glorie, sowie den schäßigen Lohn der Eitelkeit und Selbstgefälligkeit von sich fern hält. Angesichts der Tatsachen aus dem Leben des hl. Vaters Franziskus und seiner Gefährten, sowie der Geschichte des Ordens liegt die Universalität des seraphischen Apostolates klar auf der Hand.

Wenn das Apostolat des Seraphischen Ordens universal ist, greift es auch das Missionsapostolat unter Schismatikern, Häretikern, Juden und Heiden in sich. Selbst wenn jahrhundertlang von Missionsapostolat im Orden nichts zu spüren gewesen, und dieser Zweig des universalen Apostolates erst in unserer Zeit in den Gesichtskreis des Ordens getreten wäre, könnte er doch wirklich zum Ordenszweck gehören, denn der Zweck des Ordens ist nicht in der Ordensregel festgelegt, sondern dem Leben und der Geschichte des Ordens zu entnehmen. Der Autorität des Ordens und der Kirche steht die authentische Entscheidung darüber zu, was nach dem Willen des Stifters zum Zweck des Ordens gehört und was davon auszuschließen ist.

Der Seraphische Orden hat schon seit den ersten Jahren seiner Gründung das universale Apostolat mit Einschluß des Missionsapostolates ausgeübt. Dabei ergab es sich von selbst, daß in der Heimat stets weit stärkere Kräfte eingesetzt wurden als in der Mission, wie auch die Kirche bei Ausübung desselben universalen Apostolates stets die weitaus größere Mehrzahl ihrer Kardinäle, Bischöfe, Priester und Ordensleute in der Heimat beschäftigt hat. Dem hl. Vater Franziskus erschien aber für sich und seinen Orden das Missionsapostolat erhabener, heroischer und dem Beispiel Christi und der Apostel entsprechender. Papst Innozenz III. sah im Traum, wie Franziskus seine wankende Lateranbasilika mit den Schultern stützte, sein Geist war also wohl mehr mit den Bedürfnissen der

<sup>2</sup> Anmerkung der Schriftleitung: Hier wird die Hauptaufgabe des Ordens, die evangelische Nachfolge Christi, durch den Zweckgedanken in den Hintergrund gestellt; ferner kommen Beschaulichkeit und das universale Apostolat im Leben des Ordensstifters deutlich als zwei Möglichkeiten in Betracht, von denen Franz das Apostolat erwählte. Die *vita apostolica* als Nachfolge des Herrn war ja ein Kerngedanke der religiösen Bewegung jener Tage.

fertigen Heimatkirche beschäftigt als mit der Mission. Franziskus erfüllte die ihm in der Heimat zugedachte Mission, aber sein Herz begehrte nach dem Missionsapostolat und dem Martertod. Es kann keine Rede davon sein, daß der hl. Vater Franziskus das Missionsapostolat im Vergleich zum Heimatapostolat als eine Nebenaufgabe betrachtete (Nachweise bei P. Gonsalvus Walter O. F. M. Cap., Unter die Sarazenen, Paderborn 1933).

Wenn das Missionsapostolat zum Zweck des Ordens gehört, kann der Orden seine Mitglieder mit einem strengen Gehorsamsauftrag in die Mission schicken. Ist es dagegen eine über den Ordenszweck hinausliegende freie Aufgabe des Ordens, so kann der Orden keine Obediens für die Mission ausstellen<sup>3</sup>. Er kann seine Mitglieder ermuntern und denen, die sich dann aus freien Stücken um die Sendung bewerben, unter hoher Belobigung die Erlaubnis und den Segen dazu erteilen, aber den Gehorsamsauftrag kann er nicht geben, weil er auf Grund der Profess das Recht, zu befehlen, nur soweit hat, als der Ordenszweck reicht.

Nun hat sich der Orden schon zur Zeit des hl. Vaters Franziskus das Recht beigelegt, seine Mitglieder im strengen Gehorsam in die Mission zu senden. Brüdern, die um die Sendung baten, gab man nicht eine bloße Erlaubnis, sondern den Gehorsamsauftrag. Ja, man hielt sich für berechtigt, Brüder in die Mission zu schicken, die nicht um die Sendung anhielten, sondern sich nur dafür bereit erklärten. Auf dem Pfingstkapitel des Jahres 1221 wollte man zum zweitenmal Brüder nach Deutschland senden, nachdem die erste Deutschlandmission kläglich gescheitert war. Franziskus ließ durch seinen Sprecher Br. Elias, zu dessen Füßen er saß, im Aufruf an die versammelten Brüder u. a. folgendes sagen: „Es wurden schon einmal Brüder in dieses Land geschickt, wurden aber mißhandelt und kehrten wieder heim. Darum will der Bruder (Franziskus) niemand zwingen, dorthin zu gehen. Denjenigen aber, die aus Eifer für Gott und die Seelen hinziehen, sichert er denselben, ja noch einen größeren Gehorsamslohn zu als denen, die über das Meer (zu den Sarazenen) gehen. Wenn also Brüder bereit sind zu gehen, mögen sie aufstehen und beiseite treten.“ Von einigen tausend Brüdern erhoben sich etwa 90, die, wie der Chronist Jordan von Giano nicht ohne Schalk bemerkt, „bereit waren, den Martertod und noch Schlimmeres zu erdulden“. In launiger Weise erzählt er außerdem noch, wie ein Bruder, der mit heroischem Gruseln um die Auserwählten herumstrich, wider seinen Willen und zu seiner großen Bestürzung von seinem Obern veranlaßt wurde, auch mit nach Deutschland zu gehen, und sich auf den Druck hin und nach entsprechender Belehrung auch gutwillig dazu entschloß (Jordanus a Jona, *Chronica*, in: *Analecta Franciscana* I [1885] 6—8). Nach dem Bericht wurde die Deutschlandmission der Sarazenenmission wenigstens gleichgestellt. Der Vorgang entspricht also einer Missionssendung. Es wird nicht gefragt, wer um die Sendung bittet, sondern man will nur wissen, wer bereit ist zu gehen. Man legt sich das Recht bei, die Brüder im Gehorsam zu zwingen, will aber von diesem Recht keinen Gebrauch machen.

<sup>3</sup> Anmerkung der Schriftleitung: Es ist uralte Praxis sämtlicher Orden, daß Ordensmitglieder sich zu einer freiwillig erwählten Aufgabe noch den „Segen des Gehorsams“ geben lassen. Damit ist keineswegs die Umkehrung berechtigt: was im Gehorsam geschieht, kann nicht freie Aufgabe sein.

Wer sich senden läßt, wird im Gehorsam gesendet, denn er hat das Verdienst des Gehorsams. Daraus ergibt sich auch, daß das Wort „licentia“ im 12. Kapitel der Ordensregel nicht besagen will, daß den Brüdern, die um die Sendung bitten, zu der zunächst verlangten licentia nicht auch eine obedientia gegeben würde. Der hl. Vater Franziskus pflegte auch zu sagen, daß derjenige, der aus eigenem Antrieb um einen Gehorsamsauftrag bitte, die auf seine Bitte hin erhaltene obedientia in eine licentia verwandle, eine licentia sei aber kein wahrer Gehorsam; aber: „ausführen, was einfachhin Auftrag und nicht Eigenwillen war, das war ihm heiliger Gehorsam. Die Höhe des Gehorsams aber, worin Fleisch und Blut nicht mitreden, schien es ihm, wenn jemand aus göttlicher Eingebung unter die Heiden ging, sei es aus Seeleneifer oder aus Verlangen nach dem Martyrium. Diesen Gehorsamsauftrag sich zu erbitten, schien ihm besonders wohlgefällig vor Gott“ (Spec. perf. n. 35).

Wenn man also um die Erlaubnis bat, in die Mission gehen zu dürfen, erbat und erhielt man einen strengen Gehorsamsauftrag. Nach dem Vorbild der Urzeit hat der Orden auch in der Folgezeit bis auf den heutigen Tag seine Missionare stets mit einem strengen Gehorsamsauftrag ausgeschiedt. Man hatte nie einen Zweifel, daß der Obere hierfür etwa kein Recht habe. Damit ist aber anerkannt, daß die Mission zum Ordenszweck gehört. Die angeführten Momente aus der Ordensgeschichte besitzen zwar keine volle Beweiskraft, sie sollen nur zur Illustration dienen. Es gilt immer der Satz: Im Seraphischen Orden gehört die Mission zum Ordenszweck. Die gleichen Gründe, welche das Heimatapostolat als Ordenszweck legitimieren, legitimieren auch das Missionsapostolat als Ordenszweck. Spricht man dem Missionsapostolat den Charakter des Ordenszweckes ohne Beweis ab, so muß man auch das Heimatapostolat als Ordenszweck leugnen, d. h. die unhaltbare Behauptung aufstellen, der Seraphische Orden sei ein rein beschaulicher Orden.

Weil die Mission zum Ordenszweck gehört, ist jedes Ordensmitglied durch das Gelübde des Gehorsams verpflichtet, in die Mission zu gehen, wenn der Obere ihm den Auftrag gibt. Es darf also im Orden keinen Widerwilligen geben, der entschlossen ist, den Gehorsam zu verweigern, falls er in die Mission geschickt wird. Diese Forderung hat aber den Seraphischen Orden nie interessiert. Der Orden stand nämlich immer auf dem Standpunkt, der Obere dürfe nur solche senden, die entweder um die Sendung bitten oder sich wenigstens gutwillig dem Gehorsam fügen wollen. Das Missionsleben ist ein heroisches Werk, das kein Widerwilliger auf sich nehmen kann, ohne sich selbst, seinen Mitmissionaren und Mitarbeitern, dem Missionsvolk und der Sache den größten Schaden zuzufügen. Wir wollen diese These hier nicht beweisen, sondern nur bemerken, daß wir den Heroismus des Missionslebens keineswegs bloß im Martyrium, sondern in der Gesamtheit der von allen Seiten eindringenden außerordentlichen Schwierigkeiten sehen. Heroismus hat in vollem Umfang auch der einheimische Priester, in weitem Maß der Katechist, in merklichem Grad sogar der gewöhnliche Christ im Interesse des Missionswerkes aufzubringen. Gewiß darf es im Seraphischen Orden keinen Widerwilligen geben, aber wenn es einen gibt, ist es unverantwortlich, ihn mit dem Missionswerk zu betrauen. Der Widerwillige ist schon allein dadurch, daß er widerwillig ist, gänzlich untauglich. Zwar

hat der Obere seines Missionsordens auf Grund der Profese das Recht, jedes Ordensmitglied, auch jeden Widerwilligen oder Untauglichen in die Mission zu senden, aber er darf eben von seinem abstrakten Recht praktisch keinen Gebrauch machen, auch wenn der Untergebene selbst die Schuld trägt, daß er widerwillig oder sonst untauglich ist. Der Franziskanermissiologe Raymundus Charon aus dem 17. Jahrhundert hatte unbedingt recht, wenn er die Sendung eines Widerwilligen als „innerlich gefährlich“ erklärte. (Nach: Jos. Alb. Otto S. J., Werden und Wesen des ignatianischen Missionswillens, in: Missionswissenschaft und Religionswissenschaft III [1940] S. 126.) Es ist ein Ruhmestitel des Seraphischen Ordens, die Freiwilligkeit der Übernahme des Missionsapostolates praktisch stets gewahrt und theoretisch verteidigt zu haben.

Dem 12. Kapitel der Ordensregel hat der hl. Vater Franziskus die Überschrift gegeben: „Von denen, die unter die Sarazenen oder andere Ungläubige gehen wollen.“ Daß die Mission Ordenszweck sei, wird auch hier nicht festgesetzt, sondern als eine selbstverständliche Tatsache vorausgesetzt. Ausgehend von jenen Missionskandidaten, die um die Sendung bitten, setzt der hl. Ordensvater fest, daß man keinen Untauglichen in die Mission senden dürfe. Von Widerwilligen ist nicht die Rede, doch werden sie, da sie zur Klasse der Untauglichen gehören, von der Sendung ausgeschlossen. Das Sendungsverbot gegen die Widerwilligen ist hier also nicht formell und direkt, sondern nur materiell und indirekt erlassen. Aus der Tatsache aber, daß der Gesetzgeber emphatisch nur von denen spricht, die um die Sendung direkt bitten, kann man vielleicht schließen, daß er über jene Elenden, die sich der Sendung und dem schuldigen Gehorsam geradezu widersetzen, emphatisches Schweigen bewahrt, sie also von der Sendung ausgeschlossen lassen will. Das wäre dann ein formelles und direktes Sendungsverbot gegen den Widerwilligen. Jene, die um die Sendung zwar nicht bitten, aber dazu bereit sind, werden nicht wie die Widerwilligen durch einen Abgrund von denen getrennt, die um die Sendung bitten, sondern stehen mit ihnen auf dem gleichen Boden der Willigkeit. Die Regelausleger halten es daher mit Recht für selbstverständlich, daß nach dem Regeltext auch diese gesendet werden können, wenn sie tauglich und berufen sind. Aus dem Text ergibt sich ferner, daß der hl. Ordensvater befiehlt, jenen, die um die Sendung bitten und dafür tauglich und berufen sind, die Sendung zu erteilen. Der Text lautet: „*Ministri vero nullis eundi licentiam tribuant, nisi eis quos viderint esse idoneos ad mittendum.*“ Den Ausdruck „*ne tribuant*“ fassen die Regelausleger mit Recht nicht hortativisch, sondern imperativisch: „Ich verbiete, Untaugliche zu senden.“ Folgerichtig muß das „*tribuant*“ auch auf das andere Satzglied imperativisch bezogen werden: „Ich gebiete, alle Tauglichen, die um die Sendung bitten, zu senden.“ Daß hier nicht alle Tauglichen, sondern nur jene, die um die Sen-

dung direkt anhalten, gemeint sind, erfordert die Natur der Sache und widerspricht dem Text nicht. Der hl. Vater Franziskus verbietet also im 12. Regelkapitel, Widerwillige und sonst Untaugliche zu senden; er gestattet die Sendung solcher, die wenigstens bereit sind; er gebietet die Erteilung der Sendung für solche, die darum bitten. Man muß hinzufügen, es liege deutlich im Sinn des Textes, daß die Tauglichen und Berufenen ermuntert werden, um die Sendung zu bitten oder sich dafür bereit zu erklären. Der Text legt auch nahe, daß die Missionare einen strengen Gehorsamsauftrag erhalten: nachdem zunächst zwischen Untergebenen und Oberrn nur von einer licentia eundi die Rede ist, findet man den Kandidaten bei der Prüfung als idoneum ad „mittendum“, gibt ihm also bei der Abreise wohl nicht eine bloße licentia eundi, sondern eine obdientia, die ihn wirklich autoritativ „sendet“. Das 12. Regelkapitel gibt also einige rein praktische Verhaltensmaßregeln in bezug auf jene Brüder, die nicht das Heimatapostolat ausüben, sondern „unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen wollen“, läßt aber die Frage, ob das Missionsapostolat Ordenszweck sei, unentschieden. Der Text kann lauten, wie er lautet, mag die Mission Ordenszweck oder eine darüber hinausliegende freie Aufgabe sein.

Der Seraphische Orden ist ein Missionsorden im strengen Sinn, weil die Mission Ordenszweck ist. Auf Grund der Profess und des Gelübdes des Gehorsams hat der Obere das Recht, jeden Untergebenen in jede beliebige Mission des Erdkreises zu senden, und der Untergebene ist durch das Gelübde verpflichtet, zur Sendung bereit zu sein und, wenn er sie erhält, zu gehorchen. Auf Grund des Naturgesetzes darf aber der Obere Widerwilligen und anderen Untauglichen gegenüber von seinem Recht keinen Gebrauch machen, d. h. er kann praktisch nur Willige und Taugliche in die Mission senden. Auch für jene Orden, die, wie z. B. die Jesuiten, ein eigenes Missionsgelübde ablegen, ist die Rechtslage nicht anders. In einem Orden, dessen Charakter als Missionsorden von vornherein feststeht, leistet die Profess und das allgemeine Gelübde des Gehorsams für das Missionsapostolat dasselbe, was in einem anderen Orden das eigene Missionsgelübde leistet.

Weil der hl. Vater Franziskus im 12. Regelkapitel nur von Freiwilligen spricht, folgert P. Theodor Grentrup S. V. D., für den Seraphischen Orden sei die Mission eine freie, über den Ordenszweck hinausliegende Aufgabe, der Orden sei also kein Missionsorden im strengen Sinne (Grentrup, *Jus Missionarium*, t. I. p. 88). Auch Arens S. J. reiht den Seraphischen Orden unter die Missionsorden im weiteren Sinn ein (Arens, *Handbuch der katholischen Missionen*. Freiburg 1920. S. 29). Aus unseren Darlegungen ist ersichtlich, daß es sich um ein Mißverständnis handelt. Um den wirklichen Sinn der seraphischen Ordensregel zu

erkennen, genügt es selten, daß man nur einen flüchtigen Blick in den Text wirft. Das Mißverständnis mag zum Teil auch aus der Tatsache zu erklären sein, daß sich die neueren Missionsorden in dem Gedanken gefallen, bei ihnen hätte der Obere das Recht, die Untergebenen auch gegen ihren Willen in die Mission zu schicken, während sie kaum zu beachten scheinen, daß man auf Grund des Naturgesetzes tatsächlich nur Willige schicken darf; im Seraphischen Orden dagegen redet man nach dem Vorbild der Ordensregel nur von der Freiwilligkeit des Missionsapostolates, während man das Sendungsrecht des Oberen als eine selbstverständliche Sache mehr auf sich beruhen läßt. So kommt es dann, daß man sich gegenseitig nicht versteht: man meint, man hätte einen Gegensatz in der Sache vor sich, während in Wirklichkeit nur der Blickpunkt der Betrachtung der Sache, nicht die Sache selbst, gegensätzlich ist.

Wie die neuesten Regelauslegungen des P. Albertus a Bulsano O. F. M. Cap. und des P. Zeno von Ufering O. F. M. Cap. zeigen, ist man sogar im Seraphischen Orden selbst in Gefahr, diese beiden gegensätzlichen Einstellungen gegeneinander auszuspielen. P. Albertus bestimmt den Missionscharakter des Seraphischen Ordens mit der lakonischen Feststellung, der Orden könne auch Widerwillige in die Mission schicken (P. Albertus a Bulsano, *Expositio Regulae FF. Minorum*. Romae 1932, n. 534). P. Zeno sagt ebenfalls lakonisch, auf Grund der Ordensregel dürfe man nur Willige senden (P. Zeno von Ufering, *Erklärung der Regel*. Altötting 1929, n. 525). Man muß die Ergebnisse der beiden Autoren durch die einfache Unterscheidung zwischen Recht und Gebrauch des Rechtes in Harmonie setzen. P. Albertus betont die Tatsache, daß der Obere das Sendungsrecht besitzt, P. Zeno die Tatsache, daß auf Grund der Ordensregel der Obere von seinem Recht nur Willigen gegenüber Gebrauch machen darf. Diese beiden Sätze zusammen genommen sprechen das Verhältnis aus, das im Seraphischen Orden zwischen dem Sendungsrecht und der Freiwilligkeit der Übernahme der Sendung besteht.

## KLEINE BEITRÄGE

### Der Stand der deutschen evangelischen Mission heute

In der „Evangelischen Missionszeitschrift“ (1949, Heft 1/2 S. 12 ff.) berichtet Walter Freytag über die deutschen evangelischen Missionsfelder. Eine kurze Zusammenfassung dieses Berichtes wird auch den katholischen Missionsfreund interessieren. Freytag gliedert die deutschen Missionsfelder in fünf Gruppen:

1. Ehemals deutsche Missionsfelder, die heute überhaupt keine Missionare mehr haben. Dazu gehören die Gebiete der Rheinischen Mission in Indonesien (Nias, dreiviertel der Batak-Kirche); ferner Pa-

lästina, die Arbeit an den Armeniern in Südosteuropa, ein kleines deutsches Missionsfeld in Kiangsu-Honan (China).

2. Deutsche Missionsfelder, die heute ganz von fremden Missionaren versorgt werden. Hierhin müssen gerechnet werden die Gebiete der Norddeutschen Mission in Togo, der Baptisten in Kamerun, die große Gruppe der Mission in Tanganyika (Leipzig, Berlin, Bethel, Herrnhut, Neukirchen), ferner das Feld der Hermannsbürger in Abessinien und die Christliche Blindenmission in Persien. — Die Missionsgesellschaften, die hier die Deutschen abgelöst haben, betrachten diese Übernahme als Treuhänderschaft. Dennoch ist nicht als selbstverständlich damit zu rechnen, daß alle diese Felder in vollem Sinne wieder deutsche Missionsgebiete werden.

3. Gebiete, die vor dem Kriege von deutschen und schweizerischen Kreisen gemeinsam betreut wurden, aber jetzt keine deutschen Missionare mehr haben und ganz unter schweizerischer Versorgung stehen. Dazu gehören große und zukunftsreiche Missionsfelder: Goldküste, Kamerun, Borneo, und Stationen in Ägypten und im Lybanon. Heute tritt bei dem Schweizer Zweige die Tendenz hervor, sich von seinen deutschen Partnern loszulösen und selbständig zu werden, während die deutschen Mitglieder ebenso begreiflich die Neigung verraten, an der Gemeinschaft festzuhalten. „Jedenfalls wird man in Zukunft nur mit einem Teile dieser Gebiete als deutscher Mission rechnen dürfen.“

4. Gebiete, die zwar noch deutsche Missionare haben, aber unter fremder Verwaltung stehen. Das sind alle deutschen Missionsfelder in Indien (Leipzig, Basel, Goßner, Breklum). In Indonesien ein Teil der Batakirche, die Mission Neukirchens auf Java, Liebenzells in Japan, Neuendettelsau in Neuginea und die chinesischen Gebiete (Berlin, Basel und Ostasien-Mission).

5. Selbständige deutsche Missionsgebiete mit deutscher Leitung und deutschen Missionaren. Zu dieser Gruppe sind zu rechnen die Südafrika-Missionen: Barmen, Herrnhut, Berlin, Hermannsburg und die Mission der hannoverschen lutherischen Freikirche.

In China kommen in Frage die Arbeitsgebiete von Barmen, Breklum, Liebenzell, die Allianz-China-Mission, die Yünnan-Mission und die kleineren Gruppen der Hotschuan-Mission, der Missionsfreunde Velbert und der Hildesheimer China-Blinden-Mission. Ferner arbeitet Liebenzell auf den Carolinen und Manus. Auch auf die Schwesternarbeit von Kaiserswerth weist Freytag hin. „Diese Gebiete sind im strengen Sinne heute noch unsere deutsche Mission.“

Außer diesen fünf Gruppen gibt es noch deutsche Missionare, die auf fremden Feldern an fremden Werken arbeiten. Die Zahl dieser Missionare, Frauen eingeschlossen, beträgt 28.

Vor dem Kriege hatte die deutsche evangelische Mission 1586 Missionare, Ehefrauen eingeschlossen. Heute sind es noch 451, die in Arbeitsgebieten stehen, die vor dem Kriege zur deutschen Mission rechneten. „Angesichts der Katastrophen des Krieges, die über uns hinweggegangen sind, ist das ein Wunder Gottes.“

Daß die Lage auf den Feldern draußen ungewöhnlich ist, braucht kaum betont zu werden. Seit einem Jahrzehnt fehlte die nötige Blutzufuhr. Das Durchschnittsalter auf einem dieser Felder (Barmen-Südwestafrika) beträgt 56 Jahre.

St. Augustin-Siegburg.

Dr. A. Tellkamp SVD.

## Wer ist Objekt der Missionierung

Von P. Dr. Benno Biermann O. P., Wallenberg

An anderer Stelle haben wir als Definition der „Mission“ die kurze Formel gegeben: „Die von der Kirche getroffene Veranstaltung zu ihrer Ausbreitung“. Gegenstand der Missionierung sind hiernach diejenigen, die „draußen“ sind. Aber wer ist draußen? Sind nur die Heiden draußen oder sind auch die Schismatiker und Häretiker draußen, sind auch die gutgläubigen, materiellen Schismatiker und Häretiker draußen? Ist die Taufe eines Kindes christlicher Eltern „Missions“tätigkeit? Wenn wir wissen wollen, was „Ausbreitung der Kirche“ bedeutet, müssen wir zunächst Klarheit darüber haben, wer Mitglied der Kirche ist und wer nicht.

Das sagt uns in voller Klarheit Kanon 87 des kirchlichen Gesetzbuches. Dort heißt es: *Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum juribus et officiis, nisi ad jura quod attinet, obstat obex ecclesiasticae communionis vinculum impediens vel lata ab Ecclesia censura.* D. h.: Durch die Taufe wird der Mensch eine kirchliche Person mit allen Rechten und Pflichten eines Christen, wenn nicht bezüglich der Rechte der kirchlichen Gemeinschaft ein Hindernis entgegensteht oder eine von der Kirche ausgesprochene Zensur vorliegt.

In diesem Kanon wird unterschieden die kirchliche Person, welche alle Rechte und Pflichten besitzt, und die *ecclesiastica communio*, die quoad jura davon trennbar ist. Es ist also bei der Zugehörigkeit zur Kirche ein Doppeltes zu unterscheiden: 1. die absolute Gliedschaft, 2. die kirchliche Gemeinschaft der Gnaden und Gnadenmittel, von der derjenige ausgeschlossen ist, bei dem ein Hindernis besteht, oder der von dieser Gemeinschaft durch eine Zensur ausgeschlossen ist.

Zur weiteren Erklärung müssen wir die Worte Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Mystici Corporis* (29. 6. 1943) beiziehen, wo er sagt: „*In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semetipsos miserere separaverunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate sciuncti sunt*“, oder in der Übersetzung: „Den Gliedern der Kirche aber sind in Wahrheit nur jene zuzuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen, sich zum wahren Glauben bekennen und sich weder selbst zu ihrem Unsegen vom Zusammenhang des Lebens getrennt haben, noch wegen schwerer Verstöße durch die rechtmäßige Obrigkeit davon ausgeschlossen worden sind.“<sup>1</sup>

Hier wird für das „in Wahrheit (reapse) Gliedsein“ verlangt, daß die Getauften den wahren Glauben bekennen und sich nicht selbst getrennt haben oder von der Kirche ausgeschlossen sind. Diese Erklärung ist selbstverständlich zu deuten nach dem klaren Text des CJC, d. h. von der vollen Gliedschaft auch in Bezug auf die jura, die Rechte. Von der vollen Gliedschaft sind ausgeschlossen diejenigen, die nicht den wahren Glauben haben, die sich durch ein falsches Bekenntnis von ihr distanzieren. „Es gibt in der Kirche“, wie Pius XII. weiter ausführt, „nur einen Leib, nur einen Geist, einen Herrn und eine Taufe, so kann es nur einen Glauben in ihr geben . . .“ Aus diesem Grunde können die, welche im Glauben oder in der Leitung voneinander getrennt sind, nicht in diesem

<sup>1</sup> Ausg. Freiburg 1947, 24 f.

einen Leib und aus seinem göttlichen Geiste leben“<sup>2</sup>. So bleibt klar, daß diese Getauften trotzdem in unvollkommener Weise durch den Taufcharakter und in Bezug auf die Pflichten zu diesem Leibe gehören. Sie sind abgeschnittene Glieder.

Von der vollen Gliedschaft sind nicht ausgeschlossen jene Sünder, die nicht exkommuniziert werden. Sie nehmen nicht nur Anteil an den Pflichten, sondern auch an den Rechten, an den Gebeten, an den Opfern, an den Verdiensten der Gemeinschaft, wengleich ihre Gemeinschaft mit dem Leibe durch die Sünde gelockert wird. Der Leib Christi ist ein lebendiger Leib. Die Seele der Kirche ist, wie die Enzyklika sagt, der Hl. Geist, der in der Seele des Sünders nicht mehr wohnt. Der Sünder ist wie ein totes Glied am lebendigen Leib, das abgeschnitten werden muß, wenn es nicht durch ärztliche Behandlung, durch die hl. Sakramente wieder Leben gewinnt.

Die volle Gliedschaft der Kirche wird also durch ein mehrfaches bedingt: 1. durch das Sakrament und den sakramentalen Charakter der Taufe; 2. durch das rechte Glaubensbekenntnis; 3. durch das Gnadenleben in der Liebe und im Heiligen Geist. Aber ein 4. haben wir noch nicht ausdrücklich genannt. In den Worten des Hl. Vaters wird es erwähnt durch den Ausdruck *corporis compages*, das Gefüge des Körpers. Dieses wird beim menschlichen Körper bedingt durch die Lebenskraft der Seele und die Leitung des praktischen Verstandes. Beim mystischen Leibe Christi, der nichts anderes ist als die Gemeinschaft der Gläubigen, ist die lebenspendende Kraft und der unsichtbare Leiter der Heilige Geist, der sichtbare Leiter ist die kirchliche Hierarchie, die der gesamten Kirche das sichtbare Gepräge gibt, soweit Christus es ihr zugestanden hat.

Man kann also mehr oder weniger vollkommen Glied der Kirche sein. Für die innerliche Zugehörigkeit ist grundlegend der Empfang der Taufe und des Taufcharakters. Sie entfaltet sich durch das Wirken des Hl. Geistes, der durch die Gnade in der Seele wohnt, in ihr die Tugenden bewirkt und sie durch die Liebe zu allem Guten treibt. Für die äußere Zugehörigkeit aber ist maßgebend die Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie in Glaubensbekenntnis und Gehorsam.

Eine besondere Frage ist die, wie weit schuldlos Irrende Mitglieder der Kirche sein können. Nach St. Thomas (vgl. Ia IIae 112, 3) und anderen Scholastikern wird Gott die schuldlos Irrenden oder Unwissenden erleuchten in den heilsnotwendigen Dingen; dem der tut, was an ihm ist, versagt Gott seine Gnade nicht. Ihm kommt weiter zugute, daß es nicht zum Heile notwendig ist, alles Wahre explicite zu glauben und alles Gute wirklich zu tun. Es genügt vielmehr, implicite alles zu glauben, was Gott geoffenbart hat, abgesehen von den Grundwahrheiten, die wir auch ausdrücklich kennen und bejahen müssen, und die innere Bereitschaft, alles zu tun, was Gott von uns fordert. Diese Bereitschaft schließt aber die Unterwerfung unter die Gott-gesetzte Hierarchie und ebenso unter die Ordnung der Sakramente ein. Wir können die Gnade nicht nur durch den realen Empfang der Sakramente empfangen, sondern auch durch das *votum sacramenti*, und dieses kann in die Unterwerfung unter die allgemeine Gnadenordnung Gottes eingeschlossen sein, ohne daß wir von den Sakramenten Kunde haben oder ausdrücklich an sie denken.

Demgemäß gehören schuldlos Irrende tatsächlich innerlich (in voto) zur sichtbaren Kirche, wenn auch nicht als vollkommene Glieder. Sie gehören noch nicht zu ihrem äußeren Verband und entbehren ihrer Hilfe in dem realen Empfang der Sakramente, die sie nicht nach Belieben empfangen können, um die auf Erden

<sup>2</sup> Ebd. 25/27.

mögliche Sicherheit des Heiles zu erlangen. Und weiter entbehren sie der sichtbaren Leitung und Hirtensorge der Kirche.

Was will nun sagen: Die Mission ist die von der Kirche getroffene Veranstaltung zu ihrer Ausbreitung?

Wenn wir von der Ausbreitung der sichtbaren Kirche sprechen, können wir nur denken an ihre sichtbare Ausbreitung. Die unsichtbare Zugehörigkeit zur Kirche unterliegt in erster Linie dem unsichtbaren Gnadenwirken Gottes, wenn auch zugleich der regulären kirchlichen Bemühung. Wohl hat die Kirche jedem einzelnen Menschen den Weg zu weisen von der Unwissenheit zum Lichte, von der Sünde zur Tugend. Da besteht kein Unterschied zwischen der allgemeinen Kirche und der Mission. Bei jedem einzelnen Menschen muß sie damit von neuem anfangen und immer wieder beginnen, wenn das Bleigewicht der Stumpfheit und Begierlichkeit ihn wieder herabzieht. Was die Mission Eigenes hat, das ist der Aufbau der Gemeinschaft, wie sie sich ausprägt in der äußeren Organisation, in dem offenen Bekenntnis ihres Glaubens, in der ihr eigenen Gemeinschaft des Brotbrechens, in ihrer Opferfeier und der regulären Spendung der Sakramente: Da ist der Raum der Mission. Diese Dinge einzuführen, wo sie nicht bestehen, oder wo sie noch nicht bodenständig gefestigt sind, das ist ihre Aufgabe. Und sie bestehen noch nicht bei Heiden und Pantheisten, bei Mohammedanern und Juden, bei Häretikern und Schismatikern, ja auch bei Katholiken, die in abgetrennten Bezirken keine eigenen Priester, keine Kirche haben. Überall dort kann die Kirche durch die Mission aufgebaut werden und deshalb muß es überall dort Missionen geben im eigentlichen Sinn.

Ich habe da einen Terminus eingeführt, der noch nicht erklärt wurde: bodenständige Festigung. Zu einer vollkommenen Organisation der Kirche gehören immer 2 Momente: die Ordnung und die Verstetigung<sup>3</sup>. Die Ordnung ist niemals vollkommen, wenn sie sich nicht selber trägt und noch eine Stütze von außen notwendig hat. Und deshalb kann auch die Kirche nicht bestehen, wenn sie nur von Orts- und Land- und Volksfremden getragen wird. Das ist die Grenze der Mission gegenüber der fertigen Kirche. Wo die Kirche sich selber trägt, mit eigenen Priestern und Bischöfen, mit eigenen finanziellen Mitteln, da ist der Missionscharakter überwunden, da ist das Ziel und Ende der Mission erreicht, wie in den alten Kirchen des Abendlandes. Es kommt nicht darauf an, daß der letzte Heide bekehrt ist, wie es im Abendlande nicht darauf ankommt, daß alle Einwohner des Landes zur Kirche gehören. Es kommt darauf an, daß die Kirche steht, und daß die Menschen zu ihr kommen können, um Licht und Hilfe zu empfangen in ihren geistigen Nöten. Bezüglich der Heiden, die in den Diözesen wohnen, gilt Kanon 1350 § 1 CJC: Die Orts-Ordinarien und die Pfarrer sollen daran denken, daß die Akatholiken, die in ihren Diözesen und Pfarreien leben, ihnen im Herrn empfohlen sind.

Der Missions-Charakter oder kirchliche Charakter kann natürlich in einem Sprengel mehr oder weniger ausgeprägt sein, je nach der erreichten größeren oder geringeren Verselbständigung. Die Berufung eines eingeborenen Bischofs braucht den Missions-Charakter noch nicht aufzuheben, wenngleich sie die nächste Stufe dazu ist. Die klarste Feststellung der Überwindung des Missions-Charakters ist die Entlassung des Sprengels aus dem Jurisdiktionsbereich der Propaganda, wenngleich auch Missionen anderen Kongregationen unterstehen können, wie tatsächlich die Missionen des portugiesischen Kolonialreiches der Congr. pro

<sup>3</sup> Vgl. den Artikel „Organisation“ von O. Spann im Hdwb. d. Staatswissenschaften 3. Aufl. VI, Jena 1925, S. 766.

negotiiis ecclesiasticis extraordinariis unterstehen, und die orientalischen Missionen der Congr. pro Ecclesia orientali.

Aus der Tatsache, daß mit der bodenständigen Unabhängigkeit der Sprengel der Missions-Charakter überwunden wird, fällt helles Licht auf die neue Missionsperiode, die mit der aufrüttelnden Tätigkeit des großen Missionspapstes Pius XI. begonnen hat, mit seinem gewaltigen Drängen auf die Ausbildung des eingeborenen Klerus. Erst heute sehen wir, daß die Kirche beginnt, den ganzen Erdkreis zu umfassen. Allüberall blühen die Seminare in Ost- und Süd-Asien, im Schwarzen Erdteil und in der Südsee; allüberall sehen wir das Bestreben, den ersten Farbigen den Weg auch zum Episkopate freizumachen, die Gläubigen in ihren Völkern bodenständig zusammenzufassen, sie zu befähigen, ihre kirchlichen Aufgaben selbständig zu übernehmen.

Früher überdeckte die Sorge vor der Unzugänglichkeit der Kräfte oft die Klarheit der Ziele. Heute streben wir bewußt diesem Ziele zu. Die Kirche muß in der Tat katholisch werden, den ganzen Erdkreis mit allen Völkern umfassen in einer überall bodenständigen Organisation, so daß alle Menschen aller Völker als gleichberechtigte Brüder Gott dienen können.

## Eine missionarische Arbeitsgemeinschaft „Bild und Film“

Das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung lud zum 17. und 18. November 1949 die missionierenden Orden und Genossenschaften zu einer Arbeitstagung nach Walberberg bei Bonn ein, um zur Gründung einer Arbeitsgemeinschaft „Bild und Film“ anzuregen. 27 beauftragte Vertreter der Orden und Kongregationen waren zu der Tagung erschienen. Im Einleitungsreferat wies Direktor Kochs von der „Kirchlichen Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit“ auf die Notwendigkeit kirchlicher Zusammenarbeit hin, um mit technischen, filmischen Mitteln kirchlicher Werbung, Belehrung und auch ehrbarer Unterhaltung in den Gemeinden und Vereinen zu dienen, um aber auch in einer geschlossenen Disziplin der freien Filmwirtschaft gegenüberzutreten zu können. Der Missionssektor sei hier mit seinen Anliegen und Notwendigkeiten einzuordnen. Angesichts der hohen Kosten der Filmproduktion, der Schwierigkeiten der Garantierung einer Abspielbasis, die das Wagnis eines Filmes allein sichert, des hohen Preises guter Vorführgeräte, der heutigen hohen Forderungen an Qualität der Veranstaltungen, der Notwendigkeit von Filmverleih-Instituten und einer technischen Vorführorganisation, die rationelles und wirtschaftliches Arbeiten gestattet, sei engste Zusammenarbeit im katholischen Lager unerlässlich.

Die Gedanken von Direktor Kochs, die zunächst mehr die nationalbegrenzte Arbeit berücksichtigten, wurden von P. Heinen von der Confédération Internationale du Film zu Paris in einer überaus eindringlichen Darstellung auf die katholische Welt-Filmsituation ausgearbeitet. Es wurde allen Teilnehmern klar, daß Missionsfilme von Qualität nur gedreht werden können, wenn durch Zusammenwirken vieler katholischer Länder eine gewinnbringende Abspielbasis gesichert ist, die nicht nur die Kosten eines Filmes sichert, sondern gleichzeitig auch Mittel zu einem neuen sichern hilft. Dies Ziel kann aber nur erreicht werden, wenn der Missionssektor sich in die katholische Film-Internationale vollkommen einordnet. Aus genauester Kenntnis der Lage auf dem Gebiete der Filmproduktion und des Filmverleihs zeigte P. Heinen, daß jeder Filmproduzent

auch unter von uns gestellten Bedingungen und geforderten Kauttionen hinsichtlich des Drehbuches bereit ist, einen katholischen Film zu drehen, wenn eine aussichtsreiche Abspielbasis gesichert ist. Filmproduktion und Filmverleih gehen auf religiöse Stoffe gerne ein, wenn sie sich als „zügig“ hinsichtlich des wirtschaftlichen Erfolges erweisen. Der Bernadette-Film sei heute leider Gottes ganz in die Hände eines jüdischen Film-Verleihs gekommen. Den Film „Monsieur Vincent“ hatte man seitens des Filmverleihs in Europa zunächst stiefmütterlich behandelt. Als aber der Film in den Vereinigten Staaten sich als zugkräftig erwies, beeilte man sich, ihn auch in Europa erneut mit Eifer zu verbreiten. Haben wir eine aussichtsreiche Abspielbasis für einen erstklassigen Missionsfilm international gesichert, so ist seine Herstellung kein Problem mehr. Die Sicherung der Abspielbasis kann aber nicht in Form einer vielleicht gutgemeinten allgemeinen Zusage geschehen, sondern die Abspielbasis muß geistig, technisch, organisatorisch, personell vollkommen durchentwickelt und durchdacht sein. P. Heinen zeigte auch an Beispielen, daß die Schwierigkeit, katholische Filme zu drehen, die den Katholiken aller Nationen zusagen, nicht durch Verflachung des kulturellen Kolorits und durch Verwischung der nationalen und örtlichen Besonderheiten überwunden wird, vielmehr durch herzhafteste Hineinstellung des Films in eine ganz konkrete Kulturwelt unter Herausarbeitung der echten religiösen und menschlichen Probleme. Der Missionsfilm braucht also keineswegs zu fürchten, seine Werbekraft zu verlieren, wenn er in einem bestimmten nationalen und kulturellen Milieu gespielt wird. Das ist wichtig für Missionsfilme, die nicht ausschließlich in dem vom Publikum bevorzugten exotischen Milieu gewisser Missionsländer sich bewegen, sondern auch Teile der Handlung oder die ganze Handlung in einem Lande, meinetwegen Westeuropas, spielen lassen. Mit eindringlicher Klarheit arbeitete P. Heinen die These heraus, daß ein guter katholischer Film, also auch ein guter Missionsfilm, primär ein wirtschaftlich-technisches Problem ist, wenn ein wirklich hochwertiges Filmmanuskript vorhanden ist. Der ideologisch beste Wille zur Schaffung guter Missionsfilme muß scheitern, wenn wir die wirtschaftlichen Bedingungen der Filmproduktion nicht restlos sehen und erfüllen.

Die Tagung beschloß die vorgeschlagene Gründung der Arbeitsgemeinschaft „Bild und Film“ aus der Einsicht in ihre Notwendigkeit heraus. Gewählt wurde die Form eines losen Zusammenschlusses ohne Vereinscharakter mit einem auf drei Jahre gewählten Vorstand, der aus je einem Angehörigen der päpstlichen Missionswerke und des Priestermissionsbundes sowie fünf Vertretern der Orden und Kongregationen besteht. Der siebenköpfige Vorstand ist gewählt. Die Gemeinschaft tritt bei der Vorführung des Films „Blut über Japan“ erstmalig in Tätigkeit, und zwar dergestalt, daß die Vorführung des Films durch Mitglieder der Orden im ganzen westdeutschen Raum durch genaue Verteilung der Abspielgebiete gesichert wird. Im einzelnen besagt die Satzung der Arbeitsgemeinschaft, daß sie der Zusammenschluß aller derer ist, die an der Verbreitung der Missionsidee durch Einsatz von Bild und Film mitwirken wollen. Es gibt eine korporative und eine personale Mitgliedschaft. Die Gemeinschaft hat gemeinnützigen Charakter und ist nicht auf einen wirtschaftlichen Geschäftsbetrieb mit entsprechendem Gewinn eingerichtet. Bei Auflösung fällt etwaiges Vermögen dem Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung zu mit der Auflage, es für die Weltmission zu verwenden. Sitz der Arbeitsgemeinschaft ist Aachen, wo das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung, um die Kosten möglichst niedrig zu halten, bis auf weiteres seine Räume und sein Personal für die notwendigen geschäftlichen Arbeiten zur Verfügung stellt. Neben der Förderung des guten Mis-

sionsfilms und Lichtbildes betrachtet es die Arbeitsgemeinschaft auch als ihre Aufgabe, alle Bestrebungen zu unterstützen die auf die Erstellung und Beschaffung neuen Missionsbild- und Filmmaterials gerichtet sind. Die Mitglieder stimmen ihre Werbearbeit ideologisch, methodisch und technisch aufeinander ab und helfen sich gegenseitig beim Aufbau und der Erhaltung einer Abspielbasis für Missionsfilme im Rahmen von Missionsabenden. Durch Zusammenarbeit aller Kräfte soll die Film- und Bildarbeit für die Mission möglichst billig und wirksam gestaltet und auch die Ausbildung von Kräften für Missionsfilm- und Bildarbeit gefördert werden. Die Leitung der Arbeitsgemeinschaft übernimmt den notwendigen Behördenverkehr, kontrolliert die einschlägigen Gesetze und pflegt die Beziehungen zu den Verbänden und Organisationen der Bild- und Filmarbeit. Die Gemeinschaft bildet einen Sektor des Katholischen Lichtspielverbandes, der seinerseits inzwischen seine Eingliederung in die Katholische Film-Internationale vollzogen hat. Alle Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft müssen Mitglieder des Katholischen Lichtspielverbandes sein.

Nach der technischen Seite brachte die Tagung in Walberberg die Vorführung moderner Magnetophone und der neuesten in Deutschland zur Verfügung stehenden Vorführgeräte durch die Vertreter der einschlägigen Firmen.

Aachen.

Joseph Peters

## Zur Systematik der katholischen Missionslehre

Von Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm O. S. B.

Was Schmidlin im Anschluß an Gustav Warneck für die Systematik der Missionslehre geleistet hat, ist bedeutend, aber nichts Endgültiges. Man kann sich auch andere und vielleicht bessere Einteilungen der Missionslehre denken. Aus diesem Grunde habe ich mir auf der internationalen Missionstagung zu St. Gabriel bei Wien im Jahre 1929 einige Anregungen zur Neugliederung der Missionslehre erlaubt<sup>1</sup>. P. Benno Biermann O. P. hat neuestens ein fertiges System<sup>2</sup> vorgelegt, wofür wir ihm nur Dank wissen können. Vielleicht darf ich nun hier die Einteilung bieten, die ich meinem Unterricht in Münster, wo in jedem fünften Semester Missionslehre trifft, zugrunde lege. Der Leser möge dann selbst urteilen, ob sie brauchbar ist. Ich will nur bemerken, daß die Missionswissenschaft in einen theoretischen, praktischen und geschichtlichen Zweig zerfällt, und die Missionslehre für mich eben der rein theoretische Teil ist, Theoria, reine Schau bzw. Bericht über das, was der Betrachter sieht und ergründet, wenn er das Missionswerk von seinen letzten Ursprüngen bis zu seinen letzten Ergebnissen so schaut, wie der Dogmatiker Gott, Welt, Mensch und Heilswerk schaut. Alles Methodische ist weggelassen. Dieses gehört meines Erachtens nicht in die Missionslehre. Sonst entsteht ein heterogenes Durcheinander. Die Missionslehre ist also für mich ungefähr das, was die Dogmatik für die Theologie ist. Aber gerade deswegen hat sie eine eminente Bedeutung für die Missionsmethode.

<sup>1</sup> Vgl. meinen damaligen Vortrag „Grundlegende Missionstheorie“. ZMR 19, 1929, 26—36.

<sup>2</sup> MR 1949, 138—142.

## KATHOLISCHE MISSIONSLEHRE

### EINLEITUNG

- § 1. Die Mission (vorläufige Begriffsbestimmung)
- § 2. Die Missionswissenschaft (Begriff und Einteilung)
- § 3. Die Missionslehre
- § 4. Die Geschichte der Missionslehre
- § 5. Die Erkenntnisprinzipien und Quellen der Missionslehre
- § 6. Die Bedeutung und Berechtigung der Missionslehre
- § 7. Die Gliederung der Missionslehre.

### 1. BUCH: Die Voraussetzung der Mission (die Unheilssituation der Nichtchristen)

- § 1. Allgemeines
- § 2. Die Gottes- und Christusferne der Nichtchristen
- § 3. Das Sein und Leben der Nichtchristen außerhalb der Kirche
- § 4. Die Heilbarkeit der Nichtchristen
- § 5. Die Unmöglichkeit der Selbstheilung und -erlösung für die Nichtchristen.

### 2. BUCH: Die Ursachen der Mission

- § 1. Der allgemeine Heils- und Missionswille Gottes
- § 2. Der allgemeine Heils- und Missionswille Jesu Christi
- § 3. Der Universalismus und Missionswille der Kirche
- § 4. Folgerungen (1. Rechte der Nichtchristen auf Mission, 2. Recht der Kirche auf Missionstätigkeit, 3. Pflicht der Kirche zur Mission).

### 3. BUCH: Die Durchführung der Mission

#### 1. Teil. Die Vorbereitung der Mission

- § 1. Die Vorbereitung Jesu auf sein Werk
- § 2. Die Vorbereitung der Apostel auf ihre Arbeit
- § 3. Die Vorbereitung der Missionare und Missionshelfer auf die Mission
- § 4. Die Bereitung des katholischen Volkes für die Mitarbeit der Mission.

#### 2. Teil. Die Sendung

##### 1. Kapitel. Die Sendungen und Gesandten (Missionssubjekt)

- § 1. Die Sendung Jesu (und des heiligen Geistes) in die Welt
- § 2. Die Sendung der Kirche
- § 3. Die Sendung der Apostel
- § 4. Die Sendung der Glaubensboten und ihrer Helfer
- § 5. Die Sendung der Laien
- § 6. Folgerungen

##### 2. Kapitel. Das Objekt der Sendung (Missionsobjekt)

- § 1. Das Objekt der Sendung als solches im räumlichen und persönlichen Sinn
- § 2. Auswahl und Zuweisung
- § 3. Berücksichtigung des Objektes

##### 3. Kapitel. Das Ziel der Sendung

- § 1. Das ewige Heil und die Eingliederung in die Kirche
- § 2. Die Begründung der Kirche in den nichtchristlichen Ländern
- § 3. Die irdisch-zeitliche Wohlfahrt

### 3. Teil. Die Erscheinung des Herrn und seiner Boten in der Mission

- § 1. Die Tatsache und Art der Erscheinung
- § 2. Die Bedeutung der Erscheinung des Herrn und seiner Boten

### 4. Teil. Die Missionstätigkeit

- § 1. Die Tätigkeit Gottes
- § 2. Die Missionstätigkeit der Kirche im allgemeinen
- § 3. Die Missionstätigkeit des Papstes, der Propaganda und der apostolischen Delegaten
- § 4. Die Missionstätigkeit der Bischöfe, Vikare, Präfekten, Missionsobern, Ordensobern in den Missionen
- § 5. Die Tätigkeit der Missionare und Missionshelfer
  - a) Allgemeines: Aufteilung der Arbeit nach Gebieten, Personen, Aufgaben etc.
  - b) Verkündigung der Frohbotschaft
  - c) Dienst bei der Gnadenverleihung
  - d) Förderung des Tugendlebens
  - e) Caritas
  - f) Kulturarbeit
- § 6. Die Aufgabe und Mitarbeit des christlichen Volkes in Heimat und Mission
  - a) Gaben
  - b) Gebet
  - c) Beispiel

#### Anhang: Der Missionsbegriff

#### 4. BUCH: Die Frucht der Mission

- § 1. Der Christ
- § 2. Die christliche Gemeinschaft (Kirche)
- § 3. Das Heil oder die Christwerdung der Völker
- § 4. Die Durchchristlichung der Welt.

#### 5. BUCH: Die Vollendung der Mission

- § 1. Die Heiligen
- § 2. Die Stämme und Völker vor Gottes Thron
- § 3. Gott alles in allem.

#### 6. BUCH: Die Rechtfertigung der Mission gegenüber den Gegnern.

## Die missions-katechetische Bewegung in Deutschland

Von Msg. Dr. Joseph Decking

1. Die missions-katechetische Bewegung in Deutschland nahm ihren Anfang auf einem katechetischen Kursus bei den Dominikanerinnen in Schwichteler bei Vechta in Oldenburg im Januar 1941. In den Kreisen der Dominikaner wurde der Gedanke erwogen, ob es nicht von großem Nutzen sei, daß in Zukunft alle Missions-Schwestern, die den Überseedampfer besteigen, irgendwie katechetisch-pädagogisch ausgerichtet würden. Der Grundgedanke war folgender: Die kate-

chetische Ausbildung gibt den Missions-Schwestern eine weitere Sicht. Der Einsatz in der Katechese und in der Erziehung hebt das Berufsethos der Missions-Schwestern. Sie können nebenamtlich an freien Sonntagen, an Feiertagen eingesetzt werden; sie können ferner eingesetzt werden zur Aushilfe, wenn hauptamtliche Katechetinnen erkrankt oder verhindert sind. Sie können schwach begabten und kranken Kindern Nachhilfe geben.

Diese Gedanken wurden auf der großen Missions-Versammlung in Aachen zur Feier des 100-jährigen Bestehens des Kindheit-Jesu-Vereins im Februar 1942 stark propagiert..

Dann kam der Zusammenbruch. Nach dem Kriege griff Dr. Decking vom Priesterseminar in Münster den Gedanken neu auf. Im Kloster der Dominikanerinnen in Schwidteler bei Vechta fand vom Palmsonntag bis Weißen Sonntag 1948 der erste missions-katechetische Kursus statt. Eine große Anzahl der weiblichen Missionsorden hatten ihre besten Kräfte zur Ausbildung herüber geschickt. Bei der Erteilung der einzelnen Fächer wirkten mit: Universitäts-Professor Domkapitular Dr. Bierbaum, Münster und der Universitäts-Dozent Dr. Niesters, Münster.

Der zweite missions-katechetische Kursus fand im Missionskloster der Pallotinerinnen in Limburg an der Lahn vom 28. 9. bis 28. 10. 1949 statt. Es waren neun missionierende Frauenorden aus Deutschland durch ihre Vertreterinnen anwesend. Die praktische Aussprache zeigte, daß fast alle Orden, die auf dem ersten missions-katechetischen Kursus vertreten waren, die praktische Arbeit aufgenommen hatten. Es zeigte sich, daß etwa 200 deutsche Ordensschwwestern in ihren Klöstern ausgebildet werden. Es wurde ferner festgestellt, daß schon 20 Missions-Schwestern nach ihrer Ausbildung auf Grundlage des Schwidteler Kursus in die Mission abgereist waren. Der Kursus in Limburg zeigte noch eine stärkere impulsive Begeisterung als der Kursus in Oldenburg im Jahre 1948. Es war wirklich ein Wille zur Mitarbeit. Auf diesem Kursus wurde durchgenommen: Die Heilsgeschichte des Neuen Testaments (Lektor der Theologie, Pater Gebhard-Bebler aus Walberberg, früher Prof. am Angelikum in Rom). Dr. Decking gab die praktischen pädagogischen Fächer, die Methodik des Erstbeichtunterrichts, zeitige Frühkommunion, die Erteilung des Erstkommunionunterrichtes, Meßopfererziehung, Liturgieerziehung usw. Praktische Lehrproben ergänzten die Vorträge. Der dritte missions-katechetische Kursus wurde für die Osterferien 1951 in Limburg an der Lahn festgelegt.

2. Für missionierende Männerorden liegt das Problem wohl etwas anders. Die Schwierigkeiten für eine laien-katechetische Ausbildung bei den Brüdern kann man nicht verkennen. Die Brüder sind einmal in den Missionen mit technischen Arbeiten überlastet. Ferner fehlt es überall an Brüderberufen. Man könnte auch sagen, daß dem Missionsbruder die Katechese etwas ferner liegt als der Missionsschwester. Diese Schwierigkeiten darf man nicht verkennen. Für die praktische Durchführung möchte ich folgenden Vorschlag machen: klein anfangen, aber anfangen. Der Anfang ist leichter durch die katechetischen Werkhefte mit Unterlagen und systematischen Aufbauplänen. Die Männer-Missions-Orden sind durch die große Anzahl ihrer Priester selber imstande, die laien-katechetische Ausbildung der Brüder in die Hand zu nehmen. Die Ausbildung soll hier in der Heimat erfolgen. Die Akkommodation muß in dem jeweiligen Missionsland erfolgen. Der Missionsbruder soll dadurch nicht seiner handwerklichen und technischen Aufgabe entzogen werden. Er soll Katechese geben für kleinere Gruppen an Sonn- und Feiertagen und in freien Stunden. Dadurch gewinnt der Missions-Bruder an innerer Reife und Tiefe. Er wächst an einer geistigen Aufgabe.

Er wird selber Verkünder des Evangeliums. Sein Leben bekommt mehr Schwung und Rhythmus, wo die missions-katechetische Bewegung so breite Wellen zieht. In der Heimat sollte man den Brüdern, die dafür geeignet scheinen, die Ausbildung nicht vorenthalten. Eine Überheblichkeit der dafür ausgebildeten Missionsbrüder ist nicht zu erwarten; denn jede echte Bildung macht bescheiden. Da Kirchenrecht, katholische Aktion und sakramentale Besiegelung durch den Heiligen Geist die Unterlagen für jede laien-katechetische Bewegung bilden, sollte man diese Ausbildung den Missionsbrüdern nicht vorenthalten.

Man sehe in der religionspädagogischen Ausbildung keine Sonderbelastung, sondern einen inneren, reichen Gewinn. Besonders setzte sich auf der Missionskonferenz zu Walberberg 1949 für die Ausbildung ein junger Missionar, der 12 Jahre in China tätig gewesen war, und nun heimgeliebt ist, ein. Er wies darauf hin, daß die laien-katechetische Ausbildung dann die größte Bedeutung hat, wenn der Missionsbruder Werkstatt und technische Arbeiten mit vielen Angestellten hauptamtlich leitet. Wenn der Missionsbruder dann auch als Katechet und Verkünder des Evangeliums, wenn auch nur nebenamtlich in einer kleinen Sonntagskatechese auftreten kann, dann wächst auch sein geistiger Einfluß auf die technischen Angestellten einer Werkstatt. Am Schluß der Konferenz der missionierenden Orden im Dominikanerkloster St. Albert zu Walberberg am 18. Oktober 1949 (Vertreter waren: Dominikaner, Missionare vom Göttlichen Wort, Missionare vom Heiligen Geist und Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria) kam die Konferenz nach dem einleitenden Referat des Msgr. Dr. Decking, Münster, über die Möglichkeit, auch Laienbrüder für die Missions-Katechese einzusetzen, einmütig zu folgendem Resultat:

1. Auf Grund des Kan. 711 des C.I.C. über die Bildung der christlichen Lehrbruderschaften, haben Laien ein Recht, sich katechetisch ausbilden zu lassen, und die *missio canonica* zu erwerben. Dieses Recht darf man a fortiori Ordensbrüdern, die sich durch die drei evangelischen Räte zu einem Leben der Vollkommenheit verpflichtet haben, nicht vorenthalten.

2. Eine gründliche Ausbildung auf religions-pädagogischem Gebiete bedeutet keine Sonderbelastung, bedeutet aber für den Missionsbruder eine innere seelische Bereicherung, einen starken Ansporn, sich weiterzubilden und sichert ihm nach erfolgter Prüfung auch eine sichere Stellung, ohne dadurch einer geistigen Überhebung Vorschub zu leisten. Der Einsatz vieler hundert Missionsbrüder — wenn auch nur gelegentlich — würde doch ein wesentlicher Gewinn für die weitere Ausbreitung des Gottesreiches bedeuten.

3. Für die praktische Ausbildung gelten folgende Grundsätze:

- a) Die Betätigung als Laienhelfer erfolgt im allgemeinen nur nebenamtlich, oder gelegentlich. In diesem Falle bedeutet sie für ihn Rhythmus im Berufsleben und dadurch eine geistige Entspannung und Auflockerung.
- b) Die Ausbildung kann in der Heimat oder auch im Missionslande erfolgen.
- c) Die Ausbildung besorgen die Ordensgenossenschaften selber. Hierfür werden die sieben laien-katechetischen Werkhefte, Herder-Verlag Freiburg, Herausgeber Dr. Decking, empfohlen.

Ein Exemplar für Methodik und Pädagogik (Manuskript-Abzug) ist bei ihm zu haben, Münster in Westfalen, Mauritz-Lindenweg 33.

- d) Ausbildung zum Laienkatecheten mit erlangter *missio canonica* hat dann seine größte Bedeutung, wenn der Laienbruder Werkstätten und Betriebe mit vielen Angestellten hauptamtlich leitet.

## BESPRECHUNGEN

**P. Lino M. Pedot O. S. M.**, *La S. C. De Propaganda Fide e le Missioni del Giappone (1622—1838). Studio storico-critico sui documenti dell' archivio della stessa S. C. ed altri archivi Romani. Urbaniana Ser. II n. 7. Pont. Institutum Missionale Scientificum. Diss. selectae n. III. Vicenza 1946. Tipografia Pont. Vesc. S. Giuseppe-G. Rumor. XVI und 369 Seiten.*

Die vorliegende Studie stellt einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Japanmission dar und ist auf Grund von Materialien aus dem Propaganda-Archiv und anderen römischen Archiven (der Dominikaner, Karmeliten, Jesuiten, des Vatikans, Handschriften der Bibl. Vittorio Emanuele) geschrieben. Doch ist auch einschlägige Literatur herangezogen. Die Bibliographie befriedigt freilich nicht in allem. Auf der einen Seite hätte man Buschans (nicht Buschau) mangelhafte Kulturgeschichte Japans weglassen, auf der anderen Seite aber das Japan-Buch von Ramming (und die Missionsgeschichte von Latourette) anführen können.

Das 1. Kap. handelt über die Japanmission von ihren Anfängen bis 1622. S. 2 müßte es hier Grentrup heißen. Der Titel Shogun begegnet uns nicht erst, wie P. meint, 1192, sondern schon 720. S. Japan-Handbuch 519. Die Bonzen würde ich nicht allgemein „Priester“ (S. 3) und die höheren Wesen der Buddhisten nicht einfach „Dei“ (S. 3) nennen. Das 2. Kap. berichtet über die Jesuiten (Ankunft, Methode, Privilegien etc.), Mendikanten (Franziskaner, Dominikaner, Augustiner) und die Streitigkeiten zwischen ihnen. Fast unglaublich möchte man von manchen Vorfällen sagen, von denen man hier erfährt. Im 3. Kap., mit dem die eigentliche Untersuchung beginnt, hören wir vom Rekurs der Mendikanten nach Rom, speziell vom Prokurator P. Collado O. P., von der Errichtung der Propaganda, von den Verhandlungen Collados mit der Prop., den Beratungen und Entscheidungen der Prop., der Behandlung der japanischen Frage in Spanien, der Opposition der Prop., den Bemühungen des Jesuitenprokurators S. Vieira in Rom, von Msgr. D. Valente S. J. und P. L. Sotelo OFM. Die Ausführungen des 4. Kap. beziehen sich auf die Kämpfe um die Missionsfreiheit für sämtliche Orden in Japan. Sehr interessant ist das 5. Kap., das uns über die Bemühungen um die Ernennung und Aussendung von Bischöfen und eines apostolischen Delegaten für Japan informiert. Die Verhandlungen waren sehr langwierig und die Bemühungen sehr ernstlich. Aber das Ganze endete mit einem Fehlschlag. Die Umstände waren nicht günstig. Die beiden Titular-Bischöfe von Chysopolis und Myra gelangten nicht an den Ort ihrer Bestimmung. Währenddessen ging das Christentum in Japan zugrunde. Das 6. Kap. — von der Kongregation des hl. Paulus für die Verbreitung des Glaubens, von den Anstrengungen des P. Collado um die Errichtung dieser Kongregation und seinem Tode — ist ein geradezu tragisches. Zu den lehrreichsten Kapiteln gehört das 7., das sich mit den Bestrebungen befaßt, zwischen den verschiedenen in Japan missionierenden Orden eine möglichst große Einheit in der Lehre und Praxis zu erreichen. Hier hören wir auch von den dubia, welche die Missionare plagten und der Prop. zur Entscheidung vorgelegt wurden, von den dubia, die zugleich einen Einblick in die Mentalität der Christen während der Verfolgungszeit gewähren. Es folgt das 8. Kapitel mit seinen Ausführungen über die Verfolgung nach 1622. Es handelt sich aber hier nicht um eine vollständige Geschichte der Verfolgung, sondern nur um das, was die Dokumente der Prop. über sie enthalten. Das Buch schließt mit dem 9. Kap. („Ultimi luci“ 7), das von dem apostolischen Eifer einiger Missionare (A. de Barros, Kapuziner, Karmeliten, Honorat Bonfils, Augustiner, Dominikaner), der

Periode von Jetsuna, den letzten Bemühungen der Prop. erzählt, dem 10. Kap., das die Schlußfolgerungen und Ergebnisse bringt, sowie einem Personen- und Ortsregister.

Die Arbeit ist von P. Johannes Dindinger, P. Johannes Rommerskirchen, P. Dorotheus Schilling und P. Albert Perbal durchgesehen — und mit vollem Recht gebilligt worden. Aber in den römischen Archiven wird immer noch viel für die Geschichte der Japanmission im 17., 18. und 19. Jhd. zu holen sein.

Münster i. W.

Thomas Ohm

**Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1949**, Selbstverlag des Schweiz. Kath. Akad. Missionsbundes, Freiburg i. d. Schw., 1949, 96 S.

Während das letztjährige Jahrbuch (1948) über die indische Mission handelte, bot das Xaverius-Jubiläum in Japan (1549—1949) Veranlassung, die japanische Mission zum Gegenstand des neuen Jahrbuches zu machen. Eine ausgezeichnete Leistung. Wir haben in diesem Jahrbuch eine übersichtliche Zusammenfassung über die gegenwärtige japanische Mission. Ihre geschichtliche Entwicklung, ihre Methoden und Mittel, ihre Erfolge und Mißerfolge, ihre Aussichten und Gefahren werden von wirklichen Kennern der betreffenden Stoffgebiete dargestellt. Die wichtigeren Berichtersteller, die zu Worte kommen, sind Wicki SJ, J. M. Martin MEP, Bold SVD, Humbertclaude SM und Roggen-dorf SJ. Mit Erfolg waren sie bemüht, in die Tiefe zu steigen und den geheimen Triebkräften, die in der japanischen Seele verborgen liegen, sowie den Strömungen und Schwierigkeiten, die mit der gegenwärtigen Zivilisations-Krise in Japan zusammenhängen, nachzugehen.

St. Augustin-Siegburg.

A. Tellkamp SVD

**P. Hermann Fischer SVD, Mehr Priester für das Heil der Welt!** Ein Aufruf zur Mehrung und Förderung von Priesterberufen für Heimat und Mission. 3. vermehrte und verbesserte Aufl., von Dr. P. Tellkamp SVD. 1948. Steyler Missionsbuchhandlung, Kaldenkirchen (Rhld.). 170 S. Kart. 3,— DM.

Ein eindringlicher, mit heißem Herzen geschriebener Appell! Nicht wird ein einzelnes Argument ausgesponnen, sondern der Fragenkomplex des Themas zusammenfassend behandelt. Es sind 3 Teile: 1. Was hat die Welt am katholischen Priester? 2. Priestermangel; 3. Woher mehr Priester nehmen? Die Schrift wendet sich an weitere Kreise: an die idealgesinnte reifere Jugend, an Eltern, Erzieher und Seelsorger. Für Predigten zu Primiz, Jubiläen und sonstigen Priesterfesten eine reiche Fundgrube.

Telgte.

Dr. B. Nisters

**Tellkamp, (August, SVD), Hammer und Sichel über China**, Siegburg, Schmitt. 1949. 208 S. Hlbl. 5,60 DM.

Der bekannte Missiologe gibt einen kurzen, aber erschöpfenden Überblick über den chinesischen Kommunismus, seine Geschichte (1921—1948), seine Propaganda (Organisation, Mittel und Methoden), seine Eigenart und Besonderheiten (Unmenschlichkeit, Moral, Rechtspflege, Unterricht). Ferner behandelt er eingehend das Verhältnis des roten Chinas zur Religion und zum Christentum. Als Unterlagen dienen der Schrift, welche „die volle ungeschminkte Wahrheit, ohne aus Abneigung etwas hinzuzufügen oder aus Voreingenommenheit etwas zu verschweigen“, sagen will, neben der einschlägigen gedruckten Literatur zahlreiche ungedruckte Quellen, Berichte und Briefe aus Ostasien, sowie mündliche Aussagen zurückgekehrter Chinamissionare, -forscher und -kenner.

Auf diesem authentischen Material baut sich eine klare Darstellung auf, welche die einzelnen Tatsachen kritisch abwägt und systematisch zusammenfügt. Dadurch behält die Schrift ihren dauernden Wert, auch wenn die Angaben über die kriegerische und politische Lage im Fernen Osten inzwischen überholt sind. Ohne eine wissenschaftliche Untersuchung sein zu wollen, ist sie doch auch für die wissenschaftliche Forschung ein interessantes Zeitdokument mit wertvollem dokumentarischem Material.

Für die Missionskunde und -geschichte sind besonders wichtig die das ganze Werk durchlaufenden Ausführungen über die christlichen, besonders die katholischen Missionen in China, ihre Bekämpfung, Verfolgung und teilweise äußere Vernichtung durch die rote Flut. Augenzeugenberichte schildern erschütternde Geschehnisse und Episoden des Martyriums der dortigen Missionare und einheimischer Christen. S. 186—188 enthalten ein Verzeichnis von 99 in der Zeit von Ostern 1946 bis Ostern 1948 umgebrachten Missionaren und Schwestern.

Überzeugend zeigt der Verfasser die Hintergründe der kommunistischen Expansion Chinas, die mehr oder weniger getarnte Verbindung des chinesischen Kommunismus mit den Moskauer Bolschewisten, welche die Eroberung Ostasiens als eine Etappe auf dem Marsch der Weltrevolution ansehen, und mahnt eindringlich angesichts der furchtbaren Bedrohung, die der Sieg des Kommunismus in China für die gesamte Welt darstellt: nur die wirkliche Befolgung der christlichen Grundsätze in Wirtschaft und Politik bei allen Völkern und Regierungen, die sich christlich nennen, können die rote Gefahr bannen und in dem ungeheuren Geisteskampf „zwischen Kreuz und Altar und Sichel und Hammer“ der Wahrheit und der Freiheit zum Siege verhelfen.

Münster i. W.

Dr. Robert Samulski

**Freitag, Anton, SVD, Glaubenssaat in Blut und Tränen.** Die Missionen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in Asien, Afrika, Ozeanien und Amerika am Vorabend des zweiten Weltkrieges. Ihre Leiden und Schicksale in und nach dem Kriege dem neuen Missionsfrühling entgegen. Kaldenkirchen, Steyler Missionsbuchhandlung. 1948. 446 S.

An die früheren Gesamtdarstellungen über die Steyler Missionen anschließend, gibt Freitag einen Bericht über die Missionsausbreitung und -tätigkeit der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in den weltgeschichtlichen Jahren 1937—1948. Er zeigt, daß sich die erst 1875 gegründete Societas Verbi Divini durch ihre Auswirkungen, Erfolge und Blutopfer würdig an die Seite der alten Orden und Kongregationen gestellt hat.

In lebendiger Sprache und mit liebevoller Anteilnahme werden in 23 Abschnitten die wechselvollen Geschehnisse der einzelnen Missionsgebiete in drei Erdteilen behandelt. Soweit sie zugänglich war, wurde die zeitgenössische Buch- und Zeitschriftenliteratur benutzt und an vielen Stellen zitiert. Vor allem aber baut sich das Werk in minutiöser Mosaikarbeit auf zahlreichen handschriftlichen Quellen auf, offiziellen Berichten an das Generalrat in Rom und die Steyler Missionsprokur sowie privaten Briefen, Erlebnis- und Augenzeugenberichten. In ihrer Vielfältigkeit und persönlichen wie lokalen Färbung stellen diese Dokumente, die nicht aufeinander abgestimmt sind und sich gelegentlich widersprechen, dokumentarische und authentische Quellen für die missionsgeschichtliche Forschung dar und bieten wichtige Anregungen und Hinweise für die jetzige Missionspraxis.

Sehr groß waren neben sonstigen Verlusten die Blutopfer, welche die Gesellschaft bei der Ausübung ihrer Missionstätigkeit infolge der Auswirkungen

des zweiten Weltkrieges bringen mußte. Ein Anhang (S. 440—444) führt 65 Priester, 43 Brüder, 7 Missionsschwestern und 7 Klausurschwestern auf, die in der Zeit von 1938—1947 — zum größten Teil in bewußtem Martyrium für Christus — ihr Leben lassen mußten. Der Anteil der deutschen Missionare und Missionsschwestern ist dabei besonders groß. Unter ihnen befinden sich drei Missionsbischöfe: Wilhelm Finne mann (Philippinen, 26. 10. 42 von Japanern mißhandelt und ins Meer geworfen), Josef L ö r k s (Neuguinea (15. 3. 43 von Japanern erschossen und ins Meer geworfen) und Franz W o l f (Neuguinea, 23. 2. 44 an von Japanern beigebrachten Wunden gestorben). Von großem Wert sind beigegebene Fotos fast aller Kriegsoffer. Leider fehlen außer den Todesdaten jegliche Personalangaben, die aus den Ordensarchiven und -schematismen festgestellt werden können. Es wäre eine wichtige Bereicherung der missionarischen Personalbibliographie, wenn dies in einer Neuauflage oder an anderer Stelle nachgeholt würde.

Ein weiteres Zeichen der Bewährung ist der wachsende Anteil des einheimischen Klerus, die Konsekration einheimischer Bischöfe (P. Thomas T i e n 1939, P. Vitus C h a n g 1941) und mehrerer europäischer und amerikanischer Missionare zu Bischöfen (u. a. P. Heinrich E d e r l e 1946, P. Adolph N o s e r 1947, P. August O l b e r t 1948), die Ernennung des Holländers P. Martin L u c a s zum Erzbischof von Aduli und Ap. Delegaten von Südafrika 1945 und nicht zuletzt die Erhebung eines einheimischen Ordensmissionars P. Thomas T i e n 1946 zum Kardinal und Erzbischof von Peking, des ersten Chinesen, der in das Kardinalskollegium berufen wurde.

Unter den Einzeldarstellungen sind als besonders wichtig die Schilderungen über China hervorzuheben, wo der 1946 festgelegte hierarchische Aufbau inzwischen durch die rote Flut überspült wurde, und nun unter fast ausschließlicher Führung des einheimischen Episkopates und Klerus das Christentum eine neue Martyrperperiode, die an die urkirchlichen Verhältnisse erinnert, durchmachen muß; ferner die Ausführungen über den Umschwung der Japanmission, den Wiederaufbau auf den Philippinen, die Fortschritte in Indien, die Missionstragödien in Neuguinea und Indonesien, die verheißungsvollen Anfänge der Negermission in Amerika (Arkansas, Louisiana, Mississippigebiet), die Japanermission in Brasilien und den Wiederbeginn der Missionstätigkeit in Afrika (Ap. Vikariat Accra an der Goldküste).

Zahlreiche Karten, Tabellen, Listen und Übersichten verlebendigen nicht nur den Inhalt, sondern erhöhen die wissenschaftliche Brauchbarkeit des Werkes, das eine große Lücke ausfüllt und von bleibendem missionskundlichen und -geschichtlichen Wert ist.

Münster i. W.

Dr. Robert Samulski

**Dr. Franz Diekamp**, em. Universitätsprofessor, **Katholische Dogmatik** nach den Grundsätzen des hl. Thomas. I. B a n d. 10. u. 11. Aufl. Ashendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W., 1949. XII u. 371 S. 8°. Geh. 12,— DM.

Nach Diekamps Tode betreut Prof. Kl. Jüssen in Freiburg dieses Werk seines verehrten Lehrers. Er hat die Auflage von 1938 ganz unverändert gelassen. Solide Wissenschaft, knappe und schlichte und dabei recht klare Darstellung, enger Anschluß an den hl. Thomas bei weitgehender Berücksichtigung der positiven Theologie zeichnen das dreibändige Lehrbuch aus. Indem es die wesentliche Lehre bringt und sich nicht verliert in Einzelfragen der heutigen Geisteskämpfe, erfreut es sich auch dort großer Beliebtheit, wo die uns so wichtig dün-

kenden westlichen Tagesprobleme verblassen, bei den Missionaren fern in Übersee. Möge der 1. Band bei seinem erneuten Ausgang in die Welt viele neue Freunde finden.

Telgte

Dr. B. Nisters.

**Episcopus. Studien über das Bischofsamt.** Sr. E. Michael Kard. von Faulhaber zum 80. Geburtstag dargebracht von der Theologischen Fakultät München. 1949. Gregorius-Verlag vorm. Friedr. Pustet, Regensburg. 380 S. mit einer Bildtafel. Geb. 15,— DM.

16 wissenschaftliche Abhandlungen über das Bischofsamt sind zu einem stattlichen Bande vereinigt. Durch die mannigfaltige Lichtbrechung infolge der verschiedenen Sichten — es kommen exegetische, historische, dogmatische, liturgische, pastorale und kanonistische Gesichtspunkte in Betracht — entsteht ein farbiges, inhaltreiches Gesamtbild. Erwähnt seien die einläufige Auslegung der Petrusstellen über das allgemeine Priestertum (1 Petr 2, 5 u. 9) von J. Blienzer, J. Paschers Aufsatz über „die Hierarchie in sakramentaler Symbolik“, sowie P. Adomar Scheuermanns OFM übersichtliche Zusammenstellung der kirchenrechtlichen Beziehungen des Diözesanbischofs zu den Orden und Klöstern seines Sprengels.

Telgte

Dr. B. Nisters.

**A. T. Bryant: The Zulu People as they were before the White Man came.** Shuter and Shooter, Pietermaritzburg, 1949. (770 Seiten).

Das neue Werk von Dr. Bryant über das Zuluvolk, wie es vor der Ankunft des Europäers war, ist das Lebenswerk des nunmehr 85jährigen Verfassers und ehemaligen Missionars von Mariannahill. Es ist von missionspraktischem Wert für jeden Missionar südlich des Zambezi. Das Manuskript lag bereits seit 1935 vor und war für drei Bände berechnet. Die Herausgeber haben den Druck in einem Band ermöglicht. Damit ist das bisher beste Werk auf diesem Gebiete von D. Kidd: *The Essential Kaffir*, London 1904, überholt. Leider hat es Dr. Bryant in seiner Literaturangabe, die 440 einschlägige Werke enthält, am Ende seines Buches nicht erwähnt und auch die andern verwandten Publikationen Kidds übergangen.

Nach einer kurzen Einführung in die Geschichte des Zuluvolkes schildert der Verfasser in 15 Abschnitten das ganze private und soziale Leben des Zulu. Brauch und Sitte des Eingeborenen werden mit Meisterhand vor den Augen des Lesers in lebensnahen Bildern entwickelt und in allen Einzelheiten erschöpfend behandelt. Hierin liegt der missionsmethodische Wert der Neuerscheinung. Die schon erwähnte Literaturangabe ist, wenn auch nicht erschöpfend, eine Fundgrube für jeden Forscher auf diesem Gebiete.

Dr. Bryant ist der bedeutendste Linguist und Historiker der Bantustämme. Weniger glücklich ist er in der gelegentlichen ethischen Würdigung einzelner Bräuche. Hinsichtlich des LOBOLA-Brauchs (Heiratsbrauch der Bantu) steht er mit seiner Auffassung im Widerspruch zur heutigen einstimmigen Meinung aller andern Autoren auf diesem Gebiete. Hierin ist Dr. Bryant von seiner ursprünglichen rein linguistischen Deutung im *Englisch-Zulu Dictionary* von 1903 nicht abgewichen. Diese und ähnliche ethische Urteile des Verfassers müssen daher mit Vorsicht aufgenommen werden, da sie tieferer ethischer Einfühlung ermangeln. Im großen Rahmen der Gesamtdarstellung jedoch, die in erster Linie eine geschichtliche Aufgabe meisterhaft löst, ist dieser Mangel von untergeordneter Bedeutung. Das Buch kann jedem Theologen, der sich für die Missionsarbeit in Südafrika vorbereitet, empfohlen werden.

Hatfield-Peverel

P. Dr. Th. Respondek CMM.

**Olivier de Bouveignes, Les anciens rois de Congo.** Namur 1948, Ed. „Grands Lacs“, 156 S. mit 34 Abbildungen auf 20 Tafeln.

In vorliegender Schrift wird der Versuch unternommen, die politischen Ereignisse und die verschiedenen Missionsunternehmungen im alten Kongoreich von seiner Entdeckung bis zum politischen und religiösen Verfall gegen Ende des 17. Jahrhunderts einmal im Zusammenhang darzustellen. Mit der Behandlung der politischen Geschehnisse unter den einzelnen Königen verbindet der Verfasser die Beschreibung der jeweiligen Missionsversuche: der portugiesischen Reichsmision und ihres Niederganges, der wenig erfolgreichen Bemühungen in den nächsten Jahrzehnten und schließlich des großen Missionsunternehmens der Propagandakongregation durch die Sendung italienischer und spanischer Kapuziner. Leider vermißt man den Quellen- und Literaturnachweis fast ganz. Doch zeigt die Darstellung selbst, daß der Verfasser nicht nur mit den alten Reise- und Missionsberichten, sondern auch mit dem bisher veröffentlichten Archivmaterial vertraut ist und auch die bereits erschienenen Einzelforschungen (z. B. P. Weber, P. Kilger, P. Hildebrand, Ravenstein u. a.) benützt hat. Auf kleinere Irrtümer hinzuweisen, erübrigt sich. Größere Beachtung hätten aber die zahlreichen, ernsten Bemühungen verdient, die Alvaro II. während seiner wohl 40jährigen Regierungszeit (der Tod Alvaros I. ist trotz Pigafetta sehr wahrscheinlich auf das Jahr 1574, nicht erst 1587 anzusetzen) zur Wiederbelebung der Mission unternommen hat. So wird z. B. die Karmelitermission (1584—89), die noch lange in der Erinnerung der Bevölkerung weiterlebte, gar nicht erwähnt. Nachteilig wirken sich auf die Gesamtdarstellung die zahlreichen Exkurse des Verfassers aus und die Ausführlichkeit, mit der Reiseberichte der Missionare wiedergegeben werden. Doch bietet die Schrift im ganzen gesehen eine zuverlässige Orientierung über die politische und kirchliche Entwicklung im alten Kongoreich, wenn auch der Wunsch nach einer mehr pragmatischen Darstellung der so wechselvollen und lehreichen Missionsgeschichte dieses Landes noch immer unerfüllt bleibt.

Münster i. W.

P. Martin Booz O. F. M. Cap.

## MITTEILUNG

Das Studium der Missionswissenschaft an der Universität Münster

### 1. Allgemeines.

Die Universität Münster ist die erste Universität gewesen, an der ein Lehrstuhl für katholische Missionswissenschaft errichtet wurde, und bis jetzt die einzige deutsche Universität geblieben, an der ein Ordinariat für katholische Missionswissenschaft besteht. Die Vertreter der letzteren an der westfälischen Landesuniversität sehen ihre Aufgabe darin, Missiologen, speziell Dozenten für Missionswissenschaft heranzubilden, Missionare, Missionsärzte und Missionschwestern auf ihre Tätigkeit vorbereiten zu helfen und die Studenten der Universität mit dem Weltapostolat bekanntzumachen.

### 2. Dozenten.

Dr. Thomas Ohm OSB, o. Professor für Missionswissenschaft. Anschrift: Münster i. W., Breul 23.

Dr. Max Bierbaum, Honorarprofessor für kirchliche Rechtsgeschichte und Missionsrecht, Missionstheorie und Missionskunde. Anschrift: Münster i. W., Piusallee 108.

### 3. Vorlesungen und Übungen.

Ein vollständiger Kursus der Missionswissenschaft erstreckt sich über vier Semester.

Prof. Ohm liest im Rahmen eines solchen Kursus im 1. Semester 2 Wochenstunden Missionslehre, 1 Wochenstunde Missionsmethode, und in den folgenden drei Semestern je 2 Wochenstunden Missionsgeschichte, je 1 Wochenstunde Missionsmethode. Dazu kommen in jedem Semester missionswissenschaftliche Übungen (1 Wochenstunde). Auch hält Prof. Ohm hin und wieder außerplanmäßige Vorlesungen, z. B. über „die Apostelgeschichte für die Mission ausgewertet“, „die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen“.

Prof. Bierbaum liest hauptsächlich Missionsrecht (2stündig), hält missionsrechtliche Übungen ab (1stündig), ferner nach Bedarf Vorlesungen über seine anderen Fachgebiete.

Es besteht auch Gelegenheit, sich in den Hilfswissenschaften der Missiologie ausbilden zu lassen, z. B. bei Prof. Dr. Steffes in Religionswissenschaft und bei Prof. Dr. L. Alsdorf in Indologie, Sanskrit usw.

### 4. Missionswissenschaftliches Seminar und m. w. Bibliothek.

Die Universität hat ein missionswissenschaftliches Seminar mit einer reichhaltigen Bibliothek. Letztere ist, von kurzen Unterbrechungen in den Ferien abgesehen, an allen Wochentagen von 8 bis 18 Uhr geöffnet. Anschrift: Münster i. W., Johannisstr. 12—16.

### 5. Doktorgrad und Diplom.

Studenten der Missionswissenschaft können sich in Münster den Doktor der Theologie erwerben. Voraussetzungen: Studium der Theologie, speziell der Missionswissenschaft, eine missionswissenschaftliche Dissertation, Rigorosum und höhere Weihe. Nähere Auskunft gibt ein Sonderprospekt.

An Studenten und Studentinnen (Schwestern), welche 4 Semester Missionswissenschaft studieren, eine wissenschaftliche Arbeit einliefern und entsprechende Examina ablegen, kann ein missionswissenschaftliches Diplom (M. D.) verliehen werden. Näheres darüber in einem Sonderprospekt.

### 6. Veröffentlichungen.

„Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft“, herausgegeben von Professor Bierbaum in Verbindung mit Prof. Steffes und Ohm, als Veröffentlichung des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen.

„Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte“, herausgegeben als gemeinsame Veröffentlichung des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen und des missionswissenschaftlichen Seminars an der Universität Münster von Prof. Ohm in Verbindung mit Prof. Bierbaum, Dr. Benno Biermann OP.

### 7. Institut für missionswissenschaftliche Forschungen E. V.

Das Institut ist unabhängig von der Universität und hat „die Anregung und Förderung wissenschaftlicher Arbeiten und Forschungen jeglicher Art auf dem Gebiete des katholischen Missionswesens“ zum Zweck. Anschrift: Münster i. W., Piusallee 108.

Wir laden die Träger, Vertreter und Freunde der Mission ergebenst ein, die Missionswissenschaft an der Universität Münster zu fördern und sich die Möglichkeiten, die in Münster bestehen, zunutze zu machen. Unsere heilige Kirche ist wesentlich *ecclesia apostolica* und die Mission ein Wesenselement der Kirche. Folglich liegt es im Interesse der Kirche, daß ähnlich wie die übrige Theologie auch die Wissenschaft von dem großen und herrlichen Werke der Weltbekehrung an der Universität erhalten bleibt und ausgebaut wird.

Max Bierbaum

Thomas Ohm

# Die Gottesvorstellung im Islam

Von Prof. Dr. Rudi Paret, Bonn

## Einleitung

Die islamische Religion erscheint uns auf den ersten Blick als eine geistige Größe, die nahe und greifbar vor uns liegt, und das aus einem doppelten Grund:

Erstens ist sie wesentlich jünger als die jüdische und die christliche Religion. Sie ist sozusagen im Licht der Geschichte entstanden, denn Mohammed, der Stifter dieser Religion, ist im Jahr 632 gestorben, also rund 600 Jahre nach Jesus und weit über 1000 Jahre nach dem Zeitpunkt, bis zu dem wir das Judentum als Religion zurückverfolgen können. Und was dabei besonders zu beachten ist: Der Islam ist nicht nur rein chronologisch jünger als das Judentum und das Christentum. Er steht auch in einer sachlichen Beziehung zu diesen beiden älteren Religionen, insofern nämlich, als er weitgehend auf einer Gedankenwelt aufbaut und weiterbaut, die jüdischer oder christlicher Herkunft ist. Es handelt sich also um ein verwandtschaftliches Verhältnis. Der Islam stellt eine Art Tochterreligion zum Judentum und Christentum dar. Ein beträchtlicher Teil des gedanklichen Gehalts von Mohammeds Verkündigung trägt deutlich das Gepräge dieser früheren Religionssysteme an sich. Wer mit dem Inhalt des Alten und Neuen Testaments einigermaßen vertraut ist, wird im Islam viel Altbekanntes wiederfinden.

Ein zweiter Grund, weshalb wir annehmen dürfen, den Islam verhältnismäßig leicht fassen zu können, besteht in der Tatsache, daß diese Religion von ihrer Entstehungszeit an literarisch besonders reich dokumentiert ist — um ein Vielfaches reicher als etwa das Christentum. Wir besitzen ein umfangreiches Buch, den Koran, worin ausschließlich prophetische Aussprüche Mohammeds zusammengestellt sind — Äußerungen, die er alle sozusagen *ex cathedra*, eben als Prophet und Gesandter Gottes, getan hat. Die „Herrenworte“, logia, die von Jesus überliefert und in den vier Evangelien eingestreut sind, nehmen demgegenüber einen ganz verschwindenden Umfang ein. Abgesehen vom Koran haben wir in den arabischen Werken, die von der Zeitgeschichte Mohammeds handeln, und in den kanonischen Traditionssammlungen, die das sog. *ḥadīṭ* enthalten, eine Unmasse von Angaben über den Lebensgang und über alle möglichen Entscheidungen und Handlungsweisen des arabischen Propheten, — Angaben, die zwar nur zu einem geringen Teil für die eigentliche Zeitgeschichte Mohammeds verlässlich sind, aber um

so mehr Licht auf die religiöse und rechtliche Entwicklung werfen, die in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tod ablief und im Endergebnis den werdenden Islam zu einem systematisch ausgebauten Glaubens- und Rechtssystem erweitert hat.

Aber trotz alledem ist es gar nicht so leicht, dem Wesen der islamischen Religion und im besonderen der Gottesvorstellung des Islam wirklich nahe zu kommen. Was wir soeben in positivem Sinn gewertet haben — der Umstand, daß der Islam als eine Tochterreligion des Judentums und Christentums bezeichnet werden kann, und die Tatsache seiner reichen literarischen Dokumentierung — dies beides hat auch seine Schattenseiten.

Gerade weil wir im Islam von vornherein viel Altbekanntes aus dem Judentum und Christentum wiederfinden, laufen wir Gefahr, die Religion des arabischen Propheten einseitig unter dem Gesichtspunkt eines sachlichen Abhängigkeitsverhältnisses zu betrachten und in ihr einen bloßen Abklatsch der beiden älteren Offenbarungsreligionen zu sehen. Die koranischen Berichte über frühere Propheten und Gottgesandte erscheinen uns dann als schlechte, verwaschene Nacherzählungen biblischer Geschichten; Mohammeds Aussagen über Jesus entpuppen sich als klägliche Mißverständnisse christologischer Thesen und Gegebenheiten; und von seiner ganzen Religionsstiftung bleibt so schließlich nicht viel mehr übrig, als daß sie ein falsch angelegter und gänzlich mißglückter Versuch war, das Heidentum der arabischen Halbinsel in den Monotheismus der benachbarten syrisch-aramäischen Kulturländer überzuführen. Mit einer derartigen Betrachtungsweise werden wir aber dem wirklichen Tatbestand nicht gerecht. Stoffliche Entlehnungen und Abhängigkeitsverhältnisse machen noch lange nicht den Kern einer Sache aus. Wenn es überhaupt einmal Menschen gegeben hat, die glaubten, ausschließlich aus entlehntem Gedankengut ein neues Weltbild zusammenstoppeln zu können, dann haben sie sich dabei um sich selbst im Kreis gedreht. Auf jeden Fall war Mohammed kein derartiger Kompilator. Sonst hätte er nicht eine weltweite Bewegung ins Leben rufen können. Mochte er noch so bereitwillig Anregungen folgen, die letzten Endes von der außer-arabischen Welt herrührten, und mochte er noch so sehr darauf aus sein, mit Einzelheiten der jüdischen und christlichen Heilsgeschichte bekannt zu werden — hinter alledem stand ein echtes, primäres Sendungsbewußtsein, das dem Ganzen erst die richtige Zielsetzung und die nötige Stoßkraft verlieh. Diese Tatsache müssen wir uns klar vor Augen halten. Mohammed ist zuallererst einmal von seinem eigenen Schwerpunkt her zu verstehen. Sein Abhängigkeitsverhältnis zum Judentum und Christentum wird demgegenüber zu einem Problem zweiten Ranges. Ebenso ist die islamische Weltanschauung, die sich im Anschluß an seinen Tod vollends konstituiert und allmählich zu einem System abgerundet hat, zuerst einmal aus sich selbst in ihrem Eigenwert zu verstehen, so sehr auch die Parallelen, insbesondere zur christlichen Scholastik, in die Augen springen.

Auch zur literarischen Dokumentierung des Islam sind noch ein paar einschränkende Bemerkungen anzufügen, u. z. sowohl zum Koran als auch zur Traditionsliteratur und zum späteren islamischen Schrifttum.

Der Koran ist zwar — verglichen mit den Logia, die von Jesus überliefert sind — wirklich umfangreich. Auch haben wir keinen Grund, seine Echtheit ernsthaft in Zweifel zu ziehen. Er scheint im großen ganzen eindeutig auf Mo-

hammed selber zurückgehen. Aber er stellt doch nur ein unzulängliches Hilfsmittel dar, wenn es darum geht, die Gedankenwelt des Propheten zu rekonstruieren. Das islamische Offenbarungsbuch ist ebensowenig eine Glaubenslehre wie ein Gesetzeskodex. Wenn wir deshalb irgendwo lesen, „der Koran befiehlt“, oder „der Koran lehrt“ das und das, haben wir allen Grund anzunehmen, daß derjenige, der dies geschrieben hat, einer genaueren Sachkenntnis entbehrte. In Wirklichkeit enthält der Koran eine Zusammenstellung von Äußerungen und Verkündigungen Mohammeds, die dieser zu ganz verschiedenen Zeiten jeweils bei einer bestimmten Gelegenheit von sich gegeben hat, ohne dabei eine durchgehende Ordnung seiner Gedanken anzustreben. Mohammed huldigte zwar gewissen Glaubensvorstellungen. Aber er war kein Theologe, zum mindesten kein systematischer Theologe, sondern ein von seinem Sendungsbewußtsein erfüllter Prediger, ein Mann, der sich dazu berufen fühlte, seine Landsleute vor dem kommenden göttlichen Gericht zu warnen und sie dem rechten Glauben an den einen Schöpfergott und an die Auferstehung und das Jenseits zuzuführen. Er wollte seine Zuhörer ermahnen, ja erschüttern und im Innersten packen. Zu einer bloß sachlichen Unterweisung war er viel zu impulsiv. Um möglichst eindringlich zu wirken, wiederholte er immer wieder dieselben Gedanken und Formulierungen, und bei der geistigen Auseinandersetzung mit seinen Gegnern arbeitete er manchmal mit rhetorischen Mitteln, die uns seine wirklichen Ansichten nur verzerrt widerspiegeln. Auch mögen sich seine Glaubensvorstellungen in dem einen oder anderen Punkt im Lauf der Zeit gewandelt haben, wie das nachweislich bei verschiedenen von ihm erlassenen Rechtsvorschriften der Fall war. Denn wir müssen bedenken, daß die frühesten Teile des Korans von den spätesten um mindestens 20 Jahre auseinanderliegen, ohne daß das im Wortlaut des Korans irgendwie sichtbar wird.

Hier liegt eine weitere Schwierigkeit. Die große Masse von Mohammeds Offenbarungssprüchen ist nachträglich ohne Rücksicht auf ihre chronologische Aufeinanderfolge in einzelnen, großenteils bunt zusammengewürfelten Kapiteln, den sog. Suren, kodifiziert worden, und diese Suren wurden dann einfach nach dem Prinzip der räumlichen Quantität aneinandergereiht, u. z. so, daß (mit Ausnahme der 1. Sure, die eine Art Einleitungsgebet zum ganzen Koran darstellt) die längsten Suren am Anfang stehen und von da an gegen den Schluß zu immer mehr an Umfang abnehmen. Etliche Offenbarungssprüche aus Mohammeds Frühzeit sind so wegen ihrer Kürze oder bruchstückhaften Überlieferung ziemlich an das Ende des ganzen Buches verschlagen, während Sprüche und Spruchgruppen aus seiner späteren Wirkungszeit wegen ihrer größeren Langatmigkeit an den Anfang der Sammlung zu stehen kamen. Aber man kann dem Übel nicht einfach dadurch abhelfen, daß man die Suren in der umgekehrten Reihenfolge, von hinten nach vorn, durchordnet. Denn besonders die längeren Suren sind ihrerseits z. T. aus ganz verschiedenartigen, frühen und späten Bruchstücken zusammengesetzt, also keineswegs als Einheit anzusprechen. Das Problem der Chronologie der Suren wird sicher nie eindeutig und widerspruchlos gelöst werden können.

Schließlich bergen auch die Traditionssammlungen und die Werke des späteren islamischen Schrifttums Probleme eigener Art.

Die Traditionswerke enthalten zwar eine Unmasse von Überlieferungen (arabisch *ḥadīṭ*) über angebliche Äußerungen oder Verhaltensweisen des arabischen Propheten und bieten so Anhaltspunkte für all das, was die werdende islamische Gemeinde im ersten Jahrhundert nach Mohammeds Tod gedacht, diskutiert und aus den Prämissen ihres verewigten Meisters gefolgert hat. Aber der Inhalt dieser Angaben ist durchaus nicht eindeutig. Im Gegenteil. Wir finden die ver-

schiedensten, einander direkt widersprechenden Thesen in allen möglichen Schattierungen und Abwandlungen und mit dem ganzen technischen Apparat der für die jeweilige Überlieferung verantwortlichen Gewährsmänner Seite an Seite aneinandergereiht, ohne daß eine Entscheidung darüber gefällt würde, was nun eigentlich als wahr zu gelten hat, und was nicht. M. a. W. wir werden mitten in die Diskussion der strittigen Glaubenspunkte und Rechtsfragen hineinversetzt, ohne Genaueres über das Endergebnis zu erfahren. Diese Schwierigkeit läßt sich einigermaßen beheben, wenn wir das spätere islamische Schrifttum zur Hand nehmen. Aber ein Rest von Verschwommenheit bleibt auch hier. Im Islam gibt es kein eigentliches Priestertum, keine hierarchische Spitze, kein Konzil, daher auch keine oberste Instanz, die über Glaubens- und Rechtsfragen endgültig und für alle bindend entscheiden könnte. Zwar gilt der Grundsatz, daß wahr und richtig ist, was von der Gesamtgemeinde oder wenigstens vom Großteil der Geistlichkeit anerkannt wird. Denn Mohammed soll gesagt haben, daß seine Gemeinde nie in einem Irrtum einer Meinung sein werde. Aber eben in diesem Grundsatz des consensus (arabisch *igmâ'*) liegt auch die Möglichkeit einer dauernden Abwandlung zeitweilig gültiger Ansichten und Ordnungen beschlossen. Außerdem dürfte es immer schwierig sein, für irgend eine Zeit genau festzulegen, worauf sich nun eigentlich der consensus der Gemeinde geeinigt hat, und was als Sonderansicht oder gar als Irrlehre betrachtet werden muß. Man kann von vornherein damit rechnen, daß in der islamischen Glaubenslehre wie auch speziell in der islamischen Gottesvorstellung verschiedene Ansichten und Thesen nebeneinander herlaufen und somit eine eindeutige Entscheidung diesbezüglicher Probleme schwierig oder zuweilen gar unmöglich machen.

Wenn wir uns nach diesen einleitenden Bemerkungen dem eigentlichen Gegenstand unserer Betrachtung, der Gottesvorstellung im Islam, zuwenden, so beschränken wir uns am besten zuerst einmal auf die religiöse Vorstellungswelt, in der Mohammed, der Stifter der islamischen Religion, gelebt hat. In einem zweiten Teil wollen wir dann auf die Gottesvorstellung eingehen, die sich im Anschluß an Mohammeds Tod in der späteren islamischen Gemeinde allmählig herausbildet und schließlich mehr oder weniger allgemein durchgesetzt hat.

### *I. Die Gottesvorstellung Mohammeds*

Wie schon angedeutet worden ist, nimmt der Koran nur sprunghaft und bruchstückhaft auf gewisse Einzelfragen und Probleme Bezug. Wir können deshalb kaum erwarten, an irgend einer Stelle eine zusammenhängende, systematische Darstellung von Mohammeds Gottesvorstellung vorzufinden. Wir müssen vielmehr den Stoff zu unserem Thema aus den verschiedensten Suren und Bruchstücken zusammensuchen. Dabei ergibt sich nun als ein hervorragendes Charakteristikum von Mohammeds religiösem Weltbild, daß es nur einen Gott gibt, den alleinigen Schöpfer und Erhalter von Himmel und Erde und allem, was darinnen ist. Der Prophet wen-

det sich mit diesem für ihn unumstößlichen Postulat in erster Linie an seine bis dahin heidnischen Landsleute, die einer Mehrzahl von Göttern und Göttinnen huldigten, ohne daß wir genauer wüßten, was für Vorstellungen sie im einzelnen mit diesen göttlichen Wesen verbanden. Bei eingehenderem Studium der einschlägigen Stellen gewinnt man den Eindruck, daß der Glaubensinhalt des mit Mohammed zeitgenössischen arabischen Heidentums schon stark verblaßt war, und daß sich eigentlich nur noch die kultischen Formen — Prozessionen, Opferriten usw. — wirklich am Leben erhalten hatten. Das Brauchtum ist ja meist zählebiger als der geistige Gehalt, der die Formen ursprünglich gefüllt hat.

Aus dieser geistigen Leere des altarabischen Heidentums, gegen das Mohammed mit seiner monotheistischen Verkündigung polemisiert, erklärt sich wohl auch die Tatsache, daß das, was der Prophet über seinen alleinigen Gott zu sagen hat, seinerseits etwas farblos erscheint. Gewiß, Gottes Allmacht und Schöpferkraft wird immer wieder betont und in allen möglichen Bildern, Beispielreihen und gedanklichen Überlegungen zum Ausdruck gebracht (eben im Gegensatz zur Machtlosigkeit und Nichtigkeit der von den Heiden verehrten Götter). Ebenso seine Allwissenheit. Auch sein Richtertum — die Tatsache, daß er alle Geschöpfe früher oder später zur Rechenschaft ziehen wird, und daß dann nichts vor ihm bestehen bleibt — wird gebührend hervorgekehrt und in packenden Mahnreden den Hörern geradezu eingehämmert. Aber die vielen anderen Eigenschaften, die Gott beigelegt werden, gehören doch mehr in den Bereich des Gedanklichen. Sie stellen nicht eine Antwort auf dämonische und immer noch als dämonisch empfundene Mächte der heidnischen Götterwelt dar, sondern sind eher zu verstehen als Füllsel, als Zutaten zu einem Wesen, das neu, gewissermaßen aus dem Nichts entstanden ist und nun umschrieben und mit geistigen Kräften belegt werden muß, um — man gestatte den Ausdruck — komplett zu sein. So wird Gott — der eine Gott, den Mohammed zu verkündigen hat — unzählige Male „der Weise“ oder „der Erhabene“ oder „der Gewaltige“ oder „der Wissende“ genannt, und wie die Epitheta alle heißen mögen. Bezeichnenderweise haben fromme Gläubige diese vielen koranischen Beinamen Gottes nachträglich zu einer durchgehenden Reihe zusammengefügt. Sie sind dabei auf die Zahl 99 gekommen, gerade so viel, daß man die Runde des Rosenkranzes dreimal damit ablaufen lassen kann; sie suchten dann weiter den geheimnisvollen hundertsten und schönsten Namen Gottes zu ergünden, da diesem besondere magische Kräfte zugehört wurden. Doch das nur nebenbei!

Dem religiösen Weltbild Mohammeds ist weiter eigen — u. z. auch wieder im Gegensatz zu den gleichzeitigen heidnischen Anschauungen —, daß Gott an keinen Ort gebunden, sondern allgegenwärtig ist. Zwar hat der Prophet nachträglich den Ka'bakult in den Islam herübergewonnen und eine mindestens einmalige Pilgerfahrt dorthin und nach dem heiligen Berg 'Arafât in der Nähe von Mekka für jeden Gläubigen zur Pflicht gemacht, der gesundheitlich und wirtschaftlich in der Lage ist, ein solches Unternehmen durchzuführen. Aber das erklärt sich als ein Zugeständnis an seine bislang heidnischen Landsleute, teilweise vielleicht auch als eine letzte Auswirkung eigener Anhänglichkeit an altes, von den Vätern ererbtes Brauchtum. Auf jeden Fall wurde diese kultische Form bei ihrer Übernahme in den Islam der damit verknüpften heidnischen Vorstellungen vollends entkleidet — vorausgesetzt, daß solche Vorstellungen damals überhaupt noch lebendig und zugkräftig waren. Weder die Ka'ba noch auch der 'Arafât-Berg wurde als besonderer Wohnsitz Gottes gewertet. Die Heiligkeit dieser kultisch bevorzugten Stätten wurde vielmehr insofern entmaterialisiert und vergeistigt, als sie zu Geburtsstätten der urzeitlichen, durch Abraham und Ismael vermittelten monotheistischen Gottesverehrung umgedeutet und so mit einem ganz neuen Inhalt gefüllt wurden. Die Allgegenwart und — wenn wir so sagen wollen — Überörtlichkeit Gottes wurde dadurch in keiner Weise eingeschränkt, sondern im Gegenteil ganz besonders betont. Aus alledem ergibt sich, daß Gott, so wie Mohammed ihn sich vorgestellt und seinen Landsleuten verkündet hat, nicht in einem Gottesbild, aber auch nicht in einem kultischen Symbol, etwa in der Ka'ba oder in dem darin eingemauerten heiligen Stein, gedacht und verehrt werden kann. Wenn wir die spätere Entwicklung vorwegnehmen — und das ist hier durchaus angebracht, weil sie absolut geradlinig weiterläuft —, stellen wir fest, daß der Islam immer bilderfeindlich, ja weitgehend auch symbolfeindlich geblieben ist. Die bildliche Darstellung nicht nur von Gott selber, sondern auch von Episoden etwa aus der heiligen Geschichte ist schon in der profanen Kunst grundsätzlich verpönt, noch viel eher in den Sakralbauten. Eine islamische Moschee enthält niemals Skulpturen oder Gemälde. Die einzig mögliche Ausschmückung beschränkt sich auf das Ebenmaß der baulichen Komposition und darüber hinaus auf das rein Dekorative. Arabische Schriftbänder mit Koranversen und sonstigen frommen Texten bedecken die Wände und im besonderen die Ränder und Einrahmungen der Gebetsnische. Und eben diese Gebetsnische ist ihrerseits — wenn überhaupt ein Symbol — dann Ausdruck höchster Vergeistigung. Sie

hat in sich selber keinen Sinn, sondern weist nur die Richtung, die die Gläubigen beim rituellen Gebet einzunehmen haben, die Richtung nach der Ka'ba in Mekka, die selbst wieder nicht der Sitz irgendwelcher göttlicher Kräfte ist, sondern Zeichen, Gedenk- und Mahnzeichen der einen, seit Abrahams Zeiten gültigen allumfassenden Religion des Islam. Man kann also mit Fug und Recht sagen, daß die Gottesvorstellung Mohammeds wie auch der Nachzeit einen ausgesprochen unsinnlichen Zug an sich hat.

Wir sagen: „einen unsinnlichen Zug“, und vermeiden dabei bewußt den Ausdruck „abstrakt“. Denn es ist ein großer Unterschied, ob wir eine Gottesvorstellung als unsinnlich oder aber als abstrakt bezeichnen. Abstrakt ist die Gottesvorstellung Mohammeds nie gewesen. Der Prophet hat immer an einen persönlichen Gott geglaubt — und damit haben wir ein weiteres Charakteristikum seines religiösen Weltbildes. Ihm schwebte nicht irgend ein abstrakter Begriff als höchstes Wesen vor, wie ihn etwa ein indischer Denker konzipiert. Er verehrte nicht „die Allmacht“ oder „die Weisheit“ oder „die Gerechtigkeit“ oder „die Wahrheit“, sondern „den Allmächtigen“, „den Weisen“, „den Gerechten“, „den Wahrhaftigen“. Damit waren aber auch der letzten Vergeistigung seiner Gottesvorstellung gewisse Grenzen gesetzt.

Der Begriff der Persönlichkeit ist nun einmal aus dem menschlichen Leben abgeleitet. Wenn wir ihn auf Gott übertragen, ihn ihm zudenken, wird dieser in unserer Vorstellung notwendigerweise dem Menschenbild angepaßt und darnach geformt, mögen wir uns noch so deutlich bewußt sein, daß das Göttliche in ganz anderen Sphären und Dimensionen lebt und wirksam ist. Dem entsprechend war auch Mohammed mit seiner persönlichen Gottesvorstellung der Gefahr des Anthropomorphismus ausgesetzt. Bei seinen Aussagen über Gott spricht er oft in menschlich-körperhafter Weise von ihm, von seinem Angesicht, von seinen Augen, von seinen beiden Händen, mit denen er den Menschen geschaffen hat, und die er ausbreitet, um seinen Geschöpfen ihren Unterhalt zukommen zu lassen, von dem erhabenen Thron, auf dem er sitzt, usw. Als man ein- bis zweihundert Jahre nach Mohammeds Tod die Vergeistigung des Gottesbegriffs immer konsequenter durchführen wollte und gegenüber allen anthropomorphistischen Anklängen hellhörig wurde, hat man solche koranischen Äußerungen über Gottes Augen, Hände usw. durch Allegorisierung oder andere Deutemittel ihres handgreiflichen Inhalts zu entkleiden und so zu neutralisieren versucht. Wir brauchen in dieser Hinsicht wohl nicht so hellhörig und empfindlich zu sein wie die spekulativen Gottesgelehrten jener Zeit. Wenn Mohammed von Gott in körperhafter Weise sprach, so bewegte er sich dabei in dem breiten Grenzgebiet zwischen der konkreten Bildhaftigkeit und der rein sprachlichen Symbolik. In der künstlerischen Sphäre hat Michelangelo sich ähnlich geäußert, als er die Sixtinische Kapelle ausmalte. Auch hier gilt der Satz: Alles vergängliche ist nur ein Gleichnis.

Bedeutsamer als die körperhaften Bezeichnungen sind die Eigenschaften — wenn wir so sagen wollen: die Charaktereigenschaften —, die Mohammed dem von ihm verkündeten und gepredigten Gott zuschreibt.

In diesem Charakterbild herrschen die majestätischen, Ehrfurcht und Schrecken erregenden Züge vor. Der Gott Mohammeds gleicht

eher dem Eiferer, von dem die Propheten des Alten Testaments berichten, als dem sog. lieben Gott, wie man ihn weitgehend in christlichen Kreisen nennt und in allen möglichen persönlichen Nöten und Wünschen um Hilfe angeht. Zwar wird auch im Koran sehr oft das Epitheton „der Barmherzige“ gebraucht. Ja jede Sure beginnt mit der Überschrift „Im Namen Gottes des Barmherzigen und Erbarmer“. Und von der Güte Gottes spricht am ergreifendsten die 93. Sure, wo es im Hinblick auf Mohammed heißt: „Fand er dich nicht als Waisen und ernährte dich? Als irrenden, und führte dich? Als dürftigen, und mehrte dich?“ Und mehrmals ist davon die Rede, daß Gott von der Schwachheit der Menschen weiß und ihnen deshalb nicht mehr aufbürdet, als was sie zu tragen vermögen. Aber diese sanfteren Töne bilden doch im großen ganzen mehr nur das Komplement zu dem Allgewaltigen und Unerbittlichen — um mit Rudolf Otto zu sprechen: zu dem Numinösen—, was in Gottes Wesen anerkannt, verehrt und gefürchtet werden muß. Da es sich bei alledem auch wieder um Bilder und Vergleiche aus der menschlichen Lebensphäre handelt, können wir zur kurzen Charakterisierung vielleicht sagen, daß im Koran nicht der himmlische Vater gepredigt wird, wie er im christlichen Vaterunser angerufen wird, sondern ein pater familias im altrömischen Sinn mit aller Vollmacht über die ihm unterstellten Familienglieder und Sklaven, oder — wenn wir bei unserem Vergleich im Bereich des Christlichen bleiben wollen — ein Weltrichter nach Art byzantinischer Darstellungen von Jesus dem Auferstandenen und Pantokrator. Als Vater ist Gott im Koran nie bezeichnet, trotzdem er hier immer und immer wieder mit Beinamen umschrieben und gekennzeichnet wird. Das mag allerdings z. T. auch dadurch bedingt sein, daß Mohammed — und nach ihm die spätere Gemeinde — geradezu ängstlich darauf bedacht war, jede Angleichung an christologische Vorstellungen zu vermeiden. Der Ausdruck „Gott-Vater“ und „Gottes Sohn“ wirkt auch heute noch auf Mohammedaner wie eine Blasphemie. Aber jedenfalls ist es bezeichnend, daß in den gottesdienstlichen Gebetsvorschriften, die unzweifelhaft auf Mohammed zurückgehen, das persönliche Gebet, d. h. die Anrufung Gottes im Sinn eines persönlichen Bitt- und Zwiegesprächs, gegenüber dem formelhaft festgelegten Kultgebet vollkommen zurücktritt. Gott ist so majestätisch und unnahbar, daß der Einzelne es sich nicht erlauben darf, ihn auf Schritt und Tritt mit seinen persönlichen Anliegen zu belästigen. Hier ist nur Raum für Anbetung im Sinn einer Doxologie.

Die düsteren Seiten im Charakterbild Gottes herrschen da ganz besonders vor, wo Mohammed auf die Verstocktheit der Ungläu-

bigen zu sprechen kommt. An sich setzt er natürlich voraus — oder er hat wenigstens ursprünglich vorausgesetzt —, daß seine Zeitgenossen seinem Ruf folgen und sich zu dem einen Gott und zum Glauben ans Jenseits bekehren würden. Aber im Lauf seiner jahrelangen Missionstätigkeit hat er die bittere Erfahrung gemacht, daß ein Großteil der Menschen nichts von seiner Botschaft wissen wollte, und er suchte nun, diese Tatsache mit dem göttlichen Willen und Ratschluß in Einklang zu bringen. Dies veranlaßte ihn zu Äußerungen wie den folgenden:

„Wenn dein Herr (d. i. Gott) gewollt hätte, wären alle, die auf der Erde sind, gläubig geworden. Willst nun du (Mohammed) die Leute zwingen, gläubig zu werden? Niemand kann gläubig werden, außer mit Gottes Erlaubnis“ (Sura 10, 99 f.). „Gott hat ihr Herz und ihre Ohren versiegelt, und auf ihren Augen liegt eine Decke. Und schmerzhaftige Strafe erwartet sie“ (2, 6). „Wen Gott leitet, der ist rechtgeleitet. Aber diejenigen, die er irreführt, das sind die Verlierenden. Wir haben fürwahr viele von den Geistern und Menschen für die Hölle geschaffen. Sie haben ein Herz, mit dem sie nicht verstehen“ (7, 177 f.). „Wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht (nämlich zu lauter Gläubigen). Aber er führt irr, wen er will, und leitet recht, wen er will. Und ihr werdet fürwahr zur Verantwortung gezogen werden für das, was ihr tut“ (16, 95). „Er (Gott) vergibt, wem er will, und bestraft, wen er will. Er hat zu allem die Macht“ (2, 284). Aus diesen Stellen — es handelt sich nur um eine Auswahl von besonders typischen Beispielen — spricht die Irrationalität einer im wesentlichen deterministischen Weltanschauung erschreckend deutlich zu uns. Gott nimmt sich hier aus wie ein Gewaltherrscher, der mit seinen Untergebenen und Sklaven nach Willkür schaltet. „Er läßt den Armen schuldig werden, dann überläßt er ihn der Pein.“ Kein Wunder, daß die werdende islamische Theologie im 8. und 9. Jahrhundert versucht hat, die schlimmsten Folgerungen aus derartigen Koransprüchen abzubiegen und einer mehr sittlichen Weltordnung das Wort zu reden. Darauf werden wir im nächsten Abschnitt zu sprechen kommen.

Dagegen haben wir hier noch auf einen Punkt einzugehen, der unmittelbar mit der monotheistischen These in Mohammeds Verkündigung zusammenhängt. Es geht um die Frage, ob der Prophet wirklich zu einem absoluten Monotheismus durchgedrungen ist, oder ob sich in seiner Gottesvorstellung vielleicht Spuren nachweisen lassen, wonach neben dem einen Gott doch noch ein Betätigungsfeld für außergöttliche, aber ebenfalls überirdische Kräfte offen geblieben ist. Eine geschichtlich überlieferte Episode aus der Zeit, in der er noch unter

seinen mekkanischen Landsleuten weite und vergebens versuchte, eine Mehrheit von ihnen für seine Lehre zu gewinnen, gibt uns hierfür gewisse Fingerzeige.

Mohammed soll eines Tages die drei weiblichen Gottheiten, die den Mekkanern besonders am Herzen lagen, al-Lât, al-'Uzzâ und Manât, insoweit anerkannt haben, als er sie als Fürsprecherinnen bei Gott gelten ließ. Die Offenbarung, die er in diesem Sinn vortrug, und die dann nachträglich, wie wir gleich sehen werden, widerrufen wurde, lautet: „Al-Lât, al-'Uzzâ und Manât sind die erhabenen Gharâniq, auf deren Fürbitte man vertrauen darf.“ Dieses Zugeständnis an die Mekkaner hatte anscheinend den erwarteten Erfolg. Ihr bisheriger Widerstand gegen seine rein monotheistische Verkündigung war entkräftet, und sie waren drauf und dran, sich ihm in Massen anzuschließen. Aber da bekam der Prophet doch Gewissensbisse, oder, um es in der Sprache seiner eigenen Ideologie auszudrücken: der Erzengel Gabriel erschien ihm und machte ihm Vorhaltungen darüber, daß er einen Satz in seine Verkündigung eingeschoben habe, der ihm nicht offenbart worden sei. Der Wortlaut wurde daraufhin folgendermaßen abgeändert: „Was al-Lât, al-'Uzzâ und Manât, die dritte andere, angeht — sollten euch (Mekkanern) männliche (Sprößlinge) zukommen und Gott weibliche? Das wäre ja eine ungerechte Verteilung“ (53, 19—22). (Die Stelle soll besagen, daß es ein Unding ist, Gott göttliche Wesen weiblichen Geschlechts — eben die drei mekkanischen Göttinnen — zuzuordnen, wo doch die Mekkaner für sich selber weibliche Nachkommenschaft verabscheuen und nur männliche Nachkommenschaft zu schätzen wissen.) Wir brauchen uns bei diesem zeitweiligen Zugeständnis Mohammeds an seine heidnische Umgebung nicht weiter aufzuhalten. Der Prophet ist vorübergehend der Versuchung erlegen, seiner Verkündigung durch eine Rücksichtnahme auf die traditionell gebundenen Anschauungen der Mekkaner zu durchschlagendem Erfolge zu verhelfen, aber er war ehrlich und mutig genug, den Schritt wieder rückwärts zu tun, nachdem ihm die ganze Tragweite seines Verhaltens zum Bewußtsein gekommen war. Was uns aber hier interessiert, ist die Art und Weise, wie er seinen Fehltritt nachträglich zu rechtfertigen oder wenigstens zu erklären versuchte. Er stellte nämlich fest, daß der Satan ihm jene Pseudo-Offenbarung eingegeben hatte. Und in Sure 22 (Vers 52) heißt es ausdrücklich: „Wir (Gott) entsandten vor deiner (Mohammeds) Zeit keinen Gesandten oder Propheten, ohne daß, wenn dieser etwas wünschte, der Satan etwas in seinen Wunsch einschob. Aber Gott wischt aus, was der Satan einschiebt, und dann macht Gott seine Verse fest.“

Damit ist ganz deutlich dem Satan (arabisch Šaiṭān; an anderen Stellen heißt er „Teufel“, Iblis) die Rolle eines Verführers zugeschrieben, allerdings mit beschränktem Wirkungsbereich. Der Satan oder Teufel hat, ähnlich wie in der Einleitung zum Buch Hiob und im „Prolog im Himmel“ in Goethes Faust, von Gott die Erlaubnis erwirkt, die Menschen in Versuchung zu führen. Aber im großen ganzen vertritt der Koran einen etwas anderen Standpunkt als der Prolog zu Hiob und zum Faust. Er darf seine Kräfte nicht an den eigentlich Frommen messen. Vielmehr sind ihm die Ungläubigen und Sünder als Opfer vorbehalten, also Menschen, die an sich schon der Verdammnis zusteuern und deshalb jeder derartigen Verführungskunst leicht zur Beute fallen. In Sure 15 (V. 36—42; ähnlich Sure 38, 79—83) bittet der Teufel im Anschluß an seine Verfluchung nach dem Sündenfall um eine Frist bis zum jüngsten Tag, damit er die Menschen (zum Götzendienste) verführen könne. Dabei werden jedoch die wahren Diener Gottes ausgenommen. Denn „über meine Diener (sagt Gott zum Teufel) hast du keine Vollmacht, sondern nur über diejenigen, die dir folgen aus der Schar der Irrenden“. M. a. W. das Prinzip des Bösen wird sozusagen von Gott losgelöst

und auf seinen Gegenspieler übertragen, aber nur soweit, als es von vornherein durch den göttlichen Ratschluß festgelegt ist. In Wirklichkeit spielt der Teufel im Koran nur die Rolle eines Statisten. Mohammed ist von einer dualistischen Gottesauffassung weit entfernt.

In einer anderen Hinsicht wird die monotheistische Lehre Mohammeds ebenfalls etwas eingeschränkt, aber auch da nur ganz unwesentlich. Mohammed bezeichnet die Wesen, die die Heiden göttlich verehren, als „Teilhaber“ (arabisch *šurakā'*), nämlich als angebliche Teilhaber an Gottes Alleinherrschaft. Er lehnt die Wirklichkeit einer solchen Teilhaberschaft strikte ab und führt alle möglichen Gründe dafür an, daß es außer dem einen Schöpfergott nicht noch andere göttliche Wesen geben kann. Auch wird er nicht müde, die Machtlosigkeit der angeblichen „Teilhaber“ seinen Zuhörern vor Augen zu führen und so das Heidentum als solches lächerlich zu machen. Aber bei genauerem Zusehen stellen wir fest, daß er die sog. „Teilhaber“ nur insofern leugnet, als sie eben Teilhaber Gottes sein und über irgend welche Macht verfügen sollen, daß er aber kaum so weit geht, überhaupt ihre Existenz zu bestreiten. Sie sind für ihn wohl nichtig im Sinn der Machtlosigkeit, aber nicht nicht-existent. Dazu stimmt ja auch sein zeitweiliger Rückfall in der Anerkennung der drei mekkanischen Göttinnen, wovon weiter oben die Rede war. Diese Göttinnen waren eben für ihn immer noch auf irgend eine Weise da — auch nachdem er sein Zugeständnis wieder zurückgezogen hatte. Nur konnte und durfte er nicht zugeben, daß sie auch nur im geringsten an der Göttlichkeit Gottes teilhaben könnten. Ein letzter Rest echt heidnischer Mentalität hat sich so in seine sonst so konsequent monotheistische Gottesauffassung hereingeschlichen.

Zur letzten Ergänzung dessen, was wir soeben feststellten, sei zum Schluß noch auf eine weitere, etwas anders geartete Einschränkung von Mohammeds monotheistischer Gottesauffassung hingewiesen. So wie der Prophet dem Teufel eine gewisse Rolle zuerkennt, und so wie er den Wesenheiten, die von seinen heidnischen Landsleuten als angebliche Teilhaber Gottes verehrt wurden, wenigstens ein Schattendasein zuschreibt, so spricht der Koran öfters auch von übermenschlichen, höheren Wesen frommer Natur, die Gott unmittelbar unterstellt sind und sozusagen zu seinem engeren Stab gehören. Es sind dies die Engel, die Zeugen, die Fürsprecher, die Gott Nahestehenden und wie sie sonst noch heißen mögen. Auch Jesus ist dieser Gruppe zugerechnet, während seine Gottessohnschaft mit Entrüstung abgelehnt wird. All diese Engel und Fürsprecher haben bei Gott einen bevorzugten Rang und sind irgendwie überirdischer und übermenschlicher Natur. Aber Mohammed ist eifrig darauf bedacht, ihnen jeden selbständigen Eingriff in die eigentliche Sphäre der göttlichen Allmacht abzustreiten. Er bezeichnet sie ausdrücklich als Diener Gottes, wenn auch als besonders ehrenwerte Diener (arabisch *ibādum mukramūna*). Auch von dieser Seite sollte kein Einbruch in den reinen Monotheismus seiner Verkündigung möglich sein. In den Jahrhunderten nach seinem Tod wandten sich allerdings die Gläubigen der islamischen Gemeinde

mit der ganzen Inbrunst der Verehrung eben an solche Fürsprecher und Mittlerwesen, um die Kluft zu überbrücken, die sie von dem in unnahbarer Ferne thronenden Gott trennte. Neben der eigentlichen Gottesverehrung trieb der Heiligenkult üppige Blüten. Und Mohammed selber, der zu seinen Lebzeiten nichts anderes sein wollte als ein rein menschlicher Verkündiger der göttlichen Offenbarung, wurde seinerseits in den Rang der Heiligkeit emporgehoben. Darüber wird im folgenden Abschnitt einiges gesagt werden.

Schluß folgt.

## Zur religiösen Lage in der neuen Türkei

Von Prof. Dr. Gotthard Jäschke, Münster (Westf.)

### II.

Nach dem Tode Kemal Atatürks<sup>1</sup> berichteten die Zeitungen, daß man mit dem Abbau einiger seiner Reformen<sup>2</sup> rechnen könne. Ministerpräsident Refik Saydam trat am Tage seiner Ernennung (25. Januar 1939) diesen Gerüchten entgegen. Insbesondere denke die Regierung nicht an die Wiedereinführung der arabischen Schrift. Tatsächlich nahm die Große Nationalversammlung am 2. Juni 1941 eine Strafrechtsnovelle an, die u. a. das Tragen des *Fes*, den Nichtgebrauch des türkischen Lateinalphabets entgegen den Vorschriften (z. B. im öffentlichen Unterricht) und die arabische Rezitation des Gebetsrufes unter Strafe stellte. Den Geist, den die herrschende Volkspartei verbreitete, erkennt man aus der Schrift „Unsere Religion“ des früheren Pressedirektors Vedat Nedim Tör, der den „Glauben an die Türkei von morgen“ als die Religion der Zukunft anpreist: „Unsere Religion besteht darin, die Türkei zum Paradies zu machen, unser Gottesdienst darin, für dieses Ideal zu arbeiten, und der Weg zum Paradies im Jenseits, wenn es ein solches gibt, führt durch das Paradies der Türkei“<sup>3</sup>. Demgegenüber meinte der bekannte Schriftsteller Peyami Safa<sup>4</sup>, daß beide Ideale, das religiöse und das nationale, gleich stark im Herzen des türkischen Soldaten verankert seien.

<sup>1</sup> MR, 1949, Nr. 2, S. 154.

<sup>2</sup> Vgl. die Übersicht des Verf. „Zur Krisis des Islams in der Türkei“, in: Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, Leipzig 1944, S. 514 ff.

<sup>3</sup> Auszugsweise Übersetzung in: Die Welt des Islams, Bd. 23, S. 73 ff.

<sup>4</sup> Zwei seiner Romane liegen jetzt in deutscher Übertragung vor: „Zwischen Ost und West“ von O. Baxa, Leipzig 1943, und „Saal 9 für äußere Krankheiten“ von H.-J. Kießling, Gummersbach 1947.

### *Wiedererwachen des Islams?*

Seit Beendigung des zweiten Weltkrieges lassen die Meldungen aus der Türkei den Eindruck entstehen, daß die Lockerung des autoritären Regimes<sup>5</sup> eine religiöse Volksbewegung begünstigt, die diesmal echter zu sein scheint als bei dem Versuch im Januar 1932, durch Türkisierung des Ritus und der Koranrezitation eine Art nationalen Islam zu schaffen. Damals zeigte es sich, daß im türkischen Volk trotz seines unleugbaren Patriotismus die Ehrfurcht vor der „heiligen“ arabischen Sprache des Buches Allahs unvermindert erhalten geblieben ist. Darum begnügte man sich mit der Türkisierung des Gebetsrufes und des erbaulichen Teiles der Freitagsansprachen (*hutbe*), während man alle seit alters feststehenden arabischen Gebetsformeln und Segenssprüche sowie Koranzitate unangetastet ließ.

Die in den letzten Jahren hervortretenden Wünsche auf religiösem Gebiet betrafen die Sorge um den theologischen Nachwuchs und um die religiöse Unterweisung der Jugend.

### *Ausbildung der Geistlichen*

Bei der engen Verbundenheit von Religion und Recht im Islam ging die dogmatische Belehrung stets Hand in Hand mit der juristischen; ja, letztere bildete den bei weitem größten Teil des Studiums an den höheren Schulen (*medrese*). Als diese im Frühjahr 1924 geschlossen wurden — gleichzeitig mit den geistlichen (*Scheriat-*) Gerichten —, schuf man für die Ausbildung von „Fachleuten der Religionswissenschaft“ in Istanbul eine Theologische Fakultät, die jedoch wegen ständig sinkender Hörerzahl bei der Universitätsreform im Jahre 1933 in ein „Institut für Islamforschung“ umgewandelt und 1941 ganz geschlossen wurde, als sein Direktor Prof. Scherefeddin Yalrkaya das Präsidium des Amtes für die geistlichen Angelegenheiten übernahm. Für die Ausbildung von Vorbetern in den Moscheen (*imām*) und von Freitagspredigern (*hatib*) wurden 1924 besondere Schulen an 29 Orten der Türkei eröffnet. Ihre Schülerzahl ging indessen von 2258 auf 10 im Jahre 1932 zurück. Daraufhin wurden auch sie geschlossen. Obwohl die zum großen Teil noch strenggläubige Landbevölkerung durch freiwillige Spenden die Verrichtung der religiös vorgeschriebenen Dienste an den Moscheen und bei Beerdigungen ermöglichte,

<sup>5</sup> Fr. v. Rummel, Türkei: Abbau einer Diktatur, in: Frankfurter Hefte, Dezember 1948.

wurde es mit der Zeit doch immer schwerer, religionskundige Männer (*ulemā*) zu finden, weil die ältere Generation allmählich ausstarb. Als die Regierung nach dem zweiten Weltkrieg die Kritik freigab, forderte man immer lauter die Abstellung dieser unwürdigen Zustände. Eine Bekanntmachung des Unterrichtsministeriums vom 3. Juli 1947<sup>6</sup> nahm zunächst die Einrichtung privater Seminare in Aussicht, in denen Absolventen der Mittel- und Höheren Schulen zu Religionslehrern, Vorbetern und Freitagspredigern ausgebildet werden sollten. Indessen schien es der Regierung später ratsam, die Eröffnung solcher Schulen selbst in die Hand zu nehmen, um etwa auftauchenden reaktionären Bestrebungen vorzubeugen. Die neuen Kurse begannen am 15. Januar 1949 in 10 Städten. Ihre Dauer war anfänglich auf 10 Monate berechnet; eine Verlängerung auf 2 Jahre wurde inzwischen beschlossen.

Auch das Problem des theologischen Hochschulwesens wurde längere Zeit in Parlament und Presse erörtert. Die Fraktion der Volkspartei faßte im Februar 1948 den Beschluß, die Regierung um Wiedererrichtung einer Islamisch-Theologischen Fakultät zu ersuchen, die aber nicht wie früher in Istanbul, sondern in Ankara ihren Sitz haben sollte. Ein entsprechendes Gesetz gelangte am 4. Juni 1949 zur Annahme. Die feierliche Eröffnung der Fakultät fand am 31. Oktober statt. Bei dieser Gelegenheit hielt der Rektor der Universität eine Ansprache, in der er u. a. sagte: „Der religiöse Geist kann eine große aufhellende Kraft sein . . . Religiöse Reformen, die in vergangenen Jahrhunderten Einzelpersonen machten, bewirkt heute das Leben selbst, die Gesellschaft<sup>7</sup>. Diese Ereignisse zu beobachten und erforderlichenfalls die Führerpflicht auszuüben ist die Aufgabe eines wachsamem Religionsinstituts.“

Aus der alten Zeit haben sich die Schulen für Koranrezitation erhalten. Da diese für den gläubigen Muhammedaner als eine besondere gottesdienstliche Handlung gilt, wurde sie zu allen Zeiten gepflegt und auch unter Atatürk gefördert. Die vom Amt für die geistlichen Angelegenheiten im Jahre 1932 eingerichteten Kurse wiesen noch zu seinen Lebzeiten dauernd zunehmende Teilnehmerzahlen auf.

### *Religionsunterricht*

Obwohl Atatürk niemals den Islam als Religion angriff, sondern nur seinen Einfluß auf das Recht und auf Brauch und Sitte des

<sup>6</sup> Oriente Moderno XXVII, S. 172.

<sup>7</sup> Vgl. MR, 1949, Nr. 2, S. 154 (Nachtrag).

Volkes auszuschalten suchte, ging unter seiner Regierung die Beteiligung an den Kulthandlungen (*ibādāt*) merklich zurück. Mit der wachsenden Gleichgültigkeit gegenüber den religiösen Hauptpflichten drohte der Islam in der Türkei allmählich zu verkümmern. So fiel es auch nicht weiter auf, als der Religionsunterricht an den Schulen schrittweise abgebaut wurde und schließlich ganz aufhörte, ohne daß irgendeine Protestkundgebung stattfand. Die Erklärung der Religion zur Gewissenssache im Programm der Volkspartei und deren Forderung, daß die religiöse Erziehung dem einzelnen und der Familie zu überlassen sei, schien der öffentlichen Meinung zu entsprechen. Doch wuchs auch in dieser Zeit nicht die ganze türkische Jugend ohne religiöse Unterweisung auf. Außer Koranstunden an den Moscheen, die vom *Imām* oder einem alten Dorflehrer (*Hodscha*) erteilt wurden, dienten zahlreiche kleine Schriften dazu, den Kindern die Grundbedingungen des Islams beizubringen. Unter diesen Büchern ist eine Gedichtsammlung zu nennen, die der Präsident des Amtes für die geistlichen Angelegenheiten Prof. Scherefeddin Yaltekaya unter dem Titel „Meine Religion“ im Jahre 1943 herausgab. Darin behandelt er nach Vorbildern aus der altosmanischen Literatur in einer ansprechenden, leicht verständlichen Sprache die wichtigsten muslimischen Gebote und Lehren.

Nach dem zweiten Weltkriege verlangten in der Großen Nationalversammlung erstmalig am 24. Dezember 1946 einige Abgeordnete die Wiedereinführung des Religionsunterrichts in der Schule mit der Begründung, die heutige Jugend habe vielfach keine Achtung mehr vor den Eltern. Ministerpräsident Recep Peker lehnte dies damals noch ab als „Öffnung eines Tores für religiöse Propaganda“. Die Moral des modernen Menschen müsse Wissenschaft und Humanität zum Maßstab nehmen. Der Rat der Volkspartei hielt aber die Einführung für möglich, wenn die republikanischen Grundsätze der Gewissensfreiheit und der Trennung von Politik und Religion dabei beachtet würden. Anfang Juli 1947 erließ der Unterrichtsminister Richtlinien für die Eröffnung privater Religionskurse für Kinder, die den Wunsch äußerten, die Glaubenssätze und Kultusvorschriften des Islams zu lernen. Indessen befriedigte diese Regelung nicht. Vielmehr wünschte sogar die Volkspartei auf ihrem 7. Kongreß im Dezember 1947 die Zulassung von Religionsunterricht an den staatlichen Grundschulen. Darauf entwarf ein Ausschuß des Amtes für die geistlichen

Angelegenheiten einen Lehrplan, den das Unterrichtsministerium am 25. November 1948 genehmigte. Darin heißt es u. a.:

4. Klasse: „Ich beginne mit dem Namen Gottes. Ich bin ein Muslim. Liebe: 1. Liebe zu den Eltern, zum Lehrer, zu Volk und Heimat, Hochachtung vor den Älteren, Zärtlichkeit zu den Jüngeren. — 2. Die größte Liebe: Liebe zu Allah. Es ist der große Gott (*Ulu Tanrı*), der uns, die Erde, den Himmel und alles erschaffen hat, ernährt und wachsen läßt. . . . Moral im Islam: Güte, Schönheit, Wahrhaftigkeit, mit seiner Hand und Zunge niemand verletzen, Aufrichtigkeit in Wort und Tat . . ., Hilfsbereitschaft.“

5. Klasse: „Was der Muslim glaubt: 1. Glaube an Allah, seine Engel, Bücher und Propheten, den jüngsten Tag und die Vorherbestimmung. 2. Wie glaubt der Muslim an Gott? Wert dieses Glaubens und Herzensruhe, die er verleiht. — 3. Islam und Menschenbruderschaft und deren Wichtigkeit . . . Was bedeutet Engel? . . . Die Stimmen in unserem Innern, die uns zum Guten oder Schlechten rufen . . . Was heißt „heiliges Buch“? . . . Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit des Korans . . . Übersetzung einiger Koranverse . . . Wie Muhammed zum letzten Propheten berufen wurde. . . . Was ist der Tod? Für Vaterland und Nation sterben . . . Das Jenseits . . . Der Rechenschaftstag . . . Die Welt ist das Feld des Jenseits . . . Die wahre Bedeutung der Vorherbestimmung. Die Wichtigkeit der Arbeit im Islam . . . Unsere Dienerpflichten gegenüber Gott: Bekenntnis, rituelle Gebete, Almosen, Fasten, Pilgerfahrt . . . Die beim Gebet zu rezitierenden Suren und Segenswünsche . . .“

Am 15. Februar 1949 begannen nach diesen Richtlinien wohl an sämtlichen Grundschulen fakultative Religionsstunden, die von den Klassenlehrern zu erteilen sind, soweit sie sich dazu bereit erklärt haben. Die gesetzlichen Vertreter der Kinder hatten schriftlich mitzuteilen, ob sie deren Beteiligung am Unterricht wünschen. In Istanbul sollen 93 v. H., auf dem Lande bis zu 100 v. H. der Eltern ihre Kinder angemeldet haben. Die Nationalpartei, die im Juli 1948 gegründet wurde, fordert religiöse Unterweisung auch an den Mittelschulen.

### *Schutz des Laizismus*

Indem die Regierung İsmet İnönü mit der Erneuerung der Lehrgänge für Vorbeter und Freitagsprediger und des theologischen Hochschulstudiums sowie mit der Wiedereinführung des

Religionsunterrichts an den Grundschulen dem religiösen Verlangen des Volkes entgegenkam, war sie gleichzeitig fest entschlossen, den „Laizismus“ mit allen Mitteln zu verteidigen. Was versteht man hierunter in der Türkei? Entsprechend dem Leitsatz Atatürks „Wir werden uns in die modernste Nation verwandeln“<sup>8</sup> beschloß die Volkspartei, „Glaubens- und Gewissensfragen von der Politik zu befreien und in den Angelegenheiten des Staates und der Nation Religion und Welt vollständig voneinander zu trennen“. (Satzung vom November 1924.) Auf ihrem Kongreß vom Mai 1931 nahm sie dann folgenden Programmpunkt an: „Die Partei bekennt sich zu dem Grundsatz, daß in der Staatsverwaltung alle Gesetze und Verordnungen gemäß den von der Wissenschaft und Technik der modernen Zivilisation gelieferten Grundlagen und Formen und gemäß den weltlichen Bedürfnissen abgefaßt und angewendet werden sollen. Da die Religionsauffassung eine Gewissenssache ist, sieht die Partei die Ausschaltung der religiösen Ideen aus den staatlichen und weltlichen Angelegenheiten und aus der Politik als die wichtigste Voraussetzung für den Erfolg bei der modernen Entwicklung unserer Nation an.“ Generalsekretär Recep Peker gab hierzu folgende Erläuterung: „Die Aufhebung der geistlichen Schulen (*medrese*), deren religiöse Überlieferungen das Leben beherrschten, und der geistlichen Gerichte, die nach den Vorschriften des religiösen Gesetzes (*scheri'at*) in weltlichen Fragen Recht sprachen, und die von religiösen Fabeln (*hurafe*) befreite Schulbildung der neuen Generation haben die wirkliche Befreiung des Landes herbeigeführt.“ Zu diesen „Fabeln“ rechnen die modernen Türken vor allem den von Derwischen begünstigten Aberglauben. Es ist eine Tragik, daß gerade die von Ghazzālī<sup>9</sup> geformte höhere Frömmigkeit im heutigen Islam, zu der die türkischen Mystiker wertvolle Beiträge geliefert haben, im einfachen Volk oft mit dem krassesten Aberglauben — teilweise aus heidnischer Vorzeit — fast unlöslich verbunden ist. Darum kämpft die türkische Regierung heute in doppelter Frontstellung: gegen die Agitation für das „heilige Recht“ (*scheri'atdschilik*), wozu auch die gegenwärtig freilich schwache Kalifatspropaganda gehört, und gegen Derwischtum, Zauberei und Heiligenkult (*tarikatdschilik*).

Zur Unterdrückung reaktionärer Tendenzen, wie sie besonders in einigen nach dem zweiten Weltkriege gegründeten Zeitschriften in Istanbul hervortraten, brachte Ministerpräsident Schemsed-

<sup>8</sup> MR, 1949, Nr. 2, S. 152 f.

<sup>9</sup> Vgl. den Aufsatz von F. Taeschner in MR, 1947/48, Nr. 2, S. 122 ff.

den Günaltay eine Novelle zum Strafgesetzbuch ein, die von der Großen Nationalversammlung nach heftigen Debatten am 10. Juni 1949 angenommen wurde. Danach wird mit Zuchthaus von 2—7 Jahren bedroht, wer eine Vereinigung gründet oder leitet, die dem laizistischen Prinzip zuwider die soziale, wirtschaftliche, politische oder rechtliche Ordnung des Staates, wenn auch nur teilweise, religiösen Grundsätzen und Überzeugungen anzupassen sucht. Propaganda für derartige Ziele und Mißbrauch der Religion zu politischen Zwecken oder zu persönlichen Vorteilen ist mit Zuchthaus von 1—5 Jahren zu ahnden.

An demselben Tage wurde eine Ergänzung des Gesetzes über das Verbot der Derwischorden und ihrer Zeremonien (*âyin*) vom 30. November 1925 beschlossen, die es ermöglicht, leitende Persönlichkeiten eines Ordens (*tarikât*) für 1 Jahr oder längere Zeit von ihrem Heimatort zu verbannen.

Die Regierung fühlte sich stark genug, um die 1925 ebenfalls geschlossenen Mausoleen (*türbe*), soweit sie die Gebeine „großer Türken“ (*Türk büyükleri*) beherbergen, aus nationalen Erwägungen zur Besichtigung freizugeben. Bei Beratung eines entsprechenden Gesetzes am 1. März 1950 kündigte Unterrichtsminister Tahsin Banguoğlu allerdings Maßnahmen an, um zu verhindern, daß solche Grabmäler wieder zu einer „Quelle des Aberglaubens“ würden, womit er die im Orient weit verbreiteten Bräuche meint, am Grabe eines „Heiligen“ Heilung von Krankheiten, Kindersegen u. a. zu erbitten oder Gelübde abzulegen<sup>10</sup>.

Betrachtet man die gegenwärtige Lage des Islams in der Türkei, so kann man bei aller gebotenen Vorsicht gegenüber Vorgängen der jüngsten Vergangenheit vielleicht sagen, daß sich die Religion aus dem Banne des Nationalismus<sup>11</sup>, in den sie besonders durch Ziya Gökalp geraten war, allmählich zu befreien scheint, ohne freilich ihren früheren Einfluß im öffentlichen Leben wiederzuerlangen. Noch hat für einen großen Teil der Gebildeten der „Glaube an Atatürk“ und an seine Revolution die Bedeutung einer Ersatzreligion, neben der dem Islam nur ein streng abgegrenzter Bezirk (Ausübung der kultischen Pflichten und Stärkung der Moral einschließlich des Patriotismus) eingeräumt wird. Kommt es erst zu einer geistigen Auseinandersetzung zwischen beiden Mächten,

<sup>10</sup> R. Hartmann, Die Religion des Islam, Berlin 1944, S. 125 ff.: Volksglaube und Volksbrauch, Heiligenverehrung.

<sup>11</sup> MR, 1941, Heft 3, S. 230 ff.: F. Taeschner, Der Islam in der gegenwärtigen Weltkrise, besonders S. 238 ff.

so wird es sich zeigen, ob und inwieweit der türkische Islam orthodox oder reformistisch ist. Ansätze zu einer Entwicklung im Sinne einer Gesinnungsreligion sind heute schon deutlich erkennbar.

In einem Schlußaufsatz soll die Stellung des Christentums vom Standpunkte der Mission untersucht werden.

## Innere Ruhe als Mittel der Frömmigkeit

Von Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm O.S.B.

Vor einiger Zeit erschien von mir ein Aufsatz über „Äußere Ruhe und innere Frömmigkeit in den Missionen“<sup>1</sup>. Nun möchte ich noch von Verwandtem und zugleich Wichtigerem handeln, nämlich von den Wechselbeziehungen und -wirkungen zwischen innerer Ruhe und Frömmigkeit.

Auch diese Untersuchung hat vorzüglich das Missionsfeld im Auge und will zunächst dem Weltapostolat dienen. In den Missionsländern werden die Glaubensboten mit Idealen und Formen der inneren Ruhe bekannt, die ihnen neu sind, sie in Erstaunen setzen und von ihnen Prüfung erheischen. Es gibt Nichtchristen, welche ihre Religionen wegen der Seelenruhe, die sie ihren Anhängern vorschreiben oder geben, dem Christentum vorziehen und uns so zur Stellungnahme herausfordern<sup>2</sup>. An dieser Prüfung und Auseinandersetzung möchte ich mich beteiligen. Anderes kommt hinzu, und dieses andere geht auch die Heimat an. Im Abendland wie in den Missionsländern sind die Zeiten der inneren Ruhe überall vorbei, mehr oder weniger. Es liegt aber viel daran, daß an innerer Ruhe gerettet, was gerettet, wiederhergestellt, was wiederhergestellt, geläutert, was geläutert und getauft wird, was getauft werden kann. Denn die Frömmigkeit und damit die Erreichung des letzten Zieles hängt zum großen Teil von der inneren Ruhe der Menschen ab. So „ruht“ auch hier eine Verantwortung auf uns.

Aber was heißt innere Ruhe und Frömmigkeit? Innere Ruhe ist dort, wo nicht wahrgenommen, empfunden, gewünscht, gedacht, gewollt, gefühlt wird oder ein Minimum an seelischen Akten gegeben ist: Ruhe des Todes, Ruhe des Schlafes, der Er-

<sup>1</sup> Neue Zeitschr. f. Missionswissenschaft 4, 1948, 188—201.

<sup>2</sup> Vgl. Th. Ohm, Asiens Kritik am abendländischen Christentum, München 1948, 112; D. T. Suzuki, Zen und die Kultur Japans. Stuttgart—Berlin (1941) 220 (Vergleich des in äußersten Leiden sterbenden Christus mit dem in Frieden und Ruhe entschlummernden Buddha).

schöpfung. Von dieser Ruhe ist hier keine Rede. Hier geht es um jene Ruhe, die darin besteht, daß die Seele des Menschen auf ruhige Weise west, lebt, wahrnimmt, empfindet, denkt, schlußfolgert, schaut, begehrt, will, handelt, froh ist, leidet, und zwar entweder deswegen, weil keine Störungen von außen oder innen, von der Welt, den Mitmenschen, dem Eigenwesen, den Geschehnissen, Leidenschaften, Begierden, Gedanken, Freuden und Leiden her die Seele aufregen, oder deswegen, weil die Seele dank der Gnade oder dank eigener Kraft und Bemühung angesichts, inmitten und trotz aller Störungen die Ruhe bewahrt. Solche Ruhe hat viel mit dem inneren Frieden, dem harmonischen Zustand der Seele zu tun, der in der christlichen Mystik und anderswo<sup>3</sup> eine zentrale Rolle spielt. Aber der letztere, im besonderen der übernatürliche Seelenfriede<sup>4</sup>, ist selbstverständlich mehr als die innere Ruhe.

Frömmigkeit, eusebeia, pietas oder Religiosität bzw. Religion im subjektiven Sinn ist dort, wo der Mensch Gott oder dem Absoluten anhängt, anhaftet, verbunden ist oder sich um solches adhaerere Deo, um solche Einigung mit dem Absoluten in Betrachtung, Versenkung, Gebet, Opfer und dergleichen bemüht.

Später, in einem eigenen Aufsatz, hoffe ich, von der inneren Ruhe als dem Ziel und der Frucht wahrer Frömmigkeit handeln zu können. Hier wollen wir uns nur mit der inneren Ruhe als einem Mittel wahrer Frömmigkeit oder einem Weg zu ihr befassen. Es sei zuerst von der Bedeutung der inneren Ruhe für das religiöse Leben im allgemeinen und dann von ihrem Wert für die Betrachtung, das Gebet und andere religiöse Übungen im besonderen die Rede.

1. Es dürfte kaum eine höhere Religion geben, in der es nicht als ausgemacht gilt, daß die innere Ruhe für das religiöse Leben und damit für die Erreichung des letzten Zieles von Wichtigkeit ist<sup>5</sup>. Aber in einigen Religionen wird außergewöhnlich viel Wert auf sie gelegt, so in den indischen.

Für den Hindu ist die innere Ruhe, speziell das Ruhem der Triebe, Begierden und Wünsche, die immer neues Leben und damit immer neue Leiden verursachen, die Vorbedingung der erlösenden Erkenntnis und der wahren

<sup>3</sup> z. B. Bhagarvadgītā II, 66.

<sup>4</sup> Für den biblischen Begriff vgl. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT. II, 398—418.

<sup>5</sup> Mein Aufsatz bedarf der Ergänzung durch einen Aufsatz über „die innere Unruhe als Weg zur Frömmigkeit“. Denn es gibt eine innere Unruhe, die hilft und treibt, fromm zu werden, „die Unruhe zu Gott“. Gott selbst stürzt Menschen in innere Unruhe, um sie an sich zu ziehen. Vgl. G. v. d. Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen 1933, 573—576.

Frömmigkeit. Man muß einen Lehrer haben, „dessen Sinn beruhigt ist, der mit Ruhe begabt ist“<sup>6</sup> und mit seiner Hilfe in aller Gemütsruhe<sup>7</sup> das Ziel anstreben. Die Kāṭha-Upaniṣad lehrt: „Wer vom schlechten Wandel nicht lassen kann, wer der inneren Ruhe ermangelt oder im Herzen nicht Ruhe findet, der kann nicht auf dem Erkenntnisweg ihn (den Ātman) erlangen.“<sup>8</sup> Von der Bhagavadgītā wird Ruhe und Gelassenheit (prapatti) im Tun und Leiden verlangt, auch ruhiges Beugen unter die notwendige Tat. Es heißt einmal: „Wer sich selbst besiegt hat und zur Ruhe gelangt ist, dessen Selbst ist gesammelt bei Kälte und Wärme, Freude und Schmerz, Ehre und Schande“<sup>9</sup>. Eine andere Stelle dieses berühmten Sanges, der noch heute die Bibel für Millionen ist, verkündet: „Der weise Mann“, den die Atome nicht erregen, „der Leid und Lust gleichmütig erträgt, der reift für die Unsterblichkeit“<sup>10</sup>. Auch folgender Passus ist bezeichnend:

„Wer wie das Meer, in das die Wasser strömen,  
Das sich anfüllt und doch ruhig dasteht,  
Wer so in sich die Wünsche läßt verschwinden,  
Der findet Ruhe — nicht wer ihnen nachgibt“<sup>11</sup>.

Der Buddhist sieht in jeder gewöhnlichen Sinnes-, Dank- und Willens-tätigkeit, vor allem im gewöhnlichen Begehren, Wünschen und Tun ein Hindernis der Erlösung und der zu ihr verhelfenden Erkenntnis. Wer Wünsche hat, erreicht im besten Fall eine vorübergehende Befriedigung, da alles, was entsteht, wieder vergeht. Wer handelt, erzeugt karma und verursacht auf diese Weise neue Wiedergeburten. Die Aufhebung des karmas und die Verhinderung der Bildung von neuem karma setzt voraus, daß das brennende Feuer der Lebenslust gänzlich auslöscht oder alle Lüste und Begierden, auch jene nach Sein, Leben und Tätigkeit unterdrückt werden. Nur der „seelenruhige“<sup>12</sup>, innerlich gelassene, von Affekten und Begierden freie Mensch gelangt zum Frieden und Nirvāna. Welche Stellung die Seelenruhe auf dem Heilswege genauer hat, zeigt die Lehre vom achteiligen Pfad und von der Versenkung. Aus dem Leiden folgt Glaube, aus Glauben Beseligung, aus Beseligung Freude, aus Freude innere Ruhe (passaddhi), aus innerer Ruhe seliges Behagen, aus der Seligkeit die Versenkung, aus der Versenkung die rechte schauende Erkenntnis, aus dieser Leidenschaftslosigkeit und aus dieser wieder endlich die Befreiung<sup>13</sup>.

Wesentliches Element ist die innere Ruhe ferner im Taoismus. Laotse mahnte den Konfutse (nach der Legende): „Tue ab, Herr, dein Hochhinauswollen und deine vielerlei Wünsche, dein auswendiges Gleißeln und deine ungezügelter Aspirationen; das alles hat keinen Wert. Mehr habe ich dir nicht zu sagen“<sup>14</sup>. Nach dem Tao-te-king ist „die Ruhe der Regung Meister“<sup>15</sup>. Ein

<sup>6</sup> Upadeshasāhasrī von Meister Shankara. Bonn 1949, 12.

<sup>7</sup> Vgl. H. v. Glasenapp, Der Stufenweg zum Göttlichen. Baden-Baden 1948, 128 und 142.

<sup>8</sup> Kāṭha-Upaniṣad 24. Nach K. F. Geldner, Vedismus und Brahmanismus. RL<sup>2</sup>, 9. Tübingen 1928, 162.

<sup>9</sup> VI, 7. Nach E. Lehmann—H. Haas, Textbuch der Religionsgeschichte<sup>2</sup>. Leipzig 1922 (fortan unter dem Sigel TR zitiert) 128.

<sup>10</sup> II, 14 f. Nach L. v. Schroeder, Bhagavadgita. Jena (1922) 16.

<sup>11</sup> II, 70. Schroeder, a. a. O. 15. Vgl. II, 71.

<sup>12</sup> Saṃyutta-Nikāya, übertr. von W. Geiger. I. München-Neubiberg 1930, S. 7.

<sup>13</sup> Nach H. Beckh, Buddhismus. II<sup>2</sup>. Berlin und Leipzig 1920, 23 f. Vgl. 111.

<sup>14</sup> In Szema Tsien's Bericht über Laotse. Nach TR 25.

<sup>15</sup> I, 26.

Heiliger und Berufener wird nur der und das Ziel des Daseins, die Angleichung an das Tao und die Vereinigung mit ihm, erreicht nur jener, welcher absichtslos, wunschlos, leidenschaftslos, interessenlos ist und ein „leeres“ Herz hat. Selbst die Affekte und positiven Tugenden sollen vermieden werden. Nur die negativen und passiven Tugenden haben Wert. Also Abkehr von der Welt, Selbstentäußerung, Selbstausslöschung, Einklang mit dem All und Versenkung in das eine, wahre und ewige Tao! Dann wird man Spiegel oder Gefäß des Tao und empfängt man höhere Kräfte.

Von Konfutse wird die innere Ruhe und Gelassenheit gleichfalls als Weg geschätzt und gepriesen. Der „edle Mensch“ (chün-tse) lernt und strebt, solange er lernen und streben kann, ist aber innerlich gelassen. Auch das Volk soll gelassen sein. „Ist es (ein Volk) gelassen, so vermag es (ordentlich) zu überlegen; vermag es (ordentlich) zu überlegen, so wird es auch sein Ziel zu erreichen imstande sein“<sup>16</sup>.

Selbst völlig anders geartete Religionen oder religionsähnliche Gebilde als der Buddhismus und Taoismus preisen und empfehlen die innere Ruhe. So ist für die Stoa Ziel des Menschen die Unabhängigkeit vom Weltlauf und die Eudämonie und Weg zu diesem Ziel das Leben in Übereinstimmung mit der Natur, die innere Freiheit und Unabhängigkeit vom äußeren Geschehen, die Beherrschung der Affekte, die „stoische Resignation“.

Was den Halbmond angeht, so fordert Muhammed Islâm, d. i. restlose Unterwerfung unter Gott und vorbehaltlose Ergebung in seinen Willen. Das aber heißt ruhiges Hingehen zu Gott. „Doch du, o Seele voll Himmelsruh, strebe befriedigt deinem Herrgott zu“<sup>17</sup>.

Da sich die innere Ruhe so allgemeiner Wertschätzung erfreut, muß sie gut und nützlich sein und können wir Menschen des Abendlandes nicht die richtige Verfassung haben. Denn wir sind unruhig. Ständig lassen wir uns durch das Geschehen in uns, bei uns und um uns in Vibration halten. Zeitungen, Zeitschriften (Illustrierte), Radio und Television legen es darauf an, uns mit Neuigkeiten zu überdecken, zu unterhalten und zu fesseln. Kino und Sport füllen die letzten Ruhestunden auf, die uns noch bleiben.

„Doch uns ist gegeben,  
Auf keiner Stätte zu ruhn“ (Hölderlin).

Diese Unruhe ist den Leuten geradezu erwünscht. Man hat sie gern, sehr gern. Suchte man früher die Erholung in der Sammlung und Einkehr, Stille und Ruhe, so sucht man sie jetzt in der Zerstreuung und Unruhe, da diese hilft, die eigene Seele mit ihren Grenzen, Mängeln und Sünden zu betäuben und zu vergessen. In der Zerstreuung und Unruhe kann man am besten der Entschei-

<sup>16</sup> So im Ta-hioh. TR 21.

<sup>17</sup> Koran, Sure 89. Nach H. Grimme, der Koran. Paderborn 1923, 30.

ding und dem lieben Gott ausweichen<sup>18</sup>. Ein Japaner stellte bei einem Aufenthalt im Westen mit Recht fest: „Hier (im Westen) sehnen sich die Menschen nach Kurzweil, Zerstreung, Beschäftigung, dort im Osten nach der Langeweile, der Ruhe, der Ausgeglichenheit“<sup>19</sup>. Bei uns ist die rechte Ordnung ins Gegenteil verkehrt. Früher diente die Arbeit der Ruhe. Jetzt ruht man, um besser arbeiten zu können. Im Mittelalter war das noch anders. „Unser Leben ist ein Geschäft, das damalige war ein Dasein“, sagt Jakob Burkard mit Recht über den Unterschied zwischen Gegenwart und Mittelalter. Besonders unruhig sind die Säkularisten und Terrenisten, da ihnen der ruhige Pol in der Erscheinungen Flucht abgeht, nämlich Gott, der wesenhaft Ruhe ist und allein volle Ruhe gibt.

Diese Unruhe ist unser Unglück. Weil ohne Gewicht, schwankt der Mensch hin und her. Pascal<sup>20</sup> sagt: „Alles Unglück der Menschen rührt daher, daß sie nicht ruhig in einem Zimmer bleiben können.“ Das ist im buchstäblichen und übertragenen Sinn wahr. Zu den tiefsten Ursachen unserer heutigen Veräußerlichung und Verwirrung, Unkultur und Auflösung, Verwahrlosung und Entmenschlichung, die durch keinen äußeren Fortschritt verdeckt werden kann, gehört die innere Ruhelosigkeit. Wenn das gesamte Menschheitsgefüge erschüttert ist, Krieg auf Krieg folgt, die ganze Menschheit in Kriege hineingerissen wird, so kommt das von der inneren Unruhe, namentlich von der dämonischen Unruhe in bestimmten Menschen.

Aber darüber wollen wir uns hier nicht verbreiten. Hier geht es um das religiöse Leben. Dieses setzt unzweifelhaft Ruhe voraus. Menschen der Straße, die jeder inneren Ruhe entbehren, die immer mit dem politischen, künstlerischen, literarischen Geschehen beschäftigt sind, haben nicht die richtige Verfassung für das Leben aus dem Glauben, das Leben von oben her, den Verkehr mit Gott, den Empfang seines Wortes und seiner Gnade, sind abseitig, nicht erreichbar für Boten und Botschaften aus höheren Welten. Wir Bewohner des Westens gehören zu diesen Menschen.

In vielen Missionsländern steht es in dieser Hinsicht noch besser. Aber mit der inneren Ruhe von einst ist es auch hier vor-

---

<sup>18</sup> Der Buddhist D. T. Suzuki, Zen und die Kultur Japans, 141, sagt: „In Wahrheit . . . haben wir sogenannte moderne Menschen zuerst den Sinn für Muße verloren, in unseren bekümmerten und geängsteten Herzen ist kein Raum mehr, das Leben wirklich zu genießen, sondern nur dafür, Aufregungen um der Aufregungen willen nachzulaufen, damit die innere Angst und Sorge für kurze Zeit erstickt werde.“

<sup>19</sup> J. Kitayama, West-östliche Begegnung. Berlin 1941, 8.

<sup>20</sup> Pensées 139.

bei. Überall hören die Einheimischen von dem, was in der Welt vor sich geht und die Menschheit bewegt und aufregt. Überall können sie, nicht zuletzt dank der Missionen, Zeitungen und Bücher lesen und so die politischen, wirtschaftlichen und sportlichen Ereignisse verfolgen und alle möglichen Gedanken und Weltanschauungen kennenlernen. Radio und Kino fesseln immer mehr Menschen und fesseln sie immer stärker. Dazu kommen der Geschäftsgeist<sup>21</sup> und die steigenden Sorgen um den Lebensunterhalt. Die Monokultur Malayas z. B. hat die Bewohner Malakkas oft genug in große Sorgen gestürzt und in aufregende Unruhe versetzt. Gar nicht zu reden von den Revolutionen, die China, Hinterindien und Insulinde erschüttern. Aber am stärksten beunruhigen die geistig-religiösen Wandlungen die Leute. Bei sehr vielen hat die alte Statik und Stabilität aufgehört und gehört das seelische Gleichgewicht der Vergangenheit an. Zahllose sind des alten Glaubens nicht mehr gewiß. Ja, viele suchen ängstlich nach neuen Grundlagen. Man hat die alten Wohnungen verlassen, aber noch keine neuen gefunden. Von denen aber, die bereits neue Wohnungen bezogen haben, sind manche in den letzteren noch nicht heimisch geworden.

Die Mission hat diese Dinge längst zu spüren bekommen. Ungezählte Leute haben nicht mehr die nötige Ruhe und Muße, um dem Wort Gottes zu lauschen, es aufzunehmen und zu bewahren, um mit Gott zu leben und zu verkehren. So steht die Mission vor zwei Aufgaben. Die erste ist die, alle Formen innerer Ruhe zu bekämpfen und zu beseitigen, die für das religiöse Leben ungünstig sind. Ein besonderes Problem ist in dieser Hinsicht dort gegeben, wo die Leute alles ruhig dulden und das Böse nicht mit Gewalt beantworten. Hier scheint die Forderung des Herrn „Widersetzt euch dem Ruchlosen nicht“ (Mt 5, 38) angenommen und erfüllt zu sein. Denn diese verlangt, das Böse ohne Widerspruch und mit voller Ruhe zu ertragen. Aber genauere Prüfung zeigt, daß hier die Forderung Jesu nicht in ihrem tiefsten Sinn erkannt und erfüllt ist.

Die zweite dringende Aufgabe für die Mission ist die, uns um die wahre innere Gelassenheit und Ruhe bei den Leuten zu bemühen und sie von innen heraus zu sammeln. Wie schwer das ist, brauche ich kaum zu sagen. Leichter läßt der Mensch die Hände

<sup>21</sup> D. T. Suzuki, Die große Befreiung. Leipzig 1939, 172: „Schon flutet die Woge modernen Geschäftsgeistes, erbarmungslos über den ganzen Osten, so daß fast kein ruhiger Winkel für stille Zurückgezogenheit übrig bleibt.“

ruhen als den Geist. Leichter bringt man den Körper zur Ruhe als die Seele. Es kostet große Mühe, stets den inneren Gleichmut zu wahren, sich durch nichts aufregen zu lassen, alles mit innerer Gelöstheit, in Einheit mit sich selbst, der Umwelt und Gott, im Glauben an Gott, im Vertrauen auf ihn und in der Liebe zu ihm ruhig zu tun. Andererseits können gerade wir hier etwas leisten. Jedenfalls vermögen wie hier schneller vorwärts zu kommen und bessere Resultate zu erzielen als die Tiefenpsychologen mit ihren Ruheübungen. So einmal durch Entsubjektivierung. — Wer sich vom Ego und Egoismus abwendet, wird ruhig wie jener, der das Auge von der unruhigen Welt auf einen unbeweglichen Bergesgipfel lenkt. — So ferner durch die Befreiung von Sünde und Schuld. Denn diese sind die Hauptursachen innerer Unruhe. Schließlich sei hier an Gott erinnert. „Vor Gott ist nichts bewegt, alles liegt und west in Ruhe. In ihm sich bergen, den Anker des Seins ins Ewige werfen, heißt sich erheben über das Todläufige der Geschichte“<sup>22</sup>, — setzen wir hinzu —, über die Unruhe der Welt und Seele.

2. Nun zur inneren Ruhe in den religiösen Übungen speziell! Drei Dinge bedürfen hier der Besprechung, nämlich a) die innere Sammlung oder das Ruhem aller weltlichen oder besser zerstreuten Vorstellungen, Gedanken und Wünsche, b) das Ruhem selbstischer Gedanken und Wünsche, c) das Ruhem der Verstands- und Willenstätigkeit überhaupt.

Zuerst die innere Sammlung! Die meisten tun sich schwer, längere Zeit gesammelt zu beten oder alle weltlichen Gedanken und Wünsche beim Gebet auszuschalten. Immer wieder stellen sich weltliche Gedanken und Wünsche ein. Aber von der Notwendigkeit der Sammlung für die religiösen Übungen ist jeder überzeugt. Auch gibt es in allen Religionen fromme Leute, die sich ernstlich um die Sammlung vor, bei und nach dem Gebet bemühen und sich aller möglichen Mittel zur Herstellung, Erleichterung und Förderung der Sammlung bedienen. So nimmt man zum Beten und Betrachten gern stille Morgen-, Abend- und Nachtstunden oder geht man zum gleichen Zweck in den Frieden der Natur<sup>23</sup> und in

<sup>22</sup> J. Bernhart, Der Vatikan als Thron der Welt. Leipzig (1930) 391.

<sup>23</sup> Der Buddha wählte sich für die Versenkung einen geeigneten Ort. „Dort erblickte ich einen herrlichen Platz und einen ruhig heiteren Wald, einen klar dahinströmenden Fluß . . . und in der Nähe das von Wiesen umgebene Dorf. Der Ort gefiel mir und schien mir geeignet zum Nachdenken für einen Mann, der die Erlösung sucht.“ Majjhima-Nikaya. Nach K. Schmid, Buddhas Lehre. Konstanz (1946) 115 f.

das stille Kämmerlein. Andere suchen durch ruhige Körperhaltung und Atmung zur inneren Ruhe zu gelangen. Auch das Anblicken bestimmter Dinge, eines Berges, einer Blume, eines Bildes, einer Statue, etwa eines lächelnden Budha, und das Anbeten von Litanenien wird benützt, um die innere Ruhe herzustellen. Viele lassen eine Gebetsschnur langsam durch die Finger gleiten, um innerlich ruhig zu werden. Andere wählen auf den Rat der großen Meister des religiösen Lebens Berufe, welche die innere Ruhe erleichtern und fördern.

Im besonderen wird bei den Kultstätten viel getan, um den Frommen das Ruhig-werden zu erleichtern. Wer die Tempel des Ostens besuchen will, muß oft durch viele Tore und Höfe und sogar durch lange Alleen und ganze Wälder (Nikko) gehen, bis er zum Allerheiligsten gelangt. So wird er leichter innerlich ruhig und gesammelt. Auch die Umgebung der Tempel hat beruhigendes Gepräge. In den nach budhistischen Grundsätzen gestalteten japanischen Parks finden sich keine den Besucher beunruhigenden Formen und Farben. Schließlich strahlen die Kultstätten selbst nach Gestalt und Farbe oft große Ruhe aus.

Auf die einzelnen Religionen gehe ich hier nicht ein. Nur der Buddhismus sei eigens erwähnt. Das höchste Gut ist für ihn die Erkenntnis oder Weisheit, welche Erlösung bringt oder ist. Diese Erkenntnis aber setzt samadhi, Versenkung, voraus. Die letztere wieder fordert Konzentration, Sammlung, Aufgabe aller zerstreuen- den und störenden Eindrücke<sup>24</sup>.

Auch wir Christen legen Wert auf die Sammlung und haben Sammlungsmethoden. Doch könnten wir in bezug auf die letzteren von anderen Religionen lernen, so für die private Frömmigkeit. Es gibt bei den Heiden Beruhigungs- und Konzentrationsmethoden, die Nachahmung verdienen. Man denke an bestimmte Körperhaltungen. Im besonderen ließe sich noch vieles in unseren Kirchen tun. Ihre Umgebung und Ausstattung sollen so sein, daß sie nicht zerstreuend wirken und den Sinn und Blick des Menschen nicht nach außen ziehen, sondern nach innen richten. Unsere Heiligtümer brauchen nicht so leer wie das Honden (Gebetsraum) und Haiden (Allerheiligste) des Shintō und die Moschee des Islām zu sein, sollten aber auch nicht mit allen möglichen Bildern und Statuen überfüllt sein. Solche Überfüllung würde die Frömmigkeit nicht fördern. Beim gemeinschaftlichen Gottesdienst würde die Erneuerung und Pflege des sakramentalen Kirchengangs und die Form des

<sup>24</sup> Vgl. E. Hardy — R. Schmidt, Der Buddhismus<sup>3</sup>. Münster i. W. 1926, 106.

Gottesdienstes, der Gewänder, der Zeremonien, der Gesänge und der Gebete der Sammlung dienen, wenn sie Ruhe ausströmten.

b) Auch über das Ruhen der selbstischen Gedanken und Wünsche nur einige Worte: Die meisten denken beim Beten an ihre persönlichen Angelegenheiten, an die Erfüllung ihrer eigenen, persönlichen Wünsche, oft sogar ihrer recht kleinlichen, irdischen und materiellen Wünsche. Es gibt aber Kreise, welche solches Beten in seine Schranken verweisen oder sogar verwerfen.

Der Brahmanismus sieht das Ziel des Menschen in der Vereinigung mit dem Brahman oder in der völligen Auflösung in Brahman (Nirvāṇa). Zu diesem Ziel aber führt die Meditation, und zwar am besten und schnellsten die Meditation, bei der möglichst alle Gedanken außer dem Gedanken an Brahman unterdrückt sind. Im Hinayāna-Buddhismus ist der Verzicht auf alles eigene Begehren wichtig. Die tiefste Ursache des Leidens liegt im Begehren und die Befreiung vom Leiden ist nur denkbar bei der Aufgabe jedes Begehrens. Laotse sieht in der Wunschlosigkeit die Vorbedingung der Ruhe, der Schau des Tao<sup>25</sup>. Im Islām predigen die Sūfi die selbstlose Gottesliebe. Eine Liebe zu Gott, die Gott als Mittel zur Erfüllung eigener Wünsche benützt, ist keine wahre Liebe Gottes.

Nach unserer Auffassung dürfen und sollen wir unsere irdischen und persönlichen Angelegenheiten mit Gott, unserem Vater, beten. Doch darf unsere Frömmigkeit nicht im Gebet um Erfüllung eigener Wünsche aufgehen. Sonst ist sie nicht mehr christlich und macht auf die Nichtchristen einen schlechten Eindruck<sup>26</sup>.

c) Nun zum Ruhen der eigenen menschlichen Betätigung: Die meisten Frommen meinen, beim Beten Gott mit dem eigenen Verstande und Willen suchen und sich selber um Gott bemühen zu müssen. Aber es gibt auch solche, welche ihr eigenes Denken und Wollen möglichst ruhen lassen, und zwar aus dem Glauben heraus, daß Gott so am besten oder sogar nur so in ihnen wirken kann.

Viele Vertreter des Brahmanismus und Hinduismus erwarten das erlösende Wissen nicht vom menschlichen Nachdenken und Grübeln, sondern von Intuitionen und Visionen. Dem Verstande ist nur die niedere Wahrheit erreichbar, nicht die höhere, die göttliche. Diese kann man nur erfassen, wenn sie blitzartig von oben her oder aus den Tiefen der Seele oder auch aus den Höhen des Überbewußtseins aufleuchtet. Ja, viele sehen das beste Heilmittel in der völligen Entleerung der Seele, im „Denken ohne Gedanken“, im völlig inhaltslosen Denken und ähnlich in reinen Wonnegefühl, das im traumlosen Tiefschlaf, von dem später zu reden ist, seinen reinsten Ausdruck findet, in dem wir jedoch „kein Denken mehr, sondern nur noch das Aufhören des Denkens“<sup>27</sup> sehen können.

<sup>25</sup> Tao-te-king I, 1.

<sup>26</sup> Vgl. Th. Ohm, Asiens Kritik am abendländischen Christentum. München 1948, 106—110.

<sup>27</sup> Vgl. H. W. Schomerus, Indische und christliche Enderwartung und Erlösungshoffnung. Gütersloh 1941, 174 f.

Wichtiger noch ist die innere Ruhe im religiösen Leben der Buddhisten. Die Erlösung ist im H̄yāna wesentlich Selbsterlösung. Der Mensch selbst muß sein Heil wirken. Aber seine Tätigkeit darf nicht unruhig sein und gewisse innere von anderen Religionen geschätzten Tätigkeiten müssen unterbleiben. So wird z. B. das eifrige und unruhige Streben nach Wissen verworfen. Der Buddha lehnte es entschieden ab, Spekulationen über das Schicksal der Seele nach dem Tode, das Jenseits, die Freuden der ewigen Ruhe und andere metaphysische Fragen anzustellen und zu erlauben. Die letzten Wahrheiten sind dem logischen Denken nicht erreichbar, und die Beschäftigung mit jenen Fragen dient nicht der Erlösung und dem Frieden, sondern ist Luxus. Im Majjhima-Nikāya c 63 heißt es: „Warum wurde dies (d. h. die letzten metaphysischen Fragen) von mir nicht erklärt? Weil dies keinen Nutzen bringt und nicht den Anfang des heiligen Lebenswandels bildet, weil es nicht zur Weltabkehr, nicht zur Leigenschaftslosigkeit, nicht zum Aufhören (der Leiden), nicht zur Ruhe, nicht zur Erkenntnis, nicht zur Erleuchtung, nicht zum Nirvāna führt, darum ist dies von mir nicht erklärt worden“<sup>28</sup>. Im besonderen ist die innere Ruhe Vorbedingung der Versenkung. Diese tritt nur ein, wenn alle Vorstellungen, Wünsche und Begierden aufhören. Ideal für die Betrachtung ist das Holzstreich, das trocken ist und dort liegen bleibt, wo man es hinwirft, oder der Pfosten, der kein Leben mehr hat und, wenn in die Erde gesteckt, keine Wurzeln schlägt und nicht wächst. Bei der Versenkung<sup>29</sup> werden im übrigen vier Stufen unterschieden. Die erste besteht in der Freiheit von Begierden in Verbindung mit Gefühlen des Behagens und Vorstellungen von Gegenständen. Auf dieser Stufe ist das „Denken und Sinnen“ noch da. Der Mönch hat sich nur von der Außenwelt abgewandt und geht ganz im Gegenstand der Betrachtung auf. Die zweite Stufe ist von „Überlegung und Erwägung frei“. Diese ist „zur Ruhe gekommen“. Man ist auf einen Punkt konzentriert, vom Gefühl der Freude beherrscht und hat keine gegenständlichen Gefühle mehr<sup>30</sup>. Auf der dritten Stufe hören alle bestimmten Gefühle auf. Man verharrt in Gleichmut und Seligkeit, die über Freude erhaben ist. Es ist also Ruhe des Gemütes eingetreten. Die vierte Stufe besteht in der höchsten Bewußtheit. Der Mönch ist jenseits aller Empfindungen und Gefühle von Lust und Leid angelangt und hat den Zustand vollkommener Reinheit erreicht<sup>31</sup>. Hier ist „gänzliche geistige Leere und Einförmigkeit“<sup>32</sup>.

Das Mahāyāna hat Sinn für Denken, Spekulieren, Wollen und dergleichen, ohne aber quietistischer Züge zu ermangeln. Denn es empfiehlt die innere „Leere“. Ich erinnere hier vornehmlich an die Dh̄yāna- oder Zen-Schule, welche grundsätzlich wenig auf Werke, heilige Schriften, Gebete, Kultus, Studium und Wissenschaft hält und das Heil von Za-Zen, speziell vom „an nicht denken denken“<sup>33</sup> erwartet. Bodhidharma, auf den diese Schule zurückgeht (8. Jhdt. n. Chr.), pries die völlige „Leerheit“, die wortlose Selbstversenkung und Ver-

<sup>28</sup> M. Winternitz, Der ältere Buddhismus. Religionsgeschichtl. Lesebuch. Heft 11. Tübingen 1929, 123.

<sup>29</sup> Darüber Fr. Heiler, Die buddhistische Versenkung<sup>2</sup>. München 1922.

<sup>30</sup> Vgl. zu dieser Stufe der Aufhebungen aller „Überlegungen“ (vitakkā) und „Erwägungen“ (vicārā) Saṃyutta-Nikāya, S. 196, Anm. 2. Auf dieser Stufe ist kein Denken und Sinnen mehr. Man verweilt „im reinen Anschauen und Durchschauen des Gegenstandes der Meditation“. K. Schmitt, a. a. O. 127.

<sup>31</sup> Die vierte Versenkungsstufe: cattutha jhāna.

<sup>32</sup> Fr. Heiler, a. a. O. 23.

<sup>33</sup> E. Lehmann — H. Haas, a. a. O. 68.

innerlichung. Die entscheidende Erkenntnis oder Einsicht wird dem Menschen nicht durch Bücher, Worte, sondern ohne Worte, durch Abstraktion, Meditation, Intuition. Diese führt einen zur Erkenntnis, daß man mit Buddhas Wesen eins ist, und damit zur „vollkommenen Gemütsruhe und zum stoischen Gleichmut gegen alle Lebensschicksale“. Nichts Irdisches ficht den Menschen fürderhin an<sup>34</sup>. In diesem Sinne wird „die Verödung des rationalen Verstandes“<sup>35</sup> angestrebt. Die Zen-Literatur ist „durchsetzt vom Gedanken der Leerheit (Śūnyatā), des Nichts (Nāsti), der Stille (Śāti), des Nichtdenkens (Acinta) und anderen ähnlichen Begriffen“<sup>36</sup>.

Konfuzianismus und Taoismus weisen ebenfalls quietistische Züge auf. Konfuzie lehnt z. B. Fragen metaphysischer Art ab<sup>37</sup> und Laotse macht das Heil vom Ruhig-sein abhängig.

Im Abendland begegnen wir anderen Typen von Frömmigkeit als im Osten. Aber es fehlt auch dort nicht an Richtungen, die in bezug auf die Tätigkeit und Ruhe Auffassungen vertreten, die dem östlichen Quietismus verwandt sind. So fordert der Neuplatonismus, sich in Ruhe und in die Nähe der Allursache zu versetzen. Bei dem, der zur Allursache aufsteigen will, dürfen sich keine Meinungen, Phantasien und Leidenschaften regen.

Auch im Christentum gilt eine mehr oder minder große Freiheit von eigenen Gedanken und Wünschen und die innere Ruhe als wichtige Vorbedingung der wahren Andacht und der fruchtbaren Wirksamkeit Gottes in der Seele. Besonders von einigen Seiten ist der Gedanke der „Ruhe“ vertreten worden, so von dem hl. Franz von Sales, der hl. Chantal und den Christen des Orients. In der mystischen Regel des Nil Sikorsky für die russischen Athosklöster heißt es: „Da auf gute Gedanken böse folgen, so ist es am besten, allen und jeden Denkens sich zu enthalten, selbst guter Gedanken, und gänzlich in des Herzens Tiefe sich zu konzentrieren, sprechend: Herr! Jesus Christus, Gottes Sohn, erbarm dich meiner! Dieses Gebet hat man ständig zu wiederholen, stehend, sitzend, liegend, seinen Verstand soviel als möglich im Herzen konzentrierend — den Atem anhaltend, so daß man nicht häufig atmet. Der Versuch lehrt, daß dieses Mittel sehr dazu beiträgt, den Verstand im Herzen zu konzentrieren“<sup>38</sup>.

Nicht selten hat die Bewertung und Pflege der „Ruhe“, der „Gebetsruhe“, häretische Formen<sup>39</sup> angenommen, so im Osten bei den Messalianern (4. Jhd.),

<sup>34</sup> Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. I<sup>4</sup>. Tübingen 1925, 374.

<sup>35</sup> C. G. Jung im Vorwort zu D. T. Suzuki, Die große Befreiung. Leipzig (1939) 30.

<sup>36</sup> D. T. Suzuki, a. a. O. 69.

<sup>37</sup> Vgl. Lun-yü XI, 11. E. Lehmann und H. Haas, a. a. O. 19.

<sup>38</sup> V. Frank, Russisches Christentum, 204. Zu dem Rat, den Atem anzuhalten, und zur Atmung beim Beten überhaupt vgl. Th. Ohm, Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum. Leiden 1948, 407—418.

<sup>39</sup> Vgl. J. P. Junglas, Quietismus. LThK VIII, 588 f.; E. Herman, Quietismus. ERE X, 533—538; P. Pourrat, Quiétisme. Dict. de. Theol. lath. XIII, 1537—1581.

den Bogomilen (10./12. Jhdt.), den Hesychasten (10./13. Jhdt.)<sup>40</sup> und im Abendland bei den Brüdern und Schwestern des freien Geistes (13. Jhdt.), den Beginen und Begharden, den Alombrados in der Gegend von Sevilla (16. Jhdt.) und den Quietisten im engeren Sinn, welche die äußeren Frömmigkeitsübungen, das Beten um irdische und persönliche Dinge und die persönlichen Bemühungen um Tugendfortschritt und Heil sowie die Betrachtung ablehnen und nur die Beschauung und das Beten um Ergebung in den Willen gutheißen. Ihre bekanntesten Vertreter sind Miguel de Molinos († 1696) und Madame Guyon. Molinos (*Guda espiritual*. 1675) sieht die Vollkommenheit in der gänzlichen Passivität und Ruhe der Seele, im völligen Aufhören allen eigenen Denkens und Tuns, Strebens und Betens, in der restlosen Hingabe an Gott und preist die oratio quietis, in der alle religiösen Vorstellungen überwunden und alle Wünsche getötet sind. „Man muß im Gebete mit einem dunklen und allgemeinen Glauben in Ruhe verharren und muß jeden konkreten Gedanken an Gottes Eigenschaften vergessen“<sup>41</sup>.

Der extreme Quietismus verdient seine Verurteilung<sup>42</sup>. Der Mensch stellt ein selbständiges Wesen dar und seine Eigentätigkeit ist gottgewollt. Wer im quietistischen Sinn absolut selbstlos ist und alles Gott überläßt, wer nicht einmal um sein eigenes Heil Sorge trägt, scheint demütig und gotthingegeben zu sein, ist aber in Wirklichkeit voll Stolz und Selbstvertrauen.

Aber es gibt eine rechte innere Ruhe und diese muß sogar gefordert werden. Wer sich in seinen religiösen Übungen ständig selber betätigt, ist nicht im richtigen Zustande, um Gott zu lauschen und ihn zu verstehen, um seine Anregrungen aufzunehmen und seinen Mahnungen izu entsprechen. Das aber ist wichtig und sogar entscheidend für tieferes religiöses Leben. Beten heißt wesentlich Zwiesprache mit Gott, also sprechen und hören. Es kommt hinzu, daß der Mensch, der immer tätig ist, notwendigerweise ermüdet und veräußerlicht.

In der inneren religiösen Betätigung als solcher sollte deswegen Ruhe sein oder ab und zu eine Ruhepause eintreten. Im besonderen hat der Christ in höheren Zuständen des Gebetes seine eigene Tätigkeit einzuschränken und Gott möglichst viel wirken zu lassen. Sādhu Sundar Singh schreibt: „Wie der Taucher aufhören muß zu atmen, so müssen während der Ekstase die äußeren Sinne untätig sein“<sup>43</sup>.

Was vor allem nottut, ist Ruhe im Denken, Wollen und Fühlen.

Was das Denken betrifft, so kommt es beim Beten wahrhaftig nicht auf die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gedanken an. Vielleicht treiben wir viel zu viel Selbstzergliederung und gehen wir zu

<sup>40</sup> Vgl. LThK IV, 1030 f.

<sup>41</sup> Zit. nach G. Mensching, *Das heilige Schweigen*. Berlin 1926, 17.

<sup>42</sup> Die Kirche hat 68 Sätze Molinos' verurteilt. Deuz 1221—1228.

<sup>43</sup> Fr. Heiler, Sādhu Sundar Singh. München 1924, 79.

weit in der gedanklichen Beschäftigung mit Gott. Vielleicht tun wir oft mit dem Verstand unnötig wichtig und stellen wir viele belanglose Fragen. Die einfachen, ungebildeten und durch Probleme nicht verkünstelten Menschen beten oft am besten. Das Vielerlei des Denkens ist oft nur ein Zeichen, daß wir vom Göttlichen nicht ganz ergriffen sind.

Auch die Art unseres Denkens ist vielleicht zu unruhig. Wir sind geistige Wanderer und Nomaden und halten es bei keinem Gedanken länger aus. In der Betrachtung schreiten wir von einem Gedanken zum anderen fort, logisch, diskursiv. Oft lesen und überdenken wir ganze dogmatische Abhandlungen. Vielen Völkern des Ostens liegt diese Art nicht, liegt mehr die Art der Psalmen und der Liturgie, sagt mehr die Beschauung zu als die betrachtende Verstandesarbeit, mehr die Contemplation als die Meditation. Wir schreiten von Gedanken zu Gedanken fort. Sie betrachten und umkreisen lieber ständig denselben Gegenstand. Die buddhistischen Predigten und Betrachtungen sind hier bezeichnend. Als ein japanischer Schneider, den ich in Tōkyō kennenlernte, gefragt wurde, was er nach dem Empfang der heiligen Kommunion tue, ob er sich da etwa mit einem Gebetbuch beschäftige, antwortete er, nein, das könne er nicht. Da habe er nur einen Gedanken: „Der große Gott in meinem Herzen.“ Auf diese Art könnte und müßte Rücksicht genommen werden.

Ja, man sollte auf das Denken überhaupt keinen übertriebenen Wert legen. Das Denken macht es nicht, nicht allein, nicht in erster Linie, sondern die religiöse Natur, die Grundrichtung des Herzens. Was aus den unbewußten Tiefen oder den überbewußten Höhen der Seele stammt, hat oft mehr Bedeutung für das religiöse Leben als das, was sich der Mensch ausdenkt und die Vernunft sich ausklügelt.

Ferner ist eine gewisse Ruhe im Wollen von Wichtigkeit. Es kommt nicht auf die Zahl, Menge und Verschiedenheit der Willensakte an<sup>44</sup>. Bei uns ist oder war es vielerorts Sitte, nach der Kommunion gewissenhaft nacheinander Gebete der Anbetung, des Dankes, der Hingabe und der Fürbitte zu verrichten. Die Sitte ist gut. Aber sie braucht nicht allen Völkern als Vorbild und Pflicht hingestellt zu werden.

Weiterhin sollte man eine gewisse Ruhe des Gefühles erstreben und verwirklichen. Vielleicht wird bei unseren Gebeten und Betrachtungen manchmal etwas zu viel für das Gefühl und Gemüt

<sup>44</sup> Der Pilger, der uns in dem Buch von R. v. Walter, Ein russisches Pilgerleben. Berlin 1925, vorgeführt wird, wirkt in diesem Punkt überzeugend.

getan. Manches dürfte mehr ein Hindernis als eine Hilfe auf dem Wege zu Gott sein.

Schließlich sei vor gewissen Stimulantien gewarnt. Man kann durch bestimmte Formen des Gebetes, durch außergewöhnliche Wortprägungen, sensationelle Gedanken und dergleichen sich selbst und die Mitmenschen fesseln und anregen. Aber solche Fesselung und Anregung bedeutet in vielen Fällen nichts spezifisch Religiöses.

So haben wir Ziele und Ideale aufgezeigt, die wohl auch einmal aufgezeigt zu werden verdienen. Selbstverständlich werden sie bei uns und bei anderen nie vollkommen erreicht und verwirklicht werden. Vom „Fieber des Lebens“ (Newmann) werden wir erst geheilt sein, wenn dieses Leben geendet hat und wir in die ewige Sabbatruhe eingegangen sind. Aber der Mensch muß das Ziel sehen und anstreben.

Vor allem der Seelsorger und Missionar! Wir können anderen nicht zur inneren Ruhe und damit zur Frömmigkeit verhelfen, wenn wir selber keine innere Ruhe haben und ausstrahlen. Joseph Bernhart sagt in seinen Ausführungen über Cluny: „Nichts ist in der Wirkung schöpferischer als der Verzicht und die Ruhe“<sup>45</sup>.“ Vielleicht haben wir in der neuzeitlichen Mission nicht mehr erreicht, als wir erreicht haben, weil wir nicht genügend Ruhe atmen, weil wir nicht innerlich gelöst sind, gelöst von Personen und Sachen, Freuden und Leiden.

## Religiöse Deutung nichtreligiöser Phänomene in Feuerbachs Religionstheorie

Von Dr. phil. Werner Schilling

Feuerbachs berühmte Konzeption, wonach alle Religion der menschlichen Phantasie entspringe und als bloße Illusion nur Projektion menschlicher Wünsche und Ideale in eine angenommene Transzendenz sei, ist noch immer sehr lebendig. Die Theorie wird vor allem dort als unüberwindlich gerühmt und geradezu zum Dogma erhoben, wo Karl-Marxsche-Gedankengänge zur Geltung kommen. Karl Marx ist in Bezug auf seine Religionsauffassung immer Feuerbachianer geblieben. Das ist von weittragender Bedeutung für die sozialistische Bewegung geworden. Die Theorie ist aber nichtsdestoweniger unhaltbar. Diese Erkenntnis müßte sich

<sup>45</sup> J. Bernhart, Der Vatikan als Thron der Welt. Leipzig (1930) 103.

viel mehr als bisher durchsetzen. Der Religionswissenschaft und der Theologie beider Konfessionen kann der Vorwurf nicht erspart werden, daß der Abwehr des Feuerbachschen Angriffs nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Daher kommt es, daß z. B. Feuerbachs „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ massenhaft verbreitet sind und unverdiente Anerkennung genießen.

Der Religionstheorie des Marxismus gegenüber ist zu sagen, daß der Religion gewisse objektive Momente anhaften, die für die Beurteilung ihres Wesens von grundlegender Bedeutung sind. Religion ist nicht eine Objektivierung spukhaften subjektiven Erlebens, sondern irgendwie eine Aneignung objektiver Ereignisse. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß wir „Gott“ oder „Die Götter“ nicht nach Analogie der irdischen Erfahrung als Objekt denken können. Diese Tatsache, die natürlich die Hauptschwierigkeit aller Religionsphilosophie bleibt, hebt aber das objektive Moment der Religion nicht auf<sup>1</sup>. Die Religion hat es mit etwas Bewußtseins-Transzendente[m] zu tun, das unabhängig von der Affizierung des Subjekts seine Realität behält. Dieses Bewußtseins-Transzendente erweist sich dem affizierenden religiösen Subjekt daran zweifelsfrei als real, daß es seine eigene Existenz setzt und bedingt.

Daß dieses „objektive Moment“ von Feuerbach teils überhaupt nicht gesehen, teils nicht gewürdigt, sondern subjektivistisch umgedeutet wird, ist der entscheidende Fehler seiner Theorie. Gewiß ist hier und da mancherlei Gültiges gegen Feuerbach schon vorgebracht worden. Aber erst mit dem Aufweis objektiver Momente in der Religion selbst und mit der Einsicht, daß Feuerbach diese teils völlig übersieht, teils mißdeutet, ist das entscheidende Gegenargument gegeben, das zugleich über die Selbstsicherheit und Selbstgefälligkeit der Theorie entscheidet.

Wenn wir nun nach den Gründen und tieferen Ursachen der Verkennung des objektiven Moments der Religion durch Feuerbach fragen, so stoßen wir auf mancherlei falsche Voraussetzungen seines Denkens, z. B. erkenntnistheoretischer und anthropologischer Art. Diese falschen Ansätze Feuerbachs sind bereits hinreichend erkannt worden; seine Kritiker haben sie unter den verschiedensten Gesichtspunkten dargetan.

---

<sup>1</sup> Dies versuchten wir darzustellen in der Arbeit „Das objektive Moment in Feuerbachs Religionstheorie“, Phil. Diss. Leipzig, 1948, deren letzter Abschnitt im folgenden dargeboten wird.

Auf einen Fehler Feuerbachs ist aber in der Literatur, so weit wir sehen, noch nirgends hingewiesen worden. Dieser aber ist gerade religionswissenschaftlich von hoher Bedeutung. Er soll uns hier beschäftigen. Die Verkennung des objektiven Moments der Religion bei Feuerbach regt an zu dem Verdacht, daß er die Grenze dessen, was „Religion“ sei, nicht richtig abgesteckt habe.

Bei näherem Zusehen bestätigt sich uns der Verdacht, daß Feuerbach gewisse Erscheinungen, denen die Qualität des „Religiösen“ nicht zukommt, unkritisch als religiöse Erscheinungen versteht und daß dieses Mißverständnis ihm von vornherein eine rechte Würdigung des objektiven Grundes der Religion und damit ein Verständnis ihres „Wesens“ verbaut. Unter religionswissenschaftlichen Gesichtspunkten liegt hier sein Fehler, der die Hauptursache ist, die zur Verkennung des objektiven Moments führen mußte. Es erhebt sich die Frage, ob die zahlreichen Belege und Zitate, mit denen Feuerbach seine Auffassungen zu stützen glaubt, jene Tragkraft aufweisen, die Feuerbach ihnen zuschreibt. Die folgende Überprüfung seines Materials wird zeigen, daß das nicht der Fall ist.

#### a) Religion und Mythologie

Im Verlaufe seiner Darlegungen zum Wesen der Religion weist Feuerbach hin auf die Anschauungen gewisser Völker über die Entstehung der Welt und der Menschen. „So betrachten z. B. die Indianer noch jetzt die Erde als ihre allgemeine Mutter. Sie glauben, daß sie im Schoße derselben erschaffen werden.“ „... andere, wie die Collas, glaubten sogar, daß ihre Stammväter aus dem großen Morast der Insel Titicaca entstanden wären. Andere schrieben ihren Ursprung einem großen Brunnen zu, woraus ihr Stammvater gekommen sein soll“<sup>2</sup>. „Die Grönländer glauben, ein Grönländer sei anfangs aus der Erde gewachsen, und sei, nachdem er ein Weib bekommen, der Stammvater aller übrigen Grönländer geworden“<sup>3</sup>. Von den Griechen berichtet Feuerbach folgendes: „So ist bei Homer Okeanos, das Meer, der Vater der Götter und Menschen; bei Hesiod dagegen ist die Erde . . . die Mutter der Götter“<sup>4</sup>. „Bei den Nordgermanen geht der Riese Ymir, offenbar die unentfaltete Gesamtheit der Elemente und Naturkräfte, der Entstehung der Götter voran“<sup>5</sup>.

Solche Anschauungen der Völker über die Entstehung von Welt und Menschen betrachtet Feuerbach offenbar als einen Bestandteil der Religion dieser Völker und zieht daraus für das Wesen der Religion bestimmte Folgerungen<sup>6</sup>. Gegen die Verwendung solchen Belegmaterials in einer Untersuchung über das Wesen der Religion erheben sich aber schwerwiegende Bedenken. Es handelt sich hier nicht um Bestandteile der lebendigen Religion dieser Völker, sondern um kosmogonische Mythen! Feuerbach zitiert weiter die Anschauungen gewisser Völker, wonach „ihr Land die Welt oder doch der Mittelpunkt der Welt sei,

<sup>2</sup> „Wesen der Religion“, Vorlesungen, Ausgabe Kröner (= „WR“), S. 99.

<sup>3</sup> WR, S. 100, ob.

<sup>4</sup> WR, S. 100.

<sup>5</sup> WR, S. 100 unt.

<sup>6</sup> Vgl. WR, S. 112.

daß die Sonne laufe, die Erde ruhe, die Erde flach wie ein Teller sei, umflossen vom Ozean<sup>7</sup>. Er teilt mit, daß die Ägypter „nach Diodor in ihrem Nilschlamm den Ur- und Grundstoff des tierischen und selbst menschlichen Lebens“ erblickten<sup>8</sup>. Die Athener betrachteten, nach Herodot, den Boreas, den Nordwind, als ein ihnen befreundetes Wesen und verehrten ihn, denn „er hatte die Tochter ihres Königs Erechtheus zur Frau“<sup>9</sup>. „Die Patagonier glauben, daß die Sterne ehemalige Indianer gewesen, und daß die Milchstraße ein Feld sei, wo sie auf Straußenjagd sind“<sup>10</sup>. „Die Grönländer glauben desgleichen, daß Sonne, Mond und Sterne ihre Vorfahren gewesen, die bei einer besonderen Gelegenheit in den Himmel versetzt worden; ebenso glaubten andere Völker, daß die Sterne die Wohnungen oder selbst die Seelen der großen Toten seien, die wegen ihrer Verdienste in den Himmel versetzt worden, also dort ewig leuchteten und glänzten“<sup>11</sup>. Wieder muß gefragt werden: Handelt es sich hier um Tatsachen, die zur Erhellung des Wesens der Religion beitragen können? Die Antwort ist nicht schwer. Nein. Es handelt sich lediglich um Mythen, in diesen Fällen um kosmologische Mythen.

Feuerbach berichtet, daß die Hindus, denen die Schlangen heilig sind, glauben, „in der anderen Welt einen recht wichtigen Posten am Hofe des Schlangengotts einzunehmen“<sup>12</sup>. Damit weist er auf nichts anderes hin als auf einen eschatologischen Mythos. Wenn er sagt, daß die Heiden gedacht hätten, daß die Götter „nur von den Wohlgerüchen, die von den Opfern aufsteigen, sich nähren . . .“<sup>13</sup>, so handelt es sich hier um einen kultischen Mythos. Feuerbach kennt keinen Unterschied zwischen Religion und Mythologie. Er hält die mythologischen Vorstellungen und Erzählungen für einen Bestandteil echter Religion und zieht aus ihnen weittragende Schlüsse für das Wesen der Religion. So ist er z. B. bemüht, Erzählungen der griechischen Mythologie als Stützen für seine Religionsauffassung zu benutzen<sup>14</sup>. Daß die Mythologie die Menschen und „selbst auch die Götter aus der Natur entspringen“ läßt, ist ihm „ein deutlicher Beweis, daß die Götter und die Menschen eins sind . . .“<sup>15</sup>. Wenn die mythenbildende Phantasie dem Anfange der Welt nachgeht, wenn der Mensch für das Dasein der Welt in seinem Gehirn eine „Ursache“ sucht<sup>16</sup>, wenn er „an die Stelle der vielen bei der Entstehung der Welt . . . und bei deren Erhaltung zusammenwirkenden Ursachen Eine Ursache setzt“<sup>17</sup>, so zieht er hieraus Schlüsse für das Wesen des religiösen Glaubens, indem er sagt: „Aber eben deswegen ist dieses Eine ebenso nur ein Subjektives, d. h. nur im Menschen, nur in der Natur seines Vorstellens, Denkens, Redens begründetes und existierendes Wesen“<sup>18</sup>, die „Allmacht des Glaubens ist nur die Allmacht der Phantasie“<sup>19</sup>, „ein Gott ist ein eingebildetes Wesen“<sup>20</sup>, die Religion gibt „ihre eingebildeten Wesen für wirkliche Wesen aus“<sup>21</sup>. Es muß aber bestritten werden, daß dem Mythos der spezifische Charakter des Religiösen zukommt. Daher können von der Mythologie her keine Aussagen über das Wesen der Religion gemacht werden. Eine Gestalt wie der Urriese Ymir aus der Mythologie der Nordgermanen, um ein Beispiel herauszugreifen, besagt für die Religion der Nordgermanen gar nichts, denn diese Gestalt steht zur Religion der Nordgermanen kaum in Beziehung, sie spielt im religiösen Glauben und Kult überhaupt keine Rolle. Es

<sup>7</sup> WR, S. 104.

<sup>10</sup> WR, S. 262/263.

<sup>13</sup> WR, S. 103.

<sup>16</sup> WR, S. 112.

<sup>19</sup> WR, S. 213.

<sup>8</sup> WR, S. 46.

<sup>11</sup> WR, S. 263.

<sup>14</sup> WR, S. 66 ob.

<sup>17</sup> WR, S. 115.

<sup>20</sup> WR, S. 215.

<sup>9</sup> WR, S. 211.

<sup>12</sup> WR, S. 47.

<sup>15</sup> WR, S. 100.

<sup>18</sup> WR, S. 115 unt.

<sup>21</sup> WR, S. 216.

besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Religion und Mythologie. Es ist hier nicht der Ort, diesem Unterschied allseitig nachzugehen und eine Abhandlung über das Wesen der Mythologie zu schreiben. Dies wäre in unserem Rahmen gar nicht möglich. Der Unterschied kann nur kurz angedeutet sein. Mythologie ist eine wesentlich von der Phantasie gegebene Antwort auf ein Was? Warum? Wann? Der Mythos will Unverständliches in menschlich naheliegender, möglichst bildhafter Schau erklären. So ist z. B. die Frage nach dem Anfange oder Ursprung der Welt eine solche, mit der sich die Mythologie besonders gerne beschäftigt. Ebenso ist die „Frage nach dem Ursprung Gottes“<sup>22</sup> ein Gegenstand der mythenbildenden Phantasie. Mythen sind Produkte der theoretisierenden Phantasie, es geht ihnen um anschauliche Erkenntnis und Sinngewinn. Der kosmogonische Mythos will die Entstehung der Welt erklären, der kosmologische Mythos erklärt unverständliche Dinge in Natur und Menschenleben, der theogonische Mythos gibt Auskunft über Werden und Vergehen der Götter, der ätiologische Mythos erklärt merkwürdige Gebilde der Natur und Menschenwelt, z. B. seltsame Formen von Lebewesen, Bergen oder dergl., der kultische Mythos will bestimmte Kulthandlungen „erklären“. Der Mythos kann Ergebnis eines Denkaktes, gepaart mit phantastischen Vorstellungen sein, er kann aber auch Niederschlag von ekstatischen Erlebnissen oder Traumerscheinungen sein. Auf jeden Fall ist er keine religiöse Kategorie, denn ihm fehlt das Moment des spezifisch Religiösen. Dieses liegt in dem persönlich Angesprochenen. Religion ist ein persönliches Beziehungsverhältnis ganz eigener Art. Sie will nicht primär erklären, sondern anbeten. Für die Mythologie trifft es zu, daß der Mensch in ihr „nur sein eigenes Wesen vergegenständlicht“<sup>23</sup>, die Religion trägt in sich notwendig das „objektive Moment“. Die Mythologie ist eine primitive Vorstufe der Wissenschaft. Daher treffen auch alle Aussagen Feuerbachs, die die Religion mit „Unwissenheit, Unkultur und Unverständnis“ erklären wollen, auf die Mythologie zu. Mythologische Vorstellungen können durch den Fortschritt der Wissenschaft „überwunden“ werden. „Religion“ als lebendiges, persönliches Beziehungsverhältnis des Menschen zu jenen Mächten, die er als persönliche Mächte in sein Leben hineinwirkend erfährt, ist wissenschaftlich nicht überwindbar.

Alle religionswissenschaftliche Forschung steht nun freilich vor der Tatsache der Überwucherung der Religion durch die Mythen als Produkte der theoretisierenden Phantasie. Das enthebt uns aber nicht der Aufgabe, scharf zu unterscheiden zwischen beiden wesensverschiedenen Größen. Hier liegt die besondere Aufgabe der modernen Religionswissenschaft. Sie muß an Stelle der Illusionstheorie, die aus der Ineinsetzung von Religion und Mythologie entspringt, die Entmythologisierung der Religion setzen. Dies müßte zu einer schärferen Erkenntnis des objektiven Moments der Religion führen.

#### b) Religion und Magie

Es ist ferner darauf hinzuweisen, daß Feuerbach noch in anderer Weise die Grenze dessen, was „Religion“ ist, verkennt und daß demzufolge oftmals seine Aussagen die Religion überhaupt nicht treffen. So benutzt er die Tatsache, daß viele Völker den Verwünschungen, Flüchen und Segensformeln eine magische Kraft zuschreiben, zu wesentlichen Aussagen über die Religion. Durch Hinweise auf magische Formeln zur Bannung von Krankheiten, auf Zauberformeln zur Herbeiführung von Regen und Sonnenschein stützt er seine Religionsauffassung.

<sup>22</sup> WR, S. 120 ob.

<sup>23</sup> WR, S. 56 ob.

Hier zeige sich besonders deutlich, so meint er, daß „der Glaube“ das Subjektive ins Objektive „verwandle“<sup>24</sup>. Das Fürwahrhalten der Zauberkraft von Fluch- und Segensformeln hat aber mit echtem religiösen Glauben nichts gemein. Ebenso falsch ist es, wenn Feuerbach von den sonstigen Praktiken der „Zauber- und Hexenmeister“<sup>25</sup> der Primitiven (er erwähnt ausdrücklich die Schamanen<sup>26</sup>), die sich magischer Riten bedienen, über das Wesen des religiösen Glaubens Aussagen treffen will. Die überall in der Welt der Primitiven verbreiteten magischen Zeremonien sind vielmehr, gleich den Mythen, der Kategorie des spezifisch Religiösen nicht zuzurechnen. Es können folglich von da her auch keine Aussagen über das Wesen der Religion gemacht werden. Die Grenzlinie, die zwischen Religion und Magie verläuft, ist in der Religionswissenschaft in Einzelheiten umstritten. Auf jeden Fall aber ist sie vorhanden. Magie ist nicht Religion. Es ist auch hier Aufgabe der modernen Religionswissenschaft, noch viel schärfer zu unterscheiden als bisher. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß der religiöse Mensch weiß, daß ihm in seinem Gotte ein persönlicher Wille gegenübersteht, der sich in verschiedener Weise entscheiden kann. Der Kern und Sinn der magischen Riten und Zauberpraktiken der primitiven Welt ist demgegenüber ein ganz anderer: Hier handelt es sich um eine „Automatik der Kraftwirkung“<sup>27</sup>, die einem beliebigen Gegenstand der Phantasie zugeschrieben wird. Durch magische Zeremonien meint der Primitive ein bestimmtes Ziel mit automatischer Sicherheit zu erlangen. Magische Riten wirken ohne sachlich-kausale Begründung durch den bloßen Vollzug<sup>28</sup>. Wenn die Aranda in Zentralaustralien den magischen Ritus des Känguruh-Tanzes aufführen, vermehren sich automatisch die Känguruhs<sup>29</sup>. Aus derartigen areligiösen Erscheinungen der allgemeinen Völkerpsychologie, die am Rande der Religionsgeschichte auftauchen, kann und darf niemals eine Aussage über das Wesen des religiösen Glaubens abgeleitet werden. Dies aber tut Feuerbach, indem er Totemismus<sup>30</sup> und Fetischismus, die beide eng mit der Magie zusammenhängen, im Rahmen seiner Beweisführungen zum Wesen der Religion heranzieht. Den Fetischismus erwähnt Feuerbach ausdrücklich als Stütze für seine Religionstheorie und hat ihn im Auge, wenn er sagt, jeder beliebige Gegenstand könne „vom Menschen als Gott oder was-eins ist, religiös verehrt“ werden<sup>31</sup>. Der Mensch mache „ohne alle Kritik und Unterscheidung alle möglichen Gegenstände und Dinge, seien sie nun künstliche oder natürliche, Produkte der Natur oder des Menschen, zu seinen Göttern“<sup>32</sup>. „So wählen sich z. B. die Neger in Sierra Leona Hörner, Krebscheren, Nägel, Kieselsteine, Schneckenhäuser, Vogelköpfe, Wurzeln zu ihren Göttern . . .“<sup>33</sup> Feuerbach erwähnt auch die Tatsache, daß der Primitive sich enttäuscht von seinem Fetisch abwendet, wenn dessen Kraft versagt: „ . . . werfen sie in den Kot aus Wut, wenn sie sich von ihnen getäuscht wähnen“<sup>34</sup>. Ein Fetisch aber ist kein Gott in religionsgeschichtlichem Sinne, und der Glaube an die magische Kraftwirkung darf nicht identifiziert werden mit religiösem Glauben. Was ist denn ein Fetisch? Zum Fetisch kann

<sup>24</sup> WR, S. 301.<sup>25</sup> WR, S. 250.<sup>26</sup> WR, S. 236 ob.<sup>27</sup> Bertholet in RGG, 2. Aufl., Bd. III, Sp. 1844.<sup>28</sup> Alle weiteren Unterschiede zwischen Religion und Magie müssen in diesem Rahmen unerörtert bleiben. Verviesen sei nur noch auf Durkheim, der den antisozialen und egozentrischen Charakter der Magie im Gegensatz zur Religion hervorhebt (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Straßburg, 1912).<sup>29</sup> Strehlow: *Die Aranda- und Laritja-Stämme Zentralaustraliens*, 1926.<sup>30</sup> WR, S. 57.<sup>31</sup> WR, S. 212 ob.<sup>32</sup> ib.<sup>33</sup> ib.<sup>34</sup> WR, S. 222 ob.

jeder beliebige Gegenstand werden, indem man ihm eine magisch wirkende Substanz beigibt oder eine solche Kraft zuspricht, die automatisch wirksam ist, wenn man sich dieses Gegenstands bedient. Aus dem Vorhandensein von Magie und Fetischismus auf der Welt, die Feuerbach zweifellos mit Recht auf Phantasie, Vorstellungsvermögen, Unwissenheit und mangelnden kulturellen Fortschritt zurückführt, zieht er aber nun Folgerungen für das Wesen des religiösen Glaubens: „Der Glaube ist frei, unumschränkt, er glaubt alles mögliche“<sup>35</sup>. Die „Allmacht des Glaubens ist nur die Allmacht der Phantasie“<sup>36</sup>. „Jeder Gott ist ein Wesen der Einbildung“<sup>37</sup>. „Die Religion hat ihren Ursprung, ihre wahre Stellung und Bedeutung nur in der Kindheitsperiode der Menschheit; aber die Periode der Kindheit ist auch die Periode der Unwissenheit, Unerfahrenheit, Unbildung oder Unkultur“<sup>38</sup>. Es ist religionswissenschaftlich absolut unzulässig, von Magie, Totemismus und Fetischismus her Aussagen über den religiösen Glauben zu machen. Dies konnte nur zu falschen Ergebnissen und zu einer Verkenning des objektiven Moments der Religion führen.

### c) Religion und Animismus, Traumerleben, Ekstasen, Visionen

In der 24. Vorlesung über das Wesen der Religion zitiert Feuerbach: „So glaubten z. B. die Karaiben, daß es ein böser Geist sei, der durch das Schießgewehr wirke, daß ein böser Geist bei einer Mondfinsternis den Mond verschlinge, daß der böse Geist selbst da gegenwärtig sei, wo sie einen üblen Geruch bemerkten“<sup>39</sup>. In der 21. Vorlesung heißt es: „So glauben auch die Ashantis in Afrika, wenn sie des nachts im Finstern über einen Stein fallen, ein böser Geist habe sich in dem Stein versteckt, um ihnen wehe zu tun“<sup>40</sup>. „So darf bei den nordamerikanischen Indianern nur jemand Zahn- oder Kopfweh haben, so heißt es gleich: Die Geister sind unzufrieden und wollen verhöhnt sein“<sup>41</sup>. Feuerbach weist mit diesen Zitaten auf eine Erscheinung der Völkerpsychologie hin, die wir „Animismus“ (im Sinne von Beseelung der Natur) nennen. Es handelt sich hier um eine rationale Begreiflichmachung von Naturvorgängen im Denken und in der Psyche des Primitiven, um phantasievolle Erklärung von Dingen und Vorgängen des täglichen Lebens und ihre Zurückführung auf bestimmte „Ursachen“. Mit echter Religion hat der Animismus ebensowenig gemeinsam wie Mythologie und Magie. Feuerbach aber zitiert die Erscheinung des Animismus, um seine Theorie zu begründen. Er folgert aus den angeführten Belegen: „So verwandelt die Phantasie einen Stein, über den ein Mensch in seiner Unbesonnenheit stolpert, in einen Geist oder Gott“<sup>42</sup>. In den beiden Worten „oder Gott“ steckt der Fehler; dieser Zusatz ist ganz unberechtigt. Denn diesen „Gott“ deutet er dann sofort religiös und im religionsgeschichtlichem Sinne und stellt damit die „Geister“ der animistischen Vorstellungen auf eine Linie mit den Göttern der Religionsgeschichte. Damit beweist er dann z. B., daß die Götter „Geschöpfe des Affekts, insbesondere der Furcht und der Hoffnung sind“<sup>43</sup>. Aus der zuvor gegebenen Beschreibung des Animismus folgert er: Die Götter sind „also“ Phantasiegeschöpfe<sup>44</sup>. Eine solche Beweisführung ist unmöglich und muß zu einer völligen Verkenning des Wesens der Religion und ihres objektiven Gehalts führen.

<sup>35</sup> WR, S. 213.

<sup>36</sup> ib.

<sup>37</sup> WR, S. 224.

<sup>38</sup> WR, S. 249 ob.

<sup>39</sup> WR, S. 261.

<sup>40</sup> WR, S. 235 M.

<sup>41</sup> WR, S. 235 unt.

<sup>42</sup> WR, S. 235 M.

<sup>43</sup> WR, S. 237.

<sup>44</sup> ib. (oben).

Mit dem Begriffe „Animismus“ verbinden wir nun seit Tylor noch ein anderes Phänomen der primitiven Psyche. Es handelt sich um gewisse Seelenvorstellungen der Primitiven, die ebenfalls keineswegs Bestandteile des spezifisch religiösen Lebens sind. Aus dem Erscheinen Toter oder Lebendiger im Traume und aus Beobachtungen an der Leiche ergeben sich der naiven Logik des Primitiven bestimmte Vorstellungen, die der Völkerpsychologie wohl bekannt sind<sup>45</sup>. Feuerbach zögert nun nicht, auch diese Vorstellungen zur Stütze seiner Religionsauffassung zu machen, obgleich sie mit „Religion“ zunächst nichts zu tun haben. So weist er z. B. hin auf die Vorstellung vom „lebenden Leichnam“, die sich bei vielen Völkern findet<sup>46</sup>.

Es macht sich nötig, noch auf einige weitere psychologische Erscheinungen hinzuweisen, die Feuerbach als „religiöse“ ansieht und aus denen er unberechtigt Schlüsse für das Wesen der Religion herleitet. Der Animismus hängt in gewisser Weise mit dem Traumleben zusammen. Auch diesem legt Feuerbach große Bedeutung in seinen Erörterungen zum Wesen der Religion bei. „Die Wilden in Sibirien und Amerika unternehmen keinen Zug, machen keinen Tausch, schließen keinen Vertrag, wenn sie nicht durch Träume dazu ermuntert sind. Das Kostbarste, was sie haben, was sie unbedenklich mit ihrem Leben verteidigen werden, geben sie auf Treue und Glauben eines Traumes hin . . . Ein Irokese träumte, daß man ihm einen Arm abschneide und er schneidet sich ihn ab; ein anderer, daß er seinen Freund töte, und er tötet ihn“<sup>47</sup>. Diese Beispiele teilt er mit, um zunächst zu zeigen, „welche Macht die Einbildungskraft über den Menschen ausübt“ und er fragt: „Kann die Macht der Einbildungskraft höher getrieben werden als hier?“<sup>48</sup>. Insoweit ist gegen seine Ausführungen nichts einzuwenden. Nun argumentiert er aber folgendermaßen weiter: „Wie dem Wilden noch jetzt, so galt auch den alten Völkern der Traum für ein göttliches Wesen, für eine Offenbarung, eine Erscheinung Gottes“<sup>49</sup>. „ . . . Das aber, worin sich ein Gott offenbart, worin ein Gott erscheint, ist nichts anderes als das Wesen desselben. Ein Gott daher, der sich im Traum offenbart, ist nichts anderes als das Wesen des Traumes. Was ist denn nun aber das Wesen des Traumes? Die nicht durch die Gesetze der Vernunft und sinnlichen Anschauung beschränkte, im Zaum gehaltene Einbildungskraft oder Phantasie“<sup>50</sup>. Hieraus folgert er dann im Laufe der weiteren Darlegungen, daß der Götterglaube Phantasie und alle Religion bloße Illusion sei. Demgegenüber ist zu sagen, daß das Traumleben mit Religion an sich gar nichts zu tun hat; der Traum ist keine religiöse Erscheinung, aus der das Wesen der Religion ableitbar wäre. Auch der religionslose Mensch hat Träume. Die Tatsache, daß einige Völker des Altertums in den Eingebungen ihrer Träume Offenbarungen einer Gottheit erblickt haben, berechtigt nicht zu einer Identifizierung des Wesens des Traumes mit dem Wesen dieser Gottheit, noch viel weniger mit dem „Wesen“ der „Götter“ überhaupt. Feuerbach nimmt hier das Phänomen des Traumes unberechtigt als ein „religiöses“ in Beschlag und zieht daraus mit Hilfe einer sehr fragwürdigen Logik Schlüsse für das „Wesen der Religion“, die ihm in den Rahmen seiner Theorie besonders gut zu passen scheinen. Dasselbe gilt im Hinblick auf Feuerbachs Erörterungen, die sich mit Visionen und Ekstasen beschäftigen. Auch hier zieht er aus Erscheinungen am Rande des religiösen Lebens, die mit dem Zentrum religiösen Lebens kaum in innerer Verbindung stehen, Schlüsse für das Wesen der Religion.

<sup>45</sup> Vgl. Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie*, bes. 4. Bd.

<sup>46</sup> WR, S. 301.

<sup>47</sup> WR, S. 233.

<sup>48</sup> WR, S. 233.

<sup>49</sup> WR, S. 233 unt.

<sup>50</sup> WR, S. 233/234.

Das Ergebnis ist klar: Feuerbach redet zum „Wesen der Religion“ zum guten Teile auf Grund von Erscheinungen, die ihr wesensmäßig fremd sind. Hierauf sind seine unzureichenden Ergebnisse zum großen Teil zurückzuführen.

Dieses Ergebnis nötigt zu der Frage, worauf die Mißverständnisse Feuerbachs zurückzuführen sind, wie es denn kommt, daß er die Grenze dessen, was „Religion“ ist, falsch zieht. Er glaubt sich offenbar (im Sinne gewisser religionswissenschaftlicher Theorien seiner Zeit) zu der Annahme berechtigt, daß er in all diesen Erscheinungen wie Mythologie, Magie, Animismus, Traumleben usw. religiöse Vorstadien vor sich habe, aus denen sich dann Religion entwickelt habe. Nur so sind seine Auffassungen zu erklären. Erst von daher wird es verständlich, daß er die genannten Erscheinungen als „religiöse“ verstehen zu können glaubt. An einer Stelle verrät sich auch diese evolutionistische Auffassung deutlich, nämlich als er davon spricht, daß die Religion in Animismus „wurzele“<sup>51</sup>. Das kann doch nur heißen, daß die Religion sich aus Animismus entwickelt habe. So huldigt Feuerbach im Geiste seiner Zeit der Auffassung des Evolutionismus und dem Grundsatz der Heterogenie: Religiöses hat sich im Laufe der Zeit aus Nichtreligiösem „entwickelt“. Aber gerade diese Auffassung ist es, mit der die moderne Religionswissenschaft brechen muß. Diese Auffassung gibt zu schwerwiegenden Bedenken Anlaß<sup>52</sup>. Sie hat das Aufkommen der Illusionstheorie begünstigt und trägt auch heute noch bei zur Verkennung des „objektiven Moments“ der Religion, weil alle jene angeblichen „Vorstadien“ dem Verdikt Feuerbachs preisgegeben sind.

Das „Religiöse“ ist von Anfang an eine eigenständige Kategorie des Seins wie des Denkens. Die Tatsache, daß man es als solche weithin nicht erkannte, hat beigetragen zu der Verwirrung, die um eine Erhellung des Wesens der Religion im Laufe der religionswissenschaftlichen Forschung entstanden ist. Feuerbach

<sup>51</sup> WR, S. 236.

<sup>52</sup> Wir verweisen hier auf W. Baetke: Die Theorie der heterogenen Entwicklung, in: Das Heilige im Germanischen, 1. Teil, S. 8 ff. Hier heißt es: „... nichts kann sich aus etwas anderem entwickeln, es sei denn, daß es in diesem irgendwie, wenn auch nur keimhaft, schon enthalten war . . . So kann sich auch Religion . . . nicht aus nicht-religiösen Elementen entwickelt haben; sie muß — auch in ihren primitiven Anfängen — schon Religion gewesen sein. Alles, was für die Religion wesentlich ist, was notwendig zu ihrem Begriff gehört . . . das alles muß schon in jenen primitiven Formen religiösen Lebens irgendwie enthalten gewesen sein.“ A. a. O., S. 8/9.

schließt im Geiste seiner Zeit die qualitative Besonderheit und wesensmäßige Selbständigkeit der Religion aus und kommt daher der Religion gar nicht bei. Seine Theorie ist unhaltbar. Diese Erkenntnis müßte sich viel stärker als bisher allgemein durchsetzen.

## 100 Jahre Heidenmission in Südafrika

Von P. F. I. Hagel O. M. I., Kimberley

Bei der Begrüßungsfeier des apostolischen Delegaten für Südafrika<sup>1</sup>, des Erzbischofs Dr. Martin Lucas S. V. D., in Johannesburg im November 1946, äußerte einer der Festredner, es sei bedauerlich, daß bis jetzt noch keine Schrift erschienen sei, die über das mühevollen und opferreiche Wirken der Missionare in Südafrika Aufschluß gebe. Da die Hauptlast auf den Schultern der Oblaten gelegen habe, wäre es deren Aufgabe, die Vergangenheit zur Darstellung zu bringen.

Der gleiche Mangel wird oft auch bei Missionsfreunden und besonders in missionswissenschaftlichen Kreisen empfunden; denn, was man über die ersten Jahrzehnte der Missionstätigkeit in Südafrika zu lesen bekam, ist herzlich wenig. Es ist wirklich schade, daß sich bis jetzt noch keine Feder gefunden hat, die diesen schweren Zeiten noch nahe stand und darüber berichtet hätte. Es haben sich daher Anschauungen gebildet, die irrig sind, nämlich die Annahme, als hätte die Heidenmission erst mit der Gründung von Mariannhill 1882 eingesetzt, obwohl damals die Mission der Oblaten unter den Basuto bereits auf eine 20jährige Tätigkeit zurückblicken konnte.

Auch hört man häufig die Ansicht vertreten, als sei die katholische Mission von der evangelischen weit überflügelt worden. Überflügelt wird man aber doch nur dann, wenn man früher oder wenigstens gleichzeitig begonnen hat. Faktisch waren aber pro-

<sup>1</sup> An neuester Literatur vgl. 1. *The Black Man's Burden* by John Burger, London, Collanz (ohne Jahrgang). 2. *There are no South Africans* by G. H. Caplin, Thomas Nelson & Sons, London 1942. 3. *Western Civilization and the Natives of South Africa Studies in Culture . . .* edited by G. Schapera, G. Ronzledge & Sons, London 1943. 4. *The Cambridge History of the British Empire Vol. VIII South Africa, Rhodesia and the Protectorates*. General editors: A. P. Newton E. A. Beninans Adviser in South Africa, Eric A. Walker, Cambridge at the University Press 1936. 5. *Handbook on Race Relations in South Africa*, Edited by Ellen Hellmann Assisted by Leah Abrahams, Geoffrey Cumberledge Oxford University Press 1949. 6. *A History of South Africa Social & Economic* by C. W. Kiewitt, Oxford Press 1946.

testantische Missionare 25 und 50 Jahre früher in Südafrika, ja die mährischen Brüder hatten bereits 1736 unter den Hottentotten des Kaplandes begonnen, wurden aber dann für längere Zeit wieder verbannt, da Christianisierung der Neger mit der eingeführten Sklaverei nicht gut zusammenzugehen schien und die Holländisch-Ostindische Kompagnie nur die Holländisch-Reformierte Kirche am Kap duldet. Als die katholische Kirche bei der Errichtung des Vikariats Natal 1850 die Heidenmission offiziell eröffnete, waren bereits elf verschiedene evangelische Missionsgesellschaften im Lande tätig, die über reiche Mittel und reiches Personal verfügten. Sie fanden von Seiten der Regierung auch nicht die Hemmungen, denen die katholische Mission ausgesetzt war.

Der 100. Gedenktag der Errichtung des Vikariates Natal dürfte manche Feder anregen, die versucht, die bestehende Lücke wenigstens etwas auszufüllen. Keine leichte Aufgabe, denn das Quellenmaterial ist sehr knapp und nicht leicht zugänglich. Die bischöflichen Archive, die in Frage kommen, Johannesburg, Kimberley, Natal und Basutoland bieten nur ganz geringe Ausbeute. Zudem wurde das Archiv des Vikariats Johannesburg durch Feuer gänzlich zerstört. Auch das Archiv der Oblaten der unbefleckten Jungfrau Maria in Rom bietet nur wenig, da beim Transport der Materialien von Paris nach der ewigen Stadt viele unersetzliche Urkunden und Briefe verloren gingen.

Hier sei nun versucht, eine kurze Übersicht über die Missionstätigkeit in Südafrika und deren Entwicklung bis heute zu bieten. Dabei werden Seelsorge der Weißen und Schwarzen nebeneinander herlaufen, denn faktisch war sie nie getrennt und konnte auch kaum getrennt werden, da in jedem kirchlichen Bezirk wenigstens einige Katholiken weißer Farbe lebten und leben.

### *Die dunkle Zeit über Südafrika*

Um den späten Einsatz der katholischen Mission in Südafrika zu verstehen, seien ein paar wichtige Daten aus Südafrikas dunkler Zeit kurz erwähnt. Während der Norden Afrikas das Christentum schon in seiner Frühzeit aufnahm und zu herrlicher Blüte entfaltete, ja in Alexandria die erste theologische Hochschule der Kirche beherbergte, war der Süden des Erdteils noch auf Jahrhunderte hinaus in völliges Dunkel gehüllt. Zum natürlichen Grenzwall der Sahara kam seit dem 7. Jahrhundert der Islam, der das Mitteländische Meer, das bisher eine Brücke zwischen drei Erdteilen gewesen war, zu einer unübersteigbaren Mauer machte. Hinter dieser hatten die Söhne des Propheten fast 1000 Jahre lang freies Spiel-

feld. Sie drangen auch an der Ostküste entlang bis an den Zambesi und bis Madagaskar, ohne jedoch die Negerbevölkerung des Kontinents zu erfassen; anders war es in Westafrika, das der Islam auf den Karawanenwegen über die Sahara sich erschloß und wo er Negerreiche gründete, die heute politisch zerfallen sind, aber zahlreiche Turbanträger hinterlassen haben.

Die Folge der Abriegelung Afrikas durch den Islam war, daß bis in die jüngste Zeit herein nur spärliche Kenntnisse über den südlichen Teil dieses Erdteils nach Europa kamen. Auch die Berichte arabischer Reisender wie Masudi im 10., Edrisi im 12. und Ibn Batuta im 14. Jahrhundert bieten nichts über Südafrika.

Es bleibt das Verdienst Portugals, im Laufe des 15. Jahrhunderts wenigstens den Umfang Afrikas festgestellt zu haben. 1485 erreichte Diogo Cam mit seinen drei Schiffen einen Punkt an der Ugabmündung im heutigen Südwestafrika, wo er das erste Kreuz errichtete. Zum Zeichen, das Portugal von dieser Küste Besitz ergriffen habe, pflanzte er einen Padram, eine Art Markstein, mit dem Wappen Portugals, der vom Kreuz überragt war. 1486 erreichte Bartholomäo Diaz die Angra Pequena, die heutige Lüderitzbucht, und pflanzte ebenfalls einen Padram in den sandigen Boden. Dann ankerte er für einige Tage in der Oranjemündung und umsegelte hierauf bei stürmischem Wetter das Südkap, ohne es zu sehen. Bei Santa Cross, in der heutigen Mosselbucht, errichtete er ebenfalls einen Padram und kehrte dann wieder um, da seine Matrosen meuterten. Diaz nannte das Kap „Cabo Tormentoso“, während es sein königlicher Herr in „Cabo di bona Speranza“ umbenannte. Dieser Name ist geblieben, aber auch die Stürme.

Obwohl auf den meisten Entdeckerschiffen auch Priester mitfuhren, so ist im ganzen Lande Südafrika weder von einer kolonialen noch missionarischen Tätigkeit der Portugiesen irgend eine Spur aufzufinden. Selbst die Tafelbucht blieb unbenützt.

Wohl führten die portugiesischen Entdeckungen kirchlicherseits 1514 zur Errichtung der Diözese Funchal, die Afrika und Asien umfaßte, aber für Südafrika ohne Wirkung blieb. Auch die späteren kirchlichen Sprengel an der Westküste konnten ihre Tätigkeit nicht bis zum Kap ausdehnen.

Südafrikas Entscheidungsstunde schlug 1652, als sich Jan van Riebeeck mit 100 Leuten im Auftrag der Holländisch-Ostindischen Kompagnie am Kap niederließ, um ein „Halbweghaus zwischen Europa und Indien“, eine „Taverne für Indienfahrer“ zu errichten. Aus der Taverne wurde im Lauf der Jahrzehnte eine Kolonie in Händen der genannten Kompagnie. 1792 machte sie Bankrott und brach dann ganz zusammen. 1796 annektierte England die Kapkolonie, mußte sie aber im Vertrag von Amiens 1803 wieder an Holland, an die damalige batavische Republik, zurückgeben. 1806 eroberte der englische General Baird die Kapkolonie ein zweites Mal, und so ist es geblieben.

### *Der Katholizismus am Kap der guten Hoffnung*

Die meisten Kolonisten am Kap waren ihrer Herkunft nach Mitglieder einer protestantischen Konfession, die daher leicht in der holländisch-reformierten Kirche, die allein geduldet wurde, aufgingen. Die Hugennotten wurden mit mehr oder weniger Druck religiös und völkisch verschmolzen; ihr Prediger, der mitgekommen war, wurde wieder nach Europa zurückgeschickt. Der Verschmelzungsprozeß wurde von der Kompagnie mit allen Mitteln betrieben. Schon in der Danksagungsfeier für die glückliche Überfahrt hatte van Riebeeck erklärt, daß am Kap keine andere Religion geduldet werde als „die gute, holländisch-reformierte Konfession“. Die mährischen Brüder wurden 1744 wieder ausgewiesen; den Lutheranern wurde erst nach langen Verhandlungen 1780 erlaubt, eine eigene Kirche zu bauen; es dauerte aber noch Jahrzehnte, bis sie auch einen Turm bauten<sup>2</sup>.

Es wäre nun verwunderlich gewesen, wenn sich nicht auch Katholiken am Kap eingefunden hätten, um sich dort eine neue Heimat zu gründen. Tatsächlich hören wir im Jahre 1674, daß die katholische Kirche wenigstens durch einige Laien vertreten war, die gezwungen wurden, am öffentlichen, d. h. am kalvinischen Gottesdienst teilzunehmen; doch wurden die Taufen ihrer Kinder anerkannt<sup>3</sup>. Einen rührenden Bericht haben wir aus dem Jahre 1685. Sechs Jesuiten waren auf dem Weg nach Siam und mußten sich einige Zeit in Kapstadt aufhalten.

Einer von ihnen, P. Tachard S. J., schrieb: „Wir Katholiken hatten einen schlechten Namen. Daher durften wir nur an Bord des Schiffes die heilige Messe lesen. Der Kommandant der Kolonie aber, van der Stel, nahm uns freundlich auf, so daß wir erstaunt waren, an diesem weltfernen Ort solche Höflichkeit anzutreffen. Wir Jesuiten durften sogar einen kleinen Gartenpavillon benutzen, um ein Observatorium einzurichten. Obwohl Tag und Nacht mit wissenschaftlichen Beobachtungen beschäftigt, bekamen wir noch viel andere Arbeit. Kaum hatten nämlich die Katholiken der Kolonie erfahren, daß katholische Priester anwesend seien, machten sie uns im Geheimen Besuche. Es waren Leute aus aller Herren Länder und allen Ständen, Freie und Sklaven. Da kamen Franzosen, Portugiesen, Deutsche und Spanier, Flamländer und Indier, die ihre Freude nicht verbergen konnten, katholische Priester zu sehen. Diejenigen, die sich mit Worten nicht verständigen konnten, knieten nieder, küßten uns die Hände, zeigten ihre Rosenkränze und Medaillen oder schlugen an die Brust und

<sup>2</sup> J. Richter, Geschichte der evangelischen Mission in Afrika. Gütersloh 1922, S. 264.

<sup>3</sup> The Catholic Magazine for South Africa 1891, S. 123.

<sup>4</sup> Weitere Beispiele dieser Art finden sich in den verschiedenen Jahrgängen des The Catholic Magazine for South Africa und in The Southern Cross in den Jahrgängen 1945/46.

weinten vor Rührung. Diese Sprache zeigte uns mehr als alle geschliffenen Worte und bewegte unsere Herzen sehr, daß wir diese armen, hirtlosen Schafe als treue Brüder Chrsiti umarmten.“

Diese Lage änderte sich nicht, bis die Kolonie 1803 an Holland, d. h. an die batavische Republik von Frankreichs Gnaden, zurückfiel und in de Mist ein zwar aufgeklärter, aber weitherziger Gouverneur ans Kap kam. Er gab allen Konfessionen, die „an ein höheres Wesen glauben und für gute Moral eintreten“, die Freiheit<sup>5</sup>. In dieser politisch unsicheren Zeit verstärkte Holland seine Truppen am Kap bedeutend, wodurch viele katholische Soldaten ins Land kamen.

Einen Einblick in die damaligen Verhältnisse bietet ein Bericht des Generals Janssen, des Oberkommandierenden am Kap, in dem es unter anderem heißt: „Der weitausgrößte Teil der hiesigen Streitkräfte unter dem Offiziersrang gehört der römisch-katholischen Kirche an. Die Verbände, die aus früheren Matrosen gebildet wurden, sind kunterbunt aus vielen Nationen zusammengewürfelt, darunter sind Polen, Slawen, Ungarn etc. Für diese Leute, die praktisch alle Rom angehören, steht die Ausübung ihrer Religion in Frage. Die Verbrechen, die von diesen Truppen begangen werden, sind weit zahlreicher als in irgend einer Garnison Europas oder, wie ich glaube, an irgend einem andern Standort bei gleicher Zahl der Soldaten. Diese bunte Zusammensetzung mag einer der Hauptgründe davon sein; aber ich bin der Auffassung, daß die Freiheit der Religion und deren Ausübung sowohl die Zahl der Verbrechen als auch die übrigen Laster vermindern und die Moral dieses rauhen Volkes in jeder Hinsicht heben würde. An manchen mußte die Todesstrafe vollzogen werden. Während sie den Tod erwarteten, äußerten sie, welch erbarmungswürdiger Zustand es sei, auf dem letzten Gang keinen Priester zur Seite zu haben; ebenso sagten sie, daß wahrscheinlich weniger Verbrechen begangen würden, wenn sie immer einen Priester hätten.“

Das Ergebnis der nun folgenden Verhandlungen war, daß mit dem preußischen Schiff Finke am 4. Oktober 1805 drei Priester aus der Diözese Mecheln in Kapstadt ankamen; zwei von ihnen wurden Militärkapläne, die vom Militär auch entlohnt wurden; der dritte wurde von der Propaganda unterstützt. Als aber 1806 am Kap wiederum die englische Flagge gehißt wurde, kehrten alle drei wieder in ihre Heimat zurück. Welche Gründe dies veranlaßten, ist weiter nicht bekannt. Man darf aber nicht vergessen, daß das England von 1800 nicht das weitherzige England von heute war. In ihrer Verlassenheit wandten sich die Katholiken des Kaplandes an den Heiligen Vater und baten um Priester. Aus diesem Bittgesuch seien nur ein paar Zeilen angeführt, die die Lage beleuchten: „Wir bitten demütig und flehentlich, Euere Heiligkeit möge uns arme Waisen nicht verlassen. Wir sind ohne Priester den

<sup>5</sup> Juta's History by R. B. Howers & Mandelbrote, S. 162/63.

<sup>6</sup> The Southern Cross 13. 11. 46.

größten Gefahren ausgesetzt. Möchte doch Euere Heiligkeit Hirten senden, die uns beschützen vor den Angriffen der Feinde, die nicht aufhören, die Herde zu zerfleischen. Dabei sind wir seit vier Jahren ohne Priester<sup>7</sup>.“

In diesem Dokument ist angespielt auf die Gehässigkeiten und Unterdrückungen, denen die Katholiken im Kapland ausgesetzt waren. Es mußte erst noch die Zeit kommen — und sie kam —, da der Herzog von Wellington, der Sieger von Waterloo, erklärte: „Ohne katholisches Blut und katholisches Mut wäre der Sieg von Waterloo niemals erfochten worden.“ Bischof Ricards von Port Elizabeth (Ostkapland) 1871—1893 schrieb: „Die gegenwärtige Generation soll nicht vergessen, daß noch vor 40 Jahren die Aussicht der katholischen Kirche nichts weniger als erfreulich war. Dieses Land wurde mit Vorliebe eine Lieblingskolonie des Protestantismus genannt . . . Der Name Rom oder Papst war ein Greuel in den Augen der Kolonisten. Die Katholiken wurden auf den Kanzeln, in Versammlungen und in der Presse als unwissend, skrupellos und verachtenswert geschildert; sie galten als würdige Jünger einer Religion, die den Siedlern nur im Zusammenhang mit Babylon und Antichrist bekannt war.“

Um der Not der Katholiken am Kap abzuhelfen, ernannte Rom den Benediktiner Beda Slater 1818 zum apostolischen Präfekten des Kaplandes, dem auch Madagaskar, Mauritius und andere Inseln unterstellt waren. Bischof Slater kam am Neujahrstag 1820 mit drei Priestern in Kapstadt an, wo er ganz traurige Verhältnisse fand. Die englische Regierung aber ließ Rom wissen, daß in London ein katholischer Bischof am Kap nicht willkommen sei, worauf Bischof Slater nach Mauritius weiterzog, das 1819 zum apostolischen Vikariat erhoben worden war<sup>8</sup>. Zänkereien unter den Katholiken selbst, vor allem aber der Fanatismus der Kalviner und manches andere verleiteten den drei Priestern am Kap das Leben, so daß sie krank und erschöpft wieder in die alte Heimat zurückkehrten. Erst von 1826 an war wieder der eine oder andere Priester am Kap. Inzwischen hatte sich in England vieles geändert. Wiederholte Vorstellungen von Männern wie des Erzbischofs von Dublin und O'Connell führten endlich im Jahre 1837 zur Errichtung des Vikariates Westkapland, heute Kapstadt, und 10 Jahre später des Vikariates Ostkapland, heute Port Elizabeth. Die Zahl der damaligen Katholiken wurde auf 500 bis 600 geschätzt, deren Seelsorge aber äußerst beschwerlich war, da sie über ein Land zerstreut lebten, das etwa die Größe Preußens zur Kaiserzeit hatte. Diese beiden kirchlichen Gebiete waren aber nur für die Seelsorge der Weißen bestimmt; mit den überaus bescheidenen materiellen Mitteln und der kleinen Priesterzahl war auch weitere Tätigkeit

<sup>7</sup> Fac simile in Souvenir Eucharistic Congress Cape Town 1838—1938, S. 18.

<sup>8</sup> Studies An Irish Quarterly Review, Dezember 1947, S. 469 ff.

ein Ding der Unmöglichkeit. Man erzählt sich heute noch, daß Bischof Griffith, der erste apostolische Vikar von Kapstadt, von einem Kaufmann sich öfter die Zeitung lieh, um mit den Ereignissen seiner Zeit wenigstens etwas auf dem Laufenden zu bleiben. Um selbst eine Zeitung zu halten, fehlte ihm das notwendige Geld.

### *Beginn der Heidenmission*

Die großen Burentrecks, bei denen etwa 10 000 Siedler ihre alte Heimat am Kap verließen und weiter ins Innere zogen (1836/38), hatten gewaltsam das Tor aufgestoßen, das ins unbekannte Innere des Landes führte. Neue Staaten, eine Anzahl kleiner Republiken entstanden, die später in Transvaal und Oranje-Freistaat zusammengeschmolzen wurden. Die Eroberungszüge der Trecker aber schuf für die Mitte des 19. Jahrhunderts Spannung zwischen Weiß und Schwarz, die einen schweren Bremsblock für jede Missionstätigkeit bildete. In den vielen Kleinkriegen der Buren mit den Negern waren viele Negerstämme ihres Landes beraubt, dezimiert oder völlig aufgerieben worden. Gewiß waren manche Gebiete äußerst schwach bevölkert, aber die Trecker stießen nirgendwo in menschenleeres Land vor, und die Neger waren nicht gewillt, das Land, an das sie wenigstens das *ius primi occupantis* auf ihrer Seite hatten, freiwillig zu übergeben, zumal der Landhunger der Kolonisten geradezu unersättlich war. Da die Eingeborenen bald merkten, daß sie mit ihren Pfeilen und Assegaien den Feuerwaffen der Trecker nicht gewachsen waren, suchten sie auf ihre Art das Vordringen der Buren zu verhindern. So entstanden Kleinkriege, die an Grausamkeit auf beiden Seiten nichts zu wünschen übrig ließen. Viehdiebstähle der Neger, nächtliche Überfälle derselben auf die auswandernden Gruppen wurden mit Sanktionen bestraft. Aber was wußten die unkultivierten Schwarzen von Sanktionen! Wenn ihnen für ihre Räubereien im kleinen Tausende von Stück Vieh als Sanktionen abgenommen wurden, war das in ihren Augen Diebstahl im großen. Die Zeit der Burenkommandos war — milde ausgedrückt — eine Zeit des Faustrechtes mit allen üblen Erscheinungen solch rechtloser Zeiten; und das um so mehr, als die Trecker in den Einheimischen Halbaffen, rechtlose Kreaturen erblickten und durch die Buschmannsjagden menschliches Fühlen mit den „swarten skepsels“ weithin eingebüßt hatten. Nach den damals üblichen Darstellungen waren aber die Neger an allem schuld, obwohl sie der angegriffene Teil waren und sich auf ihre Weise verteidigten. Sie hatten in diesem ungleichen Kampf keinen Anwalt, der für sie eintrat, keinen Gerichtshof, vor dem sie ihr Recht verteidigen konnten; auch keine Presse, in der sie ihre Sache darstellen und berichtigen konnten. Die Neger unterlagen, fügten sich aber nur knirschend. In solche Stimmung kam ein Mitglied der weißen Rasse, der Missionar, der mit dieser Stimmung zu rechnen hatte.

Um die Ruhe im Lande zu sichern, rief die englische Regierung 1848 die südafrikanische Sovereignty aus, die das ganze Land zwischen den Drakensbergen, Oranje und Vaal umfaßte, wodurch an verschiedenen Plätzen Garnisonen notwendig waren. Unter den Soldaten aber waren viele Katholiken; besonders im 27. Infanterie-Regiment, die Zündhütchen genannt, waren fast nur katholische Irländer. Wiederholt richteten die Garnisonen Bitten um einen

Priester an den Bischof von Port Elizabeth. Father Murphy, seit 1839 Pfarrer in Grahamstown, später Monsignore, war der erste, der in seiner sechs Monate dauernden Reise die Garnisonen Natal's besuchte und wohl die erste Anregung zur Errichtung des Vikariates Natal gab. Ein Vorschlag des Bischofs Devereux um Errichtung eines kirchlichen Sprengels in der Sovereignty kam nicht zur Ausführung, da über den Verhandlungen in Rom die Sovereignty wieder zusammenbrach. Als aber der Hochwürdigste Herr 1849 seinen Besuch ad limina machte, übergab er der Propaganda in Rom einen Bericht über die religiösen Verhältnisse in Südafrika, der in dem Vorschlag gipfelte daß für Natal ein neues Vikariat errichtet werde.

Aus dem interessanten Schriftstück seien einige Stellen angeführt: „Natal ist eine englische Kolonie, etwa 500 Kilometer östlich vom Vikariate Ostkapland (Port Elizabeth). Ihr Flächeninhalt beträgt 200 Meilen (360 km) in der Länge und 100 Meilen (160 km) in der Breite. Der Boden ist fruchtbar und das Klima gesund . . . Es gibt dort bereits kleine Städte, wie Pietermaritzburg und Durban. Dort liegt englisches Militär, das viele Katholiken zählt. Dazu kommen 200 weitere Katholiken, meistens deutsche oder französische Einwanderer. Im letzten Jahr, und auch in diesem, erhielt ich viele Briefe von katholischen Soldaten, die flehentlich um Priester baten. Natal steht nicht unter meiner Jurisdiktion; täte es dies, so fehlten mir die notwendigen Mittel, um diesen Bitten zu willfahren. Wenn ich aber bedenke, daß diese Kolonie allseits von Eingeborenen umlagert ist, nämlich Kaffern im Westen, Zulus im Osten, und das in einem Lande, das englische Kolonie geworden ist, so fühle ich mich veranlaßt, die Errichtung eines eigenen Vikariates für Natal vorzuschlagen . . .“

Es ist höchste Zeit, daß Missionäre nach Natal kommen. Falls die Heilige Kongregation noch zögerte, bestünde die Gefahr, daß die dortigen Katholiken ihren Glauben verlieren und ihre Kinder im Unglauben erzogen würden.

Auch die Bekehrung der zahlreichen Negerstämme, die bis jetzt noch keinen Missionar gesehen haben, böte gute Aussichten. Wegen des gesunden Klimas ist Natal wie auch das Ostkapland von evangelischen Missionaren überflutet<sup>9</sup>.

Rom verlor keine Zeit, und so wurde bereits am 15. November 1850 der dritte kirchliche Sprengel für Südafrika kanonisch errichtet, der den Namen „Vikariat Natal“ tragen sollte<sup>10</sup>. Die dem neuen Vikariat zugedachte Aufgabe kann in zwei Sätzen zusammengefaßt werden:

1. Sorge für die im Lande zerstreuten Katholiken weißer Farbe;
2. Inangriffnahme der Heidenmission, soweit die Kräfte und Mittel dazu reichen.

<sup>9</sup> Bulletin Mensuel Nr. 441, 1927: herausgegeben von den Vätern der Genossenschaft vom hl. Geist, La Chapelle Montlicon, 30 Rue Lhomond Paris.

<sup>10</sup> Ius Pontificum pars I, vol. VI, pars prima, pag. 109.

Die Größe des neuen Sprengels war nicht genau umschrieben. Er umfaßte aber Natal, einen Teil von Mozambik, Transkei, Basutoland, Zululand, Swasiland, Oranje-Freistaat und Transvaal. Gegen das Westgriqualand war überhaupt keine Grenze angegeben. Man kann sich ungefähr eine Vorstellung machen, wenn man bedenkt, daß das Vikariat Natal heute in wenigstens 12 kirchliche Gebiete aufgeteilt ist, von denen das Vikariat Kimberley allein 264 000 Quadratmeter umfaßt, also größer ist als die Hälfte des kaiserlichen Deutschland. Die Zahl der Heiden in diesem Mammutgebilde kann nicht genau angegeben werden, da es damals noch keine Zählungen gab; man ist auf Schätzungen angewiesen, die sehr verschieden sind. Mit der Annahme von einer Million dürfte man der Wirklichkeit nahekommen. Nun galt es, Missionare für das neue Vikariat zu gewinnen. Nach den Briefen des Bischofs Devereux waren die Väter vom heiligen Geist in Aussicht genommen, dessen Stifter beim Bischof von Port Elizabeth in hohen Ehren stand. Nach dem genannten Bulletin Mensuel mußte Libermann aber ablehnen, da es ihm am notwendigen Personal gebrach, weshalb er auf später vertröstete. Auch den Jesuiten soll die Mission von Natal angeboten worden sein<sup>11</sup>. Die Ablehnung der Jesuiten dürfte in denselben Gründen zu suchen sein wie bei P. Libermann.

Am 27. März 1850 schrieb Eugen von Mazenod, Bischof von Marseille und Gründer der Oblaten, in sein Tagebuch: „Eben erhalte ich einen Brief von der Propaganda, der große Überlegung erfordert. Kardinal Barnabo macht uns den Vorschlag, wir sollen ein neues Vikariat übernehmen im Gebiet des Kap der guten Hoffnung, das den Namen „Terre de Natal“ tragen soll. Es ist englische Besetzung. Eine Angelegenheit, die Licht von oben erfordert. So wie die Sache liegt, ist es unmöglich, das Angebot abzulehnen, denn es kommt von oben. Das Heil der Seelen steht auf dem Spiele. Zudem ist es ein Ruf an die erste Pflicht unserer Genossenschaft“<sup>12</sup>. Seine Antwort an die Propaganda lautete: „Ich nehme die Mission an, die uns angetragen wurde. Wie könnte man ablehnen, was durch die rechtmäßige Stimme des Papstes angeboten wird.“ (ibidem) Er tat noch mehr und empfahl im gleichen Briefe denjenigen, den er als Leiter der Mission ausersehen hatte. Doch P. Bellon O. M. I., der in Frage kam, glaubte die Würde und Bürde ablehnen zu müssen mit Rücksicht auf seine Kränklichkeit. Dieser bewanderte

<sup>11</sup> Vgl. Vie de Mgr. Charles Joseph Eugène de Mazenod, Evêque de Marseille, Fondateur de la Congrégation des Missionnaires O. M. I. par P. Rambert, S. 323 vol. II, Tours 1883.

<sup>12</sup> Rambert II, S. 322.

Ordensmann war Professor im Seminar zu Ajaccio (Korsika) gewesen und beherrschte außer seiner französischen Muttersprache englisch, deutsch und italienisch fließend. Er starb auch bereits einige Jahre später.

Nun überschaute de Mazenod nochmals seine *parva congregatio*, wie er seine Ordensfamilie nannte, und wählte P. Johannes Franz Allard O. M. I., für die schwere Aufgabe der Heidenmission in Südafrika. Father Allard war 1806 in La Roche bei Briançon (Hautes Alpes) geboren und hatte noch die traurigen Spuren der französischen Revolution gesehen und deren Nachwirkungen am eigenen Leib verspürt. 1829 zum Priester geweiht, wirkte er zuerst einige Jahre als Weltpriester in der Seelsorge und trat dann in die junge, eifrige Genossenschaft der Oblaten der unbefleckten Jungfrau ein, wo er nach seiner Prüfungszeit Professor der Philosophie und Exegese am Priesterseminar in Marseille wurde. Mit einigen Mitbrüdern ging er 1843 nach Kanada, dessen Missionierung die Oblaten 1841 übernommen hatten. Hier wurde P. Allard Novizenmeister und die rechte Hand des Bischofs Bourget von Montréal am Lorenzostrom. Außerdem leitete er die neugegründete Genossenschaft der Schwestern der heiligen Namen Jesus und Maria, die sich inzwischen zu einem großen kirchlichen Institut entfaltet hat. Hier überraschte ihn eines Tages die Ernennung zum apostolischen Vikar von Natal; am 13. Juli 1851 wurde P. Allard zu Marseille zum Bischof geweiht.

Die erste Missionskarawane bestand aus

	Geburt	ewige Gelübde	Priesterweihe
Johannes Franz Allard	1806	1844	1829
P. Johannes Sabon	1819	1848	1844
P. ?? Dunne	1822	1846	1851
Loguegarey, Kleriker	1829	1850	1853
Combote, Laienbruder	??	??	—

Was war das für ein Gebiet von der Größe des Vikariats Natal!

Am 15. März landete die kleine Missionskarawane in der Bucht von Durban, wo ihre Ankunft nichts weniger als begrüßt wurde. Ein protestantischer Prediger forderte seine Zuhörer auf, die „Römlinge“ ins Meer zurückzuwerfen<sup>13</sup>. Hier nun, mitten in einer ziemlich intoleranten Bevölkerung, standen die Missionare vor dem absoluten Nichts. Nur 15 Tagereisen weiter im Innern hatte kurz zuvor der Norbertiner, P. Peter Hoendervangers von der Abtei Grimbergen in Brabant, das Missionswerk begonnen, wo er 15 Katholiken und 50 katholische Soldaten gefunden hatte. Über die dortigen Verhältnisse schrieb er an Bischof Allard: „Die Sitten der Pfarrkinder sind im allgemeinen schlecht; sie sind sehr unwissend in Glaubenswahrheiten. Einige sind kleingläubig, während andere überhaupt nicht zum Gottesdienst kommen, weil ihnen mein Haus (in dem P. Hoendervangers eine Kapelle eingerichtet hatte) zu arm-selig und bescheiden ist“<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Archiv der Genossenschaft zu Rom, Briefe Allards.

<sup>14</sup> Tagebuch Allard in Durban, Nr. 25.

Es soll nicht weiter auf die unbeschreiblichen Mühen eingegangen werden, die notwendig waren, um die ersten Seelsorgsposten für die weißen Katholiken in Durban und Pietermaritzburg einzurichten, worüber die ersten Jahre vergingen. Zudem mußte erst wieder Verstärkung aus der Heimat kommen, da schon in dieser schweren Lage zwei Priester und der Bruder aus der Mission ausgeschieden. Dann galt es zuerst die notwendigen Sprachen zu erlernen, und zwar englisch und zulu. Nach diesen Vorbereitungsarbeiten teilte Bischof Allard seine Kräfte mathematisch genau auf die Seelsorge der Weißen und Heiden, ja, nach kurzer Zeit war die Mehrzahl in der Heidenmission.

Schluß folgt.

## Die Missionskirche im neuen Indien

Von P. Dr. Anton Freitag S. V. D., Steyl

Die Anschauungen über das Schicksal der Missionare, der Missionen und der Kirche Indiens allgemein waren vor der Unabhängigkeit Indiens sowohl in den Missionskreisen des Auslandes wie der indischen Missionare selbst bis in die leitenden hierarchischen Kreise sehr geteilt, zumeist jedoch stark pessimistisch gefärbt. Auch jetzt fehlt es nicht an enthusiastischen Optimisten und gemäßigten Beurteilern, aber auch nicht an zahlreichen Zweiflern und Pessimisten. Niemand vermag mit Gewißheit vor auszusehen und zu profetieren, wie die Missionsverhältnisse sich tatsächlich entwickeln werden. Für die nächste Zukunft scheinen sich aber weite Tore Indiens für die Mission geöffnet zu haben. In allen drei zur Selbständigkeit gelangten Staaten des Riesenlandes, das so groß ist wie halb Europa mit insgesamt über 400 Millionen Einwohnern, d. i. Hindustan mit 330 Millionen, Pakistan mit rund 70 Millionen und Ceylon mit 6,6 Millionen Einwohnern, sind jedenfalls durch die Verfassung oder wenigstens in den Verfassungsprogrammen äußerst günstige Grundlagen für eine bedeutend bessere Entwicklung des Missionswesens angebahnt. Gleichzeitig hat auch die Missionskirche Indiens selbst ihre Kräfte revidiert, einheitlich gesammelt und strategisch organisiert. Sicher bedeutet die erlangte Unabhängigkeit der drei Staaten und Völker Indiens einen Markstein in der Geschichte Indiens und besonders auch seiner Mission und Kirche<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. P. Th. van Dahlhoff in *The Clergy Monthly* J. 1947 (optimistisch); andere „alles andere als ermutigend!“ . . . Felix A. Plattner, *Optimismus oder Pessimismus?* in *Schweizer Kathol. Missionsjahrbuch* 1948, 28—43; verkürzt in *Bulletin des Missions* (= BdM) 1948, 280—291; Optimistisch beurteilte die Catholic Bishops Conference of India (= CBCI) die Lage, nachdem sie selbst erst infolge der Unsicherheit 1944 zustande gekommen war. *Report of Meetings of Working and Standing Committees of the CBCI* 1948; BdM 1948 no. 3. 183—200 spec. p. 197; L'Inde indépendante. P. Dubois S.J., *La Crise de l'Inde*, in *Aucam* 1948 No 3 pp. 22ss. usw.

## Hindustan

*I. Staat und Kirche im Ringen um die Freiheit*

Das ganze vierte Jahrzehnt unseres Jahrhunderts war für Vorderindien die letzte entscheidende Phase in seinem mehr als hundertjährigen Ringen um Freiheit und Unabhängigkeit<sup>2</sup>. Sie wurden ihm endlich zuteil, aber nur um den schwersten Preis der Zerreißung in zwei Staaten: Hindustan, das vorwiegend aus Hindus (ca 40 Mill. Mohammedaner!) und Pakistan, das vorwiegend aus Mohammedanern (20 bis 30 Mill. Hindus) besteht. Gandhi verhüllte sein Antlitz in tiefe Trauer, während Indien jubelte. Aber wirkliche Freude hatte nur Jinna und seine Moslimpartei. Schon am 16. August 1947, dem Tage nach der Unabhängigkeitserklärung, begann im östlichen Pakistan das Gemetzel zwischen Hindus und Mohammedanern, das bald auch auf den Pandschab übergriff und ein ganzes Jahr dauerte, Hunderttausenden das Leben kostete und fünf Millionen hinüber und herüber evakuieren ließ. Trotzdem befinden sich noch immerhin 40 Millionen Moslims in Hindustan, so daß die Trennung in Hindustan und Pakistan keine befriedigende Lösung ist. Die Christen stimmten mit dem gesamten indischen Episkopat wohl in den Freiheitsjubiläum des 15. August 1947 ein. Doch konnte der Präsident der Katholischen Union Indiens Dr. Ruthnaswami feierlich erklären: „Mit der großen Mehrheit der Christen Indiens bedaure ich die Zweiteilung Indiens. Die Christen haben nicht den geringsten Teil daran. Keiner ihrer Führer, keine ihrer Organisationen sind vorher befragt worden. Sie schätzen sich glücklich, an dieser Teilung Indiens in keiner Weise mitgewirkt zu haben<sup>3</sup>.“ Bei dem schrecklichen Blutbad 1947/48 gingen darum auch die Christen allgemein unbehelligt heraus und brauchten nicht einmal zu evakuieren. Von Seiten eines Parsi-Journalisten wurde wegen ihrer neutralen Haltung sogar der Gedanke ausgesprochen, die Christen sollten durch Bekehrung der rund 100 Millionen Urgeborenen und Kastenlosen als „Dritte große religiöse Macht“ Indiens zwischen den feindlichen Brüdern, Hindus und Moslims, vermittelnd wirken<sup>4</sup>. Aber auch für die Mission waren die Tage der großen Wende in Indien von allergrößter Tragweite und von wahren Existenzsorgen erfüllt.

*II. Repatriierung und Verbleib der ausländischen Missionare*

Unmittelbar nach dem Kriege ging es um Repatriierung oder Verbleib zunächst des Missionspersonals der Achsenmächte. Unter deutscher Leitung standen nur die beiden Missionen von Indore der Steyler und Poona der Jesuiten. Etwa 50 ihrer Missionare wurden im Kriege interniert, die meisten Steyler aber schon bald oder doch vor Kriegsende wieder freigelassen. Nur einige wenige Jesuiten wurden repatriert. Am schlimmsten war der britische Entscheid, daß keine Deutschen bis 1950 mehr zugelassen werden sollten<sup>5</sup>. Bedeutend schlimmer erging es den italienischen Missionaren, die 14 Gebiete betreuten. Von 144 Maländern waren 1943 bereits über 70 interniert. Zu Ende des Krieges befanden sich im Lager von Dehra Dun allein aus Vorderindien 270 italienische Missi-

<sup>2</sup> Vgl. A. Våth SJ., *Das Bild der Weltkirche*. Hannover 1932, 120 ff; *Spectator*, *Verdeeldheid de prijs der vrijheid*. In *Jezuitenmissies* n. 65. 1949, 512ss.

<sup>3</sup> Ebendort u. BdM 1948 n. 3, 183ss und Kath. Missionen (= KM) Herbstheft 48, 31.

<sup>4</sup> Vgl. BdM 48, 184 ss; Aucam 48, 231 und bes. KM a. a. O.

<sup>5</sup> S. A. Freitag SVD., *Glaubenssaat in Blut u. Tränen*. Steyl 1948, 214 ff: *Zwischen Stacheldraht und Freiheit*.

onare. The Catholic Herald von Calcutta berichtete nach einem Interview mit dem Erzbischof von Madras, daß gleich zu Anfang des Krieges alle nach 1934 angekommenen Italiener interniert worden seien: Salesianer, Mailänder, Karmeliter, Jesuiten, Kapuziner . . . darunter der 77jährige Bischof Mgr. Poli OMCap., der bereits 40 indische Missionsjahre zählte und Bischof Cialco OP. von Multan sowie drei Generalvikare<sup>6</sup>. Bischof Poli und viele andere wurden zwar nach Anschluß Italiens an die Alliierten freigelassen. Sie durften jedoch nicht mehr auf ihre alten Missionsfelder zurückkehren. Von den 100 im Jahre 1945 noch internierten italienischen Missionaren wurden viele von den Engländern in die Heimat abgeschoben, trotz des einmütigen Eintretens der Bischofskonferenz Indiens und der Garantie des Apost. Delegaten Kierkels O. P. für ihre Loyalität<sup>7</sup>.

Noch größere Sorgen bereitete den Missionaren und zwar allen Ausländern ohne Ausnahme die Animosität, womit in Hindukreisen ihre Ausweisung aus dem neuen Indien gefordert wurde. Auf dem Kongreß der „Christen Indiens“ am 11. März 1946 zu Calcutta, der sich aus protestantischen Sekten zusammensetzte, forderten mehrere Redner kurzweg, man solle das Joch der fremden Missionare abschütteln. Zur Herbeiführung ihrer Abreise rief man die ironisch so genannte „Vereinigung der Liebe“ (Prem Sabha) ins Leben. Der Bengalenmissionar P. Dubois SJ. glaubte zwar, daß ihr Einflußkreis sich auf Bengalen beschränkte, mußte aber zugeben, daß auch in Chota-Nagpur starke Hetzer am Werke waren, die die Eingeborenen gegen ihre Wohltäter, die Missionare, aufbringen wollten<sup>8</sup>. Die kurz vorher zustandgekommene Bischofskonferenz, bzw. ihr Vigilancekomitee mußte im ganzen Berichtsjahr 1946 sich für die Missionare einsetzen<sup>9</sup>. Einstweilen ist gewiß die Gefahr der Ausweisung gebannt; aber die Forderung, jede Aufreizung zu vermeiden und eine möglichst große Anpassung und Abstreifung allen Gebahrens europäischer Überlegenheit zu beobachten, legt sich dringend nahe.

### *III. Verankerung der Bekenntnis- und Missionsfreiheit in der Verfassung*

Die größte Besorgnis hatten die Missionskreise Indiens um die gesetzliche Verankerung der Religions- und Missionsfreiheit im Grundgesetz der neuen Verfassung durch die Konstituierende und Nationale Versammlung. Die großen Führer erklärten sich von vornherein für einen Laienstaat, in dem alle Religionen, soweit sie nicht gegen das öffentliche Wohl sind, gleiches Recht vor dem Gesetze haben sollten. Der Vorsitzende der konstituierenden Versammlung Dr. Rajendra Prasad legte mit Nachdruck dar, daß auch die kleinen Minderheiten, ja selbst ganz kleine Gruppen, versichert sein könnten, daß ihre Rechte gewahrt würden, auch bezüglich des Fortschrittes. Pandit Nehru führte auf einer Pressekonferenz (12. Okt. 1947) aus: „Wir können nur an einen bürgerlichen, nichtreligiösen, demokratischen Staat denken, worin jeder Einzelne gleiche Rechte und Aussichten hat. Niemand darf um seiner Religion willen besondere Vorrechte oder Zurücksetzung haben.“ Gandhi erklärte nach einer Darlegung im Organ der Kastenlosen „Harijan“ am 25. September 1947, alle in Indien Geborenen müßten vor dem Gesetz gleich sein. Ein Christ müsse in gleicher Weise wie ein Hindu oder

<sup>6</sup> The Catholic Herald vom 7. 12. 1945; Le Miss. Cattolice 1943, 71.

<sup>7</sup> Ebendort 1946, 4, 118.

<sup>8</sup> Vgl. Dubois SJ., La Crise de l'Inde. Aucam no. 147, 223.

<sup>9</sup> Vgl. Report . . . CBCI 1946; siehe im Schlußabschnitt w. u. unter: „Missionsgesellschaften.“

Moslim kraft seiner Tüchtigkeit Minister werden können<sup>10</sup>. In der am 10. Dezember 1946 begonnenen und am 13. Dezember 1948 beschlossenen konstituierenden Versammlung waren die 330 Millionen Hindus mit je einem, also zusammen 330 Delegierten, die Protestanten mit acht und die Katholiken mit sechs Abgeordneten vertreten. Es war vorauszusehen, daß namentlich seitens der rechtsgerichteten Hindus schwere Angriffe gegen einen Laienstaat und „gleiches Recht“ auch für die Minderheiten erfolgen würden. Der Episkopat Indiens hatte sich bereits 1944 zusammengeschlossen, 1945 tagten die Metropoliten, 1946 sämtliche Bischöfe in Bangalore, um sich als starke Macht hinter die christlichen Delegierten zu stellen. Unter diesen ragte vor allem der Rektor des katholischen Universitätskollegs von Madras P. Jérôme D'Souza SJ. hervor. Der ursprüngliche Artikel 13 der Verfassung lautete: „Alle Personen haben gleiches Recht auf Freiheit des Gewissens, und sie dürfen von Rechts wegen frei ihre Religion bekennen, ausüben und verbreiten . . .“ Nach heftigen Debatten in der Unterkommission nahm das Plenum den Artikel unverändert an<sup>11</sup>. Dagegen brachte die „Beratungskommission für staatsbürgerliche Grundrechte“ alsbald Artikel 17 ein, der in seiner Urform lautete: „Bekehrungen von einer Religion zur andern durch Zwang oder ungebührlichen Druck sollen nicht anerkannt werden.“ D'Souza erreichte indessen, daß der ganze ominöse Artikel 17 nicht vor das Plenum der gesetzgebenden Versammlung kam, sondern an die genannte Beratungskommission zurückverwiesen wurde. Man wollte zu dem Ausdruck Zwang noch „durch List oder Betrug“, bei Bekehrungen noch „von Minderjährigen“ usw. hinzufügen<sup>12</sup>; Katholiken und Protestanten erreichten durch ein gemeinsames „Memorandum“ an die Leiter der Kongreßpartei, d. i. praktisch die überwiegende Mehrheit der Delegierten, daß hervorragende Mitglieder wie Sradar Patel, Vizepremier von Indien, Mr. Munshi usw. sich zustimmend zu den christlichen Forderungen aussprachen. Als dann am 6. Dezember 1948 kurz vor Toresschluß der konstituierenden Versammlung im Plenum verhandelt wurde, trat zwar ein vornehmer Hindu in sehr feindlichem Sinn gegen die christlichen Forderungen auf, aber sechs andere äußerten sich so eindeutig für sie, daß Artikel 17 überhaupt in Wegfall kam<sup>13</sup>. In einem Artikel des Catholic Herald wehrte sich später D'Souza mit Recht gegen den Angriff hervorragender Advokaten, als sei nunmehr durch die Überlassung des Minderheitenrechtes und der Missionsfreiheit an die 27 Einzelprovinzen oder Staaten der Republik Indiens den Intriguen und der Gewalt Tür und Tor geöffnet, durch Hinweis auf den Grundartikel der Freiheit von Religion usw. und nötigenfalls eine Berufung an die Bundesgerichtsinstanz<sup>14</sup>.

Als heftigste Gegner des Laienstaates und des christlichen Minderheiten- und Propagandarechtes erwiesen sich zugleich als Verfechter eines regelrechten Hindustaates: der große Hindublock = die Mahasabha, die erst 1925 gegründete

<sup>10</sup> P. L. Dumoulin SJ., De bekering van Voor-Indie. In *Jezuïten-Missies* 1948, 2—11; spez. S. 4/5.

<sup>11</sup> Ebendort S. 6 ff De grondwetgevende Vergadering; De vrijheid van Geloofsverspreiding in gevaar, een magistrale rede van D'Souza; het gevaarlijk wetsartikel geschrapt.

<sup>12</sup> Ebendort.

<sup>13</sup> Memorandum und Erklärungen zu jedem der sechs Einzelpunkte in Ag. Int. Fides „Documentazione no. 37 vom 19. 3. 1949; Auch Fidesberichte vom 8. Januar 1949 No. 1039 „Die letzten Ergebnisse der Verfassunggebenden Versammlung Indiens.“

<sup>14</sup> S. The Catholic Herald (Calcutta) vom 28. September 1948. Jez. Missies a. a. O. S. 10.

militärisch aufgezogene Rashtriya Swayam Sewak Sangh (RSSS) und die Araya Samaj, die große Schuld an den furchtbaren Massakern und besonders an der Ermordung Gandhis 30. Januar 1948 tragen, da dieser ihnen nicht radikal hinduistisch genug war<sup>15</sup>. Obwohl Gandhi nicht eigentlich an einen persönlichen Gott glaubte, sondern Relativist war und vor allem von Massenbekehrungen nichts wissen wollte, betrauten doch auch die Christen aufrichtig den Verlust dieses seltenen Mannes, der Indien nur mit legalen Mitteln einigte und auch dem Christentum die beinahe 2000jährige Existenzberechtigung auf indischem Boden offen zuerkannte<sup>16</sup>. Am 26. Januar 1950 endlich wurde nach ihrer erneuten Diskussion in der Nationalversammlung die Verfassung Neu-Indiens promulgiert. Zum ersten Staatspräsidenten wurde der bisherige Präsident der Gesetzgebenden Versammlung Dr. Rajendra Prasad gewählt. Kirche und Mission in Indien feierten den Tag frohen Herzens mit durch Gottesdienste und öffentliche Kundgebungen; war ihnen doch auch ein großer Sieg in der Sicherstellung ihrer wichtigsten Grundrechte zugefallen: Garantierte Bekenntnis- und Missionsfreiheit, Abwehr eines feindlichen oder lästigen Minderheitengesetzes usw. Ein besonderer Paragraph der Verfassung, der auch die Mission aufs engste berührt, gibt den bisher Kastenlosen nicht bloß die „Tempelfreiheit“, sondern vor allem die Gleichstellung vor dem Gesetz im bürgerlichen Leben<sup>17</sup>. Während der Hinduismus immerhin einen starken Stoß erlitten hat, konnte das Christentum seine Position im Kampfe bedeutend festigen. Dem Beispiel anderer Völker wie China, Ägypten, folgte Hindustan mit der Anknüpfung diplomatischer Beziehungen zum Vatikan. Als erster Apostolischer Nuntius wurde der bisherige Ap. Delegat Exc. Kierkels CP. am 1. Juli 1948 ernannt, und am zweiten Jahrestage der Republik, am 15. August, mit allen diplomatischen Ehren von Generalgouverneur Dr. Rajagopalachari und dem diplomatischen Korps (ausgenommen d. russische Gesandte) begrüßt<sup>18</sup>.

#### IV. Der Kampf geht weiter

Im Bericht der „Vigilance Section“ der Indischen Bischofskonferenz vom 11. bis 19. Oktober 1949 schreibt Weihbischof Gracias von Bombay, daß es 1949 kaum eine Reibungsfläche mit den Regierungsvertretern gab, daß es aber noch zu früh sei, zu urteilen, inwieweit die Grundgesetze von den Einzelprovinzen adaptiert würden. Dagegen weist der Report von Bischof Sevrin SJ. von Ranchi auf einen heißen Kampf um die Schule und Erziehung hin, der sich vielleicht auf einen solchen auf Leben und Tod entwickeln werde. Sowohl P. D'Souza SJ. wie auch der namensgleiche Bischof von Poona geben gleichzeitig mit ihrer Anerkennung für die noble Haltung der Gesetzgebenden Versammlung gegenüber der

<sup>15</sup> Vgl. BdM 1948 no. 3., 193.

<sup>16</sup> S. die Rede D'Souza's in der Konstit. Versammlung in Dehli am 2. Februar 1948 in „Documentazione“ = Fides no. 16 vom 28. 2. 48; Dazu die Rede in der französischen Alliance zu Pondicherry vom 20. Februar 1948 von J. Monchanin Soc. Aux. des Missions, in BdM 1948 no. 3., 101—109. Pius XII. und Gandhi ebendort S. 194.

<sup>17</sup> Le Miss. Cattolice v. 16. Febr. 1950. 24 s Art. 17 der Verfassung: „Die Unberührbarkeit (= Kastenlosen) ist abgeschafft. Ihre Handhabung ist in jeder Form verboten und jede in ihrem Namen aufgelegte Inhabilität ist strafbar vor dem Gesetze.“ S. w. u.

<sup>18</sup> De Katholieke Missien 1948/49, (69. J.), A. Freitag, Het nieuwe India en de Katholieke Kerk; bladz. 167.

christlichen Minderheit der Hoffnung Ausdruck, daß die Provinzialregierungen ihr darin folgen werden<sup>19</sup>.

Inzwischen liegen aber dunkle Wetterwolken über der indischen Mission. Zunächst ist die „Mahasabha“ und „Arya Samaj“ wieder mit einer Generalversammlung Ende Dezember 1949 hervorgetreten, worauf beschlossen wurde, den Kampf um die Herbeiführung eines hinduistischen Staates wieder aufzunehmen. Arya Samaj ist die christenfeindlichste Hinduorganisation überhaupt<sup>20</sup>. Solange freilich die Kongreßpartei am Ruder steht, kann sich die christliche Mission einer ziemlichen Sicherheit erfreuen. Trübe Zeiten drohen ihr aber bei einer Auswechslung etwa durch Sozialisten oder Kommunisten. Akuter sind einstweilen die Kämpfe zwischen Mission und Einzelregierungen. Nachdem die ca. 560 größeren oder kleineren Fürsten (Radjas) in den 27 Bundesstaaten aufgegangen sind, haben sich für eine Reihe von ihren Gebieten erstmalig die Tore für die Missionstätigkeit erschlossen z. B. in Udaipur, Jashpur, Surguja in den Central Provinces. Erst jetzt wurde es möglich in Udaipur, wo sich ohne Priester eine Christenheit von 60 000 Christen gebildet hatte, einen Missionar zu stationieren. Ähnlich stand es in Gangpur mit 52 000, in Jashpur mit 50 000 und in anliegenden Gebieten mit 60 000 Gläubigen<sup>21</sup>. Bereits liegen aber auch aus einer ganzen Reihe von Staaten aus den letzten Jahren Berichte über sehr schwere, das Missionswesen beeinträchtigende Maßnahmen besonders auf dem Schulgebiete vor, die leicht zu einer größeren Bewegung gegen das Christentum werden können oder es mancherorts an empfindlicher Stelle treffen. In Bombay verschärfte sich 1943 der Kampf gegen die christlichen Schulen wegen der Konversion einer Parsin am Sacré-Coeur-Institut<sup>22</sup>. In Madras entspann sich zwischen dem Erzbischof und dem Minister der Erziehung ein heftiger Streit wegen einseitiger Bevorzugung bzw. Belastung der Hindu- und christlichen Schulen, worin schließlich doch der Minister unterlag und ging<sup>23</sup>. In dem kleinen Staate Travancore, in dem aber nach dem Census von 1941 von 6 Millionen Bewohnern 2 Millionen Christen, davon 1 014 054 Katholiken waren, brach der Premier Ramiswamy Ayar eine Christenverfolgung schlimmster Art vom Zaune. Nur die Staatsschulen sollten noch staatliche Subsidien erhalten und langsam das Schulmonopol herbeigeführt werden, obwohl 89 % der Schulen christliche Privatschulen sind, die um die Elitebildung die größten Verdienste haben. 1946 wurden Gesuche um neue Kirchenbauten abgelehnt, dann Prozessionen verboten, keine christlichen Friedhöfe mehr gestattet, in den Hospitälern die Sakramentenspendung verboten usw. Die gesamte Presse, ausgenommen die katholische, ließ Ramiswamy hierbei ihre Unterstützung. Inzwischen haben die Christen bei den Wahlen ihre Sitze im Parlament von 17 auf 30 erhöht, denen sich weitere 13 christliche anschließen, so daß die Regierung mit dieser starken Minderheit rech-

<sup>19</sup> S. Report of Meetings CBCI 1949, 72 D'Souza SJ. und Bisch. Dr. J. Alban D'Souza; ebendort Seite 3. Mgr. Oscar Sevrin SJ. von Ranchi im Schulreferat.

<sup>20</sup> Fidesber. vom 7. 1. 1950; KM 1950 I, 19; BdM 48 no. 3, 193.

<sup>21</sup> Jezuiten-Missies 1948 no. 54, 225 ss L. Dumoulin SJ., Politiek en Missie in Onafhankelijk Indie: het lot der Rajastaten 225—228; goede gevolgen voor ons apostolaat 229 s; het wonder van Udaipur 230 s; Exc. O. Sevrin SJ., The suppression of independent states of Ranchi and Missionary possibilities in Diocese of Ranchi. In Documentazione 20 vom 17. 4. 48.

<sup>22</sup> BdM 1946, 58 nach Revue des Jésuites belges 1945 no. 4, 28—32: P. Drugman, Tragédie à Bombay. KM Probeheft 1947, 32.

<sup>23</sup> Report of Meetings of CBCI 1948, 84 Exc. Thomas Pothacamury, Report of the Secretary.

nen muß. Ein Kompromiß zwischen Regierung und Episkopat ist noch keineswegs befriedigend und sicher nicht das letzte Wort<sup>24</sup>. In Jubbulpore organisierten die Hindus, unter ihnen auch ein protestantischer Expastor und Ethnologe Dr. Verrier Elwin, Verleumdungsfeldzüge gegen die blühende Normalschule der holländischen Prämonstratenser und erreichten, daß ihnen die Regierungszuschüsse entzogen wurden und die Schule schließlich geschlossen wurde<sup>25</sup>. Ein äußerst schwerer Kampf der Hinduisten ergreift seit etwa zwei Jahren besonders über das Chota-Nagpurggebiet der Centralprovinces von früher. Hier steht dank der großzügigen Sozialen Aktion und des vorzüglichen Schulsystems der belgischen Jesuiten die Mission mit 350 000 Getauften in voller Blüte. Es sind Ureingeborene (Uraons), um deren kulturelle und zivilisatorische Hebung die Jesuiten die größten Verdienste haben. Die Hinduagitation geht darauf hinaus, daß nur noch den nichtchristlichen Adibasi (=Ureingeborenen) die staatliche Hilfe zugewendet werden soll. Eine Eingabe an die Kongreßpartei wurde abgewiesen (1949). Durch Konkurrenzschulen soll weiterhin das katholische Schulwesen zerrüttet werden<sup>26</sup>. Bisher haben allerdings die Adibasi treu zu ihren geistlichen Wohltätern gehalten. Um dieselbe Aktion der Entziehung staatlicher Beihilfen für die christlichen Schulen und sozialen Werke handelt es sich gegenüber der Mission bei den Kastenlosen (Harijans) z. B. in Madras. Die Bischofskonferenz führte im verflossenen Jahre (1949) durch ihren Sekretär Bischof Pothacamury einen umfassenden Briefwechsel mit dem Präsidenten des Nationalkongresses Dr. B. Pattabi Sitaramayya, ohne mehr als freundliches Entgegenkommen in Worten zu finden<sup>27</sup>. Da die meisten Christen Indiens aus diesen „Harijans“ stammen, geht es um keine geringe Sache. Bemerkenswert ist immerhin die Erklärung eines hohen Regierungsbeamten einem Missionare gegenüber: „Ich bin Hindu und als solcher versucht, meinen Kollegen zu folgen, die die christlichen Schulen vernichten und das Christentum aus der ganzen Gegend (Nagpur) ausrotten wollen. Unser Mißerfolg ist vollständig. Vergessen wir darum das Vergangene und arbeiten wir für das Wohl unseres indischen Vaterlandes . . . Wir hätten besser getan, auch nur einen Bruchteil von dem so reichlich gespendeten Geld für die Missionsschulen zu verwenden“<sup>28</sup>. Man kann von der ehrlichen Einstellung der großen Führer der Kongreßpartei und der gegenwärtigen Regierung gegenüber der christlichen Mission überzeugt sein und das hohe Lob eines Pandit Nehru auf die Missionsschule vor einem großen Auditorium in Sambalpur, des damaligen Generalgouverneurs Exc. Dr. Rajagopalachari in Darjeeling (1948) und die Beruhigungsversuche Nehrus gegenüber dem

<sup>24</sup> Mgr. Thomas Pothacamury in „America“, SJ. -Zeitschrift vom 7. 9. 1946; *Le Miss. Catt* 46, 85; Aucam 1948, 222 ss bei P. Dubois SJ., *La Crise de l'Inde*; KM 1949 III, 85 und 47, 32 f; Vgl. auch *The Cath. Herald* vom 18. 4. 1946 mit den Erklärungen des Ministers Ramiswamy Ayar selbst.

<sup>25</sup> P. J. Lamers O. Praem., *Ecole normale ruinée par les Hindous*. In *Fides-Documentazione* no. 20 vom 10. 4. 1948; Prof. Dr. W. Koppers SVD., *Missionare und Eingeborene: Die Antwort des katholischen Oraon Simon Bara auf die missionsgegnerrischen Äußerungen des Ethnologen Verrier Elwin*. In *Neue Zeitschrift. f. Missionsw.* 1945 no. 4, 272/295.

<sup>26</sup> S. *Fidesber.* no. 1070 vom 1. 10. 1949: Die indische Verfassung und die christlichen Ureinwohner; dazu *Fides* 22. 10. 49 und 16. 4. 49.

<sup>27</sup> Report of the Meetings of CBCI 1949, 10. 90. 114—123 = Memoranden und Antworten . . .

<sup>28</sup> Zitiert nach *Fidesber.* 22. 10. 49; vgl. *Jesuiten-Missies* 1949, 299 F. Crick, *Moelijken tijden in Jashpur: Het voorspel; plotzelinge veranderingen; de nieuwe opvoeders an het werk; heldhaftig christendom; Meener Thakker weet het.*

Catholic Herald dankend anerkennen, aber die Kampfeszeichen sind da und sie sind ernst<sup>29</sup>.

### V. Die Mission im neuen Indien

#### 1. Einheit und Strategie, Zusammenarbeit

Die drohenden Gefahren für die Mission nach dem Kriege und der ihr aufgedrungene Kampf um die Freiheit des Bekenntnisses, der Ausübung und besonders der Verbreitung der christlichen Religion haben ihr die volle Einheit des Episkopats, des Missionsklerus und der Katholiken Indiens gebracht, die ihr so lange und oft angesichts der dringendsten Probleme abging. Zuerst schloß sich der Gesamtepiskopat i. J. 1944 zusammen. Die Metropoliten kamen 1945, die Bischöfe 1946 zu den ersten Plenarsitzungen zusammen, während fünf bischöfliche Kommissionen ständig sich selbst orientierend und allen Richtung gebend tätig waren: 1. Die Sektion für Schule und Erziehung, 2. für das Seminarwesen, 3. für die soziale, und 4. für die katholische Aktion, und 5. die sog. Vigilance Section für alle sich auftuenden wichtigen Fragen, besonders für Gefahren und Schwierigkeiten. Für die Beurteilung und Ausführung der Kommissionsberichte ist das sog. Standing Committee (Geschäftskomitee) zuständig. Beide, Arbeits- und Geschäftskomitee, haben in den fünf Jahren ihre bedeutsamen Herbstberatungen abgehalten<sup>30</sup>. Nicht bloß die Hierarchie, sondern auch das ganze katholische Volk Indiens wurde 1944 in der Catholic Union of India geeint, so daß die an sich zwar kleine katholische Minderheit in dem 330 Millionenstaat doch als ein Machtfaktor ersten Ranges in den Schulkämpfen, im Ringen um die Missionsfreiheit vor dem Gesetze usw. sich erwies. Das weitaus wichtigste Missionsereignis ist das von der Bischofskonferenz lange vorbereitete erste allgemeine indische Nationalkonzil, das vom 6. bis 18. Januar 1950 in Bangalore tagte. Am Konzil nahmen teil Kardinal Gilroy von Sidney als Apostolischer Legat, der Ap. Nuntius Exc. Kierkels CP., 41 Erzbischöfe und Bischöfe, 5 Delegierte Vertreter für abwesende Bischöfe, 3 Kapitelsvikare, 6 Theologen, 5 Ap. Präfekten, 7 Kapitelsprokuratoren, 2 Notare, 5 Sekretäre, 3 Ceremoniare, 4 Kanonisten, 13 Konsultoren und 24 Ordensobere. 21 Bischöfe gehörten dem einheimischen Klerus an. Auch die zivilen Behörden und die Regierung von Mysore waren zum Empfang erschienen.

Die große Einmütigkeit wird in den Berichten besonders hervorgehoben unter Betonung der Rassenzugehörigkeit der Vertreter: Indier, Europäer, Amerikaner, Australier, Angehörige der verschiedenen Riten (Syromalabaren, Syromalankaren, Goanesen), Padroado- und Propagandapriester, Welt- und Ordensklerus. Es gab keinen alten indischen „Kastengeist“ mehr, alle waren eins in der Katholischen Aktion, keine nationale Zersplitterung, sondern nur die Einigkeit im Glauben. Mit seinen äußeren Empfangsfeierlichkeiten, seinen prozessionalen Einzügen, seinen Pontifikalämtern, Predigten und Kundgebungen war das Konzil zweifellos die größte katholische Repräsentation und wirkungsvolle Aktion des katholischen Indiens, die nicht ohne nachhaltigen Einfluß auch auf die durchdringende Kraft der Kirche und Mission bleiben kann. In einem feier-

<sup>29</sup> Nach Aucam no. 147. 1948, 225 s; BdM 48 no. 3, 198 L'Inde indépendante: Conséquences pour l'Eglise.

<sup>30</sup> El Siglo de las Misiones 1946, 342 ss Las Conferencias de los Metropolitanos de India. 376 ss La Jerarquía Católica de India en acción; Fides no. 828 v. 23. 8. 1947 und bes. den jährl. Report of the Meetings of the Cath. Bishops Conferencies of India. Bangalore ...

lichen Weiheakte vollzogen die Konzilsteilnehmer die Weihe Indiens an die Herzen Jesu und Mariä. Anschließend an das Plenarkonzil hielten die Bischöfe und Präfekten auch ihre Bischofskonferenz (CBCI) ab und beschlossen als neue Sektionen oder Werkkomitees eins für das Apostolat: Church Extension and Missionary action und eins für die Katechetik an die fünf bestehenden anzuschließen<sup>31</sup>. Von diesem Geiste einheitlichen Zusammenarbeitens nach festen (strategischen) Zielen und Plänen des Missionsepiskopates zeugen auch die Berichte der bischöflichen Sektion der Katholischen Aktion. Letztjährig z. B. waren nach der Darlegung von Erzbischof L. Mathias SDB von Madras in Madura 60 Einheiten mit 1224 männlichen, 35 mit 645 weiblichen, 42 mit 776 Jungmännern, 50 mit 715 weiblichen Jugendlichen, zusammen 187 Einheiten mit 3360 Mitgliedern fest organisiert. In Ranchi besteht eine vorbildliche Aufteilung nach Orten und besonderen Anforderungen in Bihar und Orissa. Die Dorfzellen haben wöchentlich, die Stadtzellen monatlich ihre Zusammenkunft, jedes Dekanat zweimal jährlich und die Diözese eine jährliche Zentralversammlung. Gemäß der Empfehlung des Permanentkomitees der CBCI arbeiten in vielen Diözesen die Katholische Aktion und die einzelnen Vereinsaktionen nach gemeinsamen Plänen. Aus dem Bericht von 1949 ergibt sich, daß die Scoutbewegung trotz aller Empfehlungen der CBCI 1946 ein Fiasco zu verzeichnen hat, während All India Catholic University Federation im Januar 1949 der Pax Romana eingebaut werden konnte<sup>32</sup>.

## 2. Indianisation der Kirche, Einheimische Hierarchie und Klerus

Angesichts der drohenden Gefahr einer Repatriierung des ausländischen Klerus und der begreiflichen nationalen, um nicht zu sagen nationalistischen Einstellung, aber auch dank der bereits erreichten extensiven wie intensiven Entfaltung des Missions- und Kirchenwesens ist die Hauptrichtung des indischen Missionswesens auf die Verwirklichung einer bodenständigen indischen Kirche gerichtet und darum vor allem auf die Erweiterung der einheimischen Hierarchie und des einheimischen Klerus. 1923 bestanden erst drei goanesische und vier syromalabarische Bistümer, denen Pius XI. bis 1939 noch acht und Pius XII. bis 1949 noch zehn hinzufügte zugleich mit Unterstellung mehrerer Kirchenprovinzen unter einheimische Bischöfe. Die längst reife Entwicklung des Erzbistums Bombay für die einheimische Hierarchie findet noch in dem mit Portugal abgeschlossenen Missionsakkord von 1940 ihr Hindernis. Immerhin hat Rom in Bombay wie auch in Kalkutta und Pondicherry bereits einen Weihbischof ernannt. Die Zunahme des einheimischen Klerus von 1923 bis 1948 beträgt rund 2000, die des ausländischen Missionsklerus 761. 1948 waren von 5131 Priestern Indiens 3947 einheimische und 1184 ausländische. Geklagt wird überall, auch in dem Bericht von Bischof John Leonard SJ. von Madura an die CBCI über den spärlichen Zuwachs in den Seminarien. Nach seiner nicht ganz vollkommenen, aber besten Übersicht zählte man:

<sup>31</sup> The Clergy Monthley Jan. Febr. 1950: The first Plenary Council of India. Bangalore 6.—18. 1. 1950 (Cath. Press Ranchi) Spezialnummer. Fides v. 4. 2. 1950 No. 1087.

<sup>32</sup> Report of the Meetings 1949, 57—69 Bericht v. Erzb. L. Mathias SDB. von Madras.

1941 in 16 kleinen und 13 Vorbereitungsseminarien	625 Seminaristen
in 13 großen Seminarien	938 „
1948 in 17 kleinen und 12 Vorbereitungsseminarien	633 „
in 13 großen Seminarien	842 „
1949 in 23 kleinen und 16 Vorbereitungsseminarien	900 „
in 13 großen Seminarien	809 „

Dazu kommen die Ordensinstitute mit 299 Scholastikern (1941). Nach zehn Jahren meint Bischof Leonard mit jährlich rund 200 indischen Neupriestern rechnen zu können. Große Verdienste um den priesterlichen Nachwuchs haben namentlich manche höheren Schulen bes. der Jesuiten z. B. in Trichinopoly, das man geradezu als eine Pflanzschule desselben bezeichnen kann. Nachdem das berühmte Päpstliche Generalseminar von Kandy (1896—1946) der indischen Kirche bereits über 400 Priester herangebildet hat, soll es jetzt in Anbetracht der nationalen Scheidung Ceylons von Indien auf vorderindischen Boden (etwa nach Bangalore) verlegt werden, wobei ihm alle seine Privilegien, sein Charakter als Päpstliches Generalseminar und seine philosophischen und theologischen Fakultäten erhalten bleiben sollen<sup>33</sup>. Mit besonderer Freude stellen wir in dem Bericht von Bischof Leonard SJ. über den Seminarbetrieb fest, daß das Studium der Missiologie und die Pflege des apostolischen Geistes unter den Priestertumskandidaten stark berücksichtigt wird<sup>34</sup>. Zu neuem Leben ist die 1888 mit Hilfe des Patriarchen von Goa Antonio Valente zuerst gegründete Missionsgesellschaft vom hl. Franz Xaver auf besondere Empfehlung Pius XI. hin erwacht. Im J. 1949 zählte sie 23 Priester, die zum Teil das von Goa für sie bereitgestellte Gebiet von Gujerat betreuen, 7 Laienbrüder, 8 Novizen und 80 Seminaristen in dem alten Franziskanerkloster von Pilar<sup>35</sup>. Unter der neuen Leitung von Dr. Mgr. A. E. Fernandez, des früheren Seminardirektors von Meliapur, scheint sich auch das von dem goanesischen Kapuziner Caspar A Pinto gegründete Missionsseminar von Benares zu entwickeln. Es zählte 1949 jedoch erst 4 Priester und 33 Studenten und rang mit großen finanziellen Schwierigkeiten<sup>36</sup>.

### 3. Hinduistisch-christliche Annäherung und Akkommodation

Um eine ganz den indischen Auffassungen und Verhältnissen angeglichene Kirche, eine Ost- und keine Westkirche herbeizuführen, wird das Problem der Akkommodation in allen Tonarten und Farbschattierungen von Missiologen und Missionaren, auch von indischen wohlgesinnten heidnischen Kreisen besprochen. Ziemlich offenerzig gesteht man heute ein, daß von Seiten der Missionare allzulange mit einer gewissen Überheblichkeit als Europäer über die indische Rasse missioniert wurde und daß auch der einheimische Klerus dementsprechend mit vielen Vorurteilen und zu sehr als Hilfsklerus statt als gleichberechtigt angesehen und behandelt worden ist. Kein Wunder, wenn jetzt umgekehrt mit einer gewissen Überheblichkeit auch von indischer Seite hervorgehoben wird, was man im Osten an der Westkirche, vor allem an ihrer Missionsweise im Osten, auszusetzen hat. Das Verbleiben der Missionare in Indien nach dem Abzug der

<sup>33</sup> J. Masson SJ, *Vers L'Eglise indigène*. Bruxelles 1944. Report of the Meetings . . . 49 Bisch. Leonard SJ. S. 17—36 Section of Seminaries. vgl. meine ausführlichere Darstellung in der Schweizer Festschrift für P. Laur. Kilger i. E.

<sup>34</sup> Report of the Meetings 49, 27 f.

<sup>35</sup> *L'Eglise Vivante* 1949 III 311/314 La Société indienne missionnaire de St. François Xavier in Aucam ausf. Bericht 1949 no 149, 70—73.

<sup>36</sup> *L'Eglise Vivante* 1949 I 62—64 Christ Nagar.

Britten hat sie wirklich zum größten Teil von dem Verdacht, Vorposten und Diener der britischen Macht zu sein, befreit. Heute stehen sie nun als eigentliche und alleinige Religionsdiener da. Die Zeit scheint reif zu sein, durch eine vollkommene Anpassung in Sprache und Kultur auf die Massen und auch auf die höheren Kasten einwirken zu können. Sowohl auf christlicher wie auf hinduistischer Seite wird die Güte und Wahrheit beider Religionen abgewogen, nicht immer vorsichtig genug. Ehrliche Missionskenner geben zu, daß z. B. die Bestrebungen eines Brahmandhab Upadhyay um die Jahrhundertwende zur Indianisation der Kirche, Anpassung an die indische Geistesauffassung und Gründung eines indischen Ordenswesens zu Unrecht unterdrückt worden sind. Aber man geht auch wieder zu weit, wenn man alle möglichen Vergleichsstücke im Hinduismus oder Buddhismus mit dem Christentum heranzieht: Eingottglaube, dabei doch eine Mehrheit in Gott, Transzendenz und Immanenz, Sünde, Buße, Erlösungsnotwendigkeit, Fortleben der Seele usw., um gleichsam das Christentum nur wie ein neues Stockwerk auf den hinduistischen Unterbau fügen zu müssen, oder wenn man die indische pantheistische und ganz intuitiv gerichtete verschwommene Philosophie in ähnlicher Weise als Wegebahnung für das Christentum im Fernen Osten und Südosten Asiens ansieht, wie die aristotelische Philosophie für das Christentum es war im Westen. Leider ist es so, daß Hinduisten wie selbst Ghandi nach einigem Studium des Christentums und Herübernahme einiger Stücke z. B. der Bergpredigt dann ganz gesättigt sind und glauben, das Christentum nicht mehr notwendig zu haben oder höchstens sein Evangelium der Liebe und sozialen Hilfeleistung gelten lassen wollen. Solange führende Hinduisten sich nicht ganz und gar unter das Joch Christi auch als Lehrer der Wahrheit beugen, ist noch keine Hoffnung auf eine wesentliche Überwindung. Es mag indessen dem Hinduismus einen schweren Stoß versetzt haben, daß er sich nicht zur Staatsreligion und nicht einmal zu einer bevorzugten Religion im neuen Indien hat durchsetzen können. So dringend notwendig jede Vermeidung der Reizung östlicher, indischer Instinkte und Gefühle und eine möglichste Anpassung an indische Sprache, Lebensführung usw. ist, so wenig belangreich scheinen gewisse „überforderte“ Anpassungen in der Liturgie, Philosophie und Theologie zu sein. Auf dem boden- und uferlosen Strom indischer Intuition ist kein festes dogmatisches Lehrgebäude aufzurichten. Vielmehr möchten wir schon dem Benediktiner Dom Benedikt Alapatt beipflichten, wenn er zu der Serie von Studienbüchern über den Hinduismus des indischen Missiologen R. P. Zacharias schreibt, daß vielleicht durch einen Vergleich der christlichen mit der hinduistischen Mystik dem Hinduismus am ehesten beizukommen sei<sup>37</sup>. In derselben Richtung bewegt sich die gerade jetzt starke Be-

<sup>37</sup> Eine vorzügliche Zusammenstellung der Vergleichspunkte zwischen Hinduismus und Christentum gibt der Goanese Th. Mathias SJ. in *L'Eglise Vivante* 1949 no I. und II.: *Approches indiennes du Christianisme*; Vgl. dazu Akhilananda, *Hindu Psychology, its meaning for the West*. London 1947; wo aber einseitig zu sehr die ursprünglichen Auffassungen, nicht die jetzigen wiedergegeben werden; vgl. Aucam no. 149 1949/50, 79; Dom Ben. Alapatt OSB., Brahmandhab Upadhyay, un Précurseur hardi. In *BdM* 1949, 142—155; zu Turmes SJ. aus dem Nachlaß von Animananda herausgegebenen *Biographie Bramandhabs U.*: *The Blade*. Calcutta. — R. P. Zacharias, *Studies of Hinduism I—V*. Alwaye 1945/48. — Sehr wertvoll ist die Studie von E. De Meulder, *India Immortal*. Ranchi 1946. — Ferner bes. die Werke von Prof. Dr. Thomas Ohm OSB., *Die Christl. Theologie in Asiatischer Sicht*. Münster 1949 und besonders: *Asiens Kritik am Abendländischen Christentum*. München 1948. — J. D'Souza SJ., *Christianisme et l'Inde nouvelle. Rythmes du monde*. 1947. No. 3 *Ascèse et mystique hindoues*. pp 5—16.

fürwortung der Gründung von beschaulichen Klöstern in Indien. Viele Indier erkennen das Absolute, Transzendente an, sie lieben das beschauliche Leben und wollen praktisch einen Meister haben, der sie auf diesem Wege weiterführt, suchen die Ganzhingabe zu verwirklichen und Weltflucht und Ascese einem höheren Ideal unterzuordnen, wie es das katholische Ordensleben in vollkommener Weise bietet. Im jungen Karmel zu Kalkutta dachte man bereits 1947 an Gründung von Filialen speziell in Bombay. Drittordensgemeinden vom Karmel blühen bereits in Bangalore und Mangalore. Eine neue Gründung ist für Coimbatore geplant<sup>38</sup>. Wenn es wahr ist, daß ausländische Ordensfamilien entweder keine indischen Mitglieder aufnahmen oder nur als zweitrangig behandelten, so ist eine Gründung wie die des Missionshauses von Vijapuram (1942) doppelt zu begrüßen, aus dem schon viele Ordenskandidaten der verschiedensten Orden hervorgegangen sind, wie auch die Gründung einer indischen ärztlichen weiblichen Genossenschaft in Changanakerry 1943<sup>39</sup>. Nicht zu vergessen ist die Gründung eines orientalischen Instituts der belgischen Jesuiten in Kalkutta 1947, das direkt dem Kontakt zwischen Hindus, Moslims und Christen dienen soll<sup>40</sup>.

#### 4. Das Bekehrungsproblem

Der schwache Punkt im indischen Missionswesen war schon immer der geringe Einsatz von Kräften für das direkte Bekehrungswerk. In vielen Missionsdistrikten war kaum ein einziger Missionar ausschließlich für die Heidenbekehrung tätig. Darum ist das Andringen der Bischofskonferenz und des Plenarkonzils auf mehr eigentliches Heidenapostolat sehr zu begrüßen. Aber dem Bekehrungswerk stellen sich Mauern von Schwierigkeiten entgegen. Da ist vor allem immer noch das Kastenwesen, das die Tätigkeit der einheimischen und ausländischen Priester auf kleine Kreise einschränkt. Trotz aller langsamen Auflösungserscheinungen wird es noch lange ein Haupthindernis für die Missionstätigkeit bleiben. Selbst unter den früheren Kastenlosen (Pariahs) und Ureinwohnern ist der Mission viel Wind aus den Segeln genommen, da Hindus und Moslims sich stark um sie bewerben und der Staat ihnen soziale Aufbesserungen verspricht, die die arme Mission ihnen kaum geben kann. Schlimmer aber ist das Hinduvorurteil, wie es seine Führer Gandhi, Pandit Nehru, Maulana Abul Kalam Azad (Erziehungsminister) u. a. klar aussprechen, daß Massenbekehrungen immer unehrlich sind und aus materiellen Gründen geschehen, daß sie darum Verrat am Vaterlande seien. Das Christentum gehöre den Europäern, der Hinduismus den Indiern<sup>41</sup>. Radikal gegen alle Bekehrungen ist die Mahasabha eingestellt. Rein hinduistische Missionsgesellschaften nach dem Vorbild der christlichen sollen den Hinduismus neu beleben, wobei der abgefallene protestantische Pastor und Ethnologe Verrier Elwin mit seinen Schriften Handlangerdienste geleistet hat. Das größte Hindernis ist indessen der sog. Neuhinduismus, ein synkretistisches Religionsgebilde, in dem Christus neben Shiva, Krishna und Vishnu sowie Mohammed Platz hat. Gesellschaften wie die Servants of India, die Brahma Samaj, die Ramakrishnamission u. a. werden wegen ihrer nationalen Einstellung dazu von der Regierung unterstützt. Es ist die violenteste Reaktion des Hinduismus

<sup>38</sup> Vgl. Dom Jean Delacroix OSB., *Possibilités monastiques aux Indes et en Extrême-Orient*.

<sup>39</sup> S. KM Probeheft 1947, 33.

<sup>40</sup> BdM 1946 I, 56.

<sup>41</sup> S. Aucam 1948 n. 147, 226—229 (P. Dubois, *La Crise*) *Osservatore Romano* 19. 2. 1943 *Cristo tra gli Hindú*. *Revue miss. des Jésuites belges* 1937, 226. BdM 1946, 57 s.

gegen das Christentum<sup>42</sup>. Noch mehr als je muß darum das ganze Bekehrungswerk ein indisches Kolorit tragen und eine indische christliche Gemeinschaft formen, wenn es überhaupt Aussicht auf größeren Erfolg haben will.

##### 5. Kommunismus und soziales Missionswerk

Die Gefahr einer kommunistischen Umwälzung in Indien und damit äußerster Gefährdung des Missionswerkes wird vom Referenten der CBCI Erzbischof Attipetty von Verapoly in seinem Bericht für Oktober 1949 sehr ernst unterstrichen. Besonders weist er auf die Beschlußfassung der Kommunisten auf dem Kongreß zu Kalkutta im Februar 1948 hin, wonach Nordchina und Indien als die Nervenzentren der kommunistischen Revolution in ganz Asien erklärt wurden. Der Rote Sieg über China läßt diese Gefahr nur noch dringlicher erscheinen. Staatlicherseits wurden darum auch drastische Maßnahmen ergriffen: Verbot der kommunistischen Partei und Organisationen, der Zusammenkünfte usw. für Madras, der kommunistischen Vereinigungen der Studenten in Kalkutta usw. Pandit Nehru kündete weitere Eingriffe im Parlament zu Anfang des Jahres an. Seitens der Kirche und Mission wurde in Verbindung mit den protestantischen Gemeinschaften „die Vereinigte Christliche Frontbewegung“ ins Leben gerufen, an deren Spitze katholische Bischöfe und protestantische Häupter stehen. Durch die bekannten Tricks ist leider auch eine ganze Reihe der christlichen Elite und selbst des Klerus auf Irrwege geraten. Sie wurden aber durch die Verurteilung des atheistischen Kommunismus durch den Papst jäh aufgeschreckt und viele zurückgerufen. Wenn auch der indische Sozialismus nicht gerade die äußersten Konsequenzen des Marxismus in seinem Programm trägt, so betonen die Bischöfe doch, daß derselbe keine Schranke gegen den Kommunismus biete. Nicht zufrieden mit Warnungen z. B. in dem gemeinsamen Hirten Schreiben des indischen Episkopats bei Mitteilung der päpstlichen Exkommunikation über die Kommunisten, wird durch das Sekretariat der Sozialen Sektion das Studium der sozialen Prinzipien, der päpstlichen Sozialencycliken und besonders des kommunistischen Systems gefördert und zugleich eine sehr tatkräftige Erweiterung der christlichen Wohlfahrtspflege und Caritas betrieben. In Verapoly opferte der Seelsorgsklerus ein ganzes Viertel seines Pfarreinkommens für die Armen! Namentlich in den am meisten vom Kommunismus verseuchten und bedrohten Zentren von Madras, Kalkutta und Coimbatore traten christliche Gewerkschaften ins Leben, während anderswo wegen ihrer kleinen Zahl sich die Christen mit anderen Gewerkschaften gegebenenfalls vereinigen. Der letzte Report von Bischof Attipetty (1949) lautet zwar ein wenig erfreulicher und berichtet von geringem Nachlassen der Roten Aktion, läßt aber eine noch stärkere Agitation erwarten. Der bekannte und erfahrene Missionar P. Turmes SJ. meint, daß man von jedem Studenten auch katholischer Kollegien annehmen könne, daß er entweder schon Kommunist sei oder von den Kommunisten mit allen Kräften umworben werde. Selbst Priester und Klosterleute gehe man mit schönen Verlockungen an. Da mit dem Siege der Kongreßpartei nun deren stärkste Stoßkraft verpufft sei, müsse man mit den Gegnern rechnen, die als fünfte Kolonne bereits in allen Formationen der Kongreßpartei, der Polizei usw. seien. In einem anderen Artikel derselben Zeitschrift „Jesuiten-Missies“ heißt es, daß der Kampf nicht gegen die Minderheit, sondern gegen das Christentum als solches gehe. Bis jetzt haben die alten christlichen Distrikte von Malabar die Feuerprobe gut bestanden, und auch die jungen Christenheiten von Chota-Nagpur sind ihr nicht im mindesten erlegen trotz monate-

<sup>42</sup> Dubois SJ. in Aucam a. a. O. 230 s. — P. W. Koppers SVD., Missionare und Eingeborene. In NZM 1945 IV 272 ss. s. o.

langer schwerster Prüfungen. So darf man auf gute Aussichten hoffen. Wie sehr aber die Mission sich bemühen muß, durch und durch sozial zu sein und die helfende Liebe nicht bloß zu predigen, sondern vor allem zu üben, das erkennt man aus den entsetzlichen Notzuständen des indischen Volkes. So z. B. beträgt das mittlere Lebensalter des Indiers nur 27 Jahre und ist das niedrigste von allen Völkern. Vierzig Millionen Indier hätten gar nichts zu essen, wenn die andern normal lebten. Bei der Hungersnot 1943 starben 2 Millionen und mehr am Hunger. 70 % der Kühe geben aus Nahrungsmangel keine Milch. Hundertmillionen, die kein Fleckchen Land besitzen, sind arbeitslos! Der indische Bauer — und 70 % sind Bauern — hat durchschnittlich nur drei oder vier Acres Land, während der Engländer 26, der Canadese 140 hat! Traurig steht es mit der Hygiene. Auf 70 000 Indier kommt nur eine gebildete Pflegerin und erschreckend groß ist auch der Mangel an Ärzten. Malaria ist allgemein. Der mittlere monatliche Arbeitslohn wird mit 1400 belgischen Franken als kaum zureichend bezeichnet, aber er beträgt noch keine 400. Und während mancher Arbeiter mit 160 Franken im Monat mitsamt seiner Familie auskommen soll(!), beziehen gleichzeitig gewisse Radjas noch 560 000 Franken monatlich, nachdem das Gehalt schon auf ein Zehntel vermindert worden ist— Man müßte fast an ein Wunder glauben, wenn da der Kommunismus keine Rekordernte halten sollte<sup>43</sup>!

#### 6. Missionsschulwesen und Caritas

Wenn die Konversionen bzw. die missionarische direkte Bekehrungsarbeit den schwächsten Punkt im indischen Missionswesen bildet, so das Schulwesen besonders das höhere den stärksten. Nach den Berechnungen von P. J. C. Humpert SJ. in „Rays of Light“ Januar 1944 gab es damals in Indien (ohne Ceylon) 162 höhere Knaben- und 142 höhere Mädchenschulen, 435 Mittel- und 4993 Elementarschulen, 146 Industrieschulen und 30 Hochschulkollegien. Die Bischofskonferenz von Bangalore 1946 spricht von 327 Mittelschulen mit 166 000 Schülern und Schülerinnen, wovon gut 100 000 Katholiken seien. In den 30 Hochschulkollegien zählt sie 15 000 Studierende, davon 3600 Katholiken. Große Sorgen bereitet den Bischöfen der Besuch so vieler katholischer Schüler und Schülerinnen von nicht-katholischen Schulen besonders in wenig katholischen Gegenden oder solchen mit gewissem Schulzwang. Mit der jährlich wiederholten Klage verbinden sie den dringenden Appell an alle Katholiken um Abhilfe. Als besonders dringlich wird die Gründung neuer Normalschulen für katholisches, namentlich weibliches Lehrpersonal angesehen. Am höheren weiblichen Schulwesen beteiligen sich bereits eigene indische Lehrgenossenschaften neben ausländischen Schwestern. Daß der Ausbau des Schulwesens im Zentralprogramm der Bischofskonferenz steht, zeigt die Gründung von 32 neuen Highschools, von vier Lehrerinnenseminarien, drei Universitätskollegien und fünf Sommerschulen in den Städten Madura, Verapoly, Kottar, Changanakerry und Ernakulam im Berichtsjahr 1948/49. Die Zahl der Elementarschüler dürfte zwischen 400 000 und einer halben Million liegen. Sie ist sehr problematisch, da diese Schulen oft wie Pilze aus dem Boden schießen, aber oft ebensoschnell wieder verschwinden, solange kein wirklicher Schulzwang vorhanden ist. Bringt man aber in Rechnung, daß wenigstens 700 000 Landgemein-

<sup>43</sup> Report of the Meetings . . . Bisch. Attipetty pp. 37—56 Section on Catholic social action. J. Peters, Een christelijke oplossing van het sociale vragstuk in Indie. In: De Kath. Missiën 1948, 33 ss. — P. Turmes SJ., Hamer en sikkal. In Jez. Miss. 49, 522 ss. und P. J. van Boxtel SJ., Of het kruis? Ebendort pp. 528 ss. Dazu auch P. J. de Decker (Madras), L'Inde aussi a besoin de chefs. Aucam 1948 no. 146, 137—140.

den noch ohne Schule und erst 14 000 im Besitz einer solchen sind und daß von diesen 4993 katholische Elementarschulen sind, so sticht der große Dienst der Mission am indischen Volke deutlich in die Augen, zumal wenn man bedenkt, daß noch 87 % Indier Analphabeten sind. Man hat das Missionsschulwesen namentlich das kostspielige höhere, das zumeist heidnische Schüler zählt, scharf bekritelt. Jedenfalls hat es in der Umbruchszeit und Neugestaltung Indiens die Mission in hellem Licht erscheinen lassen und sie vielleicht vor äußerst fatalen Knebelungen gerettet. Der schon erwähnte heiße Kampf gegen die Mission z. B. in Travancore, Chota-Nagpur, Madras, Bombay usw. ist an erster Stelle ein Schulkampf. Im Berichtsjahr der CBCI erreichte er wohl seinen Höhepunkt. Bischof Sevrin von Ranchi meinte, es könne auch ein Kampf auf Leben und Tod daraus werden. Die Tendenz ganzer Provinzialregierungen geht auf eine Monopolisierung des Schulwesens hinaus. Übrigens steht das ganze Katholische Indien in diesem Streit geschlossen hinter seinen Bischöfen und Missionaren. Um das Volk wach zu halten und zur Mithilfe anzuspornen wurde der erste September-sonntag als Schulsonntag eingeführt. Z. Zt. sind mit der Generalleitung der Gesellschaft Jesu in Rom Verhandlungen im Gange zwecks Errichtung eines „Höheren Lehrinstituts“ etwa in Bangolore, wo die Jesuiten bereits ein umfassenderes Schulsystem leiten. Andererseits ist die Rede von der Gründung einer vollen katholischen Universität etwa in Bombay<sup>44</sup>.

Hohes Lob verdienen die caritativen und philanthropischen Missionswerke, woran vor allem die Missionsschwestern beteiligt sind;  $\frac{4}{5}$  dieser 10 902 sind Indierinnen. Wie im Schulwesen sind aber auch in der Caritas die Protestanten den katholischen Missionen voraus, deren 350 Spitälern und 60 Armenapotheken, 30 Leprosenheimen und 60 Waisenhäusern 52 katholische Hospitäler, 348 Dispensaries, 10 Aussätzigenheime und 296 Waisenhäuser gegenüberstehen. Am rückständigsten steht es mit der katholischen missionsärztlichen Fürsorge, da gegenüber 210 Ärzten und 136 Ärztinnen sowie 723 diplomierten Pflegerinnen protestantischerseits erst 30 katholische Missionsärzte und nur 212 Pflegerinnen (1946) gebucht werden. Die Bischofskonferenz betreibt daher mit großem Nachdruck die Gründung einer medizinischen katholischen Fakultät an einem ihrer Universitätskollegien, und hat bereits eine eigene missionsärztliche Organisation und einen Unterstützungsverein derselben Richtung ins Leben gerufen<sup>45</sup>.

## 7. Wachstum und Stand der indischen Missionskirche

Einige etwas abgerundete, im übrigen aber zuverlässige Zahlenübersichten über das Wachstum und den gegenwärtigen Stand der Missionskirche Indiens gab Bischof Thomas Pothacamary von Bagalore in seiner Rede auf dem Plenarkonzil. Die erste Etappe des Christentums geht auf St. Thomas zurück und hat gegenwärtig an der Südwestküste auf einem Gebiete von 9000 Quadratmeilen anderthalb Millionen syrische und lateinische Christen gezeitigt. Die neuzeitliche Mission brachte es von 1500 bis 1600 von 85 000 auf 357 000 und im nächsten halben Jahrhundert bis 1650 auf 800 000 Christen. Die nächste Periode die sog. „Verfallszeit“ bis 1750 brachte nur eine Vermehrung auf 1 059 000 in ganz Ost-

<sup>44</sup> S. bes. Mgr. Sevrin SJ., Section of Education. Report 1948/49 in dem Report of the Meetings of CBCI 49, 3—16; ebendort auch den Briefwechsel zwischen Bisch. Thomas Pothacamary u. der Generalleitung der Gesellschaft Jesu in Rom bez. „Höheren Lehrinstituts“ pp. 86 ss; Die Zahlenangaben sind nach P. Humpert SJ. in *El Siglo de las Misiones* 1946, 338 s. Vgl. auch Report von 1946.

<sup>45</sup> Nach „Le Missioni Cattoliche“. Roma (Propaganda) 1946, 483; India; Report CBCI 1949, 90 s; Statistical Survey of the world missions. N.York 1938, 216, 238.

indien. Noch unfruchtbarer waren die folgenden hundert Jahre bis 1850, wo man 1 093 000 Katholiken zählte. Mit der Errichtung der Hierarchie durch Leo XIII. im Jahre 1886 beginnt ein neuer Aufstieg. Der Missionsstatistiker P. H. Krose SJ. berechnete die vorderindischen Christen ohne Ceylon und Burma 1907 auf 1 922 922, P. B. Arens SJ. 1923 auf 2 539 783. 1945 beziffert Bischof Thomas Pothacamury sie auf 4 516 407, die Fidesberichte von 1949 auf 4 436 938 in Hindustan und 230 682 in Pakistan. Ihre Verteilung ist folgende:

in 50 Distrikten der Propaganda:	2 973 136	Katholiken
in 4 „ „ Syromalabaren:	934 781	„
in 2 „ „ Syromalankaren:	57 737	„
in 3 „ „ Goanesen:	701 966	„
in 59 Distrikten insgesamt:	4 667 620	Katholiken

Ungefähr die Hälfte dieser kirchlichen Distrikte: Diözesen und Präfekturen mit Dreiviertel aller indischen Katholiken befindet sich südlich einer Linie von Goa nach Madras. Hier wiegt das Dravidische Element stark vor. Allein im kleinen Staate von Travancore sind 30 % der indischen Christen. Je weiter man nach Nordindien kommt, desto spärlicher wird die Zahl der Christen. Aber auch im nördlichen Indien sind einige sehr bedeutsame christliche Enklaven:

Bombay mit	178 216	Getauften, meist älteren goanesischen Christen
Poona mit	44 000	„ „ „ „ „
Kalkutta mit	77 060	Getauften und 1 937 Katechumenen, meist Angloindiern
Ranchi mit	342 888	„ „ 20 081 Katechumenen, Ureingebo- renen
Schillong (Assam)	75 233	„ „ 2 328 Katechumenen, meist aus Ranchi Eingewanderten.

In seinem Bericht an den Lyoner Zentralrat des Vereins der Glaubensverbreitung schrieb Bischof Baud von Vizagapatam i. J. 1946: „Zum ersten Male überstieg die Katholikenzahl von Indien — ohne Burma und Ceylon — vier Millionen. Von 1931 bis 1941 nahm ihre Zahl um eine ganze Million zu, d. s. jährlich 100 000 oder 33 %, während die Bevölkerungsziffer in demselben Zeitraum nur um 15 % anwuchs.“ Von 1941 bis 1948 stieg die Katholikenzahl um eine weitere Million. Auch das Missionspersonal ist gestiegen, nach dem Census von 1941 und Fidesberichten von 1949 wie folgt:

1941	Christen 3 633 606	Priester 4 578	Brüder 869	Schwester 8 868
1945	„ 4 606 307	„ 4 831	„ 733	„ 10 838
1948	„ 4 667 620	„ 5 487	„ 885	„ 10 902

„Die Ergebnisse“, so führte Bischof Thomas Pothacamury auf dem Konzil aus, „sind eindrucksvoll. Am bemerkenswertesten ist das Wachstum in den letzten 25 Jahren. Die Katholikenzahl hat um 80 % zugenommen, die Zahl der Priester hat sich verdoppelt. Die 3250 Schwestern von 1922 sind auf nahezu 12 000 angewachsen. In 4200 Elementarschulen, 440 Highschools und 40 Universitätskollegien erhalten 450 000 eine gediegene christliche Erziehung. Dank ständiger Anstrengungen haben die Katholiken sich einen gleichwertigen Platz mit den besten Schulen ihrer Umgebung erobert und das Prestige und die Hochachtung in den Augen der Indier und ihrer Führer gewonnen. Die Kirche ist eine geistige Macht und es ist anerkannt, daß sie auf Bildung und Fortschritt eingestellt ist“<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> The Clergy Monthly 1950 Jan./Febr. 17 ss The first sermon of the Council; Zahlen nach Humpert SJ. in El Siglo 1946, 339. 369; Fides-Supplem. vom 26. 11. und 3. 12. 1949; Zu Mgr Baud vgl. Le Miss. Cat. 1946, 564. Vgl. auch H. Krose SJ., Missionsstatistik. Freib: 1908 und B. Arens SJ., Handbuch d. kath. Missionen. 2. Aufl. Freib 1925.

## KLEINE BEITRÄGE

### Stellungnahme zu Peters:

#### „Die treibenden Kräfte in der Weltmission heute“

Ein paar kurze Bemerkungen zu dem gediegenen Artikel: „Die treibenden Kräfte in der Weltmission heute“ (MR 1949, Nr. 3). Ich freue mich aufrichtig, diese gesunde Kritik gehört zu haben. Aus dem „*choc des opinions jaillit la vérité*“.

Ich möchte gerne wissen, wie man das wenig erfreuliche Bild „der Sprung ins Dunkle“ gebrauchen kann und was soll damit gemeint sein? Wenn die Kirche z. B. in Zukunft im fernen Osten den Heiden Aristoteles verläßt, um sich allmählich orientalischen Denkern anzunähern, dann kann man doch nicht von einem „Sprung ins Dunkle“ sprechen. Das würde meines Erachtens eine merkwürdige Auffassung von der göttlichen Kirche zeigen, die an keine Kultur und noch viel weniger an einen heidnischen Denker gebunden ist. Im Gegenteil, ihre eigenen göttlichen Schätze, die natürlich von Außenstehenden nie und nimmer bereichert werden können, könnten durch einen solchen Übergang anderen Völkern deutlicher und klarer erscheinen. Und hier muß ich denken an die Worte von Karl Adam: „Indem der abendländische Raum dem Christentum, seinen Dogmen, seinem Kult, seiner Verfassung ein abendländisches Gepräge gab, verwehrte er der morgenländischen, insbesondere der ostasiatischen Geistigkeit den unmittelbaren Zugang zum übernatürlichen Gehalt des Evangeliums. So reinlich und unversehrt dieser Gehalt in den kirchlichen Formulierungen, Riten und Ordnungen auch erhalten war, so war er doch derartig innig in abendländische Denkweisen und Lebensformen eingebettet, daß der morgenländische Geist kaum mehr in der Lage war, Form und Inhalt reinlich auseinanderzuhalten, und daß er in die Versuchung gedrängt wurde, mit der abendländischen Form auch den übervölkischen Inhalt des Christentums abzulehnen“<sup>1</sup>. Meines Erachtens hat Msgr. Fulton Sheen auch sehr zurecht geschrieben: „Confucius can be just as good a starting point for the discovery of Our Divine Lord as Aristotle. It is conceivable that he may even be better, at least to the extent that his ethics is more personal, more intimate and existential. It would be a great mistake for our Western world to feel that the East must study Aristotle before it can come to the Faith“<sup>2</sup>.

Übrigens dieser „Sprung ins Dunkle“ ist schon gemacht von Pater Johann S. J. in seinem wundervollen Werke „Vers le Christ par le Vedanta“, einem Werke, daß Kardinal Lépicier sehr zurecht mit den Werken der Kirchenväter gleichgestellt hat. Weiter ist mir bekannt, daß dieser „Sprung ins Dunkle“ für verschiedene intellektuelle Hindus einen wirklichen Aufstieg zum wahren Lichte bedeutete. Übrigens wird im Osten schon neben der Scholastik orientalische Philosophie doziert, und das wird für zukünftige orientalische Seminaristen immer mehr geschehen, wie ich das von orientalischen Bischöfen hörte.

Weiter fragt der geschätzte Autor des obengenannten Artikels nach einer Auseinandersetzung mit einer Papsterklärung. Ich kann hier nur darauf antworten, daß wir einfache Missionare nichts auseinanderzusetzen haben, nur restlos und vollkommen gehorchen wollen. Aber ich sehe nicht ein, daß diese Worte

<sup>1</sup> Theolog. Quartalsschrift 1948, 3. Quartalsheft, S. 265, Stuttgart.

<sup>2</sup> Introduction to Dr. Wu's „From Confucianism to Catholicism“.

eine Annäherung an heidnische Denker im Fernen Osten ausschließen. Und was den Hinweis auf Can. 1366 angeht, so weiß mein sehr geschätzter Opponent doch wohl, daß im Osten ein großes und allgemeines Verlangen unter den eingeborenen Priestern besteht nach einem eigenen Codex, der meines Erachtens in weiterer Zukunft auch wohl kommen wird.

Also bleibe ich bei meiner ersten Formulierung, wo ich sprach von der Möglichkeit, auf ein anderes Denkfahrzeug überzusiedeln, was übrigens von einigen der größten Denker der Kirche, denen ich mein Manuskript zeigte, nicht bestritten wurde. Weiter fühle ich mich nicht wenig gestützt von öfter wiederholten, ungebetenem Zustimmungen, die ich immer wieder von orientalischen Priestern aus verschiedenen Missionsländern erfahre.

Schließlich danke ich aufrichtig meinem sehr geschätzten Opponenten, von dem ich mich gerne in allem übertreffen lasse mit Ausnahme von einem allgemeinen, absoluten und restlosen Gehorsam dem heiligen Lehramt der Kirche gegenüber, dem zu folgen Licht, Klarheit, Freude und Leben, das zu verlassen ewiges Dunkel, Trauer und Tod bedeutet.

St. Joseph's Mission House, den 18. März 1950

Bordentown, New Jersey.

H. van Straelen S. V. D.

## Schlußwort zur Stellungnahme des P. van Straelen

Wir möchten beim letzten Abschnitt der Erwiderung von Herrn P. van Straelen ansetzen und ihn bezeugen, daß er sich in seinem fruchtbaren und auf-rüttelnden Akkommodationsschrifttum nirgendwo über die Linie hinausbewegt hat, die der Missionswissenschaft ihrem Wesen nach gezogen ist. Es wäre schade, wenn man durch Verketzerung versuchte, einen freien Gedankenaustausch auf diesem heute so überaus wichtigen, aber auch schwierigerem Gebiete der Anpassung zu unterbinden und damit in Praktiken zurückfiele, die der Ritenstreit zeitigte. Eine solche Absicht lag uns völlig fern.

Der Ausdruck vom „Sprung ins Dunkle“ stammt nicht aus dem Schrifttum P. van Straelens. Er kennzeichnet aber unseres Erachtens gut das Wollen derer, die einen gewissen Neuanfang im Osten in der Gestalt fordern, daß man das christliche Samenkorn ohne seine westliche Verpackung im Osten dem dunklen Schoß der Erde anvertraue und warte, was unter dem Wehen des Hl. Geistes und der Fürsorge der örtlichen Hierarchie kulturell sich daraus entwickelt.

Keiner der Befürworter solcher Methoden denkt daran, in dem Samenkorn etwa nur die Lehre der Evangelien zu sehen oder einer Abwandlung der Formel gewisser protestantischer Akkommodationskreise das Wort zu reden, man solle den fremden Kulturen nur Christus, nicht die Kirche bringen. Es soll also die Kirche gepflanzt werden.

Da nun diese Kirche in der hochentwickelten westlichen Form im Osten schon in etwa gepflanzt ist, muß ein kultureller Abbau stattfinden, um dem Neubau Platz zu machen. P. van Straelen erklärte in einem Artikel über die Kirche in Asien, die verhältnismäßig mageren Ergebnisse der Mission seien „größtenteils der Tatsache zuzuschreiben, daß man, statt ein christliches Samenkörnlein in nichtchristliches Erdreich zu pflanzen, eine ausgewachsene und höchst entwickelte Kirche verpflanzte. Daß so etwas keine reiche Frucht bringt, ist mehr als natür-

lich. Zurück zur erhabenen Einfachheit der ersten christlichen Jahrhunderte strebt deshalb die Bewegung unter dem einheimischen Klerus an. Das ist keine gefährliche Bewegung. Sie hat nichts mit dem (unter Nichtachtung aller kirchlichen und religiösen Ordnung und Macht gedachten) Zurückgehen auf Christus zu tun . . . Die Kirche, wie sie sich in den westlichen Ländern entwickelt hat, wird in dieser Gestalt nie und nimmer im östlichen Boden sich verwurzeln“<sup>1</sup>.

In dem Abbau sieht van Straelen keine Bedrohung für die Integrität des übernatürlichen Gehaltes der Kirche. Denn die Kirche ist ja keiner Kultur verhaftet und paßt sich jeder Kultur an. Also kann auch im Osten das westliche Kulturgewand geopfert werden, soweit das möglich ist, um die Essenz von Dogma, Moral und Kirchenverfassung unangetastet zu erhalten. Das soll geschehen, indem der christliche Same unter der umsichtigen Fürsorge des Hl. Geistes aufsprießt, wobei ihn die fernöstliche Hierarchie zu östlichen Formen knetet<sup>2</sup>.

P. van Straelen sieht nun im westlichen Kulturgewand der Kirche nicht nur irgendein mögliches Kulturgewand der allen Kulturen offenstehenden Kirche, er findet dieses Kulturgewand auch ein wenig entstellt: „Unsere Heilige Mutter, die Kirche, hat nun ihrerseits, groß geworden in der westlichen Welt, die unvermeidlichen Nachteile dieser Überzivilisation in ihrer äußeren Gestalt, Disziplin und Methodologie mitbekommen. Daher die aufrichtigen Bemühungen der japanischen Christen, . . . die Kirche möglichst von diesen Nachteilen zu reinigen und alles wegzuschneiden, was zum römischen kulturellen Hintergrund gehört. Beiläufig gesagt, könnte dies auch für die westliche Kirche segensreich sein“<sup>3</sup>. In seinem Artikel in „Streven“<sup>4</sup> erscheint dieser Passus in einer abgemilderten Form: „Unsere teure Mutter, die Kirche, die ja in der westlichen Welt aufwuchs, hat vielleicht einige Nachteile dieser westlichen Überkultur mitbekommen. Die wohlmeinenden Bemühungen der östlichen Christen . . ., die Kirche soviel als möglich von diesen Nachteilen zu befreien und alles, was Anteil am römischen kulturellen Hintergrund hat, zu beschneiden, verdient darum unsere volle Mitwirkung. Nebenbei gesagt, wird das selbst der westlichen Kirche zugute kommen.“

Das Bild der Akkommodationsaufgabe im Fernen Osten, wie sie sich P. van Straelen vorstellt, läßt nicht ganz klar sehen, was der Autor als gesund am römischen kulturellen Hintergrund betrachtet und was er beschnitten oder weggeschnitten sehen möchte. Der Vergleich der beiden Zitate scheint uns dies zur Evidenz zu zeigen.

Die Akkommodationstheorie von P. van Straelen erfährt eine Erweiterung durch die Erwägung der Möglichkeit, daß die Kirche einmal vom aristotelisch-thomistischen Fahrzeug auf ein indisches oder auch auf das Laotse-Mengtse-Fahrzeug überwechselt<sup>5</sup>. Der Autor bekennt sich also zu einem so elastischen Kulturgewand der Kirche, daß man hier von einem kulturellen Transformismus wenigstens der Möglichkeit nach sprechen kann.

Demgegenüber bekennen wir uns in voller Anerkennung der von P. von Straelen meisterhaft gezeichneten psychologischen Schwierigkeiten im Osten zu einer organischen Lösung des Akkommodationsproblems, weil dieses dem Wesen

<sup>1</sup> „Streven“ zitiert nach De Katholieke Missien 1947 S. 138.

<sup>2</sup> Ebd. S. 139.

<sup>3</sup> A Missionary in the War Net, S. 50.

<sup>4</sup> Vgl. Katholieke Missien 1947, S. 137.

<sup>5</sup> Eastern Church Quarterly 7 (1947), S. 11.

der Kirche, dem Wesen der christlichen Philosophie (überzeitliches Gedankengut, überzeitlich geformt), der Erhaltung des schon in die Kirche aufgenommenen wertvollen Kulturgutes, der Sicherung der Glaubensinhalte, der allgemeinen Kulturentwicklung der Welt zu größerer Einheit mehr entspricht. Wir glauben auch nicht, daß das westliche Kleid der Kirche im Osten „verschleißt“: „Wenn ihr (der Kirche) westlicher Schmuck verschlissen ist, kann sie nichts irgendwo davon abhalten . . . ein chinesisches Kleid oder einen japanischen Kimono zu wählen“<sup>6</sup>. Wir glauben vielmehr, daß das überzeitliche Kulturgut der Kirche, soweit es aus den westlichen Formen gestaltet wurde, immerwährenden Bestand hat und auch im Osten nicht verschleißt, höchstens in der Darstellung der Glaubensinhalte und in der Gestaltung des Rechtes und des Frömmigkeitslebens modifiziert werden könnte.

Andererseits sind wir mit van Straelen der Meinung, daß dem östlichen Denken ein absolut selbständiger Zugang zur Kirche, der in etwa durch das westliche Kulturgewand blockiert ist, geschaffen werden muß. In diesem Sinne werten wir die Zugänge, die Dom Lou vom Konfuzianismus und P. Johans vom Vedanta zu Christus bahnen wollten, vollständig. Wir möchten dabei aber das Rückgrat der bisherigen Fassung von Dogma und Philosophie im Interesse des Zusammenhalts der Kirche erhalten wissen. Es soll deshalb eine Verkündigungstheologie entstehen, die hier die notwendigen Zugänge zum Glauben schafft. Daß nicht alle Dogmen zu diesem Zwecke im Ausdruck umgeprägt werden müssen, scheint uns auch die Auffassung P. van Straelens zu sein.

Die Verkündigungstheologie ist bei uns in Europa etwas suspekt geworden, seitdem man in Theologiekreisen feststellte, daß es eigentlich keine Verkündigungstheologie geben kann, vielmehr nur eine Verkündigung: „Nicht einer kerygmatischen Theologie, sondern dem Kerygma kommt Eigenständigkeit zu, nicht der Verkündigungs-Theologie, sondern der Verkündigung selbst. Die letztere hat sich auf die ihr eigentümliche „kerygmatische Fassung, Gliederung und Konzentration der christlichen Botschaft, aber auch auf ihre besondere Methode und Sprechweise zu besinnen“<sup>7</sup>. Wir sind nun der Auffassung, daß es in einer Akkommodationsstheologie wohl eine Verkündigungstheologie geben kann und sogar geben muß, wenn man die bisherigen überzeitlichen Formulierungen der christlichen Philosophie und Theologie im Osten nicht aufgeben will. Ansatzpunkte für eine solche Verkündigungstheologie sehen wir in der Übersetzung des Wortes „Logos“ im Anfang des Johannesevangeliums durch „Tao“ seitens des Abtes Lou und des Dr. Wu (in dessen neuer Übersetzung des Neuen Testaments)<sup>8</sup>. Wenn man auf die Verschiedenheiten in der Entwicklung der griechischen und lateinischen Theologie hinweist, um die Schaffung einer fernöstlichen Theologie in ganz neuen Ausdrucksformen zu rechtfertigen, ohne sich dabei einer Verkündigungstheologie bedienen zu müssen, so ist doch darauf hinzuweisen, daß die Theologien des Westens eine breite kulturelle Basis haben, die ihnen trotz aller Verschiedenheiten gemeinsam ist. Eine fernöstliche Theologie in ganz neuen Ausdrucksformen würde an diesem allgemeinen kulturellen Untergrund keinen Anteil haben. Damit wäre eine Gefahr für einen Ost-West-Riß in der Kirche gegeben, der mehr als kulturelle Bedeutung haben könnte. Es geht im Osten wahrlich um mehr als das Filioque und das *ἐκπροβέσθαι* oder

<sup>6</sup> Katholieke Missien 1947, S. 149.

<sup>7</sup> Dr. Franz Xaver Arnold, Dienst am Glauben, Freiburg, 1948, S. 72.

<sup>8</sup> Bulletin des Missions Nr. 1/2 (1949), S. 9.

<sup>9</sup> Vgl. die Darlegungen van Straelens in Bulletin des Missions (1948) (4), S. 253.

ἐξελθεῖν<sup>9</sup>. Aus all diesen Gründen meinen wir, daß man die westliche Theologie nicht ganz im Osten zurückstellen dürfte, zumal die geistige Weltentwicklung ihr mehr Raum schaffen könnte. Eine Verkündigungstheologie, die organisch und in Verbindung mit dem westlichen Geistesgut entstände, würde den Zwecken der Kirche vollauf genügen.

Was das Papstwort über den Charakter der christlichen Philosophie und Theologie angeht<sup>10</sup>, so meint P. van Straelen, daß dies Wort doch nicht eine Annäherung an heidnische Denker im Osten ausschließe. Gewiß nicht. Es schließt nicht einmal den Aufbau einer Theologie und Philosophie „mit ganz neuen Ausdrucksformen“ aus. Aber nach dem Axiom „Entia non sunt multiplicanda sine ratione“ scheint uns dieser Aufbau unnötig, wenn das vom hl. Thomas errichtete Gebäude als Fundament für jede Denkrichtung dienen kann, die der Sache und dem Namen nach katholisch ist, aus jenseits und über aller Zeit liegenden Elementen besteht und für alle Zeiten Gültigkeit hat. Ist freilich der Zugang zum Verständnis dieser Welt durch die Psychologie der Asiaten versperrt, so muß eben eine Verkündigungstheologie geschaffen werden, die den Zugang zu dieser Welt erschließt.

Man hat in letzter Zeit öfter gesagt, wenn die Apostel statt nach dem Westen sich zuerst nach China gewendet hätten, würde die ganze Entwicklung der Kirche ein anderes Gesicht bekommen haben, damit auch ihre Philosophie und Theologie. Wer könnte das bestreiten? Die Vorsehung hat aber die Entwicklung der Kirche zuerst nach Westen gerichtet. Wäre es umgekehrt gewesen, ständen wir heute genau vor demselben Problem im Westen, vor dem die Kirche heute im Osten steht. Wir müssen hier vertrauen, daß die Vorsehung Mittel findet, um auch die an zweiter Stelle vom Christentum erfaßte Erdhälfte zu gewinnen. An der Akkommodationsfrage wird Gott die Christianisierung der Welt nicht scheitern lassen. Diese Frage ist und bleibt sekundär, wenn man die Dinge übernatürlich sieht.

Daß im Osten neben der Scholastik schon orientalische Philosophie gelehrt wird, muß jeder Freund der Anpassung wärmstens begrüßen. Es erscheint uns dies auch als eine Notwendigkeit, um überhaupt eine Verkündigungstheologie, wie wir sie meinen, aufzubauen.

Die weitere mögliche Frage, ob unsere rationalen Methoden, unsere Dialektik usw. dem intuitiven Denken des Ostens entsprechen, ob also die scholastische Methode dem Osten kongenial ist, erfordert ernstestes Studium. Vielleicht bringt hier ein fernöstliches Kirchenrecht neue Bestimmungen. Aber die Prinzipien und die Lehre des hl. Thomas müssen auch von intuitiven Köpfen in ihrer Art erfaßt und verarbeitet werden können. Hier liegt die didaktische Aufgabe der Priesterbildner aus den fernöstlichen Ländern selbst, die das westliche Geistesgut in sich aufgenommen haben und zugleich ihre eigene Philosophie und Lebensschau funditus kennen.

Zum Schluß möchten wir darauf hinweisen, daß der Zug der Zeit im allgemeinen einer radikaleren Lösung des Akkommodationsproblems zustrebt. In diesem Strom der Entwicklung steht führend P. van Straelen. Es wird der Hinweis interessieren, daß auch der Osservatore Romano am 4. 12. 1947 in der Sparte „Congiunture d'oggi“ sich durchaus anerkennend mit der Akkommodations-theorie von P. Heinrich van Straelen S. V. D. beschäftigte. Er erwähnt zwei Artikel im Bulletin des Missions, deren Verfasser van Straelen und der Dominikaner Alexis Crás, Missionar in Hanoi, waren. „Während, so sagt Osservatore,

<sup>10</sup> Vgl. MR 1949 (3), S. 173.

der erste die dringende Notwendigkeit für die Kirche betont, sich in radikaler Weise an die asiatische Kultur anzupassen, behauptet der letztere die Unentbehrlichkeit der westlichen Kultur, um die Einheimischen zur Erfassung des Christentums zu bringen.“ Die Zeitung stellt beide Thesen dar und schließt: Wahrscheinlich kann das Problem „westliche Kultur — östliche Kultur“ nach dem Ausgangspunkt von P. Cras und nach dem Zielpunkt P. van Straelens gelöst werden. Die menschliche Natur wie die Gesellschaft schreckt vor Revolutionen zurück, und dies gilt insbesondere für die Kirche, eine auf Überlieferung gegründete Gesellschaft. Ihr geistiger Besitz ist größtenteils mit westlichen Formen bekleidet, derer sie sich nicht von heute auf morgen entledigen könnte. Um dieses Patrimonium neuen Völkern zu übermitteln, braucht man Menschen, Missionare oder einheimische Priester, die wenigstens bis zu einem gewissen Punkte Menschen der beiden Kulturen sind. Es ist evident, daß die materielle Einheit, die sich in der Welt vollzieht, dem Orient gewisse westliche Werte der Methode und der Technik bringt, die für jedes Werk nützlich sind, auch das geistliche. Wenn man aber das zu erreichende Ziel betrachtet, nämlich diese ungeheuren Mengen Asiens zum wahren Glauben zu führen, werden wir weder vom menschlichen noch vom übernatürlichen Gesichtspunkt aus in Betracht ziehen können, daß wirkliche Notwendigkeiten bestehen, die Ausdehnung des Reiches Gottes von einer weiten Verbreitung der westlichen Werte abhängig zu machen. Es scheint im Gegenteil, daß es gute Gründe gibt, die Intervention dieser Werte in einer Übergangsperiode auf ein Minimum zu beschränken und sie jedesmal beiseite zu schieben, wenn sie ein Hindernis für die Bekehrung der Heiden sind.

Aachen

Joseph Peters

## Deutsche Missionsaufgabe in evangelischer Sicht

Unter dem Titel „Deutsche Missionsaufgabe heute?“ hat Walter Holsten in der „Evangelischen Theologie“ (1948/49, Heft 3—6) einen Vortrag veröffentlicht, den er schon im Jahre 1947 in Bad Boll gehalten hatte. Wir referieren hier auf Grund des Berichtes von E. Verwiebe in Nr. 9 derselben Zeitschrift (S. 405 ff). Aus den Gedanken Holsten's seien folgende herausgehoben: Die Mission ist notwendig, heute wie je zuvor, denn die Mission ist eine „Urfunktion der Kirche“. „Wer Kirche sagt, sagt auch Mission.“ Mission kann überall und immer im Grunde nichts anderes sein, als der schlichte Gehorsam gegenüber dem Herrn der Kirche. — Wenn es dann weiter heißt: „Jedes Bewußtsein, dem Heiden gegenüber etwas Besonderes zu sein kraft unserer Zugehörigkeit zur weißen Rasse oder auf Grund unseres geistigen, sittlichen und religiösen Höherstehens, wie es sich so leicht in die Haltung des weißen Missionars einschleicht, ist uns heute, Gott dank, unmöglich gemacht worden“, so ist dieser Gedanke wahrhaftig heute auch für unsere katholischen Missionare beherzigenswert.

Aber wie soll die Missionspflicht in die Tat umgesetzt werden? Heute? Von den deutschen Missionaren? — Das Denken an unsere Missionsfelder draußen muß resolut preisgegeben werden, denn „es wird ja doch nicht mehr möglich sein, Missionare dorthin zu entsenden. Die Türen in die Welt hinein sind für den deutschen Missionar einfach verschlossen“. Hat denn also die Kirche in Deutschland überhaupt keine Missionsaufgaben mehr? In keiner Situation gibt es eine Entbindung vom Missionsbefehl Christi. Eine Möglichkeit zur Erfüllung der Missionspflicht sieht Holsten nur auf zweifachem Wege: 1. In der Judenmis-

sion. Das ist die einzige legitime Möglichkeit, heute deutsche Missionsarbeit zu pflegen. 2. In dem Zeugendienst, den der evangelische Christ aus Deutschland leisten kann, wenn ihn das harte Los treffen sollte, als Zwangsverschleppter nach Sowjet-Rußland gebracht zu werden. — Nur mit tiefer Bewegung kann man den erschütternden Ernst auf sich wirken lassen, der aus diesen Worten spricht. Dennoch hat dieser Pessimismus keine volle Zustimmung finden können. Denn einerseits sind die angegebenen Lösungen doch so gut wie keine, und andererseits hat es sich nicht bewahrheitet, daß die Türen in die Welt hinaus „in absehbarer Zeit sich uns nicht wieder öffnen werden“. Heute hat sich doch der Horizont wesentlich aufgehellt. Die Tiefenkurve der Jahre 1945—47 weist heute doch entschieden nach oben.

Deshalb lehnt denn auch der Berichterstatter E. Verwiebe die Äußerungen Holsten's ab: Die evangelische Kirche Deutschlands müsse zwar eine Verpflichtung und Notwendigkeit der Judenmission anerkennen. Auch die Tatsache, daß der Deutsche für diesen Dienst weitgehend disqualifiziert ist, entbindet nicht von dieser Verpflichtung, aber in dieser Verpflichtung kann „doch wohl kaum eine erschöpfende Aufgabe gesehen werden“, dafür ist die Zahl der Juden zu klein. Die deutschen Christen müssen sich also der Verpflichtung zur Weltmission bewußt bleiben. Was aber den Zeugendienst Zwangsverschleppter angeht, so sei diese Aufgabe noch problematischer. Jeder, den dieses harte Los treffe, solle ein uneingeschränktes Ja dazu sagen; und die Kirche solle sich mit ihrer Fürbitte hinter jeden stellen, den es trifft. Aber kann der Zwangsverschleppte überhaupt diesen Dienst leisten? Wird er nicht im allgemeinen von der Bevölkerung, unter der er lebt, völlig abgeschlossen sein? Hat er in seiner Lage überhaupt die Möglichkeit, die fremde Sprache zu erlernen? Weiterhin müsse doch gefragt werden, ob der sowjetische Raum wirklich ein Missionsfeld genannt werden könne. Denn es gebe da doch eine Kirche und zwar eine Kirche, die selbst um ihren Missionsauftrag weiß, wenn sie auch zur Zeit in ihrer Bewegungsfreiheit gehemmt sei. Man dürfe nicht „eigenmächtig in fremdes Gebiet einbrechen“.

Nach all dem sei es geboten, daß die deutsche evangelische Mission heute nach Möglichkeiten suche und die Gelegenheiten ergreife, die Fäden wieder anzuknüpfen, die der unheilvolle Krieg zerrissen, um so ihre Verpflichtung zur Weltmission wieder aufzugreifen.

Dr. A. Teilkamp SVD.

## P. Dorotheus Schilling O. F. M.

Während der Drucklegung von Heft 2 erfahren wir durch eine Todesanzeige im *Osservatore Romano* v. 7. Juni 1950, daß P. Dorotheus Schilling am Abend des 5. Juni in Rom gestorben ist. Ein großer Verlust für den Franziskanerorden und auch für die Missionswissenschaft.

Geboren am 20. Juli 1886 in Altenmittlau (Diözese Fulda), trat Schilling schon mit jungen Jahren in den Orden des hl. Franziskus in der Fuldaer Ordensprovinz ein. Am 25. April 1905 legte er die Ordensprofeß ab und wurde am 14. Juli 1912 zum Priester geweiht. Nach einem Berichte des *Osservatore Romano* (8. Juni 1950) zeichnete er sich als junger Ordensmann durch hohe geistige Begabung und auch durch Einfachheit, Frömmigkeit und Herzengüte aus, vor allem auch durch eine „singolare vocazione missionaria“. Schon im Jahre 1912 folgte er seiner missionarischen Berufung, indem er auf seinen Wunsch nach Japan,

in das Apost. Vikariat Sapporo, geschickt wurde, wo er bis 1920 blieb und als Direktor des Kleinen Seminars in Hakodate-Komada, als Schriftleiter einer Wochenzeitschrift und in verschiedenen Ämtern wirkte. 1920 kehrte er in seine Ordensprovinz Fulda zurück, und war dann Vertreter seiner Mission in Nordamerika. Seinen Anlagen und Neigungen entsprechend, widmete er sich nach seiner Rückkehr aus Amerika bis zu seinem Tode wissenschaftlichen Studien, die hauptsächlich auf Mission ausgerichtet waren. Er studierte Geschichte, Geographie und Missionswissenschaft in Freiburg und Münster und erwarb sich an der Münsterer Universität den Dr. phil. Auch machte er Reisen nach Portugal zum Studium in den dortigen Archiven. So war er theoretisch und praktisch vielseitig in missionarischen Fragen ausgebildet und konnte einem ehrenvollen Ruf nach Rom folgen, wo er von 1933 an als Dozent tätig war, zunächst an der Ordenshochschule Antonianum und dann auch an der Hochschule der Propaganda. Daneben war er schriftstellerisch sehr fruchtbar und hat für viele Zeitschriften, auch für unsere Münsterer Missionszeitschrift, zahlreiche Beiträge geliefert. Seine Vorliebe galt geschichtlichen und missionsmethodischen Fragen bezüglich Japan. Noch vor wenigen Monaten veröffentlichte er eine Studie „Religion und Politik in Japan“, während ein anderes großes Werk über die Geschichte der Japanmission noch nicht ganz zum Abschluß gekommen ist. Seine wissenschaftliche Tätigkeit wurde nach außen hin anerkannt, indem er zum Mitglied verschiedener Akademien und gelehrter Gesellschaften in Deutschland, Portugal und Japan ernannt wurde. Zum Münsterer „Institut für missionswissenschaftliche Forschungen“ und dessen Zeitschrift unterhielt er vom Bestehen des Instituts an freundliche und hilfsbereite Beziehungen. Man konnte stets auf seine Hilfe rechnen. In seinem letzten Schreiben aus Rom vom 1. Mai 1950 an den Unterzeichneten, das die Überschrift trägt „Friede und Heil“, teilte er mit, daß er wegen Krankheit seit elf Monaten von Rom abwesend gewesen sei; bei seiner Rückkehr habe er die erste Nummer 1950 der ZMR vorgefunden „und zwar in gediegener Friedensaufmachung. Gratuliere dazu Ihnen und dem Verlag.“

An der Trauerfeier für den Verstorbenen in S. Antonio in Rom nahmen u. a. Vertreter der Propaganda und japanische Diplomaten teil, als deutsche Vertreter der Missionswissenschaft die Gelehrten P. Dindinger O.M.I., P. Schurhammer S.J. und P. Schütte S.J. Die Beerdigung fand auf dem Campo Verano in Rom statt.

In dankbarer Erinnerung an den edlen Verstorbenen haben wir für ihn in der Franziskanerkirche zu Münster, wo er während seiner Studien an der Universität gewohnt hat, das hl. Opfer dargebracht. Wir nehmen Abschied von P. Dorotheus Schilling mit der Bitte aus urchristlicher Zeit:

Εἰρήνη σοι ἐν Κυρίῳ.

Münster i. W.

Max Bierbaum

## The Indian source of the Chinese Philosophy

By Dr. H. E. Zacharias

Meagre indeed is the material for a history of the introduction of philosophy into China and its early development there. I say introduction, because quite obviously there has never been in China any spontaneous rise of philosophical thought. All its most ancient tradition and writings, the three "Classics" and

the "Spring and Autumn Annals", are innocent of any metaphysical concern about the nature of things, their general causes, or last end. At a time when the old feudal order changed, the concern of educated people (who alone could read and write such books) was, how to maintain order in human society, how to counter the novel mentality of untraditional individualism, and how to prevent the collapse of civilization beneath a mounting tide of general anarchy. In such a milieu we may look for "Proto-politics", but certainly not for "proto-philosophy". And indeed the prince of all Chinese philosophers, Confucius, was, frankly, no philosopher at all, but a practical genius, anxious to re-establish in the life of the nation an idealized ancient order; a man, who thus has the distinction of being the first teacher in statecraft.

But though Confucius was not interested in metaphysics, there is evidence, that truly philosophical musings were indulged in by contemporaries of his — to wit, the "negative recluses" whom he met on his wanderings, especially in the south, in the State of Chu. One of these is reported to have said to a follower of Confucius: "All the world is a swelling torrent and who is there to change it? As for you, instead of following a gentleman who flees from one prince to another, had you not better follow those who flee the world entirely?"<sup>1</sup> The "torrent" reminds one forcibly of *samsâra* and the whole answer might very properly have come from one of the Indian *çramanas* of the time. Another oblique reference to the ideology of these ascetics is found in a passage, recording the question of a pupil of Confucius: "If a man refrain from ambition, boasting, resentment and desire, may that be considered virtue?" and the Master's reply: "It may be considered difficult, but it does not follow that it constitutes virtue"<sup>2</sup>. Fung Yu Lan, the well-known professor of Philosophy at the National Tsinghua University, comments on this, that "to insist on having no desires oneself and at the same time to be indifferent to the desires of others, is nothing more than to be what Confucius called a „dried-up gourd"<sup>3</sup>: these ascetics therefore whom Confucius so much disliked evidently indulged in a self-discipline aimed at the elimination of all desires, another feature unmistakably Indian.

We therefore may say, that ideas, common to Indian proto-philosophy, undoubtedly were current in China in the 6./5. cent. B. C. They seem to have been restricted at the time to the south, but were gradually seeping in from the State of Chu during Confucius' lifetime. Obviously they must have reached Chu and the regions still further south at a still earlier date, say the 7. cent., by the ancient Indo-Chinese trade route recently come into prominence again under the new name of "Burma Road". The ascetic flight from the world of gentlefolk leading a para-social existence is certainly not a phenomenon which would occur spontaneously in so traditionalist, not to say still tribalist, an atmosphere as that of the Early Chou period (1122—771 B. C.). Indeed it fits in so ill with such a milieu, that even a three thousand year long effort of acclimatizing it therein has met with but indifferent success.

Chinese tradition makes no mention of any introduction of such ideologies from abroad: for the good reason, that there was no sharply defined boundary, separating China from foreign countries. The region of Northern Chinese civilization shaded off by imperceptible gradations into that of Southern China; the latter

<sup>1</sup> Analects, 18. 6.

<sup>2</sup> Analects, 14. 2.

<sup>3</sup> Fung Yu Lan: A History of Chinese Philosophy. Translated by Derk Bodde. Peiping, 1937, p. 70.

similarly into that of Indochina, and this again into that of India. But Chinese tradition has ever stoutly maintained that this ideology is very ancient, that it antedates Confucius and that in the last resort all systems of Chinese philosophy spring from it. It attributes its conception to an "Ancient Sage", Lao Dze, who may have been an actual person or merely a legendary personification of this ideology — it matters little. That later generations have confounded this Lao Dze with the author of the "Classic of the way and Power", Dao De Djing, composed in the fourth cent., is quite admitted nowadays: but this error does not invalidate the truth of the truth of the original tradition — which moreover is borne out by the fact that the doctrines set forth by the Dao De Djing tally perfectly with what we know to have been those of the "negative recluses" and with none other.

Like the Proto-Philosophy of India itself, this off-shoot of it in China was at the time of its introduction there still quite vague — a general outlook, an ethos, rather than a well-defined ideology. It went of course well, and was quite of a piece, with the Agriculturist Civilization type, common both to Dravidian India and to Thai China: and in both countries it clashed violently with the Pastoralist type of tradition of the north<sup>4</sup> — Vedic in the one case, Chou in the other. But the outcome of this ideological clash was quite different in the two cases: in India, the North took over the philosophy of the South and made it its own; in China, the philosophy that came to it from the South merely stimulated the North to keep out this flood of theoretical speculation, by entrenching itself in the severely practical field of political science and ethics. This surprising turn given to the development of philosophy in China is entirely due to a single personality, Confucius, whose influence therefore overtowers all others, though paradoxically enough he can by no stretch be called a philosopher himself.

In conclusion therefore I would suggest that the single source of Chinese, as of all philosophy, was Indian proto-philosophy, typified there by the legendary figure of Lao-dze: but that it received its signature from Confucius thought; to a less degree it was also influenced by the ideology, that goes by the name of Mo Di.

## BESPRECHUNGEN

**Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz. 1950.** Freiburg/S. Selbstverlag des SKAMB. 120 S.

Ein sehr empfehlenswertes Buch des Schweizer Kath. Akademischen Missionsbundes. So wie schon in den letzten Jahren haben die Herausgeber auch diesmal einen bestimmten erdkundlichen Raum in den Mittelpunkt der Erörterungen gerückt. Dadurch gewinnt die Darstellung an Geschlossenheit und Tiefe. Es ist Nordafrika zur Behandlung gekommen, d. h. das gesamte Viereck, das im Norden dem südlichen afrikanischen Dreieck vorgelagert ist, das im Osten Abessi-

<sup>4</sup> cf. chap. 10 of the Chung Jung, the classic of "The Doctrine of the Mean, which compares two types of courage as follows": To show forbearance and gentleness and not to avenge even unreasonable insults: this is the courage of the southern regions. To lie under arms and die without regret: this is the courage of the northern regions."

nien, im Westen die Guineaküste mit einschließt. P. Huber SVD., ein junger Gelehrter aus dem Anthropos-Kreise, bespricht die ethnologischen, kulturellen, religiösen und sozialen Grundlagen des Raumes. Prof. Perler schildert die glänzende, jetzt leider versunkene Herrlichkeit der alten afrikanischen Kirche, während Prof. Beckmann mit gewohnter Sachkunde darlegt, welche Missionskräfte vom Mittelalter an bis jetzt sich um Nordafrika bemüht haben. Dann werden einzelne Großräume Nordafrikas unter dem missionarischen Gesichtspunkte behandelt: Französisch Nord- und Westafrika, der östliche Sudan und Abessinien. Daß hier natürlich keine Vollständigkeit erstrebt werden konnte, liegt auf der Hand; es wäre dann der Rahmen des Jahrbuches gesprengt worden. Endlich kommen noch einige besondere Probleme zur Geltung, zunächst das eigentliche Zentralproblem, nämlich das Verhältnis zum Halbmond, sodann die Stellung der schwarzen Frau, ferner das Problem der Halbgebildeten. Es ist ein aufschlußreiches Büchlein. Weder der Missiologe, der über Afrika schreiben will, noch der missionarisch interessierte gebildete Katholik sollte an diesem wertvollen Hefte vorbeigehen.

St. Augustin, Siegburg.

A. T e l l k a m p SVD.

**Joseph-Etienne Champagne** O. M. I., Directeur de l'Institut de Missiologie de l'Université d'Ottawa, **Les Missions catholiques dans l'ouest canadien (1818—1875)**. Publications de l'Institut de missiologie de l'Université Pontificale d'Ottawa, Ottawa 1949, 208 S.

Die missionsgeschichtliche Untersuchung von Champagne führt uns zu den Anfängen des Missionsapostolats von Westkanada im Thal des Roten Flusses, wo zuerst von 1818 an Weltpriester aus der Diözese Quebec wirkten, 1844 ein Apostolisches Vikariat errichtet wurde und dann seit 1845 die Oblaten die Missionierung fortsetzten. Es handelt sich um missionarisches Neuland und um „die Arbeiter der ersten Stunde“, was der Studie vom missionsgeschichtlichen und auch vom missionsmethodischen Gesichtspunkt aus besonderen Wert gibt.

Der Verfasser kann noch nicht eine abschließende Darstellung bieten, weil die bürgerlichen und kirchlichen Archive noch nicht genügend durchgeforscht werden konnten. Aber er stützt seine Studien auf „authentische Dokumente“ und vielseitige Literatur, so daß ein zuverlässiges und anschauliches Bild der behandelten Missionsperiode vor uns entsteht. In der allgemeinen Einführung werden wir mit Land und Leuten des Gebietes bekannt gemacht (S. 17—48). In fünf Kapiteln wird dann behandelt: Die Mission am Roten Fluß vor der Ankunft der Oblaten (S. 49—64), die ersten Missionen der Oblaten (S. 69—96), die Ausbreitung der Missionen (S. 97—138), die politische und religiöse Entwicklung von 1865 bis 1875 (S. 139—185), die Missionsmethode der Oblaten von 1845 bis 1875 (S. 187—203). Einige Karten dienen zur geographischen Orientierung.

Lehrreich für die Missionsmethode ist die Schilderung der ersten Missionierung durch **Weltpriester**, die mit großem Opfermut tätig waren. Aber le zèle et la vertu, même poussés jusqu'à l'héroïsme, ne pouvaient suppléer au nombre. Anderseits ist beachtlich, daß diese Weltpriester von Bischof Plessis von Quebec mit einer weitschauenden missionarischen Instruktion ausgeschiedt wurden, die im Wortlaut abgedruckt ist; sie enthält Anweisungen z. B. für das sofortige Erlernen der Sprachen der Eingeborenen und die Anfertigung einer Grammatik, für die wirtschaftliche Versorgung der Mission durch Anbau des Landes, die Verkündigung der christlichen Religion als einer Botschaft des Friedens, der Milde, des Gehorsams gegen die weltliche und kirchliche Obrigkeit usw. (S. 52—53).

Die Missionsmethode der Oblaten, von denen keiner eine „besondere Ausbildung“ für diese Mission erhalten hatte, ergab sich erst auf Grund von Erfahrungen und auch mit Hilfe ihrer genossenschaftlichen Vorbildung. Die örtliche Auswahl für eine Missionsstation wurde durch folgende Umstände, wie es scheint, bestimmt: die Nähe eines Forts, das zugleich Handelsplatz war, eine genügend große Zahl von Eingeborenen, besonders gut veranlagte Stämme und ausreichende wirtschaftliche Quellen für den Unterhalt der Mission (S. 190). Ein organisiertes Katechumenat war nicht möglich, weil die Indianer Nomaden waren. Die Vorbereitung auf die Taufe geschah so, daß man ihre Lager aufsuchte oder sie bei ihrem Erscheinen an Handelsplätzen unterrichtete. Leider konnte nicht festgestellt werden, ob die Missionare sich damals bemüht haben, in die religiösen Vorstellungen der heidnischen Eingeborenen einzudringen, auch nicht, welches der nähere Gegenstand und die Form des Unterrichts gewesen ist. Die Taufe wurde denen gespendet, die danach verlangten, genügend belehrt waren und eine gewisse Bürgschaft bezüglich ihrer Beharrlichkeit im Glauben boten. Die Kinder wurden schon bei den ersten Besuchen getauft, falls die Eltern einverstanden waren. Diese Methode war insofern berechtigt, als die Eltern keine Schwierigkeiten machten, getaufte Kinder christlich erziehen zu lassen. Hervorgehoben wird vom Verfasser eine gewisse Vorliebe der Eingeborenen für die hl. Beichte. Dagegen war man von Seite der Mission sehr zurückhaltend bei der Zulassung der Neuchristen zur hl. Kommunion, so daß an mehreren Orten eine „disproportion énorme“ zwischen der Zahl der Christen und der Kommunikanten bestand. Es ist auch sicher, daß die Neophyten nicht unmittelbar nach der Taufe zur hl. Eucharistie zugelassen wurden. Beim Gottesdienst waren Gesänge auch in den einheimischen Sprachen gestattet. Trotz 30jähriger Missionstätigkeit gab es in Westkanada im Jahre 1875 noch keinen einheimischen Klerus, obwohl man dieses wichtige Missionsmittel nicht ganz übersehen hatte. Zum Verständnis dieses Mangels dienen z. Teil die Bemerkungen des Koadjutor Grandin über die Kinder der Montagnesen, die auch für andere Missionsgebiete mit primitiver Bevölkerung beachtlich sind: *les enfants Montagnais sont très susceptibles d'instruction; mais il ne faut pas les tirer tout à fait de la vie sauvage. Ils meurent même dans nos établissements, si nous ne leur accordons pas de grand air, certains travaux extérieurs et la nourriture des sauvages* (S. 201).

Wir wünschen dem gelehrten Verfasser, daß er nach weiterer Durchforschung der Archive sein geplantes größeres Geschichtswerk über Westkanada bald vollenden kann und darin noch mehr als in der vorliegenden Schrift auch zu vielen Fragen der Missionsmethode Stellung nimmt.

Münster i. W.

Max Bierbaum.

**Andreas Seumois O. M. I., Auf dem Wege zu einer Definition der Missionstätigkeit.** Übersetzt von J. Peters. M.-Gladbach 1948. B. Kühlen, Kunst- und Verlagsanstalt. 64 S.

Im ersten Teil geht S. geschichtlich vor, aber unter Beschränkung auf die moderne Missionswissenschaft. Es wird also gezeigt, welchen Missionsbegriff Schmidlin, Lange, Grentrup, Vromant, Charles, Glorieux, Lubac, Peters, Freitag, Stockums, Durand und Capéran haben und wie sie ihren Missionsbegriff begründen. Im zweiten Teil geht es um die „grundlegenden Gesichtspunkte des Missionsbegriffes“. Materialobjekt der Mission ist „jede Region der Kirche, wo die einheimische Kirche noch nicht in dauerhafter Form eingerichtet ist“ (22). Folglich können nicht bloß Heiden, sondern auch Häretiker, Schismatiker und

sogar Katholiken Materialobjekt der Mission sein. Ich kann mich nicht mit dieser Auffassung befreunden. Es gibt keine Region auf Erden, in der die Kirche in dauerhafter Form eingerichtet ist. Dann befaßt sich S. mit dem Formalobjekt oder der Natur der kirchlichen Missionstätigkeit. Das spezifische Objekt besteht „in der Tätigkeit der Einpflanzung der Kirche da . . . , wo sie noch nicht dauerhaft gegründet ist“ (26). Das *genus propium*, das generische Objekt, das, was die Mission konstituiert, ist das Apostolat. Das „Missionsapostolat“ (wohl kein glücklicher Ausdruck) führt die Kirche zu den Seelen, um die Seelen zur Kirche zu führen (28). Die Missionstätigkeit ist „eine Form des kirchlichen Dienstes . . . , die das Apostolat der Einpflanzung der Kirche betrifft“ (29). Das obj. formale *quo* oder den Gesichtspunkt, „unter dem die Mission ihren Wert erhält“, sieht der V. in der raummäßigen Katholizität der Kirche. Als Ziel der Mission schließlich erscheint die Einpflanzung der Kirche und als das eigentümlich generische Ziel die Bekehrung der Seelen zur Kirche. Wie man sieht, sucht der V. bei der Begriffsbestimmung der Mission verschiedene von den Autoren beigebrachte Gesichtspunkte zu vereinen. Der Ausdruck „sichtbare Teilnahme an den Erlösungsgnaden“ (35) will mir nicht gefallen. Die Erlösungsgnaden sind unsichtbar.

Meines Erachtens befindet sich die Missionswissenschaft hinsichtlich des Begriffes Mission in einer ähnlichen Lage wie die anderen Wissenschaften bezüglich ihres Objektes. Im Anfang ist nur eine vorläufige Begriffsbestimmung möglich. Was Mission ist, läßt sich in vollem Umfang und mit voller Klarheit erst erkennen und sagen, wenn man das gesamte Missionswesen untersucht hat. Ich bin auch nach wie vor aus Gründen, die ich hier nicht darlegen kann, der Meinung, daß Mission Sendung zu den Heiden, Mohamedanern und Juden und die dieser Sendung entsprechende Tätigkeit besagt. Schließlich geht meine Meinung dahin, daß bei der Begriffsbestimmung der Mission zunächst und vor allem ihr Stifter befragt werden müßte, was im Buch nicht geschieht. Dennoch müssen wir S., der an der Universität Ottawa die Missionswissenschaft vertritt, sehr dankbar sein. Seine Schrift (zuerst in der NZM erschienen) gehört zum Besten über das Thema und fördert die Sache wesentlich. Auch der Übersetzer verdient unseren Dank. S. möchte zu weiteren Forschungen anregen. Es liegt ein umfangreiches MS „Der Missionsbegriff“ von P. Rigobert a Mahlberg O. Cap. vor. Vielleicht bringt uns dieses in der Sache weiter.

Münster i. W.

Thomas Ohm.

**Martin Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin.** Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, begründet von Clemens Bäumker, fortgeführt von Martin Grabmann, in Verbindung mit Bernhard Geyer, Ludwig Ott, Franz Pelster und Michael Schmaus herausgegeben von Artur Landgraf, Band XXII, Heft 1/2). Dritte stark erweiterte Auflage. 1949. Aschendorff, Münster (Westf.), XIX und 479 Seiten, kart. 28,— DM.

Der gelehrte Jesuit Mandonnet suchte die strittigen Echtheitsfragen bezüglich mancher Werke des hl. Thomas dadurch zu klären, daß er die These aufstellte, der Katalog des Bartholomäus von Capua (1319) enthalte alle echten Thomasschriften. Gegen ihn behauptete Grabmann 1920, daß dieser Katalog unzuverlässig sei, und daß der Kreis der echten Thomasschriften, insbesondere der *Opuscula*, weiter zu ziehen sei. Die daraus entstandene Kontroverse ist noch nicht endgültig entschieden. Grabmann hält in der vorliegenden 3. Auflage seines Buches an seinem früheren Standpunkt fest. Es wäre aber irrig, in Grab-

manns Werk nur eine Erörterung einer umstrittenen Einzelfrage zu sehen; es ist vielmehr darüber hinaus eine umfassende und zuverlässige literarhistorische Einleitung in die Schriften des Aquinaten, für die Thomasforschung unentbehrlich. Als dem unermüdlchen Verfasser der Tod die Feder aus der Hand nahm, vollendete Ludwig Ott sein Werk; er fügte ein pietätvolles Gedenkblatt für seinen Lehrer mit einer Übersicht über sein wissenschaftliches Schaffen hinzu.

Telgte.

Dr. B. Nisters.

**Johannes Lares S. J., Nobunaga und das Christentum.** Monumenta Nipponica Monographs (No. 10). Tôkyô 1950. Sophia-Universität. 54 S.

Der unermüdlche Forscher der alten japanischen Missionsgeschichte erzählt hier von einer der größten Persönlichkeiten, die Japan hervorgebracht hat, nämlich von Oda Nobunaga (1534—82), und zwar näherhin von seinem Verhalten und seiner Einstellung gegenüber dem Christentum. Es handelt sich um eine streng quellenmäßige Darstellung. Benützt werden die Cartas que os Padres, Frois' Geschichte Japans, Briefe der Jesuiten aus Japan etc. Trotz aller Wissenschaftlichkeit liest sich die Arbeit aber wie eine spannende Geschichte. Auch die einschlägige Literatur ist herangezogen. Vielleicht wären aber noch Angaben über die Nobunaga-Literatur gut gewesen. Den japanischen Namen und Bezeichnungen sind jeweils die entsprechenden chinesischen Schriftzeichen beigegeben.

Münster i. W.

Thomas Ohm

**Dr. Clemens Kopp, Palästina.** Skizzen aus Vergangenheit und Gegenwart, Paderborn 1949, Bonifacius-Druckerei, 101 S.

Der Verfasser, der mehr als zehn Jahre in Palästina als Seelsorger und Forscher tätig war, schildert anschaulich das Heilige Land mit seinen denkwürdigen Stätten, die deutsche katholische Mission mit ihren wechselnden Schicksalen vor, in und nach dem letzten Kriege und das Ringen zwischen Juden und Arabern um die politische Herrschaft. Wenn bei einer Neuauflage rein persönliche Erlebnisse ausgeschieden und dafür aus dem reichen Wissen des Verfassers Darlegungen von vordringlicher Art, z. B. über das Problem der Ausbreitung des Christentums in Palästina, eingesetzt würden, könnte der Wert der Schrift leicht erhöht werden.

Münster i. W.

Max Bierbaum

## Die Mission als geistiger Wiederaufbau der Menschheit

P. Carl Lauffer MSC, Neubritannien (Südsee)

Zwei Worte sind es, die nach jedem gewaltigen Völkerringen dem Leben der durch den Krieg betroffenen Nationen einen neuen Inhalt und Auftrieb geben: *Rekonstruktion*, d. h. Wiederaufbau der vernichteten oder lahmgelegten Kulturwerte, und *Rehabilitation*, d. h. Wiedereingliederung der durch die anormale Zeit Entwurzelten und Entfremdeten in geordnete soziale und wirtschaftliche Lebensverhältnisse.

Ein ähnlicher, wenn auch ungemein höherer, Wiederbelebungsprozeß kommt zur Entwicklung im Missionsprogramm der katholischen Kirche. Hier ist es ein Wiederaufbau der geistigen, religiösen Belange der Menschheit, die im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende durch gottfeindliche Mächte an den Rand des Abgrundes geführt worden ist. Die Erlösungstat Christi hat der Welt den Frieden gebracht, aber an seiner Kirche liegt es, unter diesem Zeichen des Friedens die geistige Rekonstruktion der Menschheit durchzuführen. Den Auftrag dazu und das Programm und die unerschöpflichen Gnadenmittel dazu hat der Weltenheiland von Anfang an seiner Kirche in die Hand gegeben und seit der Apostel Zeiten waren Wille und Tat zum Wiederaufbau ein Zeichen der göttlichen Lebenskraft in der Wurzel der katholischen Kirche<sup>1</sup>. Wieviel Schutt, Aberglaube und Unsitte ist in den 1900 Jahren christlicher Missionierung schon aus dem Wege geräumt worden! Was an geistigem Material noch gut und verwendungsfähig war, ist von den Glaubensboten zum großen Teil wieder gebraucht worden zum Neuaufbau, der überall etwas Besseres, Schöneres und Heiligeres an Stelle des Alten schuf. Aus dumpfer Resignation sind unzählige Menschen neuerweckt worden zu lebendigem, aktiven Idealismus, aus moralischer Versumpfung wurde fruchttragendes Ackerland, die Starre wurde gelöst, die Leere mit Lebensinhalt erfüllt, statt eines lähmenden Kollektivbewußtseins ein Gewissen,

<sup>1</sup> . . . Dum enim in Cruce emoriens, immensum Redemptionis thesaurum Ecclesiae suae, nihil ea conferente, dilargitus est; ubi de eiusmodi thesauro distribuendo agitur, id efficiendae sanctitatis opus non modo cum intaminata sua Sponsa communicat, sed ex eius etiam opera vult quodammodo oriri. Tremendum sane mysterium, ac satis nunquam meditatum: multorum nempe salutem a mystici Jesu Christi Corporis membrorum precibus voluntariisque afflictationibus, ab iisdem hac de causa susceptis, pendere (Encyclica Satis Cognitum, Annalecta Apostolicae Sedis 1943, p. 213).

ein individuelles Eigenleben der Seelen geschaffen<sup>2</sup>. Und das alles, weil die Menschen die Heimkehr fanden zu Gott ihrem Vater und sich dort wieder heimisch fühlten nach langer Entfremdung und vielerlei Abirrungen in die Wildnis. Mit Wehmut freilich muß man der Ungezählten gedenken, die während dieser langen Zeit der Missionsgeschichte starben und heute noch sterben, ohne von der Kirche Christi erfaßt worden zu sein. Gott allein weiß, wozu ihr Sterben in Nacht und Elend dienlich ist.

Um nun die missionarische Aufbauarbeit, die geleistet wird bis zu dem Tage, wo es nur noch eine Herde und einen Hirten geben wird, in ihrer ganzen Schönheit zu begreifen, müssen wir etwas weit ausholen. Sehen wir vorerst einmal ganz ab von den Erkenntnissen und Kenntnissen, die unsere Religion uns bietet, und befassen wir uns kurz mit dem Vorstellungsinhalt des rein natürlichen Menschen, wie wir ihn unter der wissenschaftlichen Bezeichnung „Naturmensch“ noch heute vielerorts in concreto vor uns sehen. Auch und gerade der primitivste Naturmensch weiß sich sehr wohl zu unterscheiden vom bloßen Tier, mit dem er zwar eine Reihe körperlicher Funktionen äußerlich gemeinsam hat, aber nicht den Geist. Der Geist ist es, der ihn heraushebt weit über sämtliche Arten und Gattungen von Lebewesen. Das, was ihn spezifisch menschlich macht, nennt er „seine Seele“, die denkt, will und fühlt, die nach dem Tode des Leibes weiterexistiert und aktiv bleibt. Das ist die Grundthese im Leben aller Naturvölker<sup>3</sup>. Wozu kein Tier fähig ist, nämlich zum reflektiven Denken, zum Erkennen des eigenen Ich, zum Bewußtsein seiner selbst, ist für den geistigen Menschen die Norm. In all den Mythen und Sagen des Eingebore-

<sup>2</sup> Vgl. L. Berg: Die katholische Heidenmission als Kulturträgerin, Gladbach-Rheydt 1927.

<sup>3</sup> Gegen Arbman, der in seinen: Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien in *Le Monde Oriental* 1926 die Meinung vertritt, daß der Primitive noch keine einheitliche Seelenvorstellung besitze, sondern unterscheide zwischen Bildseele (Psyche) und Körperseele, wendet sich Walk: „Falsch ist die Voraussetzung eines ‚radikalen‘ Unterschiedes zwischen unserm Denken und dem der Primitiven; die ‚Fähigkeit des Nachdenkens und der Abstraktion‘ kann man den Primitiven nicht absprechen; auch er denkt kausal-logisch, kann generalisieren und allgemeine Begriffe bilden. Damit kann nicht geleugnet werden, daß er auch die Fähigkeit und Möglichkeit besitzt, aus den Erfahrungen seines eigenen Innenlebens einen einheitlichen Seelenbegriff zu formen. Daß diese Möglichkeit auch zur Tatsächlichkeit wurde, muß auch Arbmann für einzelne Fälle wenigstens zugeben“ (Rezension in *Anthropos* 1929, S. 700). In gleicher Weise konstatiert Radin: „Mit Rücksicht darauf, daß die Frage nach der Mentalität der Primitiven grundsätzlich psychologischen Charakter hat, sehen wir keinen vernünftigen Grund, weder von der alten Meinung ab-

nen kommt sein Bemühen zum Ausdruck, sich klar zu werden über seine eigene Stellung in der Natur und zu der Natur, über den Ursprung, Inhalt und Zweck seines Lebens, das er mit vielen teilt<sup>4</sup>. Dieses Raisonieren führt ihn u. a. folgerichtig zur Erkenntnis einer höheren, übermenschlichen Macht, zu einem Wissen um die Existenz Gottes, wie er diesen auch immer benennen mag<sup>5</sup>. Das Volk muß noch auf Erden gefunden werden, das wirklich gottlos ist; gottentfremdet oder selbst gottfeindlich, ja! Und die modernen, sogenannten „Gottlosen“ sind es insofern auch nicht, als sie sich bemüßigt fühlen, gegen den Gott, den sie im Herzen ihrer Mitmen-

zuweichen, nach welcher die ‚Seele‘ des Primitiven der unsrigen wesentlich gleich ist, noch die Theorien von Levy-Bruhl und Jung von einem ‚praelogischen Denken‘ anzunehmen“ (Theological Theories in: American Anthropologist 1929). Übrigens hat der Londoner „Universe“ zufolge Levy-Bruhl, der vor kurzem starb, auf dem Todesbette noch bekannt, daß seine Theorie gegen die Forschungsergebnisse der modernen Ethnologie nicht mehr aufrecht gehalten werden könne.

<sup>4</sup> „An Hand dieser Sagen sehen wir zunächst, daß die Eingeborenen doch nicht so gedankenlos und stumpfsinnig durchs Leben gehen, wie man für gewöhnlich annimmt, ja wie es vielfach selbst jene glauben, die direkt mit den Kanaken verkehren. Den Erzählungen zufolge philosophiert und rasonniert der Eingeborene über gar viele Dinge. Man findet bei ihm das ausgesprochene Streben, alle Sitten und Gebräuche, oft solche der gewöhnlichsten Art, aus Geschehnissen der Vorzeit zu erklären“. P. Meier, Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern), Anthropos-Bibliothek, Münster 1909, S. 7.

<sup>5</sup> Vgl. Lindworsky, Vom Denken des Urmenschen, Anthropos 1917/18: Das naturgemäße Schließen erfolgt selbst beim logisch geschulten Menschen nicht in syllogistischer Weise. . . . Der naturgemäße Schluß ist vielmehr eine neue Beziehungserfassung, die an einem gewußten Sachverhalt, einer gewußten Beziehung erfolgt (S. 420). Damit ein Mensch imstande ist, wirkliche Schlüsse zu ziehen, benötigt er nur zwei psychische Funktionen: das Gedächtnis und die Beziehungserfassung. . . . Den handgreiflichen Beweis, daß der Primitive beides zu leisten imstande war, liefern die von ihm erhaltenen Geistesprodukte, vor allem seine Bildwerke (Erfassung der Gleichheit von Bild und Gegenstand) (421). Der Primitive erkennt die Existenz einer überempirischen Macht, indem er die Beziehung der Zugehörigkeit eines Machenden zu einem Geschehen erfaßt, z. B. Blitz und Donner führen ihn zur Annahme eines Urhebers hinter den Wolken. Seine eigenen Handlungen machen ihm die Schlußfolgerung sehr geläufig (422). Und Msgr. Le Rob, La Religion des Primitifs, erklärt: „Nous avons dit que l'École évolutionniste en établissant à l'origine des religions des idées très grossières, fait a priori une confusion. Que ces premières notions aient dû être très simples, très peu compliquées, très peu nombreuses, nous le croyons, et tout semble l'indiquer en effet. Mais ce qui est simple, n'est pas nécessairement grossier, informe et misérable. Le concept d'une substance distincte de la matière, qui raisonne en nous, comme celui d'un Être souverain, auteur/et maître du monde, n'a rien que de très naturel, très raisonnable, en même temps que de très simple. . . . La religion, au lieu d'arriver progressivement à ces concepts, a donc parfaitement bien pu en partir“ (S. 461).

schen erkennen, anzurennen und bis aufs Blut zu kämpfen. Stände die Nichtexistenz Gottes für sie fest, bedürfte es nicht seiner Befehdung. Von Tag zu Tag fordert die ethnologische Forschung reicheres, erstaunlicheres Material über das Geistesleben der Naturvölker zutage, die gelernt haben, mit Verstand in dem großen Buche der Natur zu lesen, das ein Gott geschrieben hat für alle Menschen, die guten Willens sind. Doch darüber später mehr. Hier sei nur soviel gesagt, als notwendig ist, um die irrige Auffassung mancher katholischer Kreise zu korrigieren, als bestehe das Heidentum in der Hauptsache im Fehlen der Gotteserkenntnis.

### 1.

In seinem Hirtenbrief an die Römer spricht der heilige Paulus klar und eindeutig von der Gotteserkenntnis der Heiden: *Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque eius virtus et divinitas* (I, 18 f.). Als Gott das erste Menschenpaar in die Welt setzte, gab er ihm die Fähigkeit, ihn und seinen Willen zu erkennen auf Grund der geistigen, logisch schlußfolgernden Seele, wozu noch eine besondere Offenbarung Gottes kam. Aber der anfängliche Zustand ungetrübter Gottverbundenheit währte für den Menschen nicht lange.

Mit dem ersten Akt bewußten Ungehorsams trennte er sich von Gott, nicht nur moralisch. Tiefgreifend war dieser Riß auch in psychologischer Hinsicht: Der Mensch lernte zum ersten Male die Furcht kennen, die der Anfang, die Mitte und das Ende allen Heidentums ist. In der Verwirrung seines Verstandes vermeinte er Gott zu entgehen, indem er sich verberge. Also nicht der Glaube an Gott, den Herrn und Schöpfer, ging verloren, wohl aber wurde die Erkenntnis des Wesens und der Eigenschaften Gottes getrübt durch die Angst. Und nun ging es unter den Nachkommen der Stammeltern rapide bergab. Es war zwar nicht möglich, die natürliche Gotteserkenntnis ganz aus dem Bewußtsein der Menschheit zu entfernen, aber man konnte Gott herausnehmen aus dem Mittelpunkt des praktischen Lebens und in eine Ecke stellen, in den Bereich der Mythologie, die das Gottesbild alsbald mit Staub und Spinnengewebe umkleidete, so daß der Mensch durch den Anblick desselben nicht allzusehr in seinem Tun gestört wurde. Aber umsonst! Die einmal entstandene Leere im Herzen des Menschen blieb und diente nur als Rezeptakel einer immer größer werdenden Furcht vor sich selbst und dem Mitmenschen. Der Mensch, der sich Gott entfremdete, beschritt den Weg zum Untermenschlichen, eine Tatsache, die sich bereits in Kain bewahrheitete und noch heutigentags bei Alt- und Neuheiden offenbart. Nachdem man einmal im Mitmenschen seinen Feind erkannt hatte, wuchs die Furcht sich weiter aus zu einer Psychose auf Grund des Glaubens an das Fortbestehen der Seelen nach dem Tode. Des lebenden Feindes konnte man sich vielleicht noch erwehren, aber der unheimlichen Macht der unsichtbaren Totengeister fühlte man sich schutzlos preisgegeben und versuchte durch Ver-

söhnungszauber das drohende Unheil abzuwenden. Die Sehnsucht nach dem verlorenen Glück rief die Geheimbünde und Logen mit ihren Mysterienmahlen und wilden Orgien ins Leben. Mit denselben Worten, wie dereinst im Paradiese, suchte der Widerpart Gottes die unglückliche Menschheit zu betören: Mitnichten werdet Ihr sterben; sobald Ihr davon esset, werden Euch die Augen aufgehen und Ihr werdet Gott gleich sein!<sup>6</sup> So fiel ein religiöses Ideengut nach dem andern in Schutt und Trümmer. Unrat häufte sich auf den Ruinen, je weiter sich die Menschheit verzweigte und die Zonen der Erde besiedelte. Auch das Strafgericht der Sintflut hat das ständige Abwärtsgleiten ins Heidentum nur vorübergehend aufgehalten; die Erinnerung an diese furchtbare Katastrophe wurde dem Mythenschatz einverleibt und dabei blieb es, genau wie zuvor. Das schloß aber nicht aus, daß trotz des Dunkels, das sich über die Erde breitete, nicht doch noch etliche Sterne am Himmel stehen blieben, die matt oder heller leuchteten und in den Seelen ein schwaches oder stärkeres Ahnen des vollen Sonnenlichtes wachhielten. Und um die lodernnden Wärmefeuere hockten allnächtens die Menschen des Urwaldes und der Wüste, der Steppe und der vereisten Eilande, und erzählten sich altüberkommene Sagen über den Großen Geist jenseits der Wolken, der einstmals unter den Menschen gewieilt, dann aber aus Unwillen über den Ungehorsam seiner Kinder sich von ihnen zurückgezogen hat.

Unter den Menschheitsfamilien aber gab es eine Ausnahme, die dem allgemeinen Zug zur Gottentfremdung nicht unterlegen ist: das israelitische Volk. Nicht etwa, daß es sein Verharren in der Wahrheit eigenem Verdienst hätte zuschreiben können, vielmehr war es der „Herr“, der mit eiserner Faust sein auserwähltes Volk bei der Stange hielt. Menschlich gesprochen darf man fast sagen, es bestand für Gott eine Notwendigkeit dazu, wollte er nicht seinen ganzen Schöpfungszweck vereitelt sehen. Nachdem Gott für Jahrhunderte durch den Mund der Patriarchen zu seinem Volk geredet hatte, berief er seinen Diener Moses, alle religiösen Traditionen der Vorzeit schriftlich zu fixieren und durch Einrichtung einer eigenen Priesterklasse ein für allemal vor Profanierung zu schützen. So entstand die Thora, das Gesetz Gottes, das alle Juden verpflichtete zu strengster Loyalität dem Allerhöchsten gegenüber. Aber trotz Schrift und Wunderzeichen, trotz Priester- und Prophetenstand hat das Volk Gottes, seine Braut, immer und immer wieder versucht, mit dem Heidentum seiner Umgebung religiöse Mischung zu vollziehen. Und nur durch uns heutigen Menschen fast grausam

<sup>6</sup> So gibt z. B. Firmicus Maternus (De err. prof. rel. 18, Ausgabe Migne) vom griechischen Attiskult direkt die Formel, womit der Myste das Anrecht auf den Eintritt in das Heiligtum erlangte: „Aus dem Tympanon habe ich gegessen, aus der Cymbel getrunken, ich bin ein Myste des Attis geworden“. Aus der Reflexion, die er über diesen Text anstellt, ist anzunehmen, daß der Attisdiener diesem Mahl als Wirkung zuschrieb: salutem et vitam et morientibus aeternae immortalitatis insignia. Ähnlich unterrichtet werden wir durch Justin (Apologia I, 66) und Tertullian (Praescr. 40) über das sakrale Mahl im Mithraskult. (Vgl. Reizenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910, 51 f, 204).

scheinende Straferichte war es möglich, Gottesglauben und Gottesdienst in der Oase von Kanaan am Leben zu erhalten.

Das wurde erst anders, als die Fülle der Zeiten erschien, Gottes eingeborener Sohn, und auf der Thora ein neues Gesetz aufbaute, das Gesetz der Gottes- und allgemeinen Menschenliebe. Durch sein Evangelium, die frohe Botschaft, riß er den Menschen die Furcht und die Lüge aus den Herzen und stellte den „Vater“ wieder in den Mittelpunkt des täglichen Lebens. Die Gnadenmittel zum Wiederaufbau der verderbten Geisteswelt legte er nieder in seiner Kirche bis zum Ende der Zeiten, wenn alle eins sein werden. Und seinen Mitarbeitern gab er den Sendungsbefehl: Geht hinaus in alle Welt! Ein Auftrag, an dem das alttestamentliche Judentum religiös zugrunde gegangen wäre, da es die Entbindung von Zwang und Isolierung noch nicht ertragen hätte. Die Jünger Christi aber waren stark bis zum Martyrium durch das Kreuz, um allen alles zu werden.

Von nun ab sehen wir die Missionare in fremden Sprachen reden, an den Altären des „unbekannten Gottes“ stehen und die Heilsbotschaft in Anpassung an fremde Philosophie und Psychologie verkünden. Was sie tun, ist Aufbauarbeit im strikten Sinne des Wortes, Renovierung der morsch und brüchig gewordenen Welt, Eingliederung der Menschheit in den großen Heilswillen Gottes und Schaffung neuer Geistes- und Kulturwerte. Mit welch psychologischem Verständnis hat der Heiland selbst bei seiner Predigt die Juden hingewiesen auf das alte, aber vielfach mißverständene Alte Testament als Grundlage des Neuen! Wie feinfühlig und der Psyche seiner Zuhörer angemessen sind seine Gleichnisse und Parabeln, mit denen er das Neue in seiner Lehre den Menschen faßlich und begreiflich macht, selbst die sublimsten Geheimnisse Gottes! Und in gleicher methodischer Unterweisung gehen seine Jünger vor: Matthäus beweist seinen Landsleuten aus den allen geläufigen Prophetenworten des Alten Bundes, daß in Jesus von Nazareth sich die Messias Hoffnung erfüllt habe; Johannes tut ein Ähnliches, indem er ausgeht von dem kontemporeren philosophischen Denken der griechischen Leser seines Evangeliums. Paulus knüpft an in seinen Briefen an kulturelles Geschehen in Rom, Korinth, Ephesus. In all ihrer Lehr-tätigkeit liegt Methodik, die richtungweisend ist für die Missionsarbeit aller Zeiten. Kein Mensch, kein Volk wird sich neuen Ideen beugen, solange ihm diese in fremder, ihm unverständlicher Form einfach aufkrotyiert werden. Nur wenn im eigenen Denken bereits entsprechende Ansätze vorhanden sind, auf denen folgerichtig weitergebaut werden kann, läßt man sich überzeugen<sup>7</sup>; anders läßt sich die überraschend schnelle Ausbreitung des jungen Christentums unter

<sup>7</sup> Dies Axiom kommt in den „Katholischen Missionen“ 1936, S. 117 folgendermaßen zum Ausdruck: „Soll die Kirche in einem Volke nicht etwas Fremdes und Fremdartiges bleiben, dann muß sie sich heimisch machen. Sie muß sich anpassen an Klima, Umwelt und Volkssitten, alte Überlieferungen und Gebräuche achten, sie großherzig umformen und mit christlichem Geiste erfüllen, so daß das Christentum gleichsam in heimischem Gewande erscheint. Die Eingeborenen sollen erkennen,, daß sie gleichberechtigte Glieder der großen Gottesfamilie sind.“

den Heidenvölkern gar nicht erklären. Das paulinische Wort: „allen alles werden“ übersetzen wir in der Missiologie heute mit dem Terminus „Anpassung“ an religiöse Tradition, Sprache, Sitte und Kulturstand der zu missionierenden Völker, im Grunde genommen also durchaus nichts Neues.

Leider ist man sich heute auch in katholischen Kreisen vielfach nicht recht klar über das Wesentliche in der Missionierungsmethodik. Man bezeichnet noch immer die Heiden als „Wilde“ und gibt damit der Überzeugung Ausdruck, als müßten diese von den Missionaren zuerst gezähmt und nach europäischem Vorbild zivilisiert werden, ehe sie fähig sind, wirklich christlich-katholisch zu werden<sup>8</sup>. Das ist ein Irrtum der Nachreformations- und Aufklärungszeit, der sich bis heute noch auswirkt trotz aller wissenschaftlichen Ergebnisse der neuzeitlichen Ethnologie und Religionsgeschichte, die eindeutig das Gegenteil beweisen, nämlich daß es keine wilden, kultur- und religionslosen Völker auf Erden gibt. Gerade die primitivsten, weil kulturärmsten Stämme besitzen ein überraschend reiches Seelenleben, einen verhältnismäßig hohen Gottes- und Moralbegriff und dazu noch eine äußerst komplizierte und kunstvolle Sprache<sup>9</sup>). Daß hier übergenuß Ansätze vorhanden sind, auf denen die Missionierung weiter bauen kann, gilt dem Praktiker als eine Selbstverständlichkeit. Aber auch die in der äußeren Kultur weiter fortgeschrittenen Naturvölker besitzen noch einen meist freilich im Boden vergrabenen Schatz von Edelsteinen, d. h. religiöse und sittliche Überzeugungen und Geheimtraditionen. Es ist die erste Aufgabe des Missionars, diese Perlen und Edelsteine zu finden, von Schmutz und Moder rein zu waschen und zum Schmuck des neuen Tabernakels in den Menschenherzen zu verwenden. Geht er aber achtlos oder selbst verächtlich an diesen Reichtümern vorbei,

---

<sup>8</sup> Gegen diese weitverbreitete Ansicht wendet sich Emil Fiedler: „Wir haben es Paulus zu danken, daß das Reich Gottes nicht jüdische Sekte und die körperliche Beschneidung nicht der unerläßliche Weg zum Heile Gottes wurde. Wer die Völker fremder Rassen vor der geistigen Beschneidung behütet, so daß sie nicht erst europäisch, fremdrassig denken lernen müssen, ehe sie zum Heile Gottes kommen können, wird Wegbahner der chinesischen, japanischen, indischen Millionenkirche sein“ (Allerlei Volk im Gottesreich, 1933, S. 22 f.) Typisch ist das Wort des Päpstlichen Delegaten Msrg. Marella an seine Missionare: „Warum sollen wir denn an Denkweise und den Gebräuchen unseres eigenen Landes festhalten, wenn sie die Verkündigung des Evangeliums belasten, nachdem wir doch um des Evangeliums willen das Opfer unserer Heimat gebracht haben?“ (Katholische Missionen 1936, S. 149).

<sup>9</sup> Vgl. dazu das große religionsgeschichtliche Werk von P. W. Schmidt, *Das Werden der Gottesidee* (Münster), sowie die Religionsgeschichten von Anwander, Orelli, Chantepie de la Saussaye u. a. m.

dann wird der Eingeborene nie begreifen, daß es sein ureigener Gott ist, der in dem Tabernakel wieder Einzug halten soll<sup>10</sup>.

Im folgenden sei es mir gestattet, das Gesagte an Hand von Beispielen aus meinem langjährigen Arbeitsfelde in der Südsee zu erläutern. Aber wohlgemerkt, ein jeder Missionar könnte mühe-los aus seinem Missionsgebiet, wo immer es sein mag, eine Reihe entsprechender Tatsachen bringen, die verdeutlichen, was das Heidentum ist und was es nicht ist.

Ein Gottesbegriff in mehr oder weniger reiner Form findet sich bei allen bislang erforschten Stämmen der Insel Neubritannien und darüber hinaus. Äußerst schön ist das Gottesbewußtsein ausgeprägt bei den Inland-Baining, die als die Ureinwohner der Insel zu gelten haben und erst unlängst in das Blickfeld der Forschung und Missionierung gelangten<sup>11</sup>. In deren geheimen Jugendweihen wird den Jungen erzählt von einem Großen Geist über den Wolken, so groß und sublim, daß keines Menschen Auge fähig ist, ihn zu sehen. Man nennt ihn Rigenmúcha, d. h. Den, der immer da war und da ist. Er ist der Einzige, Alleinige, ohne Weib und leibliche Kinder; doch schuf er auf geheimnisvolle Weise ein erstes Menschenpaar Chamumúcha und Chamumáichi, d. h. „die Erschaffenen“, die in der Mythe mit Sonne und Mond gleichgesetzt werden. Von ihnen stammt das Bainingvolk, das Rigenmucha unter dem Titel mámoek (Vater) anruft: „Ein guter Vater hat uns im Anbeginn geschaffen und gut erschaffen.“ Ja, er hatte ihnen selbst die Unsterblichkeit in Aussicht gestellt, aber die ersten Menschen haben sich diese Gnade für immer verscherzt. Da die Menschen zahlreich wurden, begannen sie einander zu bekriegen und zu ermorden. Da sandte er einen Boten Namúcha (Geist wie er selbst, der aber Menschengestalt annahm) auf die Erde, um Frieden zu stiften; aber unverrichteter Dinge mußte dieser wieder in den Himmel zurückkehren; an sein dereinstiges Wiederkommen knüpften sich eschatologische Erwartungen. Die Sulka (ein Stamm mit ebenfalls papuanischer Sprache an der Südostküste von Neubritannien) verehren unter dem Namen E Nut ein höchstes Wesen, von dem niemand sagen kann, wie es aussieht, wo es wohnt, weil es körperlos, also geistig ist. E Nut soll alles aus dem Nichts erschaffen haben durch sein bloßes Wort. Ausschließlich für diese Schöpfertätigkeit braucht der Eingeborene zwei spezielle Termini: kuig und kul reag. Ersterer steht im Gegensatz zu lelqem, menschliches Machen aus bereits vorliegender Materie, und heißt darum soviel wie „ins Dasein rufen“ aus dem Nichts. Im zweiten Terminus bedeutet kul: „zum Vorschein bringen, gebären“ und reag: „sprechen, anreden“, die Zusammensetzung demnach:

<sup>10</sup> „Des Missionars Aufgabe ist es, für eine ganz anders geartete Vorstellungswelt und Ideenwelt die Glaubenswahrheiten zu erarbeiten. Er muß den Heiden aus dem Studium ihrer Sagen, Mythen und Volkstraditionen das Glaubensgut soweit wie möglich faßbar gestalten, ohne doch die geschichtlich gewordenen und dogmatisch fixierten christlichen Ideen und Formen zu verletzen“ (Thauren in: *Schönere Zukunft*, 1934, Nr. 8, S. 201).

<sup>11</sup> 1935 durch die Gründung der Station Lamingi. Zu den folgenden Fakten der Religion dieser Bainingstämme siehe meinen Artikel: Rigenmucha, das höchste Wesen der Baining-Stämme, *Anthropos* 1948. Eine andere Arbeit, die Erschaffung durch das Wort bei einigen Südseestämmen, ist noch nicht zur Veröffentlichung gekommen.

„schaffen durch das bloße Wort“. E Nut ta kul-reag o togholduk tuqus, E Nut hat alle Dinge durch sein Wort gemacht; Ta kuing gura lu pupanan, er hat auch unsere Stammeltern aus Nichts gemacht. E Nut sieht und hört alles und hat auch (wie in der Bainingmythe) einen, zuweilen auch zwei Gesandte<sup>12</sup>. Der gleiche Name E Nut findet sich übrigens an der ganzen Südküste bei den papuomelanesischen Stämmen der Mengen und Arave. Auch die Arave behaupten von diesem Höchsten Wesen, daß es körperlos und unsichtbar sei, immer existierend durch sich allein. Es schuf alle Dinge durch „Schauen und Wollen“, wie der Ausdruck *mete tol* besagt (*mete* [ansehen, wollen] und *tol* [erstehen lassen]). Gleichfalls E Nut allein beigelegt wird der Terminus *vop keput*, aus nicht vorliegender Materie etwas schaffen. Er schuf das erste Menschenpaar aus Lehmerde (*e rup*) und blies (*vatu ngé*) das Leben durch ihre Nase ein<sup>13</sup>.

Die Nordküste, die von zahlreichen melanesischen Splittervölkern bewohnt wird, weist weniger Einheitlichkeit auf. Die *Gunantuna*, die am längsten bekannt sind, nennen ihr Höchstes Ursprungswesen „Wunderbarer, Erstaunlicher“ (*kaia*) schlechthin. Eine Mythe schildert die Erschaffung des ersten Menschenpaares in fast biblischem Stil: Er formte aus der Erde Mann und Weib und belebte sie, indem er Wasser (Sinnbild der Seele) über die Körper goß. Eine andere Erzählung bringt eine direkte Blutsverwandtschaft zwischen Schöpfer und Geschöpfen zum Ausdruck: Er, der im Anbeginne war, zeichnete zwei Abbildungen seiner selbst auf den Boden und bestrich sie mit seinem Blut, worauf sie anfangen zu leben<sup>14</sup>. Bei den *Nákana*-Stämmen heißt das höchste Wesen *Tauna Salemo*, „Herr des Himmels“ und wird unter dem Titel *tamamiteu* (Vater von uns) zeitweilig angerufen. Er soll die ersten Menschen aus „Baumblut“ gebildet haben<sup>15</sup>. Im übrigen ist aus dieser Gegend noch nicht genügend Mythenmaterial gesammelt worden, um ein endgültiges Urteil fällen zu können. Die weiter westwärts wohnenden *Bariai* haben den Glauben an *Kúmbai* bewahrt, dem sie die ganze Schöpfung zuschreiben. Nachdem er alle Dinge ins Dasein gerufen, überlegte er, wem sie wohl dienlich sein könnten. Er bestrich zwei Taroblätter mit seinem Blut: aus dem des rechten Armes entstand der erste Mann, aus dem des linken das erste Weib. Ähnlich bei den benachbarten *Ki-*

<sup>12</sup> Mitteilung durch P. A. Mayrhofer. Der verstorbene P. Schneider, erster Missionar der Sulka, erzählte mir, daß einst sein alter Katechist Kange ihm sagte: „Ich habe viel über Deinen Unterricht nachgedacht und bin zu dem Urteil gekommen, daß der Christengott wohl mit unserem E Nut eins ist.“

<sup>13</sup> Nach Kakiu, Häuptlingssohn von der Insel *Pilile* (Liebliche Inseln).

<sup>14</sup> Siehe den ersten Bericht in P. Kleintitschen, *Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Papatatava*, *Anthropos-Bibliothek* 1924, S. 19 f., der als die ältere Fassung zu gelten hat. Die zweite Sage bei P. Meier, *Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazellehalbinsel*, *Anthropos-Bibliothek* 1909, S. 13 ff. Hier macht sich bereits der Einfluß einer mutterrechtlichen Zweiklassenkultur bemerkbar, indem als erstes Menschenpaar nicht Mann und Frau auftreten, sondern die beiden Heroenbrüder *To Kabinana* und *To Karvúvu*. Der *Blutritus* bei deren Erschaffung weist westwärts bis zu den *Bariai* und scheint wieder dem totemistisch-vaterrechtlichen Kulturkreis anzugehören.

<sup>15</sup> Nach *Kuba-Saulai* von *Sulu-Ulamona*. In P. Hees, *Ein Beitrag zu den Sagen von Nakanai*, *Anthropos* 1915/16 wird der Name *Tauna Salome* noch nicht erwähnt, aber der Bericht über den Mann, dessen Steinbeil vom Himmel fällt und der den Menschen das Feuer gibt (S. 63 f.), stimmt mit dem überein, was *Kuba-Saulai* mir von *Tauna Salemo* erzählte.

l enge - Eingeborenen, die ihr höchstes Schöpferwesen Kapimolo nennen. Die Nachkommen des ersten Menschenpaares begannen bald unter sich in Unfrieden zu leben. Da sandte Kapimolo einen Boten, Namóro geheißten, zu ihnen, wurde aber von den gottlosen Menschen mit Speeren hinüber zu den Siassi-Inseln vertrieben. Bei einem zweiten Versuch der Friedensstiftung konnte sich der Gottesbote nur dadurch retten, daß er in schneller Folge zahlreiche Lanzen in die Höhe schleuderte und daran hinauf wieder in den Himmel entwich<sup>16</sup>.

Auch von der großen Nachbarinsel Neuirland liegt ein reiches Mythenmaterial vor; der mittlere und südliche Teil hat die engste Beziehung zu den bereits genannten Gunantuna. Hier im Gebiet der Pala nennt sich das höchste Wesen Tangrau (großer Herr). Er hat alles erschaffen, Sonne und Mond und auch das erste Menschenpaar, indem er den männlichen und weiblichen Körper aus Erde formte und ihnen das Leben durch die Nase einblies. Er gab ihnen alle Dinge, auf ihre Bitte hin und gegen seinen Willen auch den Krieg und den Tod. Er wohnt im Himmel, ohne Familie, ohne eigenen Ursprung. An der Westküste bei Mesi soll ein Gesandter in Menschengestalt zur Erde gekommen sein, doch weiß man nichts Näheres mehr über ihn zu berichten. Sagen über Sündenfall durch Übertretung eines Speiseverbotes und das kommende Weltende sind vorhanden, selbst das Motiv der Himmelsleiter aus ineinander steckenden Speeren kehrt hier wieder. Die gleichen Anschauungen sind bezeugt bei den Eingeborenen von Komalu und Sursurunga, von den Lir- und Tanga-Inseln, wo das Schöpferwesen Tengrou bzw. Tenglou heißt. Auf Lir wird ihm der weitere Titel tum-qiet me whuon a anio beigelegt, was wörtlich bedeutet: Vater von uns seit Anbeginn der Welt, und auf Tanga a varan male, „Ursprung der Welt“, oder auch a piqon male, „Auge der Welt“<sup>17</sup>.

## 2.

Die Moralgesetze werden durchweg überall mit dem höchsten Ursprungswesen in Beziehung gebracht. Die Baining-Stämme kennen eine Reihe von Gott gegebener Vorschriften und Verbote, die inhaltlich so ziemlich dem Dekalog entsprechen und der Jugend während der Initiationsklausur mitgeteilt werden. Die Jugendweihen selbst mit ihren phantastischen Sakraltänzen und Stammes-traditionen ist von Rigenmucha eingesetzt, und jeder Verstoß dagegen ist Sünde. Man besitzt sogar eine Art Bußtaufe, die im Falle einer schweren Erkrankung zur Anwendung kommt. Ein weiser Alter (angungpracha) gießt Wasser über die Stirn des Kranken oder Sterbenden und ermahnt ihn, seine Sünden zu bereuen, damit seine Seele den Nachstellungen des bösen Geistes entgehe und in Gnaden von Rigenmucha aufgenommen werde. Die scheidende Seele verläßt durch den Scheitel im Tode den Menschen und muß nun einen weiten, dunklen Weg zurücklegen. Um ihr zu helfen,

<sup>16</sup> Bericht meines verstorbenen Katechisten Te Pepeléqi, der lange in Bariai tätig war. Die Sage über Namoro erhielt ich von dem Kilengemann Lávatu.

<sup>17</sup> Bezüglich Neuirland und vorgelagerte Inseln vergleiche P. Neuhaus, Beobachtungen und Studien der Missionare von Hl. Herzen Jesu in der Südsee, Vunapone 1934, S. 12—18.

werden bei der Leiche eine Zeitlang zwei Feuer von den Verwandten unterhalten, das sind die Brände, die der einsamen Seele den Pfad erleuchten sollen. Ein Scheideweg tut sich vor ihr auf, an dem einen steht Toëlmétka, das Haupt der bösen Geister, mit feuriger Zunge, an dem andern ein Bote Rigenmucha. Ohne Fackel in den Händen wäre die Seele leicht versucht, dem Feuerschein Toëlmétkas zu folgen hinab in die Unterwelt. Ist die Seele aber gut, so nimmt sich Gottes Bote ihrer an und geleitet sie heim zum „Vater“ Rigenmucha.

Auch die Sulka besitzen zahlreiche Gebote und Verbote, die in E Nut ihren Ursprung haben. Am auffallendsten von allen aber ist ihre Annahme, daß jeder Geschlechtsverkehr, ganz gleich ob unter Verheirateten oder Unverheirateten, eine Art Unreinheit (a sle) im Gefolge hat. Den Unverheirateten soll man diese Makel an den Augen ablesen können und drängt sie zu einem öffentlichen Sündenbekenntnis und einem zeremoniellen Reinigungsbad in der See, wenn sie nicht der Strafe E Nuts verfallen wollen<sup>18</sup>. Den Arave-Leuten gab E Nut die folgenden Gebote: Ihm Erstlingsopfer der Felder darzubringen, seinen Namen nicht unnötig und unehrerbietig auszusprechen, einander nichts Böses zu tun, bestimmte Tabuverbote im Stammesleben zu beobachten usw. Die Seelen der Guten heißen E Kunu und kehren im Tode zu Gott zurück, die bösen E Moni dagegen werden an einen unheiligen Ort verbannt. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den Kilenge- und Bariai-Eingeborenen. Auch hier gehen zahlreiche Tabuvorschriften und Opferriten auf das höchste Wesen als ihren Ursprung zurück. Die guten Seelen der Bariai werden beim Tode zu Kumbai-nat, d. h. „Kindern Kumbai's“, die in den Wolken bei ihm wohnen, die bösen Anzu dagegen müssen in ein wüstes Wasserloch verschwinden in die Unterwelt, von wo aus sie der Schrecken der Lebenden werden. Dem Gunantuna-Stamm ist von Anfang an jedwedes moralische Bewußtsein abgesprochen worden<sup>19</sup>. Ob zu Recht? Jedenfalls beweisen ihre alten Mythen, daß sie sich wenigstens früher mit dem Problem von Gut und Böse in der Welt auseinandersetzen versuchten. Ein Großteil dieser Erzählungen hat jedenfalls eine Moral: Man erkennt in Mord, Diebstahl, Lüge, Ehebruch und Ungastlichkeit ein Übel, gibt aber die Schuld dafür einem andern, nämlich dem mythischen Kulturheroen To Karvúvu (Purqe), der durch Dummheit und Bosheit all diese Laster in die Welt gebracht hat, aus der sie sich nun einmal

<sup>18</sup> P. Rascher, Die Sulka, Ein Beitrag zur Ethnographie Neupommerns, Archiv für Anthropologie, 1904, S. 210. Ebenso Parkinson, Dreißig Jahre in der Südsee, Stuttgart 1907, S. 179 f., der P. Raschers Artikel zur Vorlage nimmt.

<sup>19</sup> Vgl. P. Kleintitschen, Mythen . . . (a. a. O.) S. 93: Der Quanantuna kennt keine Belohnung oder Bestrafung im Jenseits. Die wenigen bestehenden Moralgesetze haben keinen Einfluß auf das Leben nach dem Tode. Man unterscheidet zwar zwischen Gut und Böse, weiß, daß Ehebruch, Blutschande, Diebstahl, Lüge usw. schlecht sind; andere Delikte dagegen gelten als erlaubt oder selbst gut: Mord, Totschlag, Blutrache, Kannibalismus. Was ihn vom Schlechten allein zurückhält, ist Furcht vor der Strafe durch den Stärkeren. Man hütet sich vor Konflikten. Wird man nicht entdeckt oder hat man nichts zu fürchten, so ist man kouragiert. Ein ähnliches Urteil fällt das New Guinea Handbook, Canberra 1937: „There was no abstract term in the language for morality, nor was a moral life considered as something due to a superior power, but the natives entertained

nicht mehr entfernen lassen und mit in Kauf genommen werden müssen. Das schließt natürlich nicht aus, daß wirkliche und vermeintlich Delinquenten bestraft werden, in früherer Zeit mit der Lanze und im günstigsten Falle mit einer Sühnezahlung von Muschelgeld. Für das Jenseits spielt indessen heute ein moralischer Wert oder Unwert keine Rolle mehr. Bei den Pala auf Neuirland werden sittliche Vergehen als Ungehorsam gegen Tangrau angesehen und von diesem bestraft; im Zorn schickt er Erdbeben, Hungersnot, Krankheit und Tod; nicht anders lauten die Aussagen der übrigen Stämme Neuirlands. Die Erinnerung an eine große Flut, die alle ehemals vernichtet hat, ist in irgendeiner Form fast überall im Inselgebiet noch lebendig, am eindrucksvollsten und vollständigsten bei den Stämmen von Nakanai<sup>20</sup>. Anderswo ist von einem früheren Weltbrand die Rede, und für die Zukunft wird der einstige Zusammensturz des Weltgebäudes in Aussicht gestellt.

### 3.

Ein religiöser Kult dem höchsten Wesen gegenüber ist ebenfalls in vielen Gegenden noch vorhanden, variiert aber erheblich in Umfang und Intensität. Es konnte ja nicht ausbleiben, daß, nachdem man einmal den Schöpfervater beiseite gesetzt hatte, auch seine kultische Verehrung abnahm, ja stellenweise ganz verschwand. Von dem Gott, der sich aus der Welt zurückgezogen hatte, wußte man, daß er wesentlich gut ist und den Menschen nicht übel will. Es genügte, wenn man sich seiner hier und da noch erinnerte und seine Hilfe in Spontangebeten anrief. Die ständige Furcht vor der Bosheit und Tücke der bösen Geister dagegen hielt die Heiden dauernd in seelischer Spannung, die sich auswuchs in Neurose und Manie. Druck erzeugt Gegendruck, und so wurden alle geistigen Kräfte in den Dienst der magischen Abwehr und Beschwichtigung gestellt und in dieser Aufgabe langsam, aber sicher aufgebraucht. — Doch wir wollen unser Augenmerk gerichtet halten auf die noch vorhandenen positiven Geisteswerte der Eingeborenen.

Bei den Innerbainingstämmen geht das gesamte Stammesleben mit all seinen Zweigungen noch restlos in Gottesverehrung auf; man wird fast erinnert an

a fear of punishment from such powers for certain actions which were believed to be displeasing them. The essential to being a good man was to be a generous one. Reverence for the aged was a virtue, and neglect of the aged was always condemned. There was in the early days no special condemnation of an occasional act of unchastity before marriage, but interference with a betrothed girl was strengly reprobated, and adultery would almost with certainty cause a fight. Selfishness and cowardice were two of the principal offences against morals . . . (S. 361). Das letzte möchte ich aber nicht unterschreiben, wenigstens für die Gunantuna nicht. Im übrigen jedoch ist es in der Beurteilung der Moral der Eingeborenen angebracht, einen Unterschied zu machen zwischen äußerem Verhalten und innerer Überzeugung.

<sup>20</sup> Mein Artikel: Eine Sintflutsage von Nakanai und ihre Parallelen harrt ebenfalls noch der Veröffentlichung. In ihm ist alles einschlägige Material über dies Thema für den Bismarck-Archipel zusammengestellt.

alttestamentliche Zeiten, vorab die Zeit der Patriarchen. Häuptlinge kennt man in Baining noch nicht, alle Autorität, speziell in religiöser Hinsicht, wird ausgeübt durch die Familienältesten innerhalb der einzelnen Stammesgruppen. Sie leiten die großen Jugendweihen und die damit verbundenen Zeremonialtänze, die durch Rigenmucha eingesetzt wurden, sie hüten die altehrwürdigen Glaubensgeheimnisse und wachen über die Treue den Stammessitten gegenüber, die im wesentlichen alle religiös orientiert sind. Daneben führen sie von Zeit zu Zeit Wallfahrten und Bittprozessionen zu bestimmten heiligen Orten, die den Namen Rigenmucha tragen. In primitiven Tempeln bewahrt man Reliquien oder auch nur Symbole des Stammelternpaares auf, mit denen früher Rigenmucha seinen ewigen Bund geschlossen hat. Die Orte und alles, was ringsum fliegt und kriecht, sind sakrosankt und dem höchsten Wesen allein reserviert. Im alltäglichen Leben bittet der Baining seinen Himmelsvater oft um Gedeihen der Pflanzungen, um Jagdglück, um Gesundheit für sich und andere. Ähnlich die Sulka: Ist ihre Jagd, ihr Fischfang, ihre Feldarbeit von Erfolg begleitet, so danken sie dem Höchsten mit den schlichten Worten: E Nut ta mrug gur, Gott hat Erbarmen mit uns gehabt! Auch bei den Arave-Stämmen fungieren die alten Stammesführer als patriarchale Mittler zwischen ihren Angehörigen und Gott. Bevor ein neues Feld bestellt wird, vor Jagd und Seefahrt rufen sie E Nut unter dem Titel E Tip oder Aglou (Herr) um seinen Segen an, und bei Beginn der Ernte werden die Erstlingsfrüchte des Feldes von den Häuptlingen als Dankopfer dargebracht. Bei den Kilenge gilt noch heute der Ort, wo der Gottgesandte Namoro wieder in den Himmel aufstieg, als unverletzliches Asyl für alle Delinquenten, die nicht mehr getötet werden dürfen, wenn sie hier Zuflucht gefunden haben. Die Bariai stellen auf den Wegen große Holzschüsseln auf mit Feldfrüchten und kostbarem Muschelschmuck, legen gefesselte Schweine und Hunde nieder und bitten Kumbai, darüber hinwegzuschreiten und sie zu segnen. Und wenn im schrecklichen Unwetter, unter Blitz und Donner Kumbai zu ihnen spricht, halten die Mütter ihm ihre Kleinsten versöhnend entgegen. Fällt in Nakanai nach langer Dürre wieder Regen, so sagen die Eingeborenen dort: Tauna Salemo, der Herr des Himmels hat ihn geschickt. Auch sie hängen bei schwerem Unwetter und Erdbeben ihre kostbarste Habe, tuali-Perlmuttertschalen, auf und halten ihm ihre Kinder als Versöhnungsgabe (sine) entgegen. Auch Primitiaalopfer sind bei ihnen in Brauch.

Bei den mütterrechtlich organisierten Stämmen, vorab bei den Gunantuna und den Bewohnern Neuirlands, sind die ehemaligen Jugendweihen mit ihrem religiösen Charakter zum größten Teil in sogenannte Männergeheimbünde aufgegangen, die nur noch Reste wirklicher Gottesverehrung aufweisen. Typisch ist diese Entwicklung zum Geheimbund bei den Gunantuna. Am Anbeginn alles Seins steht noch die göttliche ıgal-Schöpferkraft, deren man teilhaftig wird durch die mystische Jugendweihe, die der alte Stammvater To Laquláqu auch noch an seinen beiden Söhnen vornimmt. Aber der Stammvater wurde in der Folgezeit von seinen eigenen Kindern getötet und seitdem verschwand die allgemeine Institution der Jugendweihen. Aber nicht der ıgal-Glaube; dieser dauerte fort im Geheimbund des pepe na lom, in dessen Mittelpunkt ein Mysterienmahl als das große Geheimnis stand. Durch Fasten und Kasteien bereiteten sich die Kandidaten auf dessen Genuß vor, wodurch sie mit dem ıgal vereinigt wurden, übermenschliche Kräfte und Fähigkeiten erhielten, die Grenzen von Raum und Zeit überschreiten konnten und beim Tode, der nur eine vorübergehende Erscheinung war, selbst zu ewigen, glücklichen ıgal-Wesen wurden. Dieser frühe ıgal-Glaube und ıgal-Kult wurde in der Folgezeit durch den sogenannten İnet-Geheimbund ausgebeutet hauptsächlich zur Schwarzen Magie, zur Terrorisierung und Verge-

waltung des Mitmenschen, und damit war die Grenze der Gemeinheit erreicht. Das ganze Kultleben des Inlet-Bundes stand im Dienste der Dämonen und Zauberer. Aber wie gesagt, war das erst eine spätere Entwicklung, während der ursprüngliche igal-Glaube von den heutigen Eingeborenen selbst als eine Vorstufe zur christlichen Religion aufgefaßt wird<sup>21</sup>. Außerhalb der Geheimbünde wurde auf Neuirland aber immer noch das höchste Wesen Tangrau um Segen für Pflanzungen usw. angefleht.

Diese restlichen Bestände ursprünglicher, echter Religiösität, die sich durch eingehende und vollständige Beschreibung noch um ein Beträchtliches vermehren ließen, beweisen zur Genüge, daß wir in den Südseeinsulanern keine „Wilden“ und keine gänzlich „vertierten Menschen“ vor uns haben, sondern vielmehr in Gottesferne und Elend verlorengegangene Kinder Gottes, die wieder in das Glück und den Frieden des Vaterhauses zurückgeführt werden müssen, sollen sie nicht vollends zugrunde gehen<sup>22</sup>. Und das ist, was wir eingangs nannten: das Rehabilitierungswerk der katholischen Mission. Nun ist es doch für jeden Leiter eines Erziehungsheimes für gefährdete oder gefallene Jugendliche ein Axiom, daß er den jungen Delinquenten nicht in Bausch und Bogen verdammt, falls er ihn wieder zu einem brauchbaren Mitglied der menschlichen Gesellschaft machen will; vielmehr wird er es als seine allererste und wichtigste Sorge ansehen, im Charakter des ihm Anvertrauten gute Ansätze zu finden und edle Regungen zu wecken, Dinge, die in der Seele auch des Verdorbensten wenigstens noch keimhaft vorhanden sind; denn sonst wäre ja jedwede Erziehungsarbeit von vornherein zwecklos und unfruchtbar. Statt das Negative zu sehr zu unterstreichen, wird der einsichtige Pädagoge vielmehr all die positiven Faktoren, die ihn eine lange und sorgfältige Beobachtung

<sup>21</sup> Vgl. P. Meier, Der Glaube an den Inal und den Tutana vurakit, *Anthropos* 1910: „To Kakao erzählte mir . . ., daß dieser Inal-Glaube die letzte Stufe, gleichsam der Höhepunkt ihrer religiösen Anschauungen war und so eine Art Vorbereitung auf die Ankunft des Christentums, das ihm als die vollkommenste Religion erschien“ (S. 99 Anm.). Ebenso schreibt P. O. Meyer: „Ein schwacher Rest von Monotheismus scheint im Igal-Kult geblieben zu sein“ (*Religion und Kultus der Monantuna, Vanapope*, 1931, S. 3).

<sup>22</sup> Was hier von den Glaubenstraditionen der genannten Südseevölker gesagt wurde, trifft auf alle Heidenvölker zu. J. Feldmann hat in seinem Buch: *Paradies und Sündenfall*, Münster, ein umfangreiches Material zusammengetragen über die Überlieferungen der Kultur- wie Naturvölker und kommt zu dem Resultat: 1. Die Ahnen der Menschheit lebten anfangs glücklich und in einem vertrauten Verhältnis zu Gott. 2. Dieser Zustand fand ein jähes Ende durch einen Frevel der Menschen oder den Leichtsinns ihres Vertreters. 3. Verlust aller früheren Güter durch den Frevel, an dem eine feindselige, böse Macht beteiligt war. 4. Gott zog sich von den Menschen zurück, seitdem sind Unglück, Mühen und Tod das Erbteil der Menschheit. Diese Erkenntnisse bilden das Glaubensgut aller Völker.

im Charakter seines Zöglings nach und nach offenbar, mit inniger Genugtuung sammeln, kultivieren und zur Blüte entwickeln. Das ist der einzige Weg, um das moralisch kranke Menschenkind wieder von innen heraus gesunden zu lassen. Nur ja keine Verachtung, keinen herrischen Zwang, kein hartes Strafen! Was dem gebrochenen Menschen nottut, ist Verständnis, Vertrauen und Liebe und nochmals Liebe.

Auch für den Missionar gibt es keinen andern Weg, um die ins Heidentum abgeirrte Menschheit an sich zu ziehen und heimzuleiten ins Vaterhaus. Mit behutsamer Hand und psychologischem Feingefühl wird er zunächst nach dem Guten im Herzen des Heiden suchen, nach edlen Zügen und Regungen, die ihn mit sich verbinden, und auch den kleinsten positiven Wert als Handhabe benutzen, um sich das Vertrauen der Einzelpersönlichkeit, des ganzen Volkes zu erringen<sup>23</sup>. Und was kann es da Positiveres, Gemeinsameres und Versprechenderes geben, als die eben geschilderten religiösen Perlen, die unbenutzt und halbvergessen in der Schatzkammer der Mythen und Sagen noch der Entdeckung und Würdigung warten? Gibt es auf Erden ein schöneres Studium für den Priester und Missionar, als im Herzen des Sünders alte, liebe Erinnerungen an die ferne Heimat und an die barmherzigen Züge des himmlischen Vaters aufzudecken und eine Sehnsucht nach der Heimkehr bereits vorzufinden oder erst zu wecken? Er muß die wahren Keime vom Unkraut zu unterscheiden wissen, damit sie nicht mit dem Abbrennen des Busches zugleich mitvernichtet werden und nur eine öde, leere, schwarzverrußte Fläche zurückbleibt. Gewiß, die Bekehrung des Heiden ist eine Gnade, aber sie baut auf

<sup>23</sup> „Die eingehendste Kenntnis von Sprache, Ethnologie und Psychologie des eingeborenen Volkes ist da nicht nur wünschenswerte Beigabe zur geistigen Ausrüstung des europäischen Erziehers . . ., sondern bildet eine notwendige Voraussetzung, ohne die . . . an eine ersprißliche Wirksamkeit nicht gedacht werden kann. Man sehe im Eingeborenen den wirklichen Mitmenschen, auf den man nicht nur Rechte, sondern demgegenüber man vielmehr hohe Pflichten hat“ (P. Koppers in Rezension zu: Van Erde, Koloniale Volkenkunde, Erstes Stuk: Omgang met inlanders, Koloniaal Instituut te Amsterdam 1914. Siehe *Anthropos* 1915/16, s. 301 f.). Und Driberg, *The Savage as he really is*, London 1929, schreibt auf Seite 76: „Only by a true appreciation of primitive ideas, only when, we know how they think and why they behave as they do, can we govern them to their best advantage and our own. When we know what native institutions mean, and have studied their laws and customs with the sympathy which they deserve, then our administration of them will no longer be embarrassed . . . If we persist in the belief that the savage is an irrational creature and that his institutions are valueless because they are unlike our own, no amount of goodwill and sympathy will make our administration acceptable to him.“

dem vorhandenen Guten in der Natur des Menschen auf, wächst und reift mit dessen Wachstum und Reife, ihre Beziehungen zueinander sind wechselseitig. Es ist zu bedauern, daß in der Vergangenheit nicht immer und nicht allen Missionaren dieses tiefe Verstehen mit auf den Weg gegeben worden ist. Viele Enttäuschungen und Mißgriffe, viele Versager und unnötige Schweißtropfen hätten vermieden werden können, und der Erfolg ihrer Mühen und Arbeiten hätte zuweilen in ein besseres Verhältnis gebracht werden können zu der Zahl der Gräber auf den Missionsfriedhöfen<sup>24</sup>.

Ein vorbereitendes Studium der Geistes- und Kulturgüter des Missionsvolkes ist für einen jeden Glaubensboten eine Lebensnotwendigkeit; wir kommen nicht mit allgemeinen, vagen Kenntnissen aus bezüglich Land und Leute, auch nicht mit den rein beruflichen Kenntnissen, die jeder Priester als Priester haben muß. Wir brauchen mehr, nämlich spezifisch missionarisches Fachstudium, mehr ethnologisches und religionswissenschaftliches Wissen, mehr praktische Psychologie und nicht zuletzt eine größere Hingabe an die Kleinen, die Anfänger im Glauben<sup>25</sup>. Ohne das bleiben wir bloße Handwerker mit mehr oder weniger entwickelter Technik und Handfertigkeit. Ohne das bleiben wir unsern Eingeborenen Fremde, Außenstehende und Unverstandene. Man darf wohl be-

<sup>24</sup> Msgr. Le Roy bedauert: „Que de fois j'ai regretté n'avoir aucun livre pour me guider moi-même. Et que de fois aussi, plus tard, j'aurais désiré pouvoir, puisqu'elle n'existe pas, mettre sur pied cette étude sur la Religion des Primitifs, pour, au moins, essayer d'aider en cela leurs missionnaires. les éclairer dans leur apostolat, leur éviter de facheuses méprises et coopérer d'autant à leur tâche admirable“ (Im Vorwort zu: La Religion des Primitifs, Paris).

<sup>25</sup> Msgr. Le Roy (ebda.): „S'il est un principe élémentaire, en effet, pour tout homme qui se propose d'ammer ses semblables à sa propre foi, c'est de savoir d'abord ce qu'ils croient eux-même; peut-être y aura-t-il des points de contact par où l'on se rencontrera, et au lieu de discuter en des controverses sans fin, toujours un peu irritantes, il suffira de s'expliquer pour s'entendre.“ Dazu bemerkt P. W. Schmidt: „Nous croyons que des considérations comme celles-là et encore bon nombre d'autres qu'il serait trop long de citer concluent d'une manière évidente à la nécessité pour tous les Ordres et Congrégations auxquelles des missions étrangères sont confiées d'admettre dans le programme un certain nombre de leçons d'ethnologie générale et d'histoire des religions“ (Buchbesprechung zu Le Roy in *Anthropos* 1909. S. 828). Und der weise Rat, den John Roscoe dem englischen Kolonialamt gibt, trifft in erhöhtem Maße für die Heranbildung junger Missionare zu: „... it would be wise to give every European some training in the customs and beliefs of primitive people, before allowing him to go to their country; it would make him careful not to form hasty conclusions on matters on which they hold firmly rooted opinions. Such knowledge would save the individual much trouble . . . not to speak of the loss of the goodwill of the natives“ (Roscoe, *Twenty-five years in East Africa*, Cambridge 1921, S. 285).

haupten, daß in unseren Tagen ein Großteil der Missionsvölker im Weißen, auch im weißen Missionar, nicht mehr den „Halbgott“ früherer Zeiten sieht, dessen Überlegenheit sie sich kritiklos beugen<sup>26</sup>. In vieler Hinsicht ist das gut so; es zeigt ein Erstarken des Rückgrades und ein Erwachen aus Stagnation und Lethargie. Aber in dieser Entwicklung brauchen sie Freunde, Helfer, Berater und Führer, und das sind naturnotwendig die katholischen Missionare, müssen es sein, wenn aus der begonnenen Rückkehr zu Gott und wahren Menschentum nicht ein neuer Irrgang werden soll.

Aber auch das ganze katholische Volk muß mit mehr Aktivität und Verständnis für die Missionsarbeit hinter den Glaubensboten stehen. Es muß seine vielfach verbreitete Ansicht korrigieren: daß Missionierung eine Art geistiger Dressur von „Wilden“ ist oder ein Anstrich mit europäischer Zivilisation, der dort, wo er sich findet, sowieso schon allenthalben brüchig geworden ist. Auch ein frommes Sentiment für den „Ankauf armer Heidenkinder“ oder die „Bekleidung nackter Heiden“ ist nicht das Wesentliche, worauf es beim Aufbau und bei der Rehabilitierung der Menschheit ankommt<sup>27</sup>. Es geht um Mehr, Höheres, nämlich um die Wiedereinsetzung Gottes selbst in seine Rechte von Anbeginn, um eine theozentrische Rekonstruktion des Menschengeschlechtes in all seinen einzelnen Teilen. Dazu beizutragen ist jeder Katholik im Gewissen verpflichtet kraft des Sakramentes der Firmung, das ihn zu einem Soldaten Christi und seiner Kirche macht, also zum Dienst an der Front oder in der Etappe beordert, solange der Kampf dauert, und im Frieden denselben Menschen benötigt als Architekten, Werkmeister, Arbeiter und Handlanger.

---

<sup>26</sup> So verwehren sich Eingeborene z. B. schon mit den Worten: „Der Europäer soll einmal aufhören, bei uns wie die fleischgewordene Norm herumzulaufen“ (Schaerer, Die Missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld, Basler Missionsstudien 1946, S. 12).

<sup>27</sup> „Es soll nicht die Freude am Exotischen sein, nicht in erster Linie Mitleid mit den armen Negerlein, sondern Glaubensbewußtsein und Kirchentreue haben jeden Christen zu einem *missionario praticante* zu machen“ (Kilger in Rezension zu: *Perfal, Ritorno aile fonti*, Rom 1942 und *Lo studio delle missioni*, Rom 1946, NZMW 1948, S. 74). Und was die Kleiderfrage in den Missionen betrifft, so ist sie von ziemlich untergeordnetem Belang. Sie entscheidet sich sofort im negativen Sinne für die Tropenländer, wenn man sieht, daß der unvernünftige Gebrauch europäischer oder chinesischer Kattunfetzen der Gesundheit der Eingeborenen schadet. U. a. vgl. P. Höltker, Zur Kleiderfrage in den beiden Vikariaten Ost- und Zentral-Neuguinea, NZMW 1946, S. 43—55.

## Die japanische Seele missiologisch gesehen

Von Tobias Kim, S. J., z. Z. Löwen

Vorbemerkung der Schriftleitung. — Zur Ergänzung des Artikels von P. van Straelen über die „Japanische Psyche“ (MR 1949 S. 204 ff.) und zur weiteren Klärung des schwierigen Themas bringen wir hier einen Beitrag, der in manchen Punkten von den Ansichten des P. van Straelen abweicht. Der Verfasser P. Tobias Kim S. J., geb. am 15. März 1919 in Fusan (Korea), wurde 1936 Student der Sophia-Universität in Japan und trat dort 1939 der Gesellschaft Jesu bei. Er machte in Japan sein Noviziat und seine philosophischen Studien und begab sich 1947 nach Löwen, um dort die theologischen Studien abzuschließen. Als Koreaner, der lange Jahre in Japan gelebt hat, dürfte er besonders berufen sein, zu dem Thema Stellung zu nehmen.

Neulich hat ein holländischer Gelehrter, der früher Missionar in Japan war, einen Artikel über die japanische Psyche in einer deutschen missiologischen Zeitschrift veröffentlicht<sup>1</sup>. Der Verfasser weist darauf hin, daß bei den Japanern einige Hindernisse die Annahme des christlichen Gedankengutes „ohne Zweifel“ erschweren.

Erstes Hindernis sei die „erschreckende Oberflächlichkeit, mit der man den Dingen und Ideen begegne“. Das komme daher, daß der Japaner von früher Jugend an unverdaute Ideen und große Worte in den Mund gelegt worden seien. „Dabei ist zu bedenken, daß man am Japaner die Anlage vermißt, Dinge begrifflich zergliedern und fest umschreiben zu können. Kein Wunder, da ja die Sprache für solche Geistesübungen keine ausreichende Möglichkeiten hat“<sup>2</sup>.

Eine zweite Eigenart der japanischen Seele lasse sich kennzeichnen mit dem Worte „benri“ d. h. „nicht tiefer eindringen und an der Oberfläche haften, das ist bequem“. So scheint dem Verfasser der Japaner sehr geschmeidig und äußerlich sehr freundlich gegen die amerikanische Besatzungsmacht zu sein, nur weil es ihm „benri“ ist. Japanische Höflichkeit habe kein anderes Motiv als das des utilitaristischen „benri“, d. h. nach Möglichkeit das Angenehme mit dem Nützlichen zu verbinden.

Dann erwähnt er ein Beispiel, wo vier verschiedene Religionen, Shintoismus, Konfuzianismus, Buddhismus und Christentum bei der Trauerfeier eines Dr. Takahashi vertreten waren. Hiermit will er zeigen, wie oberflächlich der Japaner in religiösen Dingen sei und schließt dann: „So hat ihre Seele widerstrebende Dinge harmonisiert, und so ist die Kompliziertheit noch größer geworden“<sup>3</sup>.

Unser Verfasser weiß noch ein Wort, das der Japaner als Ausdruck des körperlichen Befindens, des Gemütes, des Lebensgefühls und auch seiner geistigen Haltung gebraucht: „Kimochi“. „Der Japaner kann ganz kaltblütig einer logischen Ausführung folgen, sie auch vollkommen verstehen und sie schließlich

<sup>1</sup> Dr. H. van Straelen S. V. D., Die japanische Psyche. Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster, Nr. 3. 1949. S. 204 ff.

<sup>2</sup> ebd. S. 204.

<sup>3</sup> ebd. S. 206.

doch freundlich ablehnen mit der Bemerkung: „Kimochi ga yokunai, ich fühle mich nicht so gut“<sup>4</sup>.

Noch ein Wort kennt der Verfasser, welches er viel später kennengelernt hat. Der Japaner gebraucht das Wort „Dakyō“ wenn er nicht ganz bei der Wahrheit bleibt oder manchmal aus Nachgiebigkeit das Falsche dem Wahren oder das Unrechte dem Rechten vorzieht. Dies nennt man in Europa „Kompromiß“. Er erzählt aus seiner Erfahrung, daß es in Japan das „Namida-kin“-system gebe, d. h. Tränengeld-System. Der Richter fällt das Urteil, nachdem der Gläubiger auf einen Teil des Geldes verzichten soll, um dem Schuldner „das Gesicht zu retten“. Darum nennt man es „Tränengeld“, denn man meint, daß keine Partei absolut im Recht bzw. Unrecht sein könne.

Der Verfasser hat bei verschiedenen Gelegenheiten über Japan und über japanische Missionen in europäischen Zeitungen und Zeitschriften ziemlich das gleiche geschrieben. Wir wollen hier die einzelnen Fragen überprüfen, um so das Verständnis der japanischen Seele zu erleichtern. Wir wollen vor allem die Frage nach der Lage der Kirche im heutigen Japan möglichst klar zu stellen versuchen.

Zuerst fragen wir uns, ob „die große Lehre“, „Der Pfad der gleichmäßigen Gerechtigkeit“ usw. den 7- bis 9jährigen japanischen Kindern wirklich unverständlich gelehrt werde und ob sie so zur Oberflächlichkeit geführt werden. Dann fragen wir, wie der Kathchismus-Unterricht bei den katholischen Kindern gegeben wird. Wir fragen, ob das Dreifaltigkeitsdogma, die Gnadenlehre usw. nur „große Worte“ und unverständene Ausdrücke sind, die bei ihnen nur Verwirrung anstiften und sie so zur Oberflächlichkeit führen.

Kommen wir nun zur Sache. Wie ist die Lage in Wirklichkeit bei den Japanern? Die japanischen Eltern füttern ihre Kinder nicht mit unverständlichen abstrakten Begriffen. So oft sie ihnen „die große Lehre“ vorlegen, taten sie dies nicht mit blutleeren Begriffen, sondern im Zusammenhang mit einer Auswahl von chinesischen Klassikern, welche seinerzeit in Japan zur allgemeinen, primären Bildung gehörten. Aber dieses Bildungssystem gilt schon lange nicht mehr; seit mehr als 40 Jahren ist es damit vorbei. Heutzutage wird man das nur in einer altmodisch-feudalen Familie noch finden. Aber es geht zu weit, solche Ausnahmen zu verallgemeinern.

Was der Verfasser über das „Tränen-geld“ = Namida-kin erfahren haben will, ist uns völlig unbekannt. Selbst meine japanischen Freunde in Tokyo und Umgebung wissen nichts davon. Aber wir vermuten, daß auf dem Lande solche Gebräuche noch in Kraft sein können. Möglich war es in der Edo-Zeit, wo der Richter unter Ehre verpflichtet war, humano modo zu urteilen; damals war ein solches System denkbar. Bei dem Volke aber gebraucht man „Namida-kin“ nur in folgendem Sinne: Wenn der Herr einen Angestellten entläßt, gibt er ihm etwas Geld, um ihn zu trösten und um seine Tränen zu trocknen. Dies allein

<sup>4</sup> ebd. S. 207.

genügt nun schon unserem Verfasser, um folgendes Allgemeinurteil zu begründen: „In seinem (Japaner) seelischen Bereich dehnt sich zwischen den absoluten Polen Recht und Unrecht ein weites Niemandland<sup>5</sup>.“ Die ausländischen Besucher wundern sich, bei den Japanern einen feinen, fast stoischen Ehrlichkeits-sinn zu finden. In der Nachkriegskatastrophe trifft man nicht selten solche Fälle. Es ist also sehr zweifelhaft, ob das, was der Verfasser oben als Eigenart der japanischen Seele hinstellt, verallgemeinert werden kann.

Wenn man über die Seele eines Lebendigen, über die Psyche eines Volkes reden will, und nur aus einigen Wörtern, die in Mode sind, die Seele eines Volkes zu erkennen glaubt, ist dieses Verfahren nicht berechtigt. So kann man nur den Geist der betreffenden Epoche begreifen, aber nicht den eines ganzen Volkes. Besonders — a fortiori — wenn man nur den schlechten, negativen Sinn des Wortes nimmt und daraus allgemeine Folgerungen zieht. Damit sagen wir nicht, daß die Methode, sich an Worte zu halten, unnütz sei. Nur, wenn man aus Worten einen allgemeingültigen Satz schließen will, ist es notwendig, sie nicht nur in ihrer ganzen Tragweite zu betrachten, sondern sie auch in Beziehung zu setzen zu den Zeitumständen, zum historischen Klima, aus dem das Wort erwuchs.

Diese Art der Kurzsichtigkeit beim Verfasser wird offenbar, wenn er die Einflüsse der verschiedenen Religionen auf die japanische Seele als geistige Verwirrung bezeichnet. Wir hoffen, daß der Verfasser wenigstens einmal die Geschichte Japans gelesen hat. Aber aus seiner Meinung über diese Frage scheint hervorzugehen, daß er es nicht getan hat. Das geistesgeschichtliche Element ist nämlich in der japanischen Geschichte nichts anderes als die Geschichte des Shintoismus und des Konfuzianismus — genau gesagt chinesischer Ideen —, ferner des Buddhismus und weniger bedeutsamer Einflüsse des Christentums, kurz: hauptsächlich die gegenseitigen Einflüsse der drei ersten Religionen auf den japanischen Geist. Jeder Anfänger in japanischer Geschichte weiß das, und so wollen wir es nur kurz erwähnen.

Über die Einflüsse der verschiedenen Religionen auf das Werden der japanischen Seele schreibt Y. Okakura folgendes: „Different doctrines of religion and morality have found their way from continental homes to the silvery shores of the Land of the Gods, only to render their several services towards consolidating and widening the so-called 'Divine Path', that national cult whose unwritten tenets have lurked for thousands of years hidden in the most sacred corner of our hearts, whose pulse is ever beating its rhythm patriotism and loyalty. Buddhist metaphysics, Confucian and Taoist philosophy, have been fused together in the furnace of Shintoism for fifteen centuries and a half, and that apart from the outer world, in the island home of Japan, where the blue sky looks down on gay blossoms and gracefully sloping mountains<sup>6</sup>.“ Dabei muß man beachten, daß diese Zeilen im Jahre 1905 geschrieben wurden, d. h. zur Zeit, da der japanische Nationalgeist verbunden mit dem Gedanken des göttlichen Reiches sich zu entfalten begann, und der Sieg über Rußland (Russisch-Japanischer Krieg 1904—1905) sein Aufkommen noch begünstigte. Darf man eine solche Geisteshaltung, wie sie das Zitat nennt, durchweg kompliziert nennen? Wir wollen nahher betrachten, ob sie wirklich der Annahme christlicher Ideen sehr entgegengesetzt ist.

<sup>5</sup> ebd. S. 207.

<sup>6</sup> Y. Okakura, *The Japanese Spirit*, London 1905, p. 17.

Was der Verfasser über die japanische Seele sagt, können wir nun folgendermaßen zusammenfassen: Der Japaner ist irrational eingestellt und intellektuell verschwommen, auch auf moralischem Gebiet kennt er „keine absoluten Gesetze und Worte“ und in seiner Seele fluten verschiedene widerstrebende Religionen im Chaos. Derselbe Verfasser hat vor dem Krieg ein Buch zum Lobpreis der japanischen Frauen in englischer Sprache geschrieben. (*The Japanese Woman Looking Forward*, Tokyo 1940.) Nun nach dem Kriege lesen wir folgende Zeilen aus der gleichen Feder: „... Une des caractéristiques les plus remarquables du Japonais est son manque d'individualité. Ils vont du berceau à la tombe sans aucune personnalité<sup>7</sup>.“ Er meint, das sei der Schlüssel, um die jetzige Freundlichkeit der Japaner gegen die Amerikaner, also ihren plötzlichen Meinungswechsel, zu verstehen. Es betrübt uns, daß ein Missionar so harte Worte über ein Volk schreibt, dem er einmal die Liebe Christi verkündet hat.

Doch der Verfasser, „keineswegs blind für die verschiedenen Schattenseiten Japans“, versucht auch die Lichtseiten des japanischen Volkes zu schildern. Hier nennt er Idealismus, Opferfreudigkeit, Sinn für religiöse Beschauung, kindliche Liebe, Dankbarkeit und Sinn für das Zarte und Schöne<sup>8</sup>. Aber was nützen solche Tugenden für eine „Psyche“ ohne Individualität und Persönlichkeit? Im Grunde genommen sind sie nichts anderes als Oberflächlichkeit und Scheinheiligkeit, die aus Hypokrisie geboren sind.

Wie kann man nun über diese Frage etwas Positives sagen? Wir wollen keineswegs hier ein systematisches Gesamtbild der japanischen Seele geben. Das ist auch nicht möglich. Wir weisen nur kurz darauf hin, wie man sie betrachten soll und prüfen die Züge, die unser Verfasser schon erwähnt hat, allerdings von einem anderen Gesichtspunkte aus und in einem anderen Lichte. Zwar behaupten wir nicht, daß die japanische Seele eine vollkommene Harmonie sei und in sich einen Kosmos bilde. Trotzdem ist es möglich, daß man sie von dieser Seite her sieht und so zu einer vernünftigen Sicht gelangt.

Es ist nicht selten, daß ein einziger oder verschiedene Autoren über den Japaner zu ganz verschiedenen, fast kontradiktorischen Urteilen kommen. Z. B. sagen sie: Die japanische Frau sei eine Sklavin des Mannes und sie sei keine Persönlichkeit. Andererseits sagt man aber auch, daß sie ohnegleichen opferfreudig sei und sich auszeichnet durch Nächstenliebe usw. Woher kommen so verschiedene Urteile? Wir können dafür folgenden Grund angeben: Das kommt daher, weil man das Tun des Japaners immer nur einseitig betrachtet und seine Handlung getrennt vom Ganzen sieht. Man darf das Handeln eines Menschen nicht nur von seiner

<sup>7</sup> H. van Straelen S. V. D., *Le Japon et les américains*, in *Rhythmes du Monde*. Lyon Nr. 2. 1947. S. 22.

<sup>8</sup> Missions- und Religionswissenschaft, Münster, Nr. 3, 1949, S. 210 ff.

passiven Seite her betrachten, sondern muß auch seine aktive Rolle dabei sehen. Denn eine Tugend kann als eine zu tragende Last sichtbar werden. In dem oben angeführten Beispiel der Unpersönlichkeit einer menschlichen Handlung sieht man bei einseitiger Sicht nur die Sklavenhaltung, und übersieht, daß dabei eine höhere aktive Tugend ausgeübt werden kann: Demut, liebevolle Ergebenheit und Bescheidenheit.

In Wirklichkeit wurzelt die japanische Geisteshaltung in der kindlichen Pietät gegen Eltern und Ahnen. Im Laufe der Geschichte ist diese Mentalität mit Hilfe des Konfuzianismus und Buddhismus bis ins soziale System eingedrungen. Diese Pietät setzt den Altruismus voraus und schließt in sich den Gemeinschaftssinn für Volk und Vaterland. Solche Tugend kann radikal werden, bis sie einen völlig unpersönlichen Anschein annimmt, so daß das Gleichgewicht mit anderen menschlichen Handlungen verlorengeht. Es gibt hier eben keine Garantie wie bei den christlichen Tugenden, deren Ursprung und unveränderlicher Wertmesser die Heiligkeit des dreipersonlichen Gottes ist.

Wie alle wissen, ist die Kirschblüte ein Weg zum Verständnis der japanischen Mentalität. Jeder Japaner kennt dieses Lied von Motoori Norinaga (1730—1801):

„Shikishima no  
Yamato-gokoro o  
Hito towa-ba,  
Asahi ni nihou  
Yamazakura-bana.“

(Wenn jemand mich fragen würde, wo ist wohl der Geist Japans, würde ich hinweisen auf die Blüte des Wildkirschenbaums, die im Morgensonnenschein duftet.) Die Kirsche steht plötzlich in voller Blüte und in wenigen Tagen fallen die Blüten ab, noch in voller Frische. Das ist die sonnenhelle Freudigkeit und die Bereitschaft der Japaner zum Tode, zu fallen wie ihre herzwonigen Blumenblätter — mit der Gleichgültigkeit des Samurais. Hier kann man die Schwäche wie die Stärke des japanischen Geistes erkennen. Wir wollen einige Punkte nennen, die man in der Übersetzung kaum ausdrücken kann. Wenn man das Lied im Original liest, erfüllt einen die Stimmung des Liedes: Die Milde und Zartheit des Yamato-gokoro (Geist Japans), wie auch der Duft der Kirschblüte, der keineswegs scharf ist, den man aber trotz seiner Milde spürt schon bei der Annäherung im zarten Sonnenschein

des Morgens. Auch die Wörter bringen dies zum Ausdruck: Shikishima wird nur im Lied gebraucht; es heißt: Schönes Inselreich (Japan). Yamato (Japan) heißt große Milde und Harmonie. Kokoro (gokoro) ist sehr schwer zu übertragen in eine fremde Sprache: „coeur“ ist ziemlich nahe. Wie bei den alten orientalischen Völkern sieht der Japaner das Herz und Eingeweide (Entrailles) als Sitz des Geisteslebens, auch des Willens und Gemütlebens. So ist das „Kokoro“ zu verstehen. Nicht der starre, kalte, intellektuelle Geist ist gemeint, sondern ein „milder Geist“.

Diese Kirschblüte symbolisiert auch den Geist des Samurais, obgleich er dem „Zen“ entstammt, einer der japanischen buddhistischen Sekten. Davon werden wir aber bei anderer Gelegenheit sprechen.

Hier muß man das Ganze im Auge behalten. Es scheint, daß es sich hier um ein dialektisches Symbol handelt. Auf der einen Seite sieht man die prachtvolle Freude, den Mut und die Stärke, aber auf der anderen die Milde, den Tod und die Tragik der traurig zerstreuten Blumenblätter nach einem Sturm. Ist das der Grund, weshalb der große Missiologe und Japanfreund P. Pierre Charles von der Traurigkeit der japanischen Seele spricht trotz ihrer äußeren Heiterkeit und Freude? Hat er es gemerkt und es mir dann erzählt?

Der Japaner hat ein reiches Gemüts- und Gefühlsleben. Er hat die Neigung, die Dinge mit dem Herzen zu betrachten, eine Neigung, die oft stärker ist als die Vernunft. Das ist seine Stärke, aber gleichzeitig auch seine Schwäche. So ist es nicht selten, daß der Begriff des Rechts im juristischen Sinne dem menschlichen Mitgefühl nachgibt. Das kommt daher, das vom sozial-geschichtlichen Gesichtspunkt aus gesehen die japanische Gesellschaftsordnung sich aus der Familie entwickelt hat deren Mittelpunkt die kaiserliche Familie war. Ein solches Sozialsystem gibt es heute nicht mehr, aber in der Mentalität des Volkes lebt es weiter, und es ist möglich, daß es in gewissen volkstümlichen Gebräuchen noch bleibt. Wenn man die Sache so betrachtet, kann man doch nicht sagen: „In Japan trifft man im allgemeinen keine klare Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, rein und unrein, gut und böse . . .“ oder: „Der Durchschnittsjapaner aber scheint fast gar keine absoluten Gesetze und Werte zu kennen“<sup>9</sup>.

Es scheint uns, daß es dem Verfasser an der Einsicht fehlt, die integrale Synthese von caritas und justitia, wie sie die katholische Moral vertritt, in der japanischen Psyche in arteigener Form wiederzufinden.

Die übermäßige Neigung zum Gemütsleben bleibt nicht ohne Einfluß auf den Intellekt. Der Verfasser betont nur den negativen Sinn des Wortes „Kिमochi“, aber man muß doch bedenken, daß es noch einen viel weiteren Sinn hat. In europäischen Sprachen findet man entsprechende Wörter, z. B. „first impres-

<sup>9</sup> Missions- und Religionswissenschaft, Münster, Nr. 3, 1949, S. 207.

sion“, „Gemüt“, „Stimmung“ und „Intuition“. Im gleichen Falle, wo der Europäer diese Wörter gebraucht, sagt der Japaner „Kimochi“. Als ich noch in der Schule war, gab man mir keine Sinndeutung über den Ausdruck „first impression“, sondern erklärte nur die Situation, in der man es gebraucht. Auch über „Gemüt“ erhielt ich keine Definition, sondern ich erfuhr nur verschiedene Verhältnisse, in denen das „Gemüt“ zutage tritt. Darf ich aber deshalb sagen: Der Europäer sei irrational und gebrauche eine verschwommene Sprache?

Trotz alledem geben wir zu, daß diese Neigung zur Untugend werden kann. Besonders dort, wo man eine klare Entscheidung verlangt, handelt der Japaner oft sehr launenhaft. Und durch die lange Gewohnheit wurde der Schaden sehr groß im gesellschaftlichen Leben. Aber im modernen Erziehungssystem ist das bedeutend verbessert worden.

Damit haben wir ein Bild über die Charakterzüge der japanischen Seele, das selbstverständlich nicht vollkommen, aber zutreffender ist. Bilden sie eigentlich ein Hindernis für die Christianisierung Japans, wie der Verfasser meint? Er verneint nicht die Möglichkeit, daß das Christentum in den ostasiatischen Kulturkreis eindringt, aber im Grunde hält er die seelische Verfassung Ostasiens für so fremd, daß es in Wirklichkeit niemals ganz christlich werden könne.

„Plus on essaie de pénétrer dans l'âme et la civilisation de l'Orient, plus on se rend compte qu'il est extrêmement difficile aux Asiatiques de se sentir tout à fait chez eux dans l'Eglise catholique, au milieu de ses traditions gréco-romaines, sans devenir des étrangers pour leurs frères de race. Les hommes d'Extrême-Orient suivent jusqu'à la mort la voie culturelle tracée pour eux par leurs ancêtres. S'ils ne peuvent s'y maintenir, ils se sentent dépaysés, même lorsqu'ils sont chrétiens. Certes, les convertis, dans leur ferveur première, sont moins sensibles à cet inconvénient, mais cela ne dure pas. Bien vite la voix de la nature se fait entendre et montre qu'ils sont restés fidèles au courant vital où leur âme a baigné depuis leur enfance . . .“<sup>10</sup>. Oder: „Mit einer solchen seelischen Haltung kommt man als Christ nicht voran“<sup>11</sup>. Wie oben erwähnt wurde, scheint diese Konsequenz einem Mißverständnis zu entspringen, welches die fremdreligiösen Einflüsse auf die japanische Seele falsch wertet.

Auch wenn es wahr wäre, sollte man doch nicht gleich resignieren, sondern 'darin ein „Pierre d'attente“ finden. Es ist sehr nützlich, hier den P. Léonce de Grandmaison zu hören: „Hors de la seule véritable religion . . . il a toujours

<sup>10</sup> H. van Straelen S. V. D., Le Japon, l'occupation et les Missions, Le Bulletin des Missions, Bruges 4/1948, S. 251.

<sup>11</sup> Vom gleichen Verfasser: Die japanische Psyche. Missions- und Religionswissenschaft, Münster, Nr. 3. 1949. S. 205.

existé, et il existe des hommes ,cherchants à tâtons' ce que nous possédons dans la lumière relative de la foi, des hommes adorants 'le Dieu inconnu' qui nous a été annoncé . . . Nous savons que ces peuples (des religions hindouiste, bouddhique, islamique et chinois) ont une âme comme la nôtre, des besoins, des aspirations, des désirs religieux établis sur le même plan, faits pour la même fin, avides du même pain supersubstantiel. Aussi ne nous étonnons-nous pas de voir ces désirs et ces appels se traduire en des prières, se préciser dans des rites, s'incarner dans des institutions, nourrir des sentiments analogues aux nôtres. Ce que nous cherchons et trouvons en vérité dans les dogmes, les sacrements, les institutions de christianisme, eux le cherchent aussi, sans le trouver, et ils tâchent à suppléer par des essais, par des efforts, à la grande miséricorde qu'ils n'ont pas reçue. Ou plutôt qu'ils n'ont pas reçue en sa plénitude . . . " <sup>12</sup>

In Wirklichkeit stimmt die Aussage des Verfassers nicht mit den historischen Tatsachen überein. Wenn die japanischen Katholiken niemals „zu-Hause-sein“ würden im katholischen Glauben und sich in der Kirche „in-der-Fremde-fühlen“ (dépaycé) würden, wie erklärt sich dann die Tatsache, daß die japanischen Christen der „Kyushu“ über 300 Jahre lang ohne Priester und ohne Sakramente am Glauben und an der Kirche festhielten, daß sie den hl. Glauben von Geschlecht zu Geschlecht trotz dauernder grausamer Verfolgung weitervererbten. Was aber bei dem Verfasser die eigentliche Schwierigkeit ausmacht, liegt noch tiefer. Er sieht im Grunde nur die scharfe Opposition zwischen West und Ost. So muß ich auch darüber einige Worte sagen.

Stellen wir uns einen Ostasiaten vor, der über den Westen aus seinen rein östlichen Vorurteilen heraus und von einem nur subjektiven Standpunkte aus urteilt, und dann die Dinge, die in Europa verschieden sind von denen seines Landes, als höchst drollig hinstellt. Wie würde das dem Westen erscheinen? Welchen belehrenden Wert hätte es dann überhaupt für den Osten selbst?

Nun, inwiefern unterscheidet sich denn der Verfasser von solch einem Ostasiaten, wenn er sagt, beim Japaner mangle es an der Anlage, Begriffe zu zergliedern und die Dinge fest zu umschreiben <sup>13</sup>, oder es herrsche Mangel an Rechtssinn <sup>14</sup>, oder eine wahre Höflichkeit fehle dem Japaner? <sup>15</sup>

Grob gesagt stimmt es, daß der abendländische Geist mehr kühl, intellektuell und diskursiv ausgerichtet ist als der mehr in-

<sup>12</sup> La Religion personnelle, in Etudes 1913, Bd. 134, S. 297.

<sup>13</sup> H. van Straelen, S. V. D., Die Japanische Psyche. Missions- und Religionswissenschaft, Münster, Nr. 3. 1949. S. 204.

<sup>14</sup> ebd. S. 207.

<sup>15</sup> ebd. S. 205.

tuitive, gefühlvolle Geist des Orients. Aber was in der Ewigkeit wertvoller ist, das wissen wir nicht. Deshalb ist es ganz subjektiv zu sagen, der warme, gemütvollte Geist des Orients — auch wenn er nicht Begriffe analysiert und den römischen Rechtssinn nicht hat — sei für das Christentum unfähig<sup>16</sup>. Denn solch ein Geist hat auch seinen Wert, wie Pascal schon gesagt hat: „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point“<sup>17</sup>.

Nun kritisiert der Verfasser aber von einem subjektiven Standpunkt aus über die japanische Seele und kommt aus einem ethnologischen Vorurteil zu seinen Schlußfolgerungen. Damit erschöpft sich aber die missiologische Frage nicht. Denn die Resultate der Ethnologie können wohl der Missionswissenschaft dienen, aber sie können niemals mit der missiologischen Frage identifiziert werden. Außerdem ist eine solche, einseitige Methode heute nicht mehr gültig. Hier handelt es sich nicht mehr um West oder Ost, sondern das allgemein Humane ist die objektive Grundlage. Z. B. vertreten Prof. L. de La Vallée-Poussin und sein Schüler René Grousset (von der Académie Française) diese Ansicht. Erinnern wir uns nur, was der letztere in seinem „Bilan de l'histoire“<sup>18</sup> gesagt hat, daß nämlich sowohl die im Christentum absorbierte abendländische Kultur wie auch die orientalische Spiritualität, die in der indischen Philosophie und der chinesischen Malerei zum Ausdruck kommt, gleicherweise nach dem Göttlichen hinstreben, nur aber auf verschiedenen Wegen. Somit sind sie alle Elemente eines Humanismus, der allerdings nur im Kreuze Christi seine völlige Erfüllung und sein Heil findet. Diese Meinung hat er aufs neue bestätigt in seiner Rede, die er nach der Japan-China-Reise im Herbst 1949 gehalten hat.

Die menschliche Einheit ist auch die Hauptthese der heutigen Pazifisten. Aber vor allem war und bleibt sie das Suppositum der Katholizität, d. h. wie Augustinus in seinem Werk „De civitate Dei“ gesagt hat<sup>19</sup>: sie ist eine unitas complexorum, die einmal in dem himmlischen Frieden verwirklicht werden soll.

Die Verschiedenheit von West und Ost in Kultur, Mentalität, Rasse usw. muß in der Inkarnation, im Kreuze und in der Auferstehung Christi ihre Synthese finden. Das ist Maßstab und Richtlinie für die katholischen Missionen. Wenn der Verfasser diese

<sup>16</sup> cf. ebd. S. 205; 206.

<sup>17</sup> Pensées, Brunschvicg 277.

<sup>18</sup> R. Grousset, Bilan de l'histoire, Plon, Paris, 1946.

<sup>19</sup> cf. Augustinus, De civitate Dei XIX, 10. 19.

katholische Mentalität nicht hätte, würde es ihm prinzipiell unmöglich sein, die Weisung, die er von J. Maritain zitiert, zu verwirklichen<sup>20</sup>. Was J. Maritain gesagt hat, ist außerdem nicht neu, sondern es stammt von dem Völkerapostel Paulus, Phil. IV, 8.<sup>21</sup> Was er dort gesagt hat, gilt für die Charta des christlichen Humanismus.

Zu unserem Erstaunen schreibt aber der Verfasser an einer anderen Stelle folgende Zeilen, die gar nicht zu seiner obigen Einstellung passen: „L'Eglise s'est servi jusqu'à présent d'un véhicule aristotélico-thomiste, mais il n'est pas douteux qu'elle pourrait se servir aussi bien du confucianisme ou du védantisme pour continuer sa route à travers les temps futurs . . .“<sup>22</sup> Diese Ansicht des Verfassers über die kommende Kirche scheint uns übertrieben zu sein. Das wollen wir im folgenden zeigen, indem wir die Schwierigkeiten der Akkommodation in Japan betrachten.

Die Akkommodationsfrage ist nicht neu, sondern ihre Geschichte ist so alt wie die Kirche selbst. Weshalb schreibt man, daß die Akkommodationsfrage allmählich akut geworden sei, da sie vor 15 Jahren noch in akademischer Ruhe von Fachleuten erörtert wurde?<sup>23</sup> Der Begriff „Akkommodation“ ist erst ungefähr vor 25 Jahren in die Wissenschaft eingeführt worden. Aber davor gab es schon die Akkommodationspraxis als eine lebendige Assimilationstätigkeit der Kirche, die als Corpus Christi Mysticum schon vor der Einführung des Namens und vor den Erörterungen der Theoretiker so handelte. Wie überall war die Akkommodation in Japan auch schon lange ausgeübt worden, denn was die Missionare als erstes an der Missionsfront bedenken, ist die Akkommodation<sup>24</sup>.

Auf das, was der Verfasser über dieses Problem gesagt hat<sup>25</sup>, hat die Kirche in Japan geantwortet, so daß wir uns weitere Worte darüber ersparen können<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> cf. Missions- und Religionswissenschaft, Münster, Nr. 3. 1949. S. 213. Jacques Maritain, Religion et culture, Paris 1946. S. 64.

<sup>21</sup> „Endlich, liebe Brüder, was wahr, was würdig, was recht, was heilig, was liebenswürdig, was rühmlich, was tugendhaft oder sonst löblich ist, das hab im Sinne.“ Theol. 5, 21.

<sup>22</sup> H. van Straelen S. V. D., Le Japon, l'occupation et les Missions, Le bulletin des Missions. Bruges 4/1948, p. 251.

<sup>23</sup> cf. Missions- und Religionswissenschaft, Münster, Nr. 3, 1949, S. 161; H. van Straelen S. V. D., Réflexions missionnaires in „Eglise Vivante“, Louvain 2/1949, p. 160.

<sup>24</sup> In Japan war es für die Missionare notwendig, sich an die schon existierende Kultur anzupassen, und die Missionsarbeit hing niemals zusammen mit der Europäisierung, denn die westliche Zivilisation ist von Japanern selbst eingeführt worden.

<sup>25</sup> cf. H. van Straelen S. V. D., Über die heutige Lage Japans und dessen Missionsprobleme. Veröffentlichung des Missionswissenschaftlichen Instituts zu Münster (Westf.), Heft 3, 1949.

<sup>26</sup> cf. Notes and comment, in The Missionary bulletin, Published by the National Catholic Committee Tokyo, Japan, Autumn 1949, S. 27.

Aber wir wollen nun zeigen, wo die Schwierigkeiten der Akkommodation in Japan liegen.

Oben haben wir erwähnt, daß die japanische Seele trotz aller Einflüsse der verschiedenen Religionen ihre Tiefe nur im Ahnenkult fand, welcher in dem vage gebliebenen Shintoismus seinen Halt gefunden hat. Das war nicht eine abgeschlossene, sondern eine noch formbare, unbestimmte, aber tiefe, wenn auch primitive Religiosität. Als dann aber plötzlich die moderne europäische Zivilisation in diesen Geist eindrang, wurde die japanische Religiosität erschüttert bis in die Wurzeln. Der durchschnittliche Geist des modern gebildeten Japaners wurde so zum Geist des modernen naturwissenschaftlichen Agnostizismus, mit einer starken Tendenz zu dem neuzeitlichen materialistischen Monismus. Vor allem die moderne Technik, die der Japaner mit erstaunlicher Geschicklichkeit übernommen hat, bestärkte noch die moderne Säkularisation des japanischen religiösen Geistes. Mit Hilfe des fast vollkommen modernen Schulsystems war besonders diese Tendenz so verallgemeinert worden, daß ihr Einfluß eine ganz ähnliche Rolle gespielt hat wie der Geist des Laizismus in Europa. Aber auf der andern Seite bleibt die tiefe Verbundenheit zur Religion und zur traditionellen Gesellschaftsform die alte. Hier liegt der Keim der inneren Zerspaltung der japanischen Seele, der sich schnell ausweitete über das Volk. Dieser innere Konflikt sollte früher oder später auch nach außen hin Form gewinnen. Er hat zum Schluß des Krieges in einer furchtbaren, von den meisten unerwarteten Katastrophe auf allen Lebensgebieten seinen Ausdruck gefunden.

In dieser Lage ist es nicht leicht und einfach, sich ein richtiges Urteil über die japanische Seele zu bilden und es auf die Akkommodationsfrage anzuwenden. Außerdem ist die Modernisierung und ihr Einfluß auf die Masse des Volkes nicht immer die gleiche. Die geistige Empfänglichkeit ist auch nach einzelnen Ortschaften verschieden, anders in den Städten als auf dem Lande. Auch ist es sehr schwer in der japanischen Mentalität nun die europäischen und die eigentlichen japanischen Elemente festzustellen, selbst für einen Japaner.

Hier könnte man ungefähr an folgende zwei Richtungen der Akkommodation denken. Einerseits muß die abendländische Zivilisation, die einseitig übernommen worden ist, in ihren tiefsten Wurzeln aufgedeckt und neu transformiert werden. Andererseits ist es dann notwendig, die orientalischen Kulturgüter und ihre Spiritualität im Wesen des Christentums zu läutern und neu zu erheben. Mit anderen Worten, die Akkommodation „an dem sich wandelnden Phänotyp“ ist gleicherweise notwendig wie die Akkommodation „an dem mehr beharrenden Genotyp“. In diesem Sinne können wir der Ansicht des P. J. A. Otto teilweise zustimmen<sup>27</sup>.

Wie auch P. Väth fordern wir nicht die Anpassung „der äußeren Gestalt“<sup>28</sup> des Christentums. Notwendig ist aber eine Angleichung der scholastischen Philosophie an die Spiritualität (nicht

<sup>27</sup> cf. J. A. Otto S. J., Kirche und Kulturen, in: Stimmen der Zeit, Bd. 37, 1949, S. 387.

<sup>28</sup> cf. A. Väth S. J., Das Bild der Weltkirche, Hannover, 1932, S. 149.

nur an die Philosophie) des Ostens. Selbstverständlich soll die aristotelisch-thomistische Philosophie die Magd der Theologie bleiben. Wir betrachten sie als etwas von der Vorsehung Gegebenes. Wenn auch der Konfuzianismus oder der Vedantismus vollkommen angepaßt worden wären, so würden sie doch nie die scholastische Philosophie ersetzen oder gar übertrumpfen können.

Die Spiritualität Ostasiens wird der scholastischen Philosophie dienen, aber nie direkt der Kirche in ihrer ganzen Tragweite, sondern nur mittels der *Philosophia perennis* und durch sie. In diesem Sinne kann man sich die Akkommodation der scholastischen Philosophie an den Osten denken.

Wir meinen also nicht, daß es in Zukunft eine Zeit gäbe, wo das Christentum von der Scholastik im Abendland und von dem Konfuzianismus oder Vedantismus in Ostasien getragen würde. Wir erkennen weder die Notwendigkeit noch die Wirksamkeit dieser Maßnahme an. Denn ohne aristotelisch-thomistische Philosophie und nur mit der Form des Ostens oder einer rein orientalischen Kirche würde es fast unmöglich sein, ein Volk, das noch in primitiver Religiosität steckt, aber von dem modernen positivistischen Agnostizismus beeinflusst ist, ganz dem Glauben und den moralischen Geboten der Kirche aufzuschließen.

Wer hätte vor einem Jahrhundert denken können, daß die Inder heute an ihrem Vedanta stolz und selbstgefällig festhalten und kein Bedürfnis empfinden, das Christentum anzunehmen. Diese Reaktion in Indien sollte eine Warnung für die künstliche und ungeduldige Akkommodation japanischer Missionare sein, Kirche und Altar nach der Weise heidnischer buddhistischer Tempel zu bauen.

Wir anerkennen prinzipiell die Möglichkeit, das Christentum im Gewande der anderen Völker zu akkomodieren. Aber einige Versuche dieser Art in Japan sind nicht ganz glücklich. Die Katholiken und besonders die junge Generation schätzen solche heidnische Art nicht sehr. Das Leben des modernen Japans, sei es in Nahrung, Kleidung oder Bauten, ist bedeutend europäisiert worden. Warum sollen aber nur das kirchliche Leben und die kirchlichen Bauten im altmodischen Stil erscheinen? Ist es nicht Exotismus, der bei einem solchen künstlichen Akkommodationsversuch eine große Rolle spielt? Aber es gibt auch einige gelungene Beispiele, den japanischen Bau- und Kunststiel zu echtem katholischem Leben zu erwecken. Besonders findet man in dem künstlerischen Schaffen der japanischen katholischen Maler echte,

volkstümliche Frömmigkeit<sup>29</sup>. Leider muß man offen sagen, daß die Akkommodation auf diesem Gebiete, die von dem besten Willen der ausländischen Missionare getragen war, fast nirgends geglückt ist mit Ausnahme einiger Werke, die wirklich die japanische Frömmigkeit gut verstanden haben und zugleich dem Japaner eine Anregung geben, solche Akkommodation selbst zu verwirklichen.

Aber die Akkommodation der äußeren Form und Gestalt würde sich ideal verwirklichen, wenn die Japaner selbst das Wesen des Christentums tief in sich aufnehmen würden, und wenn sie ohne bewußte, hastende Strebsamkeit ihren Glauben spontan zum Ausdruck brächten. Das ist die Meinung des früh verstorbenen P. Iwashitas gewesen und wir finden ein Echo dazu in der übrigen Welt<sup>30</sup>. Dieser Prozeß ist schon im Gange. In früheren japanischen Kirchen findet man solche Beispiele. Und wer immer im letzten Krieg die intellektuellen oder einfache echte Katholiken (nicht gerade die Geistlichkeit) näher beobachtet hat, wird diese Tatsache festgestellt haben. Die Inkarnation des Christentums geschieht in der japanischen Seele.

Welches ist denn die Rolle der ausländischen Missionare auf diesem Gebiete? Dazu schreibt treffend der Hl. Vater Pius XII. in seinem Weltrundschreiben *Summi Pontificatus* vom 20. Oktober 1939 folgendes: „Die Kirche begrüßt freudig und begleitet mit mütterlichem Wohlwollen jede Einstellung und Bemühung für eine verständige und geordnete Entfaltung solcher eigengearteter Kräfte und Bestrebungen, die im innersten Eigensein jedes Volkstums wurzeln . . . Jedwede Gebräuche und Gewohnheiten, die nicht unlösbar mit religiösem Irrtum verknüpft sind, werden stets mit Wohlwollen geprüft und — wenn immer möglich — gestützt und gefördert<sup>31</sup>.“

Was der Verfasser meint und mit dem Zitat von J. Maritain in dieser Frage<sup>32</sup> zum Ausdruck bringt, ist an sich wertvoll, aber das ist eben noch ganz in „akademischer Ruhe von Fachleuten“ ge-

<sup>29</sup> cf. Neue christliche Malerei in Japan. Bilder und Selbstbiographien der bedeutendsten christlich-japanischen Künstler der Gegenwart. Zusammengestellt und gedeutet von Sepp Schüller, Freiburg i. Br., 1939, Herder.

<sup>30</sup> cf. J. A. Otto S. J., Kirche und Kulturen, in: Stimmen der Zeit, B. 137, 1940, S. 358.

<sup>31</sup> Act. Ap. Sed. 31 (1939) 576 f., zitiert von J. A. Otto S. J., in: Stimmen der Zeit, B. 137, 1940, S. 356.

<sup>32</sup> cf. H. van Straelen S. V. D., Reflexions missionnaires, in Eglise vivante, Louvain, Nr. 2, 1949, S. 161 ff.

sagt ohne Verständnis der realen Lage der Mission und des Volkes, sowie ohne Berücksichtigung der Frontarbeit der Missionare in Japan<sup>33</sup>.

Außerdem sind solche Theorien allen längst bekannt, und die Missionare im Frontdienste sind sich dessen vollbewußt. Aber was die Missionare zunächst am meisten beschäftigen muß, ist etwas anderes: dem breiten Volke die Kirche des lebendigen Glaubens zu verkündigen; denn im andern Fall bleibt es in Unwissenheit über Kirche und Glauben. Im Jahre 1945 war ein Universitätsprofessor, P. van Overmeeren, in einer kleinen Fabrik für Exportware, wo die Arbeiter eben an kleinen Kreuzen arbeiteten. Da hatte er eine Gelegenheit, den Sinn dieser Kreuze zu erklären, denn sie wußten nicht, was diese zu bedeuten hatten und wozu man sie gebraucht. Sie dachten, die Kreuze dienen als Ornament.

Muß in einer solchen Lage der Missionar noch lange zweifelnd überlegen, ob die Verkündigung des Evangeliums nun opportun sei oder soll er lange warten aus Furcht, mit europäischen Mitteln die japanische Seele zu beleidigen und damit für das Evangelium zu verschließen? Dürfen wir nur den gebildeten Menschenklassen die Frohe Botschaft verkünden, und sollen wir die Volksmasse in der Nacht des Todes ewig sitzen lassen?

Wenn der Verfasser in seinem Artikel über die Kirche Japans, die Worte des Barons Satsuma<sup>34</sup> zitierend, glaubt, daß die Kirche auf dem streng geistigen Gebiet bleiben solle, so ist damit nichts anderes gesagt, als daß sie dem Volke unbekannt bleiben werde.

Lassen wir uns von den Theoretikern zurufen, alle karitativen Institutionen, Social centres, Armenapotheken, Krankenhäuser. seien „vente de Charité“ oder „propagande populaire à bon marché“. Aber die Tatsache bleibt bestehen, daß das soziale Elend nach dem Kriege in alle Schichten des Volkes eingedrungen ist, und daß die Kirche der Volksmasse unbekannt ist.

<sup>33</sup> cf. Notes and Comments, in The Missionary bulletin, Tokyo, Autumn 1949, S. 27.

<sup>34</sup> „La grande affaire est derester très, strictement sur le plan spiritual. Pas de loterie, de vente de charité, de propagande populaire à bon marché. Cela ne le prend pas par des méthodes foraines et des fanfares . . . Le Japonais est extraordinairement sensible à une faute de goût comme à un manque de tact.“ Cf. Eglise Vivante, Louvain Nr. 2, 1949, S. 250 und Le Bulletin des Missions, Bruges, Nr. 4, 1948, S. 157: Diese Worte sind nicht in Semaine de Missiologie de Louvain 1947 ausgesprochen, wie der Verfasser meint, sondern sie stammen aus einem Brief vom 28. Mai 1947 an Pierre Charles. Cf. Revue de l'Aucam. Septembre 1948, Louvain, S. 205, Man findet die Antwort an die Worte des Barons Satsuma in The Missionary bulletin, Tokyo, Winter 1948, S. 101.

Der Verfasser mahnt, daß man das 400jährige Jubiläum der Ankunft des hl. Franz Xavier in Japan nicht feierlich begehen solle, weil er die Reaktion des Volkes befürchtet<sup>35</sup>. Die Unrichtigkeit dieser Kritik wurde klar durch die Geschichte der nachfolgenden Zeit bewiesen.

Die Kirche in Japan hat geantwortet<sup>36</sup> auf das, was der Verfasser über die Beziehung zwischen Amerikanern und Kirche in Japan geschrieben hat<sup>37</sup>. Ich werde darum nur folgendes sagen. Zunächst sind die Japaner nicht so primitiv, daß sie die Kirche von dem, was amerikanischer Einfluß ist, nicht unterscheiden können. Die Kirche in Japan benutzt wohl die amerikanische Hilfe; wenn es sich aber um eine Hilfe der Besatzungsmacht handelt, so ist sie doch klug genug, sich trotz allem von der fremden Macht unabhängig halten zu können. Die Einflüsse Amerikas auf die Kirche in Japan sind schwächer als die auf das soziale, kulturelle und ökonomische Leben des Volkes. Also brauchen wir für die Kirche nicht die Reaktion des japanischen Geistes zu fürchten, wenn die amerikanischen Armeen abgezogen sind. Eine solche Furcht muß man für unbegründet halten, wenn man die Geschehnisse mit nüchternem Geist betrachtet.

Zu der Höflichkeit und Freundlichkeit des Volkes zu den Amerikanern werde ich nur folgendes sagen. Ich habe in Hiroshima die Explosion der Atom-bombe erlebt und während der folgenden drei Monate war ich als Student in ständigem Kontakt mit dem im Elend lebenden Volke. Wir haben oft über die Amerikaner und über den Krieg gesprochen. Man hat über die Amerikaner mit einer gewissen Kälte, aber niemals mit Haß gesprochen, sondern manchmal konnte man sogar ein gewisses Respektgefühl gegen den gestrigen Feind bemerken, der mit seiner Bombe in einem Augenblick ihre Lieben weggenommen hatte. Die Japaner betrachten den verlorenen Krieg als eine Strafe für ihre Anmaßung. Das ist die Gesinnung des Volkes von Hiroshima. A fortiori ist das auch die Haltung des ganzen japanischen Volkes.

Nun möchten wir über die Opportunitätsfrage einige Worte sagen. Nach dem Krieg ist das Volk scharf skeptisch geworden gegen alles, was das Militär gesagt und empfohlen hat. Aber eine tiefe Religiosität erwacht jetzt und sucht einen neuen Halt für das Leben, weil der frühere alte shintoistische Nationalismus des japanischen Volkes, der sich mit Hilfe des Buddhismus und anderer Religionen entwickelt hatte, nicht mehr zu halten ist. Er war mit dem äußeren materiellen Zusammenbruch untergegangen. Alle Barrikaden, innere Hemmungen und Vorurteile sind weggeräumt. Das Volk sucht spontan einen neuen Halt. Diese Tatsache kann der Verfasser nicht verneinen. Wir fragen darum, wie sich ein vernünftiger Missionar in dieser Lage verhalten muß. Ist ein Missionar im Recht, wenn er an diese spontane Empfänglichkeit und dieses ernste Suchen des Volkes nur skeptisch zweifelnd herangeht und das alles als Scheinhöflichkeit ansieht und dem Volke mit Kritik entgegenkommt? Wehe dem, der das Evangelium nicht verkündigt! (I. Kor. 9. 16). Dies hat nichts mit „Missionsoptimismus“ zu tun. Auch wenn es in der Missionspublizität im Ausland eine allzu

<sup>35</sup> In einem Artikel, *Le Japon, l'occupation et les missions* in *Le bulletin des Missions*, Bruges, Nr. 3, 1948, p. 250.

<sup>36</sup> cf. *Missionary Bulletin*, Tokyo, Autumn 1949, S 28

<sup>37</sup> cf. *Le Japon et les Américains*, *Rhythmes du monde*, Lyon, Nr. 2 1947, p. 17 ff.; *Le Japon, l'occupation et les missions*, in *Le Bulletin des Missions*, Bruges, 1949, Nr. 4, p. 240 ff.; *Die heutige Lage Japans und dessen Missionsproblem*, Veröffentlichung des missionswissenschaftlichen Instituts zu Münster, 1949.

optimistische Ansicht gegeben hätte, sie wäre besser fundiert als der Skeptizismus eines Pessimisten.

Aber gab es nicht doch damals einen gewissen „Enthusiasmus“<sup>38</sup> unter den Missionaren in Japan? Auch wenn es einen solchen Enthusiasmus gegeben hat, so ist er nicht geboren aus einem fruchtlosen „optimistischen Geist, sondern er ist geboren aus der Hoffnung und aus dem überlegten Willen, zu hoffen“<sup>39</sup> und zu handeln.

Der Verfasser schreibt: „Ich habe anderswo dargelegt, wie in Fernost eine hochlodernde Begeisterung nicht selten wie ein Strohfeder verlöscht“<sup>40</sup>. Ist das von dem Missionar oder von dem japanischen Volk gesagt? Wenn es eine Begeisterung für die Mission und Konversion gegeben hätte, so war sie weder bei den Missionaren noch bei dem katholischen Volke vorhanden. Man kommt der Wirklichkeit näher, wenn man den Ursprung dieser Begeisterung vielmehr dem Gen. MacArthur zuschreibt. Es war an einem dunklen Novembertag 1945 in Tokyo; da hörte ich von einem Augenzeugen von dem Interview, das vor wenigen Augenblicken zwischen dem damaligen Apostolischen Delegaten Msgr. Paul Marella und dem Gen. MacArthur stattgefunden hatte. Da hatte der alliierte Oberkommandant u. a. gesagt, daß, wenn die katholische Kirche mit voller Kraft an der Missionierung Japans arbeite, Japan in 15 Jahren christlich sein werde. Auf die Frage, ob er die Einreise von 4 amerikanischen Missionaren nach Japan erlaube, antwortete er ohne Zögern: „Sie können nicht nur vier, sondern 400 Missionare rufen.“ Für die damalige trübe Atmosphäre, da die Güter der Kirche und alle Ordenskongregationen noch blockiert waren und die Bewegungsfreiheit der meisten Missionare eingeschränkt war, war diese Erklärung wie ein Osterlicht für die Kirche. Aber „hochlodernde Begeisterung“ hat es nie gegeben: denn die Schwierigkeiten wurden nicht plötzlich, sondern eine nach der anderen aus dem Wege geräumt.

Der Verfasser fragt: „Es drängt sich freilich hier sofort die Frage auf: Wenn Japan ein günstiger Boden für die Religion des Kreuzes ist, weshalb hört man nur von so wenigen Taufen“<sup>41</sup>?“ Das

<sup>38</sup> cf. H. van Straelen S. V. D., *Le Japon, l'occupation et les Missions*, in: *Le Bulletin des Missions*, Bruges, Nr. 4, 1948, p. 245.

<sup>39</sup> „Non d'une disposition d'esprit optimiste . . . il est né de l'espérance et de la volonté raisonnée d'espérer.“ J. Maritain, *Christianisme et démocratie*. Paris, 1945, S. 13.

<sup>40</sup> *Missions- und Religionswissenschaft*, Münster, Nr. 3, 1949, S. 208.

<sup>41</sup> ebd. S. 208.

ist eben ein Beweis gegen den Verfasser, der die japanische Mission als „augenblickliche hochlodernde Begeisterung“ und als „Enthusiasmus“ der Konversionsbewegung bezeichnet<sup>42</sup>. Nun, warum hat diese „Konversionsbewegung“ nur so wenig „Gesamtbedeutung“ für van Straelen<sup>43</sup>?

Zuerst müssen wir feststellen, daß in Japan gar keine „Konversionsbewegung“ existiert und daß es eine solche nie gegeben hat. Das ist eine reine Illusion, die der Verfasser sich aus den verschiedenen Zeitschriften der Missionskongregationen gebildet hat, welche wohl manchmal zu einer naiven, aber keineswegs schädlichen Begeisterung hingeneigt haben. Der Verfasser würde eine Massenkonversion erwartet haben, die mit dem Enthusiasmus oft zusammenhängt. Aber gerade in Japan ist dies nicht der Fall. Nach dem Krieg hatte man wohl die Absicht, eine Massenkonversion zu versuchen. Aber man hat schon bald gemerkt, daß sie sich in Japan sehr schwer verwirklichen lassen würde<sup>44</sup>. Es gibt zwar einige Ausnahmen: z. B. die Konversion des ganzen Dorfes Saga, nahe bei Kyoto. Selbst diese Massenkonversionen sind nie planmäßig und als Bewegung von seiten der Kirche unternommen worden, sondern das Volk hat spontan selbst um Katechese und Taufe gebeten. Diese Vermutung entstammt dem Irrtum, daß die europäischen Missionswissenschaftler oft die japanische Mission den Missionen der europäischen Kolonien unterschiedslos gleichsetzen<sup>45</sup>.

Besteht die Gesamtbedeutung einer Mission nur in der Zahl der Taufen? Diese Frage ist ebenso unnötig, wie die oben zitierte Frage des Verfassers. Wir möchten nur aufmerksam machen, daß in der heutigen Zeit die Kirche in Japan trotz ihrer geringen Mitgliederzahl eine Rolle spielt und nicht nur in religiösem, sondern auch auf dem kulturellen- und Weltanschauungsgebiete einen Einfluß ausübt<sup>46</sup>.

In dieser kleinen Arbeit haben wir versucht, die japanische Seele in aktuellen Fragen zu beleuchten und verständlich zu machen. Aber sie kann nur ein Versuch sein, denn die Seele eines Volkes ist ein Heiligtum wie die Seele eines Menschenkindes, die uns verschlossen und ein Rätsel bleibt und die nur für Gott offen ist, der allein die Macht hat, ihre Geheimnisse zu kennen. Aber auf der anderen Seite ist es uns erlaubt, die verschiedenen Seelen der Nationen in dem einen gleichen Licht der Gnade und in ihrer Vollendung in der Gemeinschaft der Heiligen zu sehen und für diese ihre gemeinsame Bestimmung zu arbeiten.

<sup>42</sup> cf. ebd. S. 208; Le Japon, l'occupation et les missions, in Le Bulletin des Missions, Bruges, Nr. 4, 1948, S. 245.

<sup>43</sup> cf. J. Peters, Die treibenden Kräfte in der Weltmission, in Missions- und Religionswissenschaft, Münster, Nr. 3, 1949, S. 167.

<sup>44</sup> Der Grund dafür ist vielleicht in den Worten des Barons Satsuma richtig angegeben.

<sup>45</sup> cf. Missionary Bulletin, Tokyo, Autumn 1949, S. 2, Notes and Comment.

<sup>46</sup> cf. „Missi“, Lyon, Febr. 1950, S. 60.

## Alessandro Geraldini, Bischof von San Domingo 1517–1525

von P. Benno M. Biermann O. P., Walberberg

Während in der Regel die Missionsbischöfe die Leiter des Missionswesens sind und als Führer in den Missionen hervortreten, ist von der Tätigkeit der Bischöfe im neu-entdeckten Amerika sehr wenig die Rede, und man hat außer wenigen Errichtungsbullen der Diözesen und Einsetzungsbullen der Bischöfe über ihr Leben nur wenige Dokumente und Notizen<sup>1</sup>. Papst Julius II. hatte am 14. November 1504 die Hierarchie in Westindien errichtet. Es war zunächst Yaguata auf Santo Domingo als Metropolitansitz vorgesehen mit den beiden Suffragansitzen Magua und Baymía auf derselben Insel. Aber der Papst hatte die Patronatsansprüche der spanischen Krone nicht genügend beachtet. Deshalb zog sich die Ausführung der Bulle in die Länge, wenn auch unter dem gleichen Datum der Franziskaner Fray García de Padilla zum ersten Bischof von Baymía ernannt wurde<sup>2</sup>. Dieser starb 1515 in Spanien, ohne Amerika gesehen zu haben. Für Magua wurde gleichfalls 1504 Alonso Manso ernannt. Ob er vielleicht im Jahre 1510 Bartolomé de Las Casas in Concepción de la Vega zum Priester geweiht hat?<sup>3</sup> Jedenfalls wurde er bei der Neuordnung der Hierarchie im Jahre 1511 zum ersten Bischof von S. Juan de Puertorico ernannt und begab sich auch dorthin; aber er sah sich bald gezwungen, nach Spanien zurückzukehren, um dann wieder nach Amerika zu fahren, wo er 1534 in seiner Diözese starb.<sup>4</sup> Für Concepción de la Vega auf Santo Domingo wurde bei der gleichen Gelegenheit Dr. Pedro Juarez de Deza ernannt, der übrigens kein Dominikaner war. Am

<sup>1</sup> P. Fidel Fita hat in dem Boletín de la Real Academia de la Historia XX. Madrid 1892, diese Bullen und Dokumente zusammengestellt in dem Artikel: Primeros años del Episcopado en América p. 261—300 (bis zum Jahre 1511). Vgl. auch E. Ward Longham. The first episcopal sees in Span. America, in The Hisp.-Am. Hist. Review X, p. 167 ss.

<sup>2</sup> Bibliotheca Missionum II, n. 47, 48, 72.

<sup>3</sup> Vgl. Cst. Bayle S. J., Cuando y donde se ordenó Bartolomé de las Casas? in Missionalia Hispanica I, Madrid 1944, p. 356 ss. B. sagt, daß 1510 kein Bischof in Amerika war und vermutet, daß Las Casas bereits in Spanien vor seiner Reise nach Amerika geweiht wurde und seine erste Messe aus irgend einem Grunde aufgeschoben hat. Dafür spricht, daß er in seinem Briefe aus Santo Domingo vom 30. April 1534 an den Indischen Rat schreibt; aviendo veynt e ocho años que pedrico e confesso. Also mußte er schon wenigstens 1506 Priester gewesen sein! ArchFFr. Praed IV, Roma 1934, p. 201.

<sup>4</sup> BM II, n. 72.

2. Februar 1514 meldete Fray Diego de Deza O.P., der Erzbischof von Sevilla, seine Ankunft auf Santo Domingo<sup>5</sup>. Bis 1515 wirkte er in seiner Diözese<sup>6</sup>. Als neues Bistum kam am 28. August 1513 dasjenige von Darien hinzu, dessen erster Bischof der Franziskaner Fray Juan de Quevedo wurde<sup>7</sup>.

Zum Nachfolger von Fray García de Padilla, dessen Sitz von Baymía nach Santo Domingo verlegt worden war, wurde 1516 Alessandro Geraldini ernannt<sup>8</sup>.

Alessandro Geraldini ist bisher in der modernen Literatur, soweit mir bekannt<sup>9</sup>, nicht näher behandelt worden. Er ragt auch nicht hervor als Missionar, oder als einer der Lenker der Geschieke Amerikas. Aber sein Großneffe Onuphrius Geraldinus de Catenacciis hat uns in kurzen Strichen sein Leben gezeichnet und uns mit seinem literarischen Nachlaß bekannt gemacht, so daß wir von ihm mehr wissen, als von den anderen zeitgenössischen Bischöfen und daraus ein neues Licht gewinnen für die Beurteilung seiner Zeit.

Das Buch des Onuphrius, das BM II n. 1600 genannt wird<sup>10</sup>, umfaßt 3 Teile: 1. Das Itinerarium seiner Reise nach Westindien S. 1—227, dann das von Onuphrius verfaßte Leben S. 229—238 und schließlich eine Auswahl aus seinen historischen Schriften S. 239—284, die wohl im Familienarchiv aufbewahrt wurden<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> L. c. n. 48/13.

<sup>6</sup> Anders BM II, n. 72. Vgl. dazu Las Casas, Hist. de las Indias, Madrid 1927, III, c. 1 = II, p. 378 und Jer. Mendieta OFM, Hist. ecl. Indiana, Mexico 1870, p. 33.

<sup>7</sup> BM II, n. 87.

<sup>8</sup> BolAcHist. XX, p. 612, n. 22.

<sup>9</sup> Carlos Nouel, Historia eclesiástica de la Arquidiocesis de Santo Domingo, Roma 1913 konnte ich leider nicht einsehen.

<sup>10</sup> Itinerarium ad regiones sub aequinoctiali plaga constitutas Alexandri Gerdaldi Amerini, Episcopi Civitatis S. Dominici apud Indos occidentales Apostolicis, Imperialibus & Regiis Legationibus functi. Opus Antiquitates ritus, mores & religiones populorum Aethiopiae, Africae, Atlantici Oceani, Indicarumque regionum complectens: nunc primo edidit Onophrius Geraldinus de Catenacciis I. V. D., auctoris abnepos. Romae, Typis Guilelmi Facciotti 1631, 20 fnc, 284 pp, 18 fnc.

<sup>11</sup> Das Gesamtverzeichnis seiner Schriften umfaßt die folgenden Nummern: 1. Itinerarium ad regiones sub aequinoctiali plaga constitutas. 2. Epitome Conciliorum ab orbe christiano. 3. Summorum Pontificum acta. 4. Sacrorum carminum libri 24. 5. Epistolarum libri duo. 6. Officia varia Sanctorum. 7. Volumen orationum ad Principes christianos pro bello contra Turcas movendo. 8. De educatione nobilium puerorum liber unus. 9. De educatione nobilium puellarum liber unus. 10. De officio Principis. 11. Elogia virorum illustrium Romanorum ab Aenea usque ad Pompejum Magnum. 12. Vita S. Benedicti sapphico carmine. 13. De quantitate syllabaria et carminum compositione. 14. Invectivae lyricae in malam foeminam. 15. Monumenta antiquitatum Romanarum e veteribus inscriptionibus recollecta suis itineribus et studio. 16. Vita S. Catharinae Virginis et Martyris, carminibus latinis. Abgedruckt werden außer dem Itinera-

Alessandro Geraldini war geboren im Jahre 1455 in Amerino oder Amelino in Umbrien und entstammte dort einer vornehmen Familie, die ihm eine sorgfältige humanistische Erziehung ermöglichte. Als sein Lehrer wird ein Philosoph Grypho genannt. Als junger Mann begleitete er seinen älteren Bruder Antonio nach Spanien, der dort und in Portugal in päpstlichem Auftrag als Poëta laureatus und Protonotarius Apostolicus am königlichen Hofe tätig war<sup>12</sup>. Er selber zog mit den Spaniern gegen die Portugiesen in den Krieg, als diese unter König Affonso V. (1438—1481) den Versuch machten, die Herrschaft über Kastilien an sich zu reißen. Affonso wurde in der Schlacht von Toro 1476 geschlagen und mußte im Friedensvertrag von Alcantara 1479 seinen Ansprüchen entsagen. Alessandro begleitete dann den Bruder als Gesandten nach der Bretagne, von wo er nach dem Tode des Herzogs Franz II. (7. Sept. 1488) mit ihm wieder nach Spanien zurückkehrte<sup>13</sup>.

In diese Zeit fällt ein Ereignis, das hier wohl Erwähnung verdient. Alessandro erzählt, sein Bruder Antonio habe Columbus in seinen Bestrebungen tatkräftig unterstützt. Aber nach dem Tode seines Bruders sei Columbus in solche Not geraten, daß er bei den Franziskanern von Marchena aufgenommen worden sei (er verwechselt La Rabida, wo Fray Juan Pérez de Marchena Guardian war). Von dort sei er zu den Königen nach Granada (d. h. in das spanische Lager vor dem noch maurischen Granada) gegangen, um über seine Pläne zu verhandeln. Dort wurde unter Beiziehung erster Persönlichkeiten eine Beratung abgehalten. Viele spanische Bischöfe erklärten, Columbus sei offenbar der Häresie schuldig, da Nikolaus von Lyra erklärt, daß die bewohnte Erde sich von den Glücklichen Inseln bis zum Osten über das Meer erstreckte und keine Seite habe, die dem unteren Teil der Welt zugewandt sei. Und der hl Augustinus erklärte, daß es keine Antipoden gebe. Da ging ich, der ich, noch sehr jung, im Hintergrunde stand, zu Didacus Mendoza, dem Kardinal der römischen

rium (Nr. 1) die folgenden Schriften: 2. Sermo Alexandri Geraldini, Episcopi S. Dominici ad populum suae civitatis. p. 239 ss. 3. Garmina, dum occuparetur in urbe S. Dominici apud Indos in templo D. Mariae primario aedificando. p. 242 ss. 4. Ode de adventu suo ad terras aequinoctii p. 246. 5. Ad Leonem X., prid. kal. Julii 1516. 6. Quae ego Alexander Episcopus S. Dominici a S. D. N. supplex peto haec sunt ... p. 252 ss. 7. Karolo Regi (ohne Datum, 1518/19) p. 269. 8. Karolo Caesari ex urbe S. Dominici Id. Maji 1522 p. 263 ss. 9. Ad Card. Aegidium (Canisium de Viterbo OESA, o. D.) p. 269 s. 10. Ad Card. Lucium Pucci (Laurentium) ex urbe S. Dom. 1520 p. 271. 11. Ad Card. S. Crucis (Bernardinum Carvajal) ex urbe S. Dom. 8. 4. 1525 p. 275. 12. Magno Burgundiae Cancellario (Gattinara), o. D. p. 279. 13. Ad Capitulum S. Dominici id. Sept. 1518 Londini p. 280. 14. Ad Gubernatores Hieronymitas, Londini id. Sept. 1517 (?1518) p. 282.

<sup>12</sup> Von ihm werden bei L. Hain, Repertorium bibliographicum, Stuttgart 1827, II n. 7611/13 3 Werke erwähnt, die in Rom 1485—86 gedruckt wurden.

<sup>13</sup> Die Daten sind nach anderen Quellen ergänzt.

Kirche . . . und setzte ihm auseinander, daß Nicolaus von Lyra hervorragend gewesen sei in der Auslegung der hl. Theologie und Aurelius Augustinus groß durch seine Lehre und Heiligkeit; aber sie hätten nichts verstanden von Kosmographie. Die Portugiesen aber seien zu der anderen Seite der Hämishphäre gelangt, indem sie unsere Erdhälfte verlassen und die andere Erdhälfte unter einem anderen Pol entdeckt hätten. Alle Länder unter der Heißen Zone hätten sie voller Menschen gefunden, hätten auf der Hälfte der Antipoden neue Gestirne gesehen. Daraufhin habe die Königin ihren Entscheid für Columbus getroffen<sup>14</sup>. Auf Grund dieses Berichtes hat man den greisen Großkanzler Kard. González de Mendoza, Erzbischof von Toledo, zum Retter des Columbus gemacht. P. Mandonnet hat des weiten und breiten über diese Frage gehandelt und meint, man könne wegen des Zeugnisses von Geraldini nicht an der Teilnahme Mendozas an den Beratungen zweifeln<sup>15</sup>. Aber Geraldini spricht tatsächlich von Didacus Mendoza. Er hat sich also offenbar entweder in dem Vornamen oder in dem Zunamen geirrt. Auf der anderen Seite steht fest, das Didacus Deza; der spätere Kardinal von Sevilla, damals Erzieher des Prinzen D. Juan, entscheidend eingegriffen hat. Hier wird auch die Rolle des Luis de Santangel geklärt, der nach Geraldini auf seine Intervention bei „Didacus Mendoza“ hin durch seine Bereitwilligkeit, die Kosten selbst auf sich zu nehmen, die Königin veranlaßte, die Unternehmung zu billigen, als Columbus sich bereits zur Abreise rüstete, um dem König von Frankreich seine Dienste anzubieten.

Geraldini wandte sich jetzt dem geistlichen Stande zu, wurde Priester und wurde von Ferdinand und Isabella zum Erzieher ihrer Kinder bestellt. Als solcher wurde er 1496 zum Titularbischof von Volturara in Italien ernannt<sup>16</sup>. Er rühmte sich, 4 Königinnen erzogen zu haben: Elisabeth, 1497 Gemahlin des Königs Manuel von Portugal; nach deren Tode heiratete Manuel ihre Schwester Maria, die 1517 starb; Catharina heiratete zuerst 1502 den Prinzen Arthur von England und nach dessen Tode den König Heinrich VIII. von England; schließlich Margaretha von Osterreich, die 1496 den spanischen Thronfolger Don Juan heiratete, der dann im folgenden Jahre schon starb. Vom Könige wurde Geraldini zur Unterstützung seiner unglücklichen Tochter Catharina nach England entsandt. Zuerst mit Ehren überhäuft, ging er infolge der auftretenden Schwierigkeiten zunächst nach Brüssel zu Margaretha von Osterreich, um dann nach Rom zu fahren und Papst Leo X. aufzusuchen. In den Alpen traf er Kaiser Maximilian und erhielt von ihm weitere Aufträge nach Florenz und Neapel. Um diese Zeit präsentierte ihn Karl V. als Bischof für Santo Domingo. Am 30. Juni 1516 schreibt er an den Papst, daß Karl ihn vorgeschlagen habe und bittet gleichzeitig um Transferierung auf den neuen Sitz<sup>17</sup>. Wie es nun zu dieser Präsentation und Transferierung kam, ist kaum zu verstehen. In dem angeführten Brief nennt er sich einen Greis, der vielfach vom Geschick gerüttelt wurde; er war 61 Jahre alt. Aber statt dessen wurde er nach seiner Tätigkeit in Italien noch Jahre lang als päpstlicher Legat zu den Höfen Europas gesandt, um sie zu einer Aktion gegen den türkischen Sultan Selim zu veranlassen. Inzwischen sandte er, offenbar von Rom aus, seine

<sup>14</sup> Itin. p. 204 s.

<sup>15</sup> Les Dominicains et la découverte de l'Amérique, Paris 1893, p. 137.

<sup>16</sup> Eubel, Hierarchia II p. 271.

<sup>17</sup> c. p. 250 ss.

beiden Neffen Onuphrius und Didacus Geraldini als seine Vikare nach Santo Domingo, die am 13. Februar 1517 für ihn von der Diözese Besitz ergriffen haben mögen<sup>18</sup>. Für ihre bereitwillige Aufnahme sendet er am 15. September 1518 von London aus ein Dankschreiben an sein Domkapitel. Die beiden wurden, seinem Vorschlag entsprechend, in das Kapitel aufgenommen<sup>19</sup>.

Geraldini selber wandte sich inzwischen zuerst an Franz I. von Frankreich, dann an Kaiser Maximilian, den er am Niederrhein traf, dann nach England und Schottland, weiter nach Dänemark, Ungarn und Rußland und kehrte erst daraufhin nach Spanien zurück, um auch mit Karl V. zu sprechen.

Nun endlich war er frei, um sich zu seinem Bischofssitze zu begeben und fuhr im Jahre 1519 von Sevilla aus zunächst die afrikanische Küste entlang bis zum Senegal, dann über die Kap-Verdischen Inseln nach den Antillen. Am 17. September 1519 kam er in Santo Domingo an<sup>20</sup>. Über diese Reise berichtet er in dem von Onuphrio abgedruckten Itinerarium, das er in Santo Domingo am 19. März 1522 vollendete.

Elf von den sechzehn Kapiteln dieser Reisebeschreibung betreffen die Erlebnisse und Erfahrungen des Autors in Afrika. Diesen Kapiteln gelten in Wahrheit die Worte des Herausgebers: *Quae figmenta? Quae res damnatae ab isto narrantur? sibi ipsi ne tanta confinxit?* etc., obgleich der Herausgeber selbst zum Vertrauen gegenüber den Erzählungen mahnt. In jedem Lande findet er wenigstens eine Inschrift von Cadix und Marokko angefangen, oder er empfängt von dem Hohenpriester des Volkes ein Dokument aus alten Zeiten, das er gewissenhaft wiedergibt. In großem Aufzug begibt er sich zu dem Fürsten oder Hohenpriester, der seinerseits ihm mit allem Pomp entgegenzieht und ihm alle Geheimnisse kundgibt. So kommt er von Cadix nach Mauritania Tingitana, wo er zwei alte römische Inschriften findet; dann zum Atlas-Gebirge, von wo er vier alt-römische Inschriften wiedergibt, die er dem Berichte eines Fr. Gonsalvus de Casalia entnimmt. Dann beschreibt er 10 Länder bis zum Kap Verde und noch etwa 10 über das Cap Verde hinaus und macht vor dem Gambia halt. Es hat keinen Sinn, auf diese Fabeln, die er mehrfach auch vom Hörensagen wiedergibt, einzugehen, zumal die meisten der genannten Länder auf unseren gewöhnlichen Karten nicht aufzufinden sind. Vom Cap Verde aus geht die Fahrt zuerst 5 Tage nach Norden und dann nach Westen, wo der V. bei den Antillen auch die karibischen Namen angibt, beginnend mit *Gratiosa = Beriquaca*, *Guadalupe = Caruqueria*, dann folgen die Virginischen Inseln. Dann nennt er den karibischen Namen *Tairiane id est ore oseae* (*Roseau-Dominica?*), weiter *Anguille*, *S. Marci*, *S. Saba*, *S. Barthélemy*, *S. Maria rotunda*,

<sup>18</sup> Das Datum entspricht nicht der Ernennung, wie BM II n. 72 annimmt, sondern der Besitzergreifung: s. *BolAcHist.* XX, p. 612, n. 22.

<sup>19</sup> p. 280 s.

<sup>20</sup> Die Reise erfolgte also nicht im Jahre 1520, wie Onuphrio schreibt. Das Datum der Ankunft wird angegeben in einem Briefe Geraldinis an Kaiser Karl vom 6. Okt. 1519 (abgedruckt *BolAcHist.* XX, p. 612 s.). Er ermuntert den jungen Kaiser noch einmal zum Kampfe gegen den Sultan Selim: *Excita potentiam tuam toti orbi tentatam ad memorabile aliquod pro fide tua, pro lege tua et pro Deo tuo bellum capiendum etc.* Vgl. den Brief bei Onuphrio p. 263.

D. Mariae Nivis, Montis Serrati, Omnium Sanctorum, Iguanacheia, S. Lucia = Iguanaronia, Granada = Thauris, S. Vincent = Irumania, schließlich Puertorico = Berriqueria und Española = Itis-Haiti.

Bezeichnend ist, wie der bisherige Hofbischof und nunmehrige Missionsbischof die ersten Eingeborenen begrüßt, die sein Schiff in Guadalupe betreten. Er weigert sich, sie zu sehen, da er hört, daß es menschenfressende Karaiiben sind und läßt ihnen von seinem Begleiter Francisco Ribera das Unrecht des Kannibalismus vorhalten. Da drängen sie zu ihrem Bischof vor und werfen sich ihm zu Füßen, während er in seinem Zelte zwischen seinen Büchern sitzt. Sie suchen sich zu entschuldigen. Seine Ratschläge seien sehr gut, aber sie hätten gedacht, mit dem Essen die Kraft dem Menschen zu gewinnen. „Da unterbrach ich das grausame Volk, verdamnte ihren schnöden Stolz, daß sie sich vornehm brüsteten und die elendesten aller Menschen wären usw. Und als ich nichts ausgerichtete und sie lachend um Wein baten, ließ ich ihnen Wein und ein gutes Frühstück vorsetzen und ließ sie nicht mehr zu mir kommen, wie sie verlangten“. Es folgt dann noch ein böses Schimpfen über den Kannibalismus<sup>21</sup>.

In seiner Bischofsstadt Santo Domingo wurde Geraldini mit großer Freude und Feierlichkeit empfangen. War er doch der erste Bischof, auf den man seit langen Jahren wartete. Bei dieser Gelegenheit hielt er die bei Onuphrio abgedruckte Rede<sup>22</sup>. Er sagt dort: *Huc veni, ut populum mihi demandatum, ut gregem privatum meum, ut prolem mihi peculiarum, a primo tempore desertam vero Antistite, a prima institutione Ecclesiae viduam vero Episcopo, paterno amore retineam et eos qui a vero itinere aberraverint in rectum iter et rectum Ecclesiae tramitem reducam.* Er bewunderte die hübsch gebaute Stadt, die ihn an italienische Städte erinnerte, den guten Hafen, der alle Schiffe Europas auf einmal hätte fassen können. Mit ihren vornehmen und reichen Herren und Beamten, meinte er, könnte sie Herrscherin über ein großes Reich in der ganzen Region der heißen Zone werden.

Dann aber war er um so mehr enttäuscht, als er seine „Kathedrale“ sah, ein Gebäude aus Balken und gestampftem Lehm, unwürdig ihres hohen Zweckes und unsicher vor Einbruch und Diebstahl. Deshalb rief er Volk und Magistrat zusammen und forderte alle auf zur Hilfe für den Neubau einer würdigen Kathedrale. Diesem Zwecke galt seine Hauptsorge, die in den Dokumenten immer wieder zum Ausdruck kommt, so insbesondere in seiner undatierten Eingabe an den Papst, die er wohl durch seinen Prokurator in Rom, seinen Neffen Luzius Geraldini, vorlegte<sup>23</sup>. Da bittet er: *Quae ego Alexander Geraldinus Episcopus a S. D. N. supplex peto haec sunt:* die notwendige Hilfe für einen Bau zu Ehren der Verkündigung Marias. Zu diesem Zwecke möge ein Jubiläum ausgeschrieben werden für Española, Kuba, Puertorico und das amerikanische

<sup>21</sup> p. 194—198.

<sup>22</sup> p. 239—241.

<sup>23</sup> *Quae ego . . . S. bei den gedruckten Schriften Anm. 10 Nr. 6.*

Festland<sup>24</sup>, mit vielen und großen Ablässen an allen Marienfesten des Jahres. Eine gewisse Summe, so schreibt er, ist für den Bau schon vorhanden. Es liegt in seiner Art, daß er bei jeder Bitte verspricht, die Erfüllung der Bitte in einer Inschrift zu feiern. Weitere Summen erhofft er aus den Geldern, die als Wiedergutmachung für die an den Eingeborenen begangenen Frevel zu erwarten sind. Weiter bittet er zur Unterstützung des Werkes um Übersendung von Reliquien, die sein Neffe nach Amerika mitbringen soll. Ebenso kommt Geraldini auf diesen Bau zu sprechen in einem Brief an Karl V., wo er auch das schon vorhandene Geld erwähnt: eine Hinterlassenschaft von octo mille pondo auri, die König Ferdinand für den Bau der Kathedrale bestimmt habe, und um deren Auszahlung er bittet<sup>25</sup>. Zugleich bittet er um Überlassung eines Hauses aus königlichem Besitz als bischöfliche Wohnung, da er keine solche besitze. Dem Bau widmet er auch sein erstes Gedicht: *Magnae Reginae superum potenti* . . .<sup>26</sup>.

Der Unterstützung seiner Bitten an den Papst sollen auch die abgedruckten Briefe an die Kardinäle dienen<sup>27</sup>, ebenso gewiß auch die Geschenke an den Papst: Papageien, ein exotischer Hahn, insbesondere aber Götzenbilder von Santo Domingo, die vorher Orakel ausgaben, aber mit der Aufbewahrung des hl. Sakramentes in den Kirchen (diese wurde 1511 eingeführt<sup>28</sup>) verstummen mußten. Er schlägt vor, sie am Eingang des Lateranpalastes im Vestibül des hl. Petrus aufzustellen mit der Plakette: *Haec sunt immania numina a Leone X Pont. Max. victa et ab Alexandro Geraldino Epsicopo, ejus servo, ab aequinoctiali plaga missa, quae modo tacent, antea loquebantur* — ein erster Anfang des Lateranmuseums!

Erwähnt werden muß die Sorge Geraldinis für die Eingeborenen, die aber eine recht äußerliche gewesen zu sein scheint. Wenn man seine Klagen hört über die Untaten der Conquistadoren, die auf Santo Domingo über eine Million unschuldiger Menschen hingemordet hätten — er beschreibt ihr Wüten außer in dem Schreiben an Leo X. auch in seinem Itinerarium<sup>29</sup> —, könnte man zunächst glauben, er sei von denselben Gedanken getrieben wie Las Casas und die Dominikaner in ihrem gleichzeitigen Kampfe. Aber er fordert keine Wiedergutmachung an dem armen Volke, sondern denkt an den Vorteil seines Kirchenbaues durch die zu leistende Wiedergutmachung.

Dieselbe Oberflächlichkeit sehen wir in der Behandlung der Sklavenfrage. Er berichtete Papst Leo X.: Die Barbaren halten

<sup>24</sup> Geraldini gebraucht oft den damals noch nicht allgemein gebrauchten Namen „Amerika“, während sich der gewöhnliche Name „Las Indias“ bei ihm nicht findet. K. 253 schreibt er: *Insula illa quae Europa et Asia major est, quam inducti continentem Asiae appellant et alii Americam vel Pariam nuncupant (Paria ist der Küstenabschnitt südlich und westlich Trinidad).*

<sup>25</sup> p. 267.

<sup>26</sup> p. 242 s.

<sup>27</sup> p. 269 ss.

<sup>28</sup> Vgl. MR 1948 S. 108.

<sup>29</sup> p. 220 ss.

andere Menschen in der Sklaverei, die sie der Gewohnheit entsprechend den Spaniern verkaufen, und gewisse Religiösen verkünden von den Kanzeln, es sei ein nicht zu sühnendes Unrecht, sie zu verkaufen. — Es handelt sich dabei wohl um die Sklaven von der Paria-Küste. Dort versuchten die Dominikaner und Franziskaner unter Einsatz ihres Lebens 1513—1522 die Indianer unter Fernhaltung der gewissenlosen Sklavenhändler zu gewinnen, die trotzdem immer wieder einbrachen, nicht nur, um Sklaven zu kaufen, sondern auch, um freie Indianer einzufangen.

Dazu schreibt nun der Bischof: *supplex oro Sanctitatem Tuam, ut aperte imperet servos exleges e gente exlegi, ut christiani fiant, libere emi et ipso fidei lavacro plebi licere christianae publice servire. Praestat enim hominem infidelem emi et vera aeterni Dei lege recepta sub populo christiano servitutum tolerare, quam testata in sola patriae suae libertate sine fide nostra frui; quanto magis qui ipsi exleges sub imperio exlegum servi sunt! Qua in re Beatitudo Tua immortale apud Deum meritum consequetur*<sup>30</sup>! Der Bischof findet also: es ist für die Sklaven besser, daß sie gekauft werden und dann den Christen dienen, als daß ihnen in ihrem bisherigen Zustand die Freiheit erklärt wird. Er sieht die Wohltat, die sie empfangen, ohne das Unrecht zu bemerken, das ihnen zu gleicher Zeit geschieht, indem er sie rundweg als *exleges* erklärt! Man sieht hier, mit welchen Gegnern die Freunde der Eingeborenen rechnen mußten, wenn ein Bischof dem Papste zu solch „unsterblichen Verdiensten“ verhelfen wollte, indem er die unbequemen Männer auf den Kanzeln mundtot machen sollte! Glücklicherweise hat sich der Papst dazu nicht hergegeben, und auch der Kaiser mit seinem Rate zeigte sich anderer Ansicht, indem er dem Gouverneur Figueroa am 20. August 1520 befahl, die Indianer von Paria freizulassen, so daß sie mit Las Casas in ihre Heimat zurückkehren konnten; letzterer war damals mit der Durchführung seines großen Kolonialunternehmens an derselben Küste beschäftigt<sup>31</sup>. Es ist nicht anzunehmen, daß Geraldini viel für die Indianer getan hat, die weiter litten und ausstarben.

Wohl scheint er sich um andere Dinge gekümmert zu haben, die ihn weniger angingen. In seinem Berichte an den Papst meldet er selbst, daß er eine Flotte ausgerüstet habe, um Handel zu treiben: *ad commercia sub toto coelo exigenda*. Als der Flottenkapitän in Kuba die Küste voll Soldaten fand und einsah, daß man ihn nicht aufnehmen wollte, daß er anderseits sich auf einen Kampf nicht einlassen konnte, fuhr er weiter „zu entfernten Inseln“, verwickelte sich dort mit den nackten Eingeborenen in einen Kampf, erbeutete eine Unmenge Gold und fiel von dem Gouverneur ab<sup>32</sup>. Es scheint sich hier um einen Kapitän zu handeln, der in Yukatan oder Mexiko sein Glück suchte, während Cortes Mexiko eroberte. Geraldini sieht in dem selbständigen Handeln seines Kapitäns einen Beweis seiner Forderung an Leo X., seine eigene Stellung zu stärken und zu heben. Er verlangt deshalb für sich die Ernennung zum Legatus a latere mit derselben Autorität, wie sie die Erzbischöfe von Canter-

<sup>30</sup> p. 258 s.

<sup>31</sup> Fabié. *Vida y escritos de D. Fray Bartolomé de Las Casas*, Madrid 1879, II, p. 45.

<sup>32</sup> p. 260.

bury und York in Britannien innehätten. Española sei viel weiter von Rom entfernt, wie Britannien, und die Herrschaft Karls V. sei unsicher, wenn nicht die Bischöfe das Heft fest in der Hand hielten<sup>33</sup>.

Bei dem Gouverneur Ldo. Rodrigo de Figueras von Santo Domingo stand Geraldini nicht in hoher Achtung. Er schreibt über den Bischof am 6. Juli 1529 an den Kaiser: „Der Bischof Geraldini ist in jeder Beziehung unfähig . . .“<sup>34</sup> Wir dürfen aber die Tragweite dieses Urteils nicht überschätzen. Fragen der Jurisdiktion haben immer die härtesten Gegensätze und Kämpfe zur Folge gehabt. Geraldini hat gewiß auch manches Gute getan. Er berichtet in seinem Schreiben an Leo X., daß die kgl. Behörden in Santo Domingo auf seine Anregung hin ein nobile pauperum domicilium, ein Armenhaus, errichtet hätten, wo die zahllosen Eingeborenen, die aus eigenem Antrieb oder durch Zwang dorthin kamen, im Falle der Krankheit Unterkunft und Pflege fanden<sup>35</sup>. Der Bau der Kathedrale wurde tatsächlich aufgenommen und 1540 vollendet. Der Lebensbeschreiber meldet, Geraldini habe nicht aufgehört, zu predigen und das ihm anvertraute Volk zu unterrichten; er habe Kirchen errichtet, Priester geweiht, für Recht und Ordnung gesorgt, den Gottesdienst gefördert, Offizien zusammengestellt, die Ehre Christi verbreitet.

Sein Amt ist ihm jedenfalls zur schweren Bürde geworden. Er sah in seiner Tätigkeit auf Santo Domingo ein böses Geschick, statt einer lebendig ergriffenen Aufgabe. Schon bei seiner Ankunft dichtete er die folgenden Verse:

Hic me barbaricas inter subsistere gentes  
 Sors inimica jubet  
 Hic mihi nempe seni funus jam fata maligna  
 Sors et amara parant.

und am Schluß:

Fata valent nimium; fatis agitatur iniquis  
 Sic tolerante Deo.  
 Et saepe in toto pariter nos cernimus orbe  
 Quid mala fata ferant.<sup>36</sup>

Man darf es ihm nicht übel nehmen, daß die Beschwerden des Alters ihn drücken. Und schließlich ist es nicht zu verwundern, daß

<sup>33</sup> p. 259.

<sup>34</sup> ColDoc. Inéd. Am. I, Madrid 1864 p. 418 s.

<sup>35</sup> p. 255.

<sup>36</sup> p. 247 s.

er am 8. April 1523 an den Cardinalis S. Crucis, d. h. an Bernardinus Carvajal schrieb, er wolle nach Rom kommen, um dort zu sterben<sup>37</sup>. Er ist nicht dazu gekommen, vielmehr starb er auf Santo Domingo im Jahre 1525: laboris numquam expers in civitate S. Dominici magna sanctitatis fama septuagenarius obiit anno 1525<sup>38</sup>.

Das Beispiel Alessandro Geraldinis, seine Berufung zum Bischof von Santo Domingo, sein Wirken daselbst zeigen uns, wie wenig damals gut überlegte Grundsätze in der spanischen Verwaltung der Missionsgebiete walteten. Geraldini, von dessen Leben wir mehr wissen, als von den anderen amerikanischen Bischöfen jener Zeit, scheint uns ein typischer Fall. Gemäß den Patronatsprivilegien hatte die spanische Regierung das Recht des Vorschlages der Kandidaten, die der Hl. Stuhl vor der Konsekration bestätigen mußte. Aber bereits von der kgl. Ernennung an hatte der Vorgeschlagene das Recht, von seinem Bistum Besitz zu ergreifen und als episcopus electus die Jurisdiktion auszuüben. Dabei konnte er auch einen Vertreter entsenden.

Das erste, was uns bei der Besetzung dieser Bischofsstühle auffällt, ist, daß bis zum Jahre 1530 sämtliche ernannten Bischöfe bis zu ihrer Ernennung in Europa lebten, sich dort irgendwelche Verdienste erworben hatten und nun zum Lohne mit einem Bischofsitze belohnt wurden, vielfach jedenfalls in vorgerücktem Alter. Eine Ausnahme machte der Nachfolger Geraldinis, Fray Luis de Figueroa O. S. Hieron., der vorher als Richter und Gouverneur von Indien 1516 nach Indien geschickt worden war, der aber vor der Ankunft seiner Bullen in Spanien starb. Sein Nachfolger, Sebastian Ramírez de Fuenleal, der 1529 in Amerika ankam, bewährte sich als tüchtiger Bischof, wurde aber bereits 1530 in die weltliche Verwaltung von Neu-Spanien übernommen und 1534 wieder nach Spanien zurückgezogen, um dort einen Bischofsitz zu übernehmen (Tuy, später León und Cuenca). 1530 oder 1531 scheint man den Fehler erkannt zu haben und ernannte den Missionar Fray Domingo de Betanzos zum Bischof von Guatemala und nach dessen Ablehnung den dortigen Priester Francisco Marroquin. Fray Tomás de Berlanga, der bisherige Provinzial der Domi-

<sup>37</sup> Cupio enim in urbe Roma, olim Domina rerum, nunc fidei capite, diem obire et ossa mea inter ipsa incognitorum martyrum sepulcra tenere . . . Aliquod enim boni pro sanguine eorum effuso . . . mihi obveniet. p. 275.

<sup>38</sup> p. 236.

nikaner auf Santo Domingo wurde damals zum Bischof von Panama ernannt, 1532 Fray Tomas de Toro zum Bischof von Cartagena. Fortan wurde es mehr und mehr Regel, die Bischöfe aus den amerikanischen Geistlichen auszusuchen.

Das zweite, was uns auffällt, zumal in der ersten Zeit der Entdeckungen, ist die lange Zeit, die von der Ernennung zur Bestätigung und Konsekration verstrich. Zum Teil lag das in der Sache begründet wegen der weiten Entfernungen zwischen Spanien, Rom und Amerika. Alonso Manso, der 1504 für Magua, 1511 für San Juan de Portorico ernannte Bischof kam erst 1518 in seiner Diözese an. Der Dominikaner Johannes Witte, ein Belgier, seit 1517 ernannt zum Bischof von Kuba, schickte einen Vertreter und kam überhaupt nicht nach Amerika.

Als drittes bemerken wir, daß die amerikanischen Bischöfe dieser Zeit in die harten Kämpfe um die Rettung und Missionierung der Eingeborenen kaum eingegriffen haben. Einzig von Pedro de Deza (1504 Bischof von Yaguata, 1511 von Concepción de la Vega auf Santo Domingo) ist uns ein Brief (16. 7. 1515) überliefert, aus dem seine Sorge um die aussterbenden Indianer spricht.

Man könnte einen Vergleich ziehen zu der heutigen Praxis. Auch heute werden die Missionen im Anfang nicht von Bischöfen geführt. Der „Superior missionis“ und der Apostolische Präfekt sind keine Bischöfe. Aber die damalige Zeit kannte die heutigen Einrichtungen noch nicht, und sie wären damals auch nicht anwendbar gewesen. Die spanische Mission beruhte auf dem Kolonialsystem, nach dem eine große Anzahl von Spaniern sich als Herren des Landes ansiedelten und einen Bischof brauchten. Daher kam es wohl auch, daß die Bischöfe sich wesentlich um die Spanier kümmerten und die Missionen einfach den Ordensleuten überließen, deren Tätigkeit wegen ihrer Exemption sich weithin unabhängig von den Bischöfen entfaltete. Aber wie groß wäre der Vorteil gewesen, wenn sie wirklich Missionsbischöfe gewesen wären, apostolische Männer, die überall mit der ganzen Kraft ihres apostolischen Amtes und ihrer bischöflichen Autorität das Werk zusammengefaßt, die oft unbändigen Conquistadoren und Händler in ihre Schranken gewiesen hätten, wo die Verwaltung selbst das Ziel der Mission, die Ausbreitung des Glaubens als Grundlage der spanischen Herrschaft betrachtete. So hätte vielleicht die ganze spanische Conquista einen anderen Verlauf nehmen können und es wären entsetzliche Skandale vermieden worden.

Es ist bei diesen Ausführungen nicht unsere Absicht, die spanischen Könige oder ihre Berater herabzusetzen. Das Patronat können wir gewiß nicht als ein Ideal betrachten, soviel man auch zu seinem Lobe sagen mag<sup>39</sup>. Durch dieses Patronat hatte die Kirche selber eine Art von Caesaropapismus getroffen und dem Staate Aufgaben übertragen, die ihre eigenste Sache gewesen wären. Ganz sicher wäre es besser gewesen, wenn die Kirche unabhängig von spanischen Kolonialinteressen in eigener Planung und Kraft das Missionswerk durchgeführt hätte, in freundschaftlicher Zusammenarbeit mit den spanischen Königen. Aber wer in der damaligen Kirche wäre imstande gewesen, eine so gigantische und absolut neue Aufgabe zu übernehmen und durchzuführen? Es war doch die Zeit, als Alexander VI. gerade die Augen geschlossen hatte, als die Verweltlichung der Kirche ihr höchstes Maß erreichte. Da war es wahrhaftig eine Fügung von oben, daß ein katholischer Staat die Aufgaben der Kirche zu der seinen machte, seine Macht und seine Mittel dafür einsetzte, zu einem Segen für die neue Welt.

## Die Gottesvorstellung im Islam

Von Prof. Dr. Rudi Paret, Bonn.

### II. Die Gottesvorstellung in der späteren islamischen Gemeinde.

Im vorhergehenden Abschnitt haben wir uns mit der Gottesvorstellung Mohammeds beschäftigt, wie sie im Koran reichlich, wenn auch unsystematisch, dokumentiert ist. Jetzt wollen wir uns der Betrachtung derjenigen Lehren und Anschauungen zuwenden, die innerhalb der islamischen Gemeinde in den Jahrzehnten und Jahrhunderten nach Mohammeds Tod diskutiert worden sind und sich mehr oder weniger durchgesetzt haben. Wir haben also unser Thema — die Gottesvorstellung im Islam — praktisch in zwei Teile zerlegt: Die Gottesvorstellung Mohammeds und die Gottesvorstellung der nachmaligen islamischen Gemeinde. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß zwischen dem Werk des Propheten und dem seiner Nachwelt ein glatter Trennungsstrich gezogen werden kann. Die Entwicklung lief kontinuierlich weiter. Was Mohammed in seinem Lebenswerk geschaffen hatte, trug in der Folgezeit

<sup>39</sup> P. Constantin Bayle S. J., *España en Indias*, Vitoria 1934, p. 385—440.

weitere Früchte. Und umgekehrt war all das, was die spätere Gemeinde ausdachte und mit ihrem geistigen Auge schaute, irgendwie in der Verkündigung des Propheten verwurzelt und durch sie im wesentlichen bestimmt. Aber bei aller Kontinuität stand die Zeit nicht still, und ebensowenig das geistige Gebilde, das wir mit dem Begriff islamische Religion umreißen. In vielem hatte Mohammed nur die ersten Grundlagen gelegt. Bei seiner unsystematischen Art war manches noch ganz im Skizzenhaften stecken geblieben. Die auf ihn folgenden Generationen hatten, wenn sie das ihnen vermachte Erbe überhaupt erhalten und pflegen wollten, die Aufgabe, an den Grundmauern weiterzubauen, die einzelnen Teile aufeinander zu beziehen und zu einem großen Ganzen zusammenzufassen. Sie haben diese Aufgabe bewußt in Angriff genommen und erfolgreich durchgeführt, und man würde ihnen Unrecht tun, wenn man sie als bloße Epigonen bezeichnen und damit geistig diffamieren wollte. Ohne sie wäre die schöpferische Leistung Mohammeds Stückwerk geblieben, ja vielleicht überhaupt in der Versenkung verschwunden.

Ganz grob gezeichnet ist die Entwicklung etwa folgendermaßen verlaufen: In den ersten Jahrzehnten nach Mohammeds Tod kam die theologische Diskussion noch nicht in Fluß. Erst allmählich tauchten, teilweise im Anschluß an Vorgänge mehr politischer Art, Einzelprobleme auf, etwa das Problem Glauben und Werke, und man versuchte nun an Hand von Überlieferungen, die tatsächlich oder angeblich auf Mohammeds Zeit zurückgingen, zu einer Lösung zu kommen, aber nur von Fall zu Fall. Erst im 8. Jahrhundert, über 100 Jahre nach Mohammeds Tod, fing man an, systematisch zu Werk zu gehen, indem man im Gottesbegriff gewisse Grundwahrheiten feststellte, im besonderen die der göttlichen Gerechtigkeit und die der absoluten Einheit im Sinn eines strengen Monotheismus, und nun alle Einzelfragen auf diese Grundwahrheiten bezog und damit in Einklang zu bringen suchte. Erst damals entstand so etwas wie eine islamische Theologie. Es war die Theologie der sog. Mu'taziliten, einer zwar verketzerten, aber äußerst rührigen Minderheit. Zu Beginn des 9. Jahrhunderts wurde die mu'tazilitische Glaubensauffassung für geraume Zeit zum Staatsdogma erhoben. Aber die große Mehrheit der islamischen Gottesgelehrten hielt sich immer noch abseits der neuen Richtung, um schließlich, im 10. Jahrhundert, unter der Führung des ersten eigentlichen orthodoxen Theologen al-Asch'ari bei einem Kompromiß zu enden. Man übernahm weitgehend die dialektische Methode der Mu'taziliten, drängte aber die rationalistischen Auswüchse zurück und ließ dafür primär religiöse Gedankengänge und Erkenntnisse eher zu Wort kommen. Im Endergebnis wurde diese orthodoxe Theologie aber ihrerseits wieder auf andere Weise stark rationalistisch oder intellektualistisch infiziert, insofern sie nämlich dem Einfluß der griechischen Philosophie, insbesondere der aristotelischen Logik verfiel und schließlich in einem dürren Scholastizismus endete.

Wir können uns diese Gesamtentwicklung am ehesten klar machen, wenn wir ein paar Einzelprobleme, die sich speziell auf unser Thema beziehen, durch die verschiedenen Stadien hindurch verfolgen. Dabei werden wir dann auch feststellen, daß nur bei einer solchen historischen Betrachtungsweise das Endergebnis überhaupt verständlich und für unsereinen faßbar wird. Denn die Thesen, zu denen die islamische Orthodoxie sich schließlich bekannte, sind unmittelbar aus der Diskussion mit den Mu'taziliten hervorgegangen, und die Mu'taziliten haben ihrerseits auf dem aufgebaut, was vor ihnen gegeben war.

Wir haben im ersten Teil gesehen, daß Mohammed bei seinen Aussagen über Gott oft in menschlich-körperhafter Weise von ihm spricht und ihm ein Gesicht, Augen und Hände zuschreibt und sogar einen Thron, auf dem er sitzt. Damit war von vornherein die Gefahr des Anthropomorphismus gegeben.

In der Folgezeit sind denn auch bald Stimmen laut geworden, die die genannten Äußerungen des Korans in grob sinnlicher Weise auslegten. So lesen wir von einem gewissen Muqâtil, daß er behauptet habe, Gott habe einen Körper nach Menschenart, mit Fleisch, Blut, Haar und Knochen, und mit Gliedern und Extremitäten, nämlich Hand, Fuß, Zunge, Kopf und Augen (Asch'ari, Maqâlât al-islâmiyin, ed. H. Ritter, I, Istanbul 1929, S. 209). Ein anderer erklärte, er sei nicht von Fleisch und Blut, sondern aus weiß strahlendem Licht, besitze aber fünf Sinne wie ein Mensch, dazu Hand, Fuß, Ohr, Auge, Nase, Mund und zudem schwarzes Haupthaar (Maqâlât, I, 209). Nach anderen sollte er zwischen Mund und Brust hohl, sonst aber massiv sein (Maqâlât, I, 209). Auch tritt man über die Ausdehnung Gottes, ob er gleich oder verschieden hoch, breit und tief sei, und ob ihm im Raum Endlichkeit oder Unendlichkeit zukomme (Maqâlât, I, 207 f.).

Derartige Vergrößerungen von Mohammeds Gottesvorstellung regten natürlich zum Widerspruch an. Hier ergriffen nun Mu'taziliten verschiedenster Schattierungen das Wort. Soweit sie den Ausdruck „Hand Gottes“ und „Auge Gottes“ gelten ließen, erklärten sie ihn in übertragenem Sinn, indem sie die Hand als Gnade und das Auge als Wissen deuteten (Maqâlât, I, 195). Im übrigen faßt der orthodoxe Theologe Asch'ari, der selber aus dem mu'tazilitischen Lager hervorgegangen ist, die Gottesvorstellung der Mu'taziliten unter folgenden Wortlaut zusammen (Maqâlât, I, 155): „Gott ist einer, ohne daß ihm etwas gleicht. Er ist hörend und sehend, aber ohne Körper, Gestalt, Leib und Form, ohne Fleisch oder Blut, ohne Person, ohne Substanz oder Akzidens, ohne Farbe, Geschmack, Geruch oder Spürsinn, ohne Wärme oder Kälte, Feuchtigkeit oder Trockenheit, ohne Höhe, Breite oder Tiefe, ohne Verbindung oder Trennung, ohne daß er sich bewegt, in Ruhe ist oder sich zerteilt, ohne Teile oder Partikel, Glieder oder Extremitäten, und ohne Richtungen — ein Rechts oder Links, Vorne oder Hinten, Oben oder Unten. Kein Ort umfaßt ihn, und keine Zeit geht über ihn hin usw.“ Wir sehen, eine wahre Protestkundgebung gegen alles, was wider die absolute Geistigkeit der Gottesauffassung verstoßen könnte.

Interessant ist nun aber, daß die Mu'taziliten sich nicht mit einer bloßen Negierung des gegnerischen Standpunktes zufrieden geben. Sie gehen systematisch vor, indem sie gewisse Grundwahrheiten feststellen und an ihnen die Einzelprobleme überprüfen. Was das Teilproblem angeht, mit dem wir es hier zu tun haben, so beziehen sie es auf die Grundtatsache von der absoluten Einheit Gottes. Sie stellen grundsätzlich die Frage, ob neben dieser von Ewigkeit her einheitlichen Wesenheit überhaupt Attribute möglich sind, — Wille, Macht, Wissen, Gehör, Gesicht, Rede, und wie die Eigenschaften alle heißen mögen, die im Koran auf die Person Gottes angewandt werden. Das Ergebnis ihrer Überlegungen läßt sich nicht auf eine einfache Formel bringen, denn nebeneinander sind eine Unmasse von Sondermeinungen vertreten. Aber im wesentlichen sind sie sich doch alle darin einig, daß sie die göttlichen Attribute nur beschränkt anerkennen, indem sie sie in ihrer Bedeutung der eigentlichen Wesenheit, die eben nur ein und dieselbe sein kann, unterordnen. Sie folgern etwa, daß die Attribute des Willens, des Gesichts, des Gehörs, der Sprache in dem einen göttlichen Attribut des Wissens mit eingeschlossen sind, und daß dieses göttliche Wissen seinerseits identisch ist mit der Wesenheit Gottes. Oder sie finden sich — im Endergebnis in demselben Sinn — zur Formulierung bereit, daß Gott an sich immer wollend war, aber nur auf Grund seiner eigenen Wesenheit, und nicht auf Grund des Attributs des Willens, und daß er ebenso immer sehend und hörend und redend war, aber nicht auf Grund der Attribute des Gesichts, des Gehörs und der Rede.

Es erübrigt sich, die Kombinationen und Spitzfindigkeiten, die die mu'tazilitischen Denker über das Verhältnis vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes ausgeheckt haben, weiter im Einzelnen zu verfolgen. Nur auf eine bedeutsame Auswirkung sei in diesem Zusammenhang noch hingewiesen: Die Mu'taziliten stellten fest, daß das Attribut der göttlichen Rede nicht von Ewigkeit her existiert haben kann, daß es vielmehr erst im Zusammenhang mit dem Schöpfungsakt in Erscheinung getreten ist. Da man nun aber den Koran als das Offenbarungswort Gottes mit dem Attribut der göttlichen Rede identifizierte, bedeutete das, daß der Koran nicht von Ewigkeit her, präexistent, gewesen sein kann, sondern in der Zeit erschaffen worden sein muß. Damit trafen die Mu'taziliten einen besonders heiklen Punkt. Denn die altgläubigen Kreise waren gerade der gegenteiligen Meinung. Sie betrachteten den Koran als von Ewigkeit her gegeben, da der Inhalt der göttlichen Offenbarung keinem Wechsel unterworfen sein durfte, wenn er wirklich wahr sein sollte. Hier stand Glaubensanschauung gegen Glaubensanschauung, und die These vom Geschaffensein oder Nichtgeschaffensein des Korans wurde schließlich zum zentralen Streitpunkt im Kampf zwischen den Mu'taziliten und der Orthodoxie. In den zwanziger Jahren des 9. Jahrhunderts wurde die mu'tazilitische These geradezu

zum Staatsdogma erhoben, und angesehene Vertreter der Orthodoxie fielen einer regelrechten Inquisition zum Opfer, weil sie sich nicht dazu bereit finden konnten, ihrem heiligen Offenbarungsbuch den Ewigkeitscharakter abzuspochen. Der Streit um die dogmatische Bewertung des Korans erinnert in manchen Wesenszügen an die christologischen Streitigkeiten, die einige Jahrhunderte vorher hauptsächlich unter den Orientchristen ausgefochten worden waren. Die Parallelität wird nicht bloß zufälliger Natur sein, auch wenn der Beweis eines kausalen Zusammenhangs bis jetzt noch nicht erbracht ist.

Wenden wir uns nach dieser kurzen Abschweifung wieder zu dem Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück, den koranischen Aussagen über speziell körperhafte Attribute Gottes, und fragen wir uns, was schließlich die Vertreter der Orthodoxie dazu zu sagen hatten, nachdem die Mu'taziliten sie z. T. weginterpretiert, z. T. auf andere Weise ihrer körperhaften Bedeutung entkleidet hatten. Die Antwort ist einfach und aufschlußreich zugleich. Im Fiqh Akbar II, einer orthodoxen Bekenntnisschrift aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, finden wir folgende Formulierung: „Gott ist ein Ding (d. h. etwas Existenzielles), aber nicht wie die anderen Dinge. Und er hat Hand, Gesicht und Seele, wie das im Koran gesagt ist. Was Gott im Koran als Gesicht, Hand und Seele erwähnt, kommt ihm als Attribut zu, ohne Wie (d. h. ohne daß man über das Wie, die Qualitas, dieser Attribute etwas aussagen könnte). Und man darf nicht sagen, daß seine Hand so viel ist wie seine Macht oder seine Gnade, denn darin liegt eine Negierung seines Attributs, wie sie die Mu'taziliten sich zuschulden kommen lassen. Seine Hand ist vielmehr sein Attribut, ohne Wie.“

Hier wird also die These von den göttlichen Attributen, auch von denen körperhafter Natur, in bewußtem Gegensatz zu den mu'tazilitischen Um- und Wegdeutungsversuchen aufrecht erhalten, aber nicht mehr mit der naiven Selbstverständlichkeit und Unabdingbarkeit der Altgläubigen aus früheren Zeiten. Der Ausdruck „ohne Wie“, arabisch bi-lâ kaifa, bedeutet eine wesentliche Einschränkung. Man hat aus der Diskussion mit den Mu'taziliten doch das eine gelernt, daß Gott nicht mit menschlichem Auge betrachtet und mit menschlichem Maß gemessen werden kann. Er ist dem koranischen Wortlaut zum Trotz „totaliter aliter“, ganz anders, als daß Menschen ihn beschreiben und mit ihrem Vorstellungsvermögen fassen könnten.

Sehen wir uns noch kurz die letzte Entwicklungsstufe in der Diskussion über die Attribute Gottes an — die der islamischen Scholastik. Als Probe genügt ein Blick in die Glaubenslehre des Dardir, eine weit verbreitete, abrißhafte Bekenntnisschrift aus dem 18. Jahrhundert. Im ersten Teil dieser Schrift sind

zwanzig Eigenschaften aufgezählt, von denen jeder voll erwachsene Muslim wissen müsse, daß sie Gott zustehen. Die erste ist eine Grundeigenschaft, nämlich Existenz. Die fünf folgenden sind Negationseigenschaften, so bezeichnet, weil sie sich aus der Negation des jeweils Gegenteiligen ergeben, nämlich Ewigkeit (= Anfangslosigkeit), Dauer (= Unvergänglichkeit), Diversität von den Geschöpfen, Bestehen durch sich selbst (nicht durch andere), Einheit (nicht Mehrheit). Die sieben weiteren sind sog. Ideen-Eigenschaften, nämlich Leben, Wissen, Wollen, Macht, Hören, Sehen, Rede. Die letzten sieben sind von den Ideen-Eigenschaften abgeleitet, nämlich lebendig (von Leben abgeleitet), wissend (von Wissen), wollend, mächtig, hörend, sehend, redend. Es handelt sich hier um einen Versuch, die verschiedenen Aussagen, die sich über Gott machen lassen, nach logischen Gesichtspunkten gegeneinander abzugrenzen und jeweils mit der nötigen Etikette zu versehen, damit sie fein säuberlich ad acta gelegt werden können. Wenn man etwa von den Gottesbeweisen absieht, die auch erst in der Entwicklungsstufe der Scholastik auftauchen, und die immerhin noch ein ernstes Bemühen zeigen, den Dingen auf den Grund zu kommen, wirkt hier alles öde und blutleer und ist deshalb für uns nicht weiter interessant. Die Gottesvorstellung war ein für allemal ausgeprägt. Das Feld der Diskussion gehörte jetzt den kleinen Geistern, die sich nunmehr in dem Wahn wiegten, mit ihrer Systematisierungsarbeit dem ganzen Werk die Krone aufzusetzen.

So viel zu dem einen Teilproblem, dem der körperhaften göttlichen Attribute! Nicht weniger wichtig ist ein anderes Teilproblem: das der göttlichen Gerechtigkeit, genauer gesagt die Frage, wie weit sich die göttliche Gerechtigkeit mit den koranischen Äußerungen über die Prädestination der menschlichen Handlungen, speziell der Handlungen der Sünde und des Unglaubens, vereinbaren läßt. Auch hier läßt sich die Diskussion am besten wieder in ihrem geschichtlichen Ablauf verfolgen. Wir können uns aber dabei kürzer fassen. Das Ergebnis unserer Betrachtungen wird trotzdem für unser Gesamtthema aufschlußreich sein.

Im vorhergehenden Abschnitt haben wir einige Koranstellen kennen gelernt, in denen ziemlich deutlich zum Ausdruck kommt, daß die Ungläubigen und Sünder auf Grund der göttlichen Vorherbestimmung dem Unglauben und der Sünde verfallen und so der Verdammnis eigentlich gar nicht entgehen können.

Wenn wir uns diese Koranstellen näher ansehen und mit anderen einschlägigen Äußerungen kombinieren, kommen wir zu der Erkenntnis, daß sie wohl nicht im streng dogmatischen Sinn gemeint waren, vielmehr als psychologische Reaktion auf die jahrelangen Mißerfolge in Mohammeds Bekehrungsarbeit erklärt werden können. Mohammed beruhigte sich schließlich bei dem Gedanken, daß seine Mißerfolge gottgewollt sein mochten, um nicht

überhaupt an sich und an seinem ganzen Lebenswerk zu verzweifeln. Dabei gab er wohl nie die an sich selbstverständliche Voraussetzung auf, daß der einzelne Mensch in eigener Person eine Entscheidung zum Guten wie zum Bösen treffen müsse. Aber wie dem auch sein mag, der deterministische Grundzug trat bei seinen Äußerungen in den Vordergrund. Und diese deterministische Grundhaltung trat noch deutlicher in verschiedenen Überlieferungen — Hadithen — hervor, die man ihm nachträglich in den Mund legte, und die dann in den kanonischen Traditionssammlungen Eingang fanden. Ein Beispiel: „Keiner ist unter euch, dem nicht sein Platz im Paradies oder in der Hölle vorherbestimmt ist, und für den es nicht vorherbestimmt ist, ob er verdammt oder glücklich sein wird. . . . Wer nun zu der Schar der Seligen gehört, der wird sich dem Tun der Schar der Seligen zuwenden, und wer zur Schar der Verdammten gehört, der wird sich dem Tun der Schar der Verdammten zuwenden“ (Muslim, Sahih, Kairo 1283, V, S. 273 = Kitâb al-qadar, bâb 6).

Schon in den Traditionssammlungen selber werden gegen diese radikale Prädestinationslehre gewisse Bedenken laut (Muslim V, 273. 274). Aber grundsätzlich haben auch in diesem Punkt erst die Mu'taziliten Stellung genommen. Sie gingen auch wieder von einer Grundwahrheit aus — in diesem Fall war es nicht die der göttlichen Einheit, sondern die seiner Gerechtigkeit —, und folgerten nun, daß Gott unmöglich die Guten zum Glauben und die Bösen zum Unglauben vorherbestimmt haben könne, da es sonst eine schreiende Ungerechtigkeit wäre, die einen nachher zu belohnen und die anderen zu bestrafen für etwas, was sie in Wirklichkeit gar nicht selber getan haben. Der Streit wurde mit Energie und Scharfsinn — und wir dürfen wohl auch sagen: mit echter Glaubenskraft — durchgeführt. Die Mu'taziliten konnten zur Rechtfertigung ihrer These vor allem Koranstellen anführen, die sich dahin gehend äußern, daß Gott den Ungläubigen gegenüber nicht ungerecht oder gewalttätig ist (arabisch: zâlim), daß sie vielmehr nur sich selber Unrecht tun. Eine Zeitlang sah es so aus, als ob der düstere, gewaltmäßige Charakter in der islamischen Gottesvorstellung zurückgedrängt werden würde, um einem mehr ausgeglichenen, auf absolute Gerechtigkeit ausgerichteten Bild Platz zu machen. Aber zuletzt setzten sich doch die Altgläubigen durch. Asch'ari bekannte sich zur These des Determinismus, und ebenso die späteren Vertreter der Orthodoxie bis herunter in unsere Tage. Dabei können wir allerdings die verschiedensten Schattierungen feststellen, vom absoluten Determinismus bis zu einem solchen äußerst gemäßigter Art, und wir stehen hier vor der Schwierigkeit, von der schon im vorhergehenden Abschnitt die Rede war, und die darin besteht, daß innerhalb des Islam — und so auch innerhalb der Orthodoxie — keine autoritative Entscheidung einer strittigen Frage möglich ist, weil es an einer Instanz fehlt, die darüber zu befinden hätte. So haben wir jetzt im Islam eine große Anzahl verschieden nuancierter, aber im großen ganzen deterministischer Anschauungen vertreten, ohne das wir ausmachen könnten, daß die eine oder die andere wirklich Geltung beanspruchen darf.

Mit dem Problem des Determinismus ging ein anderes Problem von noch grundsätzlicherer Natur Hand in Hand: die Frage nach dem letzten Sinn und Zweck des göttlichen Schöpfungswerks und speziell der menschlichen Existenz. Bezeichnenderweise haben auch hierüber die Mu'taziliten als erste ernsthaft nachgedacht. Sie kamen — unter Berufung auf das Postulat der göttlichen Weisheit (hikma) — zu dem Schluß, daß die ganze Schöpfung auf das Allgemeinwohl der Menschen abgestellt sei und diesem irgendwie dienen müsse. Der Begriff eben des Allgemeinwohls, arabisch *maslaha* — man könnte den Ausdruck auch etwa mit Zweckmäßigkeit übersetzen —, spielt bei diesen Überlegungen und Deduktionen eine hervorragende Rolle.

Auf den ersten Blick sieht es vielleicht so aus, als ob dieser Fragenkomplex mit unserem eigentlichen Thema, der islamischen Gottesvorstellung, nicht näher zu tun hätte. Denn es handelt sich ja offensichtlich um eine vom Menschen her gesehene Bewertung der Welt, und nicht um eine Anschauungsweise, die Gott zum Mittelpunkt hat. Aber letzten Endes läuft die mu'tazilitische These von der *maslaha* — dem Gemeinwohl als dem Sinn und Zweck der Schöpfung — doch auf eine Bewertung, eine Charakterisierung von Gott selber hinaus. Und das haben die Vertreter der Orthodoxie mit einem feinen, instinktiven Spürsinn bald herausgefunden. Ein Werk eines islamischen Scholastikers aus dem 12. Jahrhundert, das vor 15 Jahren von dem englischen Orientalisten Alfred Guillaume unter dem Titel „The Summa Philosophiae of al-Shahrastāni“ im arabischen Text und mit einer Teilübersetzung herausgegeben worden ist, führt uns mitten in die Diskussion über diese Frage hinein (S. 397—411).

Darnach gehen die Mu'taziliten von der Voraussetzung aus, daß Gott weise sein müsse, und daß folglich auch die Schöpfung nach einem weisen Plan, nämlich zu einem bestimmten Zweck, erfolgt sei. Da aber Gott dabei keinen Zweck für seine eigene Person verfolgt haben könne, sei die Schöpfung notwendigerweise auf die Zwecke der Geschöpfe und speziell der Menschen abgestellt. Gott habe damit deren Wohl im Auge gehabt, da er sie sicher nicht zu ihrem Verderben geschaffen habe. Die Welt wäre demnach „die beste der möglichen Welten“, alle Not und Krankheit würde letzten Endes dem Wohl der Menschen dienen. Auch die Tatsache, daß die Sünder der ewigen Höllestrafe verfallen, sei im Sinn dieser Zweckmäßigkeit zu deuten. Denn wenn sie nicht in der Hölle in Verwahrung wären, würden sie ihren sündigen Wandel wieder aufnehmen und es schlimmer treiben als zuvor.

Den Vertretern der Orthodoxie fällt es nicht schwer, eine so optimistische Auffassung über Sinn und Zweck der Welt zu widerlegen. Wenn man — so führen sie aus — den Handlungen Gottes schon eine derartige Zweckbestimmung anlerge, wie die Mu'taziliten das tun, dann müßte man noch weitergehen und

folgern, daß Gott das Böse und die Versuchung überhaupt nicht hätte in die Welt bringen dürfen, und daß es besser gewesen wäre, einen zum Bösen veranlagten Menschen schon als Kind sterben zu lassen, um ihm die ewige Verdammnis zu ersparen. Aber es sei eben verkehrt, an Gott derartige Maßstäbe von Weisheit und Zweckbedingtheit anzulegen. Auch vom Standpunkt der Orthodoxie aus nehme man an, daß die Handlungen Gottes auf das Gute und Gedeihliche hinzielen, und daß die Geschöpfe nicht zum Verderben geschaffen seien. Aber man dürfe daraus keine Zwangsläufigkeit ableiten, denn Gott sei niemals einem Zwang unterworfen (S. 400). Der mu'tazilitische Standpunkt laufe auf eine Art Anthropomorphismus hinaus (S. 406), da er menschliche Maßstäbe auf Gott übertrage.

Wir sehen: in der Orthodoxie hat sich auch in der Frage nach dem Sinn und Zweck der Schöpfung eine düsterere Auffassung durchgesetzt, als sie von den Mu'taziliten vertreten worden war. Diese wurden sogar des Anthropomorphismus bezichtigt — desselben Anthropomorphismus, gegen den sie in anderer Hinsicht so energisch aufgetreten waren. In Wahrheit standen sich hier zwei geistige Welten gegenüber. In der einen — der der Mu'taziliten — wurde die ratio, die menschliche Vernunft, zur obersten Instanz erhoben. In der anderen — der der Orthodoxie — trat die primär religiöse Erfahrung in den Vordergrund, genauer gesagt: sie trat wieder in den Vordergrund, und wir können nicht leugnen, daß die islamische Gottesauffassung dadurch wesentlich vertieft worden ist. Das Irrationale, der Charakterzug des „Ganz-Anderen“, kam wieder zu seinem Recht, — jener letzte, aber entscheidende Rest des Unerforschlichen. Wie seinerzeit in der Predigt Moham-meds, war Gott wieder der Gewaltherrscher, der mit seinen Untergebenen und Sklaven nach Willkür schaltet. „Gott — so schließt Schahraštâni seine Auseinandersetzung mit den Mu'taziliten, von der eben die Rede war — ist der Herr. Er hat das uneingeschränkte Verfügungsrecht über seinen Besitz. Er schaltet mit seinen Sklaven, wie er will, mögen sie schuldig oder unschuldig sein“ (S. 410. 411).

Wir haben uns in unseren Betrachtungen bisher auf die Diskussion unseres Themas im Bereich der islamischen Dogmatik beschränkt. Zum Schluß müssen wir noch auf zwei religiöse Erscheinungsformen hinweisen, die die Gottesvorstellung im Islam wenigstens mittelbar beeinflußt haben: die Mystik und die Heiligenverehrung. Beide Erscheinungsformen, Mystik und Heiligenverehrung, haben — jede in ihrer Weise — das Göttliche dem Menschlichen wieder näher gerückt, nachdem die Theologie im engeren, orthodox-dogmatischen Sinn die Unnahbarkeit Gottes, seine Transzendenz, so besonders stark betont hatte. Sie haben somit mildernd und ausgleichend gewirkt. Erst wenn wir dies mit

in Rechnung ziehen, wird das Bild, das wir uns von der Gottesvorstellung im Islam gemacht haben, vollends abgerundet. Wir können uns dabei ganz kurz fassen.

Was die Mystik angeht, so besteht deren Wesen ja gerade darin, daß eine enge, innige Verbindung zwischen Gott und Mensch hergestellt oder wenigstens angestrebt wird. Wenn Gott an sich fern und unnahbar scheint, wird er dem Mystiker zu einem vertrauten Freund, mit dem er in unmittelbarem Zwiegespräch wie von Mensch zu Mensch verkehren darf. Ja, in dem beseligenden Erlebnis der Vereinigung des Mystikers mit seinem Gott, der *unio mystica*, wird gar die Schranke zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Du überhaupt aufgehoben, und beide Welten fließen ineinander über. Wir brauchen diese Grundtatsache des mystischen Phänomens nicht weiter auszuführen. Es seien aber wenigstens zwei besonders charakteristische Aussprüche islamischer Mystiker als Belege angeführt. Der eine Ausspruch stammt von dem berühmten Hallâdsch, der im Jahre 922 wegen seiner ketzerischen Ansichten hingerichtet worden ist, der aber später auch in orthodoxen Kreisen als der Prototyp des Mystikers anerkannt und hoch verehrt wurde. Er lautet: „Ich bin die Wahrheit (*ana 'l-haqq!*) . . . Ach, um Gottes willen, nimm dieses *annî* (Ich) zwischen uns beiden weg (d. h. laß mich ganz in Dir aufgehen, so daß es keinen Unterschied zwischen Ich und Du mehr gibt) . . . Beten wird den vollkommenen Liebenden zur Gottlosigkeit (da sie nämlich vollkommen eins sind und deshalb der Sünde des Heidentums verfallen, wenn sie Gott als ein anderes Wesen, nämlich als ein Du betrachten).“ Der andere Ausspruch stammt von dem nicht weniger berühmten spanisch-arabischen Mystiker Ibn al-'Arabi (gest. 1240). Er lautet: „Der Sklave ist Herr und der Herr ist Sklave. Ach, wie kann man erkennen, welcher von beiden dem anderen verpflichtet ist?“ Man beachte den diametralen Gegensatz zwischen eben diesem Ausspruch Ibn al-'Arabis und der vorhin zitierten Definition Schahrastânis von „dem Herrn, der mit seinem Sklaven schalten kann, wie er will“.

Im übrigen ist die Mystik ein weites Feld, und es wäre eine Aufgabe für sich, den Wesenszügen und Spielarten einer spezifisch mystischen Gottesauffassung nachzugehen. Davon kann hier natürlich nicht die Rede sein. Aber eines muß in diesem Zusammenhang betont werden: die Mystik stellt im Islam nicht etwa einen abseitigen Sonderfall dar. Ghazzâli, der bedeutendste muslimische Theologe, hat ihr sozusagen offiziell Eingang in die Orthodoxie verschafft, und seitdem, d. h. also seit dem 12. Jahrhundert, hat sie mehr und mehr in die Breite gewirkt und — direkt oder indirekt — die gesamte islamische Welt in ihren Bann gezogen. Diese Entwicklung wurde dadurch noch wesentlich beschleunigt, daß etwa von der gleichen Zeit an mystische Ordensgründungen erfolgten. Die Angehörigen der verschiedenen Orden suchten mit jeweils besonderen Exerzitien die *unio mystica* im Gemeinschaftserlebnis zu erzwingen, und so stand schließlich der unmittelbare Zugang zu Gott jedem offen, der bereit war, sich der geistigen Führung eines Ordensscheiches anzuvertrauen.

Im Vorbeigehen sei hier noch ein Kuriosum erwähnt, das in einem besonderen Bezug zu unserem engeren Thema steht. Bekanntlich äußert sich der Mystiker viel in Bildern, um das an sich Unaussprechliche seines beseligenden Erlebnisses irgendwie faßbar und mitteilbar zu machen. Diese Bilder werden aus naheliegenden Gründen gern der Sphäre des Weinrausches und noch mehr derjenigen des Liebeslebens entnommen. Solange die Mystiker oder Dichter sich bewußt blieben, daß es sich dabei um eine rein bildhafte, behelfsmäßige Ausdrucksweise handelt, war alles schön und gut. Aber gerade bei den Bildern aus dem Liebesleben mag es dem einen oder anderen manchmal schwer geworden sein, das Sinnliche und das Übersinnliche auseinanderzuhalten. Hier drohte eine neue Art von Anthropomorphismus einzureißen, indem das geliebte und in der Vereinigung ersehnte göttliche Wesen die Konturen seines bildhaften Vertreters annahm, des Gegenstandes der irdischen Liebe. Und dabei zeigte sich nun eine zeit- und kulturbedingte Erscheinung eigener Art: man huldigte in der Männerwelt weitgehend der Homosexualität, man schwärmte für Jünglinge, denen — wie es in der Liebespoesie häufig heißt — noch der Flaum auf der Wange sproßt. Dem entsprechend lauten auch gewisse Stellen, in denen Gott in menschlicher Gestalt umschrieben wird, nicht auf einen bärtigen alten Mann (wie wir das in der abendländischen Kunst gewohnt sind und neuerdings sogar im Film vor Augen geführt bekämen), sondern auf einen schöngeformten Jüngling mit reichem Haupthaar und bartlosem Gesicht, eben nach Art eines jugendlich-verführerischen Freundes (siehe *Der Islam* 17, 1928, S. 256 f.).

Schließlich noch ein paar Worte zum islamischen Heiligenkult.

Auch der Heiligenkult ist, wie die Mystik, eine komplizierte Erscheinung. Lokal begrenzte Traditionen aus vorislamischer Zeit, religiöse Erfahrungen und Beobachtungen an außergewöhnlichen Persönlichkeiten, heilsgeschichtliche und kosmologische Spekulationen, all das und noch viel mehr hat zusammengewirkt, um in weitesten Kreisen der islamischen Welt den Glauben an besonders heilige und daher auch heilspendende, gottbegnadete Übermenschlichen ins Leben zu rufen. Wir können unmöglich nur so im Vorbeigehen den Ursprüngen dieses Phänomens im einzelnen nachspüren. Hier kann es nur darum gehen, die Tatsache als solche ins rechte Licht zu rücken und darauf hinzuweisen, daß der Heiligenkult mit der islamischen Gottesauffassung in einer gewissen Wechselwirkung steht. Wir dürfen wohl annehmen, daß die weitgehende Vergeistigung der Gottesvorstellung, wie sie von Mohammed angebahnt worden war und später von den Dogmatikern und Scholastikern vollends durchgeführt wurde, die religiösen Bedürfnisse der vielen einfachen Menschen nicht recht befriedigt hat. Gott war zu sehr in die Ferne gerückt. Er war zwar eine letzte Instanz für alles, was über das rein Irdische und Menschliche hinausging. Aber mit den Nöten und Sorgen des Alltags konnte man sich

schwer an ihn selber wenden. Neben dem höchsten Wesen — das man als solches durchaus anerkannte — brauchte man auch Wesen von weniger hohem Rang, Mittler zwischen ihm und den Menschen auf der simplen Erde, die eingreifen und helfen konnten, wenn man sie darum anging und ihnen die gebührende Verehrung entgegenbrachte. So gesehen, wäre also der islamische Heiligenkult dem Bedürfnis entsprungen — oder sagen wir vorsichtiger: durch das Bedürfnis gefördert worden, einen unmittelbareren Zugang zur überirdischen Welt zu haben, als das nach der offiziellen Glaubenslehre möglich schien.

Die Sache hat aber auch noch eine andere Seite. Nachdem der Heiligenkult sich einmal eingebürgert hatte, wurde die islamische Gottesvorstellung ihrerseits dadurch beeinflußt und in ihrer konsequent monotheistischen Grundhaltung gefährdet. Neben den einen, über dem All thronenden Gott trat eine Menge halb göttlich gedachter Wesen, die in praxi fast so wichtig oder gar noch wichtiger genommen wurden als ihr oberster Herr und Meister. Man konnte sich allerdings theoretisch damit rechtfertigen, daß schon Mohammed von Mittlern, Fürsprechern und ähnlichen übermenschlichen Wesen gesprochen hatte, und daß die Hilfe der Heiligen selbstverständlich nur unter der Voraussetzung der Einwilligung Gottes erbeten werde. Die Formel „mit der Erlaubnis Gottes“ (arabisch *bi-idhni 'lláhi*) bot ein willkommenes Mittel, um alle möglichen an sich vielleicht verdächtigen Praktiken im Sinn des offiziellen Islam zu „entlasten“. In Wirklichkeit war aber das Schwergewicht in der Gottesvorstellung doch irgendwie verschoben. Gott war sozusagen nach unten, in Erdnähe, gezogen und mit einzelnen Teilkraften und Hilfeleistungen an bestimmte Lokalitäten gebunden, und dabei blieb auch viel vorislamisches Brauchtum fast unverändert am Leben, allenfalls mit einer leichten monotheistischen Übertüchung. Das wurde erst recht deutlich, als gewisse Kreise von Altgläubigen, darunter die Vorläufer der heutigen Wahhabitens, einen Propagandafeldzug gegen den Heiligenkult eröffneten und das ganze dazugehörige Brauchtum einschließlich der Verehrung von Heiligengräbern als Götzendienst brandmarkten.

Merkwürdigerweise ist auch die Person Mohammeds in den islamischen Heiligenkult einbezogen worden. Oder vielleicht ist dies auch gar nicht so merkwürdig. Denn nachdem nun einmal die Tendenz bestand, alle möglichen Mittlerwesen zwischen Gott und den Menschen anzunehmen und als heilig zu verehren, lag es wohl nahe, auch dem Stifter der islamischen Religion besondere Verehrung zukommen zu lassen. Tatsache ist jedenfalls, daß der Prophet in der Glaubensvorstellung der islamischen Gemeinde über den Rang hinausgewachsen ist, den er sich selber zugeschrieben hätte, und der sich im wesentlichen darauf beschränkte, ein rein menschlicher Übermittler der göttlichen Botschaft zu sein. Man wußte schon verhältnismäßig früh von Wunderkräften zu berichten, die ihm zu Lebzeiten zu eigen gewesen sein sollen, und schließlich wurde er in die schiitisch fundierte Imamatslehre (eine Art Gottesstaatslehre), ja sogar in die Kosmologie einbezogen und zu einer Art Logos, zum Träger einer himmlischen Lichtsubstanz präexistenter Natur, dekretiert. Der fanatische Verfechter eines reinen Monotheismus wurde so im Lauf der Zeit selber ein Opfer jener Vergottungstendenz, die er — im Hinblick auf die Christologie — den Christen zum Vorwurf gemacht hatte.

Im Endergebnis hat also die islamische Gottesvorstellung — das können wir zusammenfassend sagen — gewisse Trübungen erfahren, sowohl von seiten der Mystik als auch von seiten des Heiligenkultes und der Mohammedverehrung. Aber man darf diese Tatsache in ihrer Bedeutung doch auch nicht überschätzen, und wir sind deshalb absichtlich nur am Schluß unserer Betrachtungen, sozusagen anhangsweise, darauf eingegangen. Das Gesamtbild trägt trotz einer solchen nachträglichen Korrektur die ursprünglichen Wesenszüge einer streng monotheistischen, ins Transzendente gerückten Gottesvorstellung deutlich erkennbar an sich. Die offizielle Lehre der überwiegenden Mehrheit der islamischen Glaubensgemeinschaft hat dies bis auf den heutigen Tag als unabdingbare Forderung vertreten. Die verschiedenen Richtungen mystischer Gottesauffassung werden höchstens am Rand geduldet, im übrigen aber zurückgeschnitten, sobald sie zu wuchern anfangen. Und gegen eine wirkliche Vergottung des Propheten spricht nach wie vor der eine Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses, der Mohammed nichts anderes sein läßt als einen Gesandten Gottes, d. h. Träger und Werkzeug der göttlichen Botschaft. Der andere, wichtigere und auch äußerlich an erster Stelle stehende Teil des Glaubensbekenntnisses lautet aber ebenso unverändert und uneingeschränkt wie zur Zeit der ersten Gläubigen: lâ ilâha illa 'llâh — „es gibt keinen Gott außer Gott“.

## Zur religiösen Lage in der neuen Türkei

Von Prof. Dr. Gotthard Jäschke, Münster (Westf.)

### III.

Im ganzen Vorderen Orient steht die Christenheit heute vor einer doppelten Aufgabe: der Wiederbelebung der alten orientalischen Kirchen und der Auseinandersetzung mit dem Islam. Jene verfolgt seit Jahrhunderten die katholische Orientmission mit dem Ziel, die Schismatiker zu gewinnen und die Unierten zu heben<sup>1</sup>, diese haben in jüngster Vergangenheit — bisher freilich mehr theoretisch — protestantische Missionsgesellschaften in Angriff genommen.

<sup>1</sup> Konrad L ü b e c k, Die katholische Orientmission, Köln, 1917.

### Die katholische Orientmission

Kleinasien war einst das christliche Land  $\kappa\alpha\tau' \ \epsilon\tilde{\xi}\sigma\chi\lambda\eta\nu$ . Über 450 Bischofsitze unterstanden dem Obermetropolit von „Neu-Rom“ (Byzanz)<sup>2</sup>. Nach dem endgültigen Schisma von 1054 brachte dann der 4. Kreuzzug eine neue kurze Blütezeit des katholischen Christentums im lateinischen Kaiserreich (1204—1261) mit 22 Erzbistümern und 59 Bistümern. In diesen Jahren kamen die Dominikaner und Franziskaner als erste Ordenspersonen nach Konstantinopel. Ihnen folgten 1583 französische Jesuiten, 1626 Kapuziner und 1783 Lazaristen. In Smyrna, wo auch die Franziskaner zuerst Fuß gefaßt hatten und seit dem 17. Jahrhundert zumeist auch als Apostolische Vikare wirkten, ließen sich die Jesuiten 1624 und die Kapuziner 1630 nieder. Sie alle betreuten vor allem die einheimischen Lateiner (überwiegend aus der Republik Genua eingewandert), über die Benedikt XIV. 1742 die ordentliche Jurisdiktion dem Patriarchalvikar<sup>3</sup> von Konstantinopel übertrug. Sie gingen fast ganz in Seelsorge, Kranken- und Armenpflege auf, ohne eine direkte Mission an Schismatikern ins Auge zu fassen. Eine solche hatte u. a. der Dominikanerbischof Bartholomaeus ausgeübt, den Papst Johann XXII. um 1316 nach Armenien entsandte, wo beachtliche Anfängerfolge erzielt wurden. Auch im 16. und 17. Jahrhundert mehrte sich die Zahl der Unierten langsam, aber beständig. Zu einer größeren Unionsbewegung kam es aber erst im 19. Jahrhundert unter den Armeniern, für die Pius VIII. 1830 einen erzbischöflichen Primatialstuhl in Konstantinopel errichtete und denen der Sultan im gleichen Jahre einen „Zivilpatriarchen“ zugestand. Die meisten Übertritte zur katholischen Kirche waren gegen Ende dieses Jahrhunderts zu verzeichnen, so z. B. 1898 allein im Vilâyet Van 45 000. Damit entstand eine gewaltige Missionsaufgabe, der sich die Orden leider nicht gewachsen zeigten. Verschiedene Gründe werden dafür angegeben, daß die Erfolge hinter den berechtigten Erwartungen zurückblieben: 1. Die Mission arbeitete mit falscher Verteilung der Kräfte, die zumeist in Konstantinopel und Smyrna zusammengezogen waren. Sie begnügte sich im allgemeinen mit karitativer Tätigkeit und dachte nicht an eine direkte Missionsarbeit. 2. Erheblicher Schaden erwuchs aus der Verquickung der Mission mit Nationalismus. Das französische Protektorat bedeutete mitunter mehr eine Gefahr als einen Vorteil. 3. Am verhängnisvollsten waren die Latinisierungsbestrebungen, denen die Päpste wiederholt scharf entgegentraten, vor allem mit der berühmten Bulle „Orientalium dignitas“ vom 30. November 1894.

Dennoch verdient die treue Kleinarbeit, die vor dem Ersten Weltkrieg in der katholischen Orientmission geleistet wurde, Anerkennung und Bewunderung. So haben z. B. die Mechitaristen durch ihre Druckschriften viel beigetragen zur religiösen und geistigen Hebung der Armenier, und in Konstantinopel entfalteten seit 1882 die Assumptionisten eine besonders rege Tätigkeit in Seelsorge, Jugenderziehung und Krankenpflege; ihnen wurde 1895

<sup>2</sup> Zusammenstellung in: Kirchenlexikon, VII, 774/75.

<sup>3</sup> Am 1. Januar 1939 übernahm die Kongregation für die orientalische Kirche die Jurisdiktion über alle Katholiken des Vorderen Orients. MR 1938, S. 177/78.

von Papst Leo XIII. der ehrenvolle Auftrag zuteil, sich des rein griechischen Ritus in Kleinasien anzunehmen und Kirchen, Schulen und Seminare zu gründen.

Von dem ganzen großen Werk, das vor dem Ersten Weltkriege allein in Konstantinopel von rund 550 Ordensmännern in 65 Häusern und von etwa 700 Schwestern in 60 Häusern an 30 500 Katholiken des Vikariats vollbracht wurde, sind heute nur kümmerliche Reste übrig geblieben. Hierüber berichtet G. de Vries S. J. in einem „La chiesa nella Turchia moderna“ betitelten Aufsatz wie folgt<sup>4</sup>: „Im Jahre 1937 traf ich auf der Reise von Aleppo nach Konstantinopel nur 11 katholische Priester, davon 4 in Ankara.“ Die Gesamtzahl der Katholiken, die bei der Volkszählung von 1935 noch 32 155 betrug<sup>5</sup>, schätzt de Vries auf nicht mehr als 3000 Orientalen und 9000 Lateiner, von denen kaum 1000 im Bezirk des 1818 wieder errichteten Erzbistums Smyrna leben<sup>6</sup>. Von den unierten Griechen gibt es noch etwa 200 in Konstantinopel. Die schwergeprüfte armenisch-katholische Kirche wurde auf einer von Pius XI. einberufenen Synode 1928 neu organisiert, wobei das Patriarchat nach Beirut verlegt wurde. In Adana traf de Vries etwa 50 ausländische Katholiken, die von 2 Jesuiten versorgt wurden, in Mersina fand er ein Kapuzinerkloster mit 100 Lateinern und eine Kirche für etwa 200 Maroniten. Er verspricht sich angesichts der nationalistischen Haltung der Regierung eine Besserung der Lage nur von einer stärkeren Berücksichtigung der türkischen Sprache. Er begrüßt daher die Tatsache, daß der Apostolische Delegat von Konstantinopel am 16. Mai 1937 während der Messe in der Kathedrale zum Hl. Geist das Evangelium<sup>7</sup> zum ersten Male auf türkisch verlesen hat. Von der gegenwärtig etwas freundlicheren Einstellung der Behörden zur Kirche zeugt ein Besuch, den der Vali von Istanbul am 17. Januar 1950 dem Apostolischen Vikar abstattete.

Bei der großen Bedeutung der Schulfrage sei hier noch kurz die Entwicklung des Unterrichtswesens der Mission seit dem Ersten Weltkriege gestreift. Den Kriegszustand mit Frankreich (5. November 1914) und Italien (21. Aug. 1915) benutzte die osmanische Regierung zur Schließung sämtlicher Ordensschulen und zur Ausweisung fast des gesamten Lehrpersonals dieser Länder.

<sup>4</sup> La Civiltà Cattolica, 93. Jg. (1942), Heft 2203—2204.

<sup>5</sup> Die Zahl aller Christen in der Türkei betrug 226 167 = 1,4 Prozent der Bevölkerung (1914 etwa 3—3,5 Millionen!).

<sup>6</sup> Orientalia Christiana Periodica I, 1935, S. 459.

<sup>7</sup> Die erste Bibelstelle schon am 25. Dezember 1935 (Great Britain and the East, 1936, S. 75).

Dann erging die einschneidende „Anweisung über Privatschulen“ vom 2. September 1915<sup>8</sup>, die erschwerte Bedingungen für die Gründung neuer Schulen aufstellte. Die ersten, die hiervon betroffen wurden, waren deutsche Bormütterinnen, die 1916 mit Unterstützung des Deutschen Vereins vom Hl. Lande<sup>9</sup> in Konstantinopel eine Mädchenschule einrichteten, die nach knapp 2 Jahren geschlossen werden mußte<sup>10</sup>. Nach dem Waffenstillstand von Mudros (30. Oktober 1918) wurden die französischen und italienischen Ordensschulen wieder eröffnet, dagegen mußte das St. Georgskolleg der österreichischen Lazaristen und Vinzentinerinnen seine beiden Schulen für Knaben und Mädchen schließen. Den Protest des Apostolischen Delegaten Monsignore Dolci wies der französische Oberbefehlshaber der Orientarmee Franchet d'Esperey zurück. Diese Schulen konnten erst 5 Jahre später nach dem Abzug der Alliierten ihre Pforten wieder öffnen.

Nach dem Friedensschluß von Lausanne (24. Juli 1923), in dem Ismet Pascha ausdrücklich die Existenz der „œuvres religieuses, scolaires et hospitalières“ anerkannte, kam es zu einer neuen Maßnahme gegen die Ordensschulen. Am 7. Februar 1924 verlangte der türkische Unterrichtsminister die Entfernung der Kreuzifixe und anderer religiöser Abzeichen aus sämtlichen Schulräumen und verfügte, als diese verweigert wurde, am 8. April die Schließung der damals bestehenden 61 französischen (davon 36 in Konstantinopel) und etwa 20 italienischen Schulen. Nach langen Verhandlungen, bei denen wiederum Monsignore Dolci (als Nuntius in Bukarest) mitwirkte, kam am 7. Oktober auf folgender Grundlage ein Kompromiß zustande: Die konfessionellen Schulen, die nur katholische Kinder aufnehmen dürfen, sind in ihrer religiösen Betätigung (Gebete, Gottesdienst, Abzeichen) keinerlei Beschränkungen unterworfen; dagegen darf in gemischten Schulen, in denen auch Muhammedaner und Schismatiker unterrichtet werden, bloß in einem für die Religionsstunden der Katholiken bestimmten Raume, zu dem die anderen Kinder keinen Zutritt haben, ein Kreuzifix angebracht werden. Die Wiederaufnahme des Unterrichts erfolgte meistens mit stark verminderter Schülerzahl.

Neue Einschränkungen brachte das Gesetz vom 25. März 1931 über die Sperre fremder Grundschulklassen für türkische Kinder. ein Erlaß des Unterrichtsministers vom März 1932 über Nichtanerkennung des Reifezeugnisses der ausländischen Schulen für das türkische Universitätsstudium, das Gesetz vom 13. Juni 1932 über

<sup>8</sup> Text (Übersetzung) in: Die Welt des Islams, IV, S. 225 ff.

<sup>9</sup> Gegründet am 30. Juli 1895 durch Verschmelzung des Vereins vom Hl. Grabe (1855) und des Palästinavereins der Katholiken Deutschlands (1884).

<sup>10</sup> Ludwig Schade, Zur Schulfrage in der Türkei in: Gelbe Hefte, II (1924/25), S. 854 ff.

das Verbot der Ausübung einiger Berufe durch fremde Staatsangehörige und endlich das Gesetz vom 5. Dezember 1934 über das Verbot geistlicher Trachten in der Öffentlichkeit, das die katholischen Ordensschwwestern zur Abreise zwang. Der Abbruch der Beziehungen zu Deutschland (3. August 1944) führte abermals zur Schließung der 1938 „reichsdeutsch“ gewordenen St. Georgsschulen. Heute bestehen nur noch 16 katholische Schulen in Istanbul (davon 5 unierte), 2 in Izmir (Smyrna) und eine der italienischen Salesianer in Iskenderun (Alexandrette).

### *Muhammedanermision*

Schon Raymundus Lullus<sup>11</sup>, der große Muhammedanermisionar des Mittelalters (1235—1316), erkannte, daß man einer Religion wie dem Islam, die ein überaus kunstvolles und fein verästeltes Lehrgebäude darstellt und einen glühenden Glaubenseifer bei ihren Anhängern erzeugt, erfolgreich nur in dem begegnen kann, woran es ihr mangelt. Er betonte: „Im Wesen Allahs fehlt die Liebe“ und er bemühte sich bis zu seinem Märtyrertode, hiervon die Muslims zu überzeugen. Wo immer diese mit Christen in Berührung kommen, macht auf sie nur eins wirklich Eindruck: die Tat der christlichen Liebe, besonders dann, wenn sie solchen Menschen zuteil wird, die sie sich selbst überlassen, wie z. B. den Aussätzigen und den Blinden. Auch das opferbereite Eintreten zahlreicher Missionare für die Armenier während der beiden großen Verfolgungen (1894—1896 und 1915—1916) gab manchem Muslim zu denken und machte vereinzelt zu Nikodemus-Jüngern. Die im Zusammenhang mit dem armenischen Hilfswerk eingerichtete ärztliche Mission bot vielfach Gelegenheit zur Aussprache mit Muslims, die in zunehmendem Maße selber ärztliche Hilfe in Anspruch nahmen. Unter ihnen waren solche, die sich ihrer Missetaten während der Verfolgung gerühmt hatten und die nun, als sie selber krank und hilfsbedürftig wurden, erfuhren, daß christliche Liebe vor dem Feinde nicht halt macht<sup>12</sup>.

Der direkten Muhammedanermision steht als größtes Hindernis das Gesetz gegen den Abfall vom Islam im Wege<sup>13</sup>. Es widerspricht zwar dem Koran, der dem Apostaten nur Strafen im Jenseits androht und den Inhabern einer Offenbarungsschrift („Buchbesitzern“) eine bevorzugte Behandlung zusichert<sup>14</sup>, wurde aber später durch angebliche Aussprüche des Propheten (Hadith) festgelegt. Im islamischen Recht (Fiqh) herrscht Einstimmigkeit

<sup>11</sup> Acta Sanctorum, XVII, 581 ff., 1695 ff.; Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1933, S. 190 ff.

<sup>12</sup> G. Jäschke, Erfahrungen der deutsch-evangelischen Muhammedanermision in der Türkei, in: Orient im Bild, Potsdam, Jg. 1938, S. 25.

<sup>13</sup> Ders., Besteht in der Türkei ein Missionsverbot? in: Der Orient, Potsdam, XIX (1937), S. 45 ff.; Enzyklopädie des Islam und Handwörterbuch des Islam (Leiden 1941) s. v. Murtadd.

<sup>14</sup> F. Giese, Die Toleranz des Islam, Weimar, 1915.

darüber, daß der Apostat getötet werden muß. Auch im Osmanischen Reiche wurden bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts solche, die zum Islam übertraten und dann von ihm wieder abfielen, zum Tode verurteilt. Erst am 21. März 1844 verpflichtete sich die Regierung des Sultans, „wirkungsvolle Maßnahmen zu treffen, um fortan die Verfolgung und Hinrichtung der Abtrünnigen, die Christen werden, zu verhindern“. Durch das „Kaiserliche Handschreiben“ (Hatt-i Humayun) von 1856 wurde die rechtliche Lage der Christen in der Türkei wohl verbessert, aber keineswegs „der Übertritt zum Christentum den Muslims freigegeben“<sup>15</sup>. Eine Milderung des Missionsverbotes brachte erst die jungtürkische Revolution von 1908. Nun konnten Bibeln und christliche Druckschriften unzensuriert eingeführt und verkauft und auf öffentlichen Plätzen Predigten gehalten werden<sup>16</sup>. Ja, das neue Pressegesetz vom 29. Juli 1909 erklärte „mit Gründen belegte wissenschaftliche oder philosophische Abhandlungen über Religionen und Konfessionen“ ausdrücklich für zulässig. Dr. Johannes Lepsius, der schon 1895 eine Muhammedanermision geplant hatte, erreichte nun vereinzelt Bekehrungen durch Awetarianian, den ehemaligen Hodscha Muhammed Schükri, der 1909 von Philippopel aus die Wochenzeitung „Günesch“ (Die Sonne) in der Türkei vertrieb und, als dies verboten wurde, unter der entsprechenden persischen Bezeichnung „Churschid“ bis 1914 herausgab<sup>17</sup>. Im Jahre 1909 sollen sogar in den großen Moscheen von Konstantinopel, Smyrna und Adrianopel Reden gegen das Gesetz des Islams (Scheri'at) und für das Christentum gehalten worden sein. Zur Ausbildung von Missionaren bestand 1909/10 in Potsdam ein besonderes Islam-Seminar.

Die Schwenkung, die das Komitee „Einheit und Fortschritt“ um 1911 in Richtung auf den Panislamismus vollzog, fand ihren Niederschlag auch in der obenerwähnten „Anweisung über Privatschulen“ von 1915, deren § 37 lautet: „Es ist nicht erlaubt, Schüler, die der betreffenden Religion oder Konfession nicht angehören, zur Teilnahme an ihren religiösen Unterweisungen oder Feierlich-

<sup>15</sup> So K. Lübeck, a. a. O., S. 12 nach: A. Schopoff, *Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie (1673—1904)*, Paris, 1904.

<sup>16</sup> S. V. R. Trowbridge, *The old and the new régime in Turkey*, in: *Islam and Missions, Second Miss. Conference on behalf of the Mohammedan World at Lucknow, 1911*, S. 159 ff.

<sup>17</sup> Martin Hartmann, *Der Islam 1908*, in: *MSOS XII*, S. 93, A. 2; ders., *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Leipzig, 1910, S. 77; *Die Welt des Islams I*, S. 78, 81; *Revue du Monde Musulman IX*, 157, 292, XVI, 158.

keiten aufzufordern oder zu nötigen oder wegen Nichtbeteiligung vom Schulbesuche auszuschließen oder einer Beteiligung mit Zustimmung des Schülers stattzugeben.“ Damit sollte jede auch noch so leise religiöse Beeinflussung verhindert werden. Als solche sah man schon Kruzifixe an, die in Klassenräumen gemischter Ordenschulen angebracht waren, und verlangte daher 1924 ihre Entfernung. Mustafa Kemal sagte damals zu einem Vertreter des „Journal des Débats“: „Die französischen Schulen haben uns große Dienste geleistet. Ich selbst habe einmal eine solche besucht. Aber sie werden von Priestern geleitet. Darum ist zu befürchten, daß dort religiöse Propaganda getrieben wird.“

Die Verweltlichung des öffentlichen Lebens, die Mustafa Kemal nach Abschaffung des Kalifats mit eiserner Energie durchführte, drohte die islamische Gesellschaftsordnung zu erschüttern. Die Frage: „Wie kommt mein Kind im Leben am schnellsten vorwärts?“ bewog in den ersten vier Jahren der Republik immer mehr muslimische Eltern, die amerikanischen Schulen zu bevorzugen, die in dem Rufe standen, die beste Bildung zu vermitteln. Soweit sie dem „American Board of Commissioners for Foreign Missions“ unterstanden, konnten Berührungen mit dem Christentum nicht ausbleiben. Als im Januar 1928 vier Mädchen in Brussa zu ihm übertraten, ließ der Unterrichtsminister die dortige Schule schließen und gegen die „schuldigen“ Lehrerinnen wegen „Ungehorsams gegen den Befehl einer zuständigen Behörde“<sup>18</sup> ein Strafverfahren eröffnen. Vergeblich wandte der muslimische Verteidiger ein, daß eine nach der christlichen Lehre notwendige Taufe nicht stattgefunden habe, daß die Tugenden, die durch religiöse Lieder gefördert würden, auch die Regierung für erwünscht halte und daß nach der Abschaffung des Islams als Staatsreligion<sup>19</sup> diese Fragen der behördlichen Einmischung entzogen seien. Der Zwischenfall von Brussa, der die türkische Presse eine Zeitlang stark beschäftigte<sup>20</sup>, wurde von den amtlichen Stellen vom nationalen Standpunkt aus beurteilt, indem die Hinüberziehung junger Türken zum Christentum als Verfälschung ihres Nationalcharakters erklärt wurde. Am 15. November 1931 schrieb die Zeitschrift „Adisiz Mecmua“, die muslimischen Klöster seien zwar geschlossen, aber die christ-

<sup>18</sup> § 37 der Anweisung von 1915 in Verbindung mit Art. 526 des Strafgesetzbuches von 1926.

<sup>19</sup> Verfassungsnovelle vom 10. April 1928.

<sup>20</sup> Oriente Moderno VIII 52; L. Levonian, The Turkish Press 1925—1932, Athen 1932, S. 116 ff.

lichen vergifteten weiter die nationalen Gefühle der türkischen Jugend.

In offenem Widerspruch zum islamischen Recht ist seit dem 4. Oktober 1926 jedem Staatsbürger, der das 18. Lebensjahr vollendet hat, die Wahl seiner Religion freigestellt. Ist hiernach die Mission an Volljährigen heute gestattet? Die Antwort auf diese Frage gibt teilweise der Fall Marasch. Der Deutsche Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient, der seit 1896 zusammen mit der Deutschen Orientmission armenische Waisenkinder betreute, richtete nach dem Ersten Weltkrieg eine Bibelklasse in Marasch ein, zu der auch einige junge Muslimes kamen. Als dann im Mai 1932 elf von ihnen zum Christentum übertraten, wurde gegen die leitenden Schwestern „wegen Gefährdung der Sicherheit des Staates“ Anklage erhoben<sup>21</sup>. Mit Urteil vom 4. März 1934 wurden sie zwar in diesem Punkte freigesprochen, indessen waren sie bereits am 18. Juli 1933 im Verwaltungswege aus der Türkei ausgewiesen worden, wie verlautet, auf Wunsch des Großen Generalstabes, dem gemeldet worden war, daß man bei einem vor seiner Dienstzeit übergetretenen Soldaten, der an jenem Kursus teilgenommen hatte, pazifistische Bemerkungen in einem Briefe entdeckt habe.

Der Fall Marasch legt die Vermutung nahe, daß in der Religionsfrage nicht nur das geschriebene Recht gilt. Was der große Islamforscher Snouck Hurgronje einmal den „katholischen Instinkt des Islams“ genannt und Ziya Gökalp, der Vater des türkischen Nationalismus, als das soziale Religionsgesetz (*idschtima'î scherî'at*) oder Kollektivbewußtsein der Gemeinde bezeichnet hatte, bildet heute einen fast ebenso wirksamen Schutz gegen die christliche Mission wie früher das Gesetz gegen den Abfall vom Islam. Außerdem ist zu bedenken, daß der Koran, trotz den vielen ehrenvollen Aussagen über Christus, nicht zu ihm hin, sondern von ihm wegführt<sup>22</sup>. Darüber hinaus hat man wiederholt den Wunsch nach einem allgemeinen Missionsverbot ausgesprochen. Als Vorläufer eines solchen ist die Verordnung über das Filmwesen vom 9. Juni 1932 anzusehen; danach sind Filmstücke zu verbieten, die der „religiösen Propaganda“ dienen oder die Wehrhaftigkeit des Volkes beeinträchtigen. In den Hohlraum, der vielfach bei den Gebildeten die Stelle ihres früheren Kinderglaubens einnimmt, ist weithin als ein Religionsersatz der Glaube an die Kraft und die Zukunft des eigenen Volkes getreten<sup>23</sup>. Professor Blanke in Zürich bezeichnet den Nationalstolz, der oft mit einer oberflächlichen Aufklärung gepaart ist, als einen noch härteren Boden für den Samen des Evangeliums, als es der strengste Koranglaube sei<sup>24</sup>.

Seit einigen Jahren mehren sich die Anzeichen von einem Wiedererwachen des Islams auch in der Türkei<sup>25</sup>. Gleichzeitig aber

<sup>21</sup> Sonnen-Aufgang, Frankfurt (Main), April—Oktober 1932.

<sup>22</sup> J. Henninger S. V. D., Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran. in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1947, S. 139. Auch die Trinitätslehre schreckt den Muhammedaner ab, für den „Vielgötterei“ (*schirk*) die größte Sünde bedeutet.

<sup>23</sup> Die Welt des Islams, XXIII (1941), S. 70 ff.

<sup>24</sup> Ev. Missionsmagazin, 80. Jg. (1936), S. 370.

<sup>25</sup> Orientierung, Kath. Blätter für weltanschauliche Information, 1947, Nr. 17; MR, 1950, Heft 2, S. 87.

kann man eine freiere und duldsamere Haltung gegenüber religiösen Problemen überhaupt beobachten. Das alte Vorurteil gegen das Christentum als Hilfsmacht des europäischen Imperialismus und Feind eines gesunden und fortschrittlichen Volkstums schwindet langsam dahin und jede wahre Religiosität wird von vielen als eine befreiende, lebensbejahende Kraft erkannt. Gewiß zeigen manche gebildete Türken heute eine gewisse Hinneigung zum Christentum nur deshalb, weil sie darin einen Weg zu höherer Zivilisation und Menschlichkeit erblicken, so wie für sie im allgemeinen Amerika das große Vorbild geworden ist<sup>26</sup>. Aber dahinter schlummert doch mitunter eine ungestillte Sehnsucht nach einer vollbefriedigenden Religion. Wird die Mission, wenn dieses große Suchen und Ringen einmal offen zutage tritt, ihrer Aufgabe dann gewachsen sein?

## KLEINE BEITRÄGE

### Zum Eherecht der Orientalen

Von Prof. Dr. Audomar Scheuermann, O. F. M., München

In Bälde wird dem Gesetzbuch für die lateinische Kirche dasjenige für die orientalische Kirche an die Seite treten. Zwei wichtige Teile daraus wurden vom Hl. Stuhl bereits veröffentlicht, das Eherecht durch das Motuproprio „Crebrae allatae“ vom 22. Februar 1949 mit Geltung vom 2. Mai 1949<sup>1</sup> und das Prozeßrecht durch das Motuproprio „Sollicitudinem Nostram“ vom 6. Januar 1950 mit Geltung vom 6. Januar 1951 an<sup>2</sup>.

Es ist also heute bereits das neue Eherecht in Geltung. Es empfiehlt sich daher, einige auch für die missionarische Praxis wichtige Punkte besonders hervorzuheben.

Das neue Eherecht gilt für alle Angehörigen der orientalischen Kirche. Diese stellt in verfassungsrechtlicher Hinsicht keine Einheit dar, ist vielmehr aus einer Reihe besonderer Gemeinschaften zusammengesetzt, die ihre je eigene hierarchische Führung und besondere Rechtsordnung haben. Im Bereich des Eherechts sind nun die Partikularrechte der einzelnen Riten der orientalischen Kirche überwunden und durch ein einheitliches päpstliches Recht geregelt.

Trotz der weitreichenden wörtlichen und sachlichen Übereinstimmung zwischen dem lateinischen und dem orientalischen Eherecht ist doch auf eine Reihe bemerkenswerter Unterschiede hinzuweisen.

<sup>26</sup> L. Levonian, *The Turkish Press 1932—1936*, Beirut 1937, S. 26; G. Simon, *Die Welt des Islam und ihre Beziehungen mit der Christenheit*, Gütersloh, 1948, S. 367 ff.

<sup>1</sup> AAS 41, 1949 pag. 89—119.

<sup>2</sup> AAS 42, 1950 pag. 5—120.

## 1. Die Frage der Zuständigkeit

Das orientalische Eherecht ist für die Angehörigen der orientalischen Riten verbindlich. Zu welchem Ritus jemand gehört, wird im allgemeinen durch die Taufe bestimmt (CIC c. 98 § 1). Innerhalb des Ritus begründet der eigentliche oder uneigentliche Wohnsitz die Zugehörigkeit zu Bischof oder Pfarrer. (Or. Eherecht c. 86 § 3 n. 1). Es ist nicht so, daß, wer am Wohnsitz keinen Bischof oder Pfarrer des eigenen Ritus hat, nun ohne weiteres dem Bischof oder Pfarrer eines anderen orientalischen Ritus zugehört; vielmehr ist hierüber ausdrücklich bestimmt:

Wenn sich am Wohn- oder Aufenthaltsort kein Pfarrer des eigenen Ritus befindet, so wird in der Regel der zuständige Bischof solchen Katholiken den Pfarrer eines anderen Ritus zum Seelsorger bestimmen, der dann auch traugungsberechtigt ist (c. 86 § 3 n. 2). Wenn sich Gläubige außerhalb einer Diözese des eigenen Ritus befinden und also keinen zuständigen Bischof haben, so unterstehen sie dem Ortsobherhirten, der für sie traugungsberechtigt ist. In rituell gemischten Gegenden können am gleichen Ort mehrere Oberhirten in Frage kommen; in solchen Fällen wird der Hl. Stuhl oder mit seiner Zustimmung der Patriarch den zuständigen Oberhirten bezeichnen (c. 86 § 3 n. 3). Wenn Brautleute verschiedenen Riten zugehören, so ist zur gültigen Trauungsassistenz jeder Bischof oder Pfarrer berechtigt, der wenigstens für einen Brautteil zuständiger Oberhirt ist (c. 86 § 2). In der orientalischen Kirche gilt die Ordnungsvorschrift, daß in der Regel in erster Linie der Pfarrer des Bräutigams (nicht der Braut) anzugehen ist (c. 88 § 3).

Orientalen also, welche im Bereich der lateinischen Kirche leben und hier keinen Ordinarius ihres Ritus haben, unterstehen, was die gültige Trauungsassistenz angeht, dem Oberhirten der betreffenden lateinischen Diözese. Doch ist auf ihre Ehe nicht das lateinische, sondern das orientalische Eherecht anzuwenden.

## 2. Hindernisrecht

Im Hindernisrecht bestehen 2 bemerkenswerte Unterschiede gegenüber dem lateinischen Eherecht.

Zunächst besteht das Hindernis der Religionsverschiedenheit (*cultus disparitas*) zwischen einem getauften, wenn auch akatholischen, und einem ungetauften Partner. Das Hindernis hat bekanntlich in der lateinischen Kirche bis 1918 in der gleichen Weise bestanden, wurde aber durch den CIC auf die Ehen zwischen Katholiken und Ungetauften beschränkt. Diese Beschränkung wurde für die Orientalen nicht übernommen. Es haben demnach auf Grund des neuen Ehegesetzes die Ehen zwischen nichtunierten Orthodoxen und Ungetauften keine Rechtsgültigkeit, eine Tatsache, die zweifellos für viele in Rußland geschlossenen Ehen von weittragender Bedeutung ist.

Nicht so schwerwiegend ist der weitere Unterschied im Hindernisrecht, daß die Verwandtschaftsgrade bei den Hindernissen der Blutsverwandtschaft und der Schwägerschaft in der Seitenlinie nach der sogenannten römisch-rechtlichen Berechnung gezählt werden, d. h. die Grade in der Seitenlinie werden ermittelt durch die Zahl der Zeugungen in beiden Verbindungslinien zum gemeinsamen Stamm (c. 66 § 4 n. 3). Damit verdoppeln sich im orientalischen Eherecht die Grade der Seitenlinie gegenüber der lateinischen Zählung. Es ergibt sich also:

lateinischer Verwandtschaftsgrad	orientalischer Verwandtschaftsgrad
1. Grad =	2. Grad
2. Grad, berührend den 1. =	3. Grad
2. Grad =	4. Grad
3. Grad, berührend den 1. =	4. Grad
3. Grad, berührend den 2. =	5. Grad
3. Grad =	6. Grad

Sachlich besteht in den beiden Verwandtschaftshindernissen in beiden Rechten kaum ein Unterschied; sie bestehen gemäß cc. 66 § 1, 2 und 67 § 1 n. 1 in den geraden Linien unbegrenzt, Blutsverwandtschaft in der Seitenlinie bis zum 6. Grad einschließlich (= 3. Grad lateinischer Zählung), Schwägerschaft in der Seitenlinie bis zum 4. Grad einschließlich (= 2. Grad lateinischer Zählung). Auf Grund der verschiedenen Zählung können die Hindernisse in der orientalischen Kirche jedoch in einzelnen Fällen weiter gehen: So ist in der lateinischen Kirche die Seitenverwandtschaft im 4. Grad, berührend den 2. nicht mehr ehehindernd, wohl aber in der orientalischen Kirche, da es sich nach dortiger Zählung um eine Seitenverwandtschaft im 6. Grad handelt.

Neben der Schwägerschaft, wie sie aus dem lateinischen Kirchenrecht bekannt ist, gibt es in der orientalischen Kirche auf Grund partikularen Rechts noch 2 weitere Arten von Schwägerschaft, deren Geltung für die betreffenden Riten vom neuen Eherecht anerkannt ist. Praktisch dürften diese Arten von Schwägerschaft nur im Falle der Ehe unter Geschwistern aktuell werden; es können z. B. nicht 2 Brüder 2 Schwestern heiraten, weil in manchen Riten, so bei den Griechen, eine Schwägerschaft auch unter der beiderseitigen Blutsverwandtschaft durch die Ehe begründet wird, die in diesem Falle eheverungültigend wirkt (c. 67 § 1n2).

Bezüglich der Dispensmöglichkeit bei Ehehindernissen ist beachtlich, daß bei den Orientalen die Bischöfe und die Patriarchen weitergehende Vollmachten haben als die Oberhirten der lateinischen Kirche. Während letzteren nur die Dispensvollmachten der cc. 1043—45 zustehen, räumt c. 32 des orientalischen Eherechts den Bischöfen und Patriarchen ständige Dispensvollmachten ein. Weiterhin ist bemerkenswert, daß nunmehr durch c. 34 auch den Pfarrkooperatoren die Dispensvollmachten wie in den cc. 1043—45 eingeräumt sind.

### 3. Das Konsensrecht

In der Lehre vom Konsens fallen 2 Neuerungen auf: Die schwere, von außen und ungerecht eingeflößte Furcht wirkt nur dann ehevernichtend, wenn sie eingeflößt wurde „ad extorquendum consensum“ (c. 78 § 1). Diese Formulierung scheint strenger als die des lateinischen Kirchenrechts des c. 1087 § 1, wo nur verlangt ist, daß sich jemand einzig durch die Eheschließung dem angedrohten Übel entziehen kann, nicht aber verlangt ist, daß der Furchteinflößung die Absicht der Konsenserzwingung innewohnt. Eine bekannte eherechtliche Kontroverse ist damit wohl für die orientalische Kirche im strengeren Sinne entschieden worden.

Die 2. bemerkenswerte Verschiedenheit liegt in der Bestimmung des c. 83: „Matrimonium sub conditione contrahi nequit“. Damit ist im Gegensatz zum lateinischen Eherecht die Eheschließung bei den Orientalen ein bedingungsfeindliches Geschäft; eine unter Bedingung, sei es einer erlaubten oder unerlaubten, abgeschlossenen Ehe ist ungültig.

## 4. Die Formvorschriften

Während auch in der orientalischen Kirche die Ehe vor dem Bischof oder Pfarrer und 2 Zeugen abgeschlossen werden muß, ist bemerkenswert, daß c. 85 ein weiteres Gültigkeitserfordernis aufstellt: Die Eheschließung muß „ritu sacro“ erfolgen. Durch lange Jahrhunderte hindurch galt der kirchliche Segensritus bei den Orientalen als zur Gültigkeit der Eheschließungsform erforderlich. Diese alte Tradition hat nunmehr auch die Anerkennung des Hl. Stuhls gefunden; zur Gültigkeit ist nicht bloß die Assistenz, sondern auch die Benediktion von seiten des Priesters verlangt. Normalerweise geschieht diese Benediktion im Ritus der sogenannten Coronation. Falls dieser etwa dem lateinischen Brautsegen entsprechende Ritus aus irgendwelchen Gründen unterbleibt, ist dennoch außer der aktiven Assistenz die Segenserteilung von seiten des Priesters zur Gültigkeit erfordert.

Wegen dieser Notwendigkeit der rituellen Segnung kann auch das Verbot des liturgischen Ritus für Menschen, wie es im lateinischen Kirchenrecht gilt (CIC c. 1102 § 2 u. 1109 § 3), in das orientalische Kirchenrecht nicht mehr aufgenommen werden.

Eine eingehende vergleichende Studie über das lateinische und orientalische Eherecht gedenken wir demnächst an anderer Stelle vorzulegen. Es sollen hier nur die praktisch bedeutsamsten Unterschiede hervorgehoben werden, die bei der Behandlung der Ehen von Orientalen zu beachten sind.

## BESPRECHUNGEN

**Julius Tyciak, Zwischen Morgenland und Abendland.** Ein Beitrag zu einem west-östlichen Gespräch. Bastion-Verlag, Düsseldorf 1949, 166 S.

Wiederum ein echter Tyciak! In einer beschwingten, nur bisweilen leicht manierlichen Sprache, mit guter Kenntnis der Liturgie, der Väter und der Theologen des Ostens (einschließlich der Sophiologen) und des Westens (besonders der Tübinger, Scheebens und Schells) möchte T. Gedanken für ein Gespräch zwischen Ost und West bereitstellen als „Prolegomena zu einer Theologie der Begegnung“. Dabei geht es ihm weniger um die eigentlichen Unterscheidungsfragen als um die „Klangfarbe“, in der auch in den übrigen Teilen der Dogmatik Verschiedenheiten (nicht Gegensätze) bestehen. Die stets anregenden und lehrreichen Ausführungen stützen sich vor allem auf die „dogmatisch sehr fruchtbare Liturgie“ des Ostens.

T. ist bemüht, der Gefahr auszuweichen, die lebendige Fülle des östlichen Geistes in starre Schemata zu pressen. Es sei dahingestellt, ob das immer gelungen ist. U. E. sollte man Prägungen wie „der östliche Mensch“ vermeiden, da sie zu generisch sind. Kann man aus der syrischen Liturgie z. B. allgemeine Schlüsse für den „östlichen Menschen“ ziehen usf.

Der Wert des Buches für die Missionswissenschaft sei mit den Worten des Verfassers beleuchtet: „Die östliche Geisteswelt muß endlich einmal für unser theologisches Denken fruchtbar werden. Da ist auch die gesamte asiatische Denkwelt mit eingeschlossen. Hat nicht auch hier Pius XI die Tore aufgestoßen... Da wird es sicher eine Aufgabe des christlichen Ostens sein, eine Brücke zu

werden für die Begegnung von Asien und Europa in Christus. Mehr als der dynamische Westen ist ja wohl der Osten befähigt, die statisch-ruhevolle Welt Asiens zu begreifen, seine Herztöne zu erlauschen und den Fernen Osten für Christus zu gewinnen. Liegt nicht vielleicht auch hier der providentielle Sinn der Beharrungsart östlichen Christentums, von der aus die indische Versenkung und die buddhistische Kontemplation eine Erfüllung mit göttlicher Wahrheit erfahren können?“ (S. 41).

Münster i. W.

E. Lengeling

**P. Walbert Bühlmann** OFM Cap., Dr. theol., *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem*. Dargestellt am Swahili und an andern Bantussprachen. (Supplementa der NZMI.), Schöneck-Beckenried (Schweiz), 1950.

Aus der verwirrenden Menge afrikanischer Missionsprobleme greift der Verfasser ein recht bedeutsames heraus. Es handelt sich dabei um die schwierige missionarische Aufgabe, „die heidnische Sprache nach der Seite des christlichen Wortschatzes hin harmonisch zu erweitern und auszubauen“ (S. 10) oder, um es in der klassischen Prägung Huppenbauers zu formulieren: „Das Wort des Vaters in der Sprache der Mutter wiederzugeben.“ Der Quellen- und Literaturnachweis überrascht durch die Menge und Qualität des beige-schafften Materials. Es sei gestattet, auf ein paar Kleinigkeiten hinzuweisen. Zu S. XIII Mitte: „Vetralla“ und „Prandemontanus“, den beiden Bantu-Katechismen des 17. Jhr.; wäre es nicht angebracht, hier auch die Namen der beiden Missionare beizufügen, welche die linguistische Pionierarbeit leisteten: P. M. Cardoso S. J. (vgl. S. 124) und zum Kimbundukakatechismus: P. E. Paccone S. J. (vgl. S. 124). Angebracht wäre es wohl auch, die allererste katechetische Arbeit in Kisikongo (Kikongo) zu erwähnen: Cardoso-Jorga, Über die christliche Lehre in Kikongo, Lissabon 1624. (Genauer Titel ist mir leider unbekannt.) Lies: „de Couto“ statt „de Coucto“ (S. XIII). Zu S. XIV—XV lies „Gesenius“ statt „Genesius“. Zum Verzeichnis der Grammatiken und Wörterbücher würde ich hinzufügen: Brusciotto de Vetralla O.F.M. Cap: Wörterbuch Kikongo-Portug.-Lat.-Ital., Rom 1650, und des gleichen Verfassers lateinische Kikongo Grammatik, Rom 1659, und deren englische Übersetzung: Guinness, Grattan: Grammar of the Congo language, etc., London 1822 (vgl. S. 323 Anm. 5), sowie Dias, P., S. J.: Arte da lingua de Angola, Lisboa, 1697.

Zu **erstem Teil: Richtlinien**. Es dreht sich hier um eine systematisch durchgeführte, recht objektiv erscheinende Darstellung des alten Kampfes zwischen „Fremdwort“ und „Erbwort“ in der missionarischen Terminologie. Als Argumente zugunsten des „Fremdwortes“ dienen u. a. Folgerscheinungen des tiefgehenden Kulturkontaktes Abendland-Afrika machen es zu einer „Existenzfrage“ afrikan. Sprachen „durch organische Einverleibung fremder Worte ihren Wortschatz zu bereichern und auf den Stand der modernen Bedürfnisse zu bringen“ (S. 23). Mangel an Ausdrücken für höhere Begriffe (S. 24). Vieldeutigkeit gewisser in Frage kommender heidnischer Ausdrücke (S. 33). Dagegen: Sprachliche Ungeheuer („linguistic horrors“ nennt ein Missionar M. A. Fremdwortbildungen wie folgende: „Mistela Santa Trinita, Egliza. Grasa, Batema, Penitansi, Ekaristi, Kresima, Kontritione, Lisakalamentu, Kofilimasao, Kukofesala, Matilimonju“ (S. 52). All die Gründe, die gegen das Fremdwort sprechen und ungezählte andere machen den Gebrauch des „Erbwortes“ zu einer gebieterischen Notwendigkeit für

die Terminologie der Kirche. Das Fremdwort steht allein, hat keinen Vorstellungs- und Bildwert für den einheimischen Christen. „Ein Erbwort aber ist meist mit einer Reihe anderer Wörter verschwistert und so tritt tatsächlich eine ganze Wortsippe auf den Plan und unterstützt im Hintergrund das Lied ihres Bruders“ (S. 56), da ja gerade die Bantussprachen eine erstaunliche Verzweigungskraft besitzen (vgl. S. 56). Das gilt auch für den modernen Afrikaner, trotz seiner Sucht nach Neuem, seiner Vorliebe für Fremdwörter, denn die Reaktion auf diese Einstellung ist schon da oder wenigstens nahe, da man sich wieder auf sprachlichen Eigenwert besinnen wird (vgl. S. 75).

Die Behandlung des Erbwortes wird in fein abgewogenen Grundsätzen analysiert: die Doppelaufgabe, einheimische Wörter zu übernehmen und deren Sinn zu erweitern und aus dem vorliegenden sprachlichen Rohmaterial neue Formen und Termini zu schaffen (vgl. S. 82 ff.) Unter Betonung der Wichtigkeit der „Semantik“, der Lehre von der Bedeutungsentwicklung und dem Bildwert der Worte (vgl. S. 84) behandelt der Verfasser die Verengung, Erweiterung von Begriffswörtern und den Gebrauch der für Neubildungen so wichtigen Metapher (S. 86 ff.). „Die Möglichkeit der Bedeutungsentwicklung“, heißt es S. 89, „ist der eigentliche Boden der religiös-sprachlichen Akkommodation. Man kann die vorliegenden Wörter nehmen und ihnen einen christlichen Geist einhauchen“, oder, wie Huppenbauer es ausdrückt, mithelfen, daß die menschlichen Wörter „in der Hand Gottes aus Sandkörnern zu Perlen werden“ (zit. S. 90). Auch für die eigentliche Neuprägung christlicher Termini bieten die Bantusprachen günstige Voraussetzungen: die Kraft und Geschmeidigkeit der Affixe (S. 102), leichte Bildung des Verbalnomens (S. 103), Präfix-Klassen-Wechsel (S. 104), Wortübersetzung, ohne unsere Vorstellungen zugrunde zu legen (S. 104 f.).

Der zweite Hauptteil des Buches behandelt den „Tatbestand im Swahili und in andern Bantusprachen“, analysiert die bereits vorhandene christliche Terminologie, ihre verschiedenen Wege und Methoden, weist neue Möglichkeiten und neue Aufgaben auf. Da es unmöglich ist, auf Einzelheiten einzugehen, gebe ich hier nur einige Überschriften: Gott, sein Wesen, sein Name, seine Eigenschaften; (Weiter unten kommen wir auf den „Mulgung“ Ostafrikas noch zu sprechen); Schöpfung und Sündenfall; Christus und seine Kirche; Das christliche Leben und die Gnadenmittel; Die letzten Dinge. Wenn man die 275 Seiten, die diesen Termin gewidmet sind, durchstudiert, so ist man überrascht, wie schwer, und oft genug auch unglücklich, die Bildung einer solchen Terminologie gewesen ist und welche Menge von Problemen noch der Lösung harret. Im Kapitel über die Sünde, wäre vielleicht eine stärkere Herausarbeitung des Wesentlichen im heidnischen Sündenbegriff, vor allem des materiellen Charakters desselben wünschenswert gewesen. Beim Lesen des Kapitels über Christus und seine Kirche überrascht es ungemein, daß nicht einmal im sprachlich ziemlich einheitlichen Ostafrika ein einheitlicher Name des Heilands und seiner Kirche geformt werden konnte; es erscheint fast unglaublich. Viele unglückliche Lösungen gibt auch das Kapitel über die Namen der Sakramente an, mit schrecklichen Fremdwortbildungen. Wenn man unter „Taufe“ und „Initiation“ und ihre mögliche sprachliche und ideenhafte Verknüpfung einen Satz liest wie: „Die Stellungnahme der Missionare zu ihnen ist zu wenig abgeklärt . . .“ (S. 324), dann kann man nicht umhin zu denken, daß es doch wohl allmählich an der Zeit ist, sich über solche Wesensfragen missionarischer Verknüpfung klar zu werden.

Und nun noch eine Bemerkung zur Frage des Gottesnamens in Ostafrika „Mulungu“:

1. Auch wenn eine Autorität wie Baumann für den chthonisch-manistischen Charakter des urspr. Mulungu steht, so kann doch die ungleich größere und weit überlegene Zahl der Vertreter seines Hochgottcharakters nicht übersehen werden. Das gleiche gilt für die Kalungagestalt des Westens.

2. Der Verfasser wägt das Für und Wider vorsichtig ab, folgt aber dann doch Baumann, „daß man auf Grund des ethnologischen und linguistischen Materials eher den Schluß ziehen muß, Mungu sei aus dem Ahnenkult herausgewachsen und hätte sich nachträglich mit einem Hochgott vermischt“ (S. 143).

3. Auch in Angola kommt, im Namen der Ahnengeister, der Mungu-Name vor: Kwanjama: vakwa mungu; Nyaneka: vakwa mphungu. Bedeutung nach Tastevin: „Ceux de Dieu“. Aufenthaltsort der vakwa mungu „die Enden der Erde“.

4. Der Verfasser spricht von einem „Götterkampf“ zwischen Ahnengestalten und Hochgöttern. Wäre es nicht wichtiger, weit mehr auf Causalzusammenhänge zurückzugehen, auf den Gang zwischen Hochgöttern beim Vorgang völkischer Übersichtungen hinzuweisen, wo wie im alten Asien schon der Gott des Siegers seinen cölären Charakter behält, während der „unterlegene Gott“ zum Unterweltsbeherrscher wird. Darin liegt wohl auch ein Hauptgrund des oft von Volk zu Volk wechselnden Charakters eines Divinwesens, bald cölar, bald chthonisch.

5. Der Mischcharakter der Swahili ist genügend bekannt, auch deren persische Komponente. Warum berücksichtigt man nun diese Tatsache nicht, da man die Mulungu-Gestalt aus der afrikanischen Umwelt nicht genügend erklären kann? Ist die Auffassung Torrend's, von der möglichen Verbindung Mulungu-Moloch wirklich so ganz überholt? Warum kommt dann neuerdings eine Autorität wie Prof. J. Karst in seinen „Origines Medit.“ (S. 245) und Albr. Wirth wieder darauf zurück? Allerdings scheint diese hamitisch-semi-tische Wortsippe Moloch-Melech älter als gewöhnlich angenommen und gehört wohl zu der Zeit, da die (trotz ihrer späteren semitischen Sprache) hamitischen Phoenizier noch am Persischen Golf wohnten, das heißt, vor 3000 v. Ch. und noch Monotheisten waren (vgl. dazu: G. Rawlinson: History of the Phœnicians, 109 ff; Vigouroux: Diction. de la Bible V, 230 ff). Von dort scheint eine Verbindung zu liegen mit dem Unterwelts Herrn Mulge in Sumer und zu dem Ba-al Malik Babylo-niens. Als Stadt-, Sonnen- und Feuergötter tauchten die Milks und Molechs schon früh in Syrien auf, finden sich auch in Arabien als „Höllengeist Malik“ wieder. Die im Moloch-Dienst in Kanaan erwähnten Feuer-riten weisen auf Molochs urspr. Sonnengottcharakter hin (vgl. Jastrow: Hebrew and Babylonian traditions, London 1914, 30 Anm.). Zur gleichen Wortsippe gehören die Melechs der Hebräer. Die semantische Verbindung „Himmel“, „Sonne“, „Gott“, „König“, „Feuer“, ist ja bekannt genug. Es ist interessant festzustellen, daß es hier auch eine kontrahierte Form „Moch“ für „Malch-Melech“ gibt im Phoenizischen (vgl. Fürst: Hebr.-Chald. Wörterbuch, 736 f.), daß die Kurzform Mogh-Muko für „Himmel“ sich noch in Birma und Siam findet: Mogh-Moch-Mungu, sicherlich eine interessante Reihe. Die Vollform M-L-K findet sich noch in einigen Kaukasussprachen: Lesg.: Malkh „Sonne“; Tschetsch: Morch „Sonne“ (vgl. dazu: Irisch: Molc „Sonne, Feuer“). Wie weit der Unterwelts Herrscher Vulcan dazu gehört, bleibt dahingestellt (vgl. Karst 312).

6. Ein guter Beweis für den hamitischen Charakter Mulungus ist die Tatsache, daß Mulungus cölarer Charakter um so stärker wird, je mehr hamitisches Blut in einem Volke vorherrscht (Baumann: 171). Baumann kann das mit seiner Theorie nicht erklären.

7. Soweit ich sehe, liegt unter dieser hamitischen Schicht Mulungu-Kalunga als urspr. cölare Hochgötter, eine ältere Schicht mit einer Kurzform L-G für „Himmel“, „Gott“, „Sonne“ und „Familie“, „Sippe“ wie in den Ural-Altäischen und Kaukasischen Japhetiten-Sprachen.

**Zusammenfassung** (S. 375—401): Der Verfasser muß auf Grund seiner umfassenden Studien bekennen: „. . . daß die katholischen Missionare im Swahili- und im ganzen Bantugebiet wenig über die Schaffung der christlichen Terminologie geschrieben haben“ (S. 376). Günstiger fällt sein Urteil über die protestant. Arbeit auf dieser Linie aus: „Im protest. Lager haben wir unstreitig mehr Stoff zum Thema gefunden . . . nicht verwunderlich angesichts des stark philologisch-exegetischen Bildungsganges der protest. Missionare“ (S. 377). Hier deutet er schon auf einen Hauptgrund hin, warum auf katholischer Seite, trotz mancher Leistung und mancher persönlicher Versuche, die Lage nicht so ist, wie sie sein könnte und sollte: Fehlende Vorbereitung und Ausbildung des kath. Missionars für solche Aufgabe seines Berufes. Darüber hinaus fehlt es weithin an der Freistellung linguistisch geschulter Missionare oder Wissenschaftler für diese eminent wichtige Grundarbeit. Für die Vereinheitlichung der christlichen Terminologie und deren allgemeine Einführung („Einheitskatechismus“) wären die Apostolischen Delegaten die zuständigen Vertreter, sich einzusetzen. Es ist sicherlich der Mühe wert, der jungen afrikanischen Kirche „das Wort des Vaters in der Sprache der Mutter wiederzugeben“.

Möge dieses Buch als Wegweiser, Berater und Führer seinen Weg finden in die Hände derer, denen die Zukunft der afrikanischen Kirche anvertraut ist. Möge es auch die Augen derer öffnen, die in der Heimat dafür mitverantwortlich sind.

Letmathe, St. Kilian

P. Berthold Kromer C S Sp.

**John A. O'Brien, Der Glaube der Millionen.** Die Beweise der katholischen Religion. Mit einem Vorwort Sr. Em. William Kard. O'Connell, Erzbischof von Boston, und einer Einführung Sr. Em. Dennis Kard. Dougherty, Erzbischof von Philadelphia. Deutsche Übersetzung von Hans Schultes, Paul-Pattloch-Verlag, Aschaffenburg 1949, 752 S., in Leinen geb. 12 DM.

O'Briens Beweise des katholischen Glaubens sind als drängendes Herzensanliegen eines von auffallend vornehmem Wohlwollen und bewußt irenischer Zuneigung getragenen Gelehrten und Seelsorgers aus einer jahrzehntelangen intensiven Tätigkeit in Studienkursen und persönlichen Aussprachen mit suchenden und ringenden Menschen, besonders Universitätsstudenten, entstanden. Daß diese Beweise den Menschen unserer Zeit ansprechen, und zwar nicht nur den in Amerika, dafür zeugt schon die Tatsache, daß dies umfangreiche Buch, das 1938 in englischer Sprache in einer Auflagenhöhe von fast 250 000 Exemplaren erschien, nun schon in 17 Sprachen übersetzt vorliegt. Es fand darum auch in Fachzeitschriften vielfach eine über die übliche Buchanzeige und Besprechung hinausgehende Würdigung seiner Werte und Vorzüge, wenn auch

einige Bedenken betreffs Inhalt und Methode geäußert werden können (vergl. z. B. H. Fries in Theol. Quartalschrift 1950, S. 237 f.).

Trotz des etwas vollklingenden Titels und Untertitels bringt der Verfasser nicht den ganzen katholischen Glauben zur Darstellung und Rechtfertigung, wohl aber dessen tiefstes Fundament (Menschen und religiöse Wahrheit, die Kirche Christi und ihre unfehlbare Lehrautorität) und wichtigste Lehrstücke (Sakramente, Kirche und Ehe, das Gebetsleben der Kirche in der heiligen Messe und anderen Andachtsübungen, z. B. Herz-Jesu-Verehrung, Kreuzweg). Als Anhang schließen die für jeden Christen wichtigsten allgemeinen Gebete, die Gebote Gottes und der Kirche, sowie eine gute allgemeinverständliche Erklärung der heiligen Messe das wertvolle Buch ab. Das auf drei Seiten angeführte Schrifttum, freilich fast nur aus dem englischen und amerikanischen Raum, bürgt für die große Belesenheit und gründliche Tiefe des Verfassers. Die kurze, aber sehr konkrete Anweisung zur Führung einer religiösen Diskussionsgruppe, die der Verfasser seinen Ausführungen voranstellt, sowie die gut geprägten Hinweise für die Aussprache und die bisweilen gradezu aszetisch-praktischen Übungen am Schluß der einzelnen Kapitel verraten den lebensnahen Gelehrten und verantwortungsvollen Seelsorger, dem daran liegt, daß der Leser seine Ausführungen wirklich versteht, wenigstens sich ehrlich damit beschäftigt und Nutzen daraus zieht.

Methodisch gesehen stechen als Grundzüge des Werkes hervor: „Wahrheit, Einfachheit, Klarheit und zwingende Beweisführung, sowie ein auffallend starkes Mitgefühl mit denen, die im Dunkel nach Wahrheit suchen.“ Der Verfasser ist nicht polemisch. Seine irenische Art erwarb ihm vielmehr wohlwollende Anerkennung auch von seiten der Protestanten, ja sogar einer ausgesprochen freimaurerischen Verbindung der Universität Illinois. Dennoch bleibt er in der Beweisführung unerbittlich sachlich und läßt sich nicht von Gefühlen und Empfindungen und parteiischen Vorurteilen beirren. Die Beweise selbst entnimmt er, dem vorwiegend apologetischen Charakter des Werkes entsprechend, aus Vernunft und Erfahrung, jedoch — entsprechend vorbereitet — auch aus der Heiligen Schrift, der Überlieferung und der ständigen Lehre der Kirche. Insbesondere spricht der häufige Hinweis auf geschichtliche Tatsachen, Ereignisse, Persönlichkeiten, Namen und Zahlen aus dem Werden und Wachsen der Kirche Christi den heutigen Menschen sehr an. Allerdings dürfte damit dem suchenden Menschen unserer Tage wohl nicht immer die letzte Antwort auf sein Fragen gegeben sein, wie auch manche ernste Schwierigkeiten und Probleme von heute aus dem Gebiet der Religionsgeschichte und Philosophie, der Naturwissenschaften und der menschlichen Psychologie nicht behandelt sind.

Vom Blickfeld dieser Zeitschrift aus darf das Werk noch besonders begrüßt und empfohlen werden, dient es doch unmittelbar dem großen Ziel aller Missionstätigkeit, der Ausbreitung und Vertiefung der einen wahren Religion und Kirche Christi. Es wendet sich zunächst und unmittelbar an solche, denen der katholische Glaube unbekannt oder fremd geworden ist, an Nicht-Katholiken, an die vielen Suchenden im dunklen Wirrwarr protestantischer Auffassungen, an Konvertiten, die eben zur wahren Kirche gefunden, aber auch an solche, die aus eigener oder fremder Schuld und Gleichgültigkeit heute fast völlig unwissend und mit Vorurteilen überladen sind. Die noch gläubigen Christen und Katholiken aber werden durch dieses Buch heilsam aufgerüttelt, daß sie in so manchen Grundfragen ihrer Religion sich der Glaubensüberzeugung wieder ernst bewußt werden und in ihrer apostolischen Verantwortung

sich einmal fragen, wie sie diese oder jene Wahrheit einem Andersgläubigen oder Suchenden verständlich machen und nahebringen könnten (vergl. z. B. S. 26 die Frage für die Aussprache: „Könntest du einem Nicht-Katholiken erklären, daß Katholizität und historisches Christentum ein und dasselbe sind?“ Ob das wohl viele könnten?). Und da das eigentliche Heidenmissionswerk der katholischen Kirche fast in allen Ländern der Erde heute mit dem — äußerlich und irdisch gesehen — oft sehr großen Einfluß falscher christlicher Sekten und Auffassungen zu rechnen und zu kämpfen hat, dürfte grade dieses Werk O'Briens wegen seiner klaren, allgemeinverständlichen Art den vielbeschäftigten Missionaren draußen eine willkommene Gabe sein.

Münster i. W.

P. Dr. Canisius Großbölting OFM Cap.  
Lektor für Apologetik

**World Christian Handbook**, Herausgeber Kenneth G. Grubb. Verlag Dominion Press, London 1949, 405 S.

Das Handbook verfolgt den Zweck, die maßgebenden Erscheinungen des Wachstums und der Lage der christlichen (evangelischen) Kirchen in der ganzen Welt darzustellen. Das Werk der katholischen Kirche wird nur gelegentlich gestreift.

Im ersten Teil (S. 1—233) wird die Lage der evangelischen Kirchen in den einzelnen Ländern in kurzen, übersichtlichen, vielfach recht wertvollen Berichten geschildert. Mit der Berichterstattung wurden jeweils Fachleute der betreffenden Kirchen, nicht selten Männer, die zugleich eine amtliche kirchliche Stellung bekleideten, betraut. Über die deutsche evangelische Kirche erstattet Dr. H. G. Asmussen einen achtseitigen, zwar gedrängten, aber im übrigen aufschlußreichen Bericht. Dieser erste Teil des Werkes scheint uns von hohem Werte zu sein. Auch der Katholik kann aus ihnen wertvolle Aufschlüsse gewinnen.

Ihm schließt sich ein zweiter statistischer Teil an (S. 255—376). In diesem Teile wird zum ersten Male nach dem Weltkrieg der Versuch gemacht, die gesamte Christenheit statistisch zu erfassen. Zwar geht es den Herausgebern zunächst um die Erfassung der protestantischen Kirchen, aber zugleich werden auch die Zahlen für die katholische und orthodoxe Kirche mitgeteilt, so daß eine Gesamtstatistik aller christlichen Kirchen dargeboten wird. Das Bemühen der Herausgeber ist dankenswert und in gegenwärtiger Zeit ein Beweis von Mut. Die Ergebnisse freilich sind unseres Erachtens nicht allseits befriedigend. Denn es ist von vornherein zu sagen, daß sie keineswegs in allem abschließend und zuverlässig sind.

Allerdings waren die Schwierigkeiten, neues und tragfähiges Material zu gewinnen, außerordentlich groß. Es gelang nicht immer, sie zu überwinden. Die dargebotenen Zahlen sind darum nicht immer zuverlässig, in nicht wenigen Fällen auch bedenklich alt, um nicht zu sagen, veraltet. Die Verfasser machen kein Hehl aus diesen Schwierigkeiten. Sie bemerken vielmehr ausdrücklich (S. 239): „Unsere Quellen sind weder unfehlbar, noch auch im ganzen genommen zuverlässig, aber sie waren eben in machen Fällen die einzig verfügbaren. Darum sind auch die dargebotenen Zahlen zu allgemein und nicht ausreichend, um als Unterlage für missionspolitische oder missionsstrategische Erwägungen dienen zu können.“

Bei den statistischen Tabellen werden die evangelischen Missionen besonders herausgehoben. Als Missionsgebiete werden vom Herausgeber und seinen

Mitarbeitern alle Länder der Welt betrachtet mit Ausnahme von Europa, USA, Canada, Australien und Neuseeland. Diese Betrachtungsart trägt doch ein stark angelsächsisches Gepräge, da ganz Lateinamerika schlechthin als Missionsgebiet betrachtet wird. Von katholischer Seite sind des öfteren Bedenken gegen diese Auffassung angemeldet worden. Werden doch auf diese Weise nicht nur Gebiete, die seit Jahrhunderten fast ausschließlich katholisch sind, sondern auch Räume, die heute fast nur von europäischen Siedlern bewohnt werden, wie Argentinien, Chile Uruguay, Südbrasilien usw. zu den Missionsgebieten gerechnet, obwohl absolut kein Grund zu erkennen ist, warum diese Länder anders behandelt werden sollen, als etwa USA oder Canada.

Die Missionsstatistiken sind ausführlicher, als jene der anderen Länder. Sie enthalten die Zahlen von 1925, von 1938 und die „latest available“, die zuletzt verfügbaren. Die letzteren stammen soweit als möglich aus den Jahren 1948/49, oft aber gehen sie auch in weit ältere Jahre zurück. Die Zahl der evangelischen Christen in den oben umschriebenen Missionsräumen belief sich nach dem Handbook im Jahre 1925 auf 6 517 000. Sie war im Jahre 1948/49 auf 25 341 283 angewachsen, hat sich demnach zahlenmäßig etwa vervierfacht. In der Tat ein bewundernswerter Erfolg!

Aber die Aufstellungen sind teilweise so unzuverlässig und die Unterlagen haben sich hie und da von einem Termin zum andern so wesentlich geändert, daß ein Vergleich der Zahlen von 1948/49 mit denen von 1925 kaum durchführbar ist. Man muß anerkennen, daß sichere Zahlen für 1948/49 zum Teil nur äußerst schwer oder gar nicht zu beschaffen waren, aber man hätte glauben sollen, jene für 1925 müßten im ganzen zuverlässig sein. Aber auch da melden sich Zweifel und Bedenken an. Um nur einige zu berühren:

Das Gebiet der südafrikanischen Union soll nach dem Handbook (S. 276) im Jahre 1925 nur 714 000 evangelische Christen gezählt haben, während es nach dem Census von 1936 (die neueste Zahl!) 5 470 690 gewesen sind. Der Unterschied ist in Anbetracht der kurzen Zeit enorm. Nach Julius Richter aber (Geschichte der evangelischen Mission in Afrika, 1922, S. 396, 402, 406, 436, 465) hatten die Länder der Union im Jahre 1910/11 (!) bereits über eine Million farbiger Protestanten aufzuweisen. Die drei Zahlen sind so, wie sie liegen, kaum miteinander vereinbar. Es scheint, daß man nicht immer von den gleichen Unterlagen ausgegangen ist.

Für Holländisch-Indien gibt das Handbuch für 1925 nur 300 000 Protestanten an (S. 309), Richter indes für 1928 schon 975 000! (Die evangelische Kirche in Niederländisch-Indien, 1931, S. 160/1).

Korea konnte nach dem Handbook im Jahre 1925 201 063 Protestanten aufweisen; bei Richter finden wir für dasselbe Jahr 277 000 (Evangelische Mission in Fern- und Ostasien, 1932, S. 115).

In Indien-Pakistan leben nach den Angaben des Handbooks 1925 nur 580 212 einheimische evangelische Christen. Richter gibt aber in seiner Indischen Missionsgeschichte (1924, S. 492) bereits für das Jahr 1901(!) 825 466 „evangelischen Inder“ an. Auch wenn wir die hier einbezogenen 80 000 evangelischen Burmesen abziehen, bleibt ein für uns unlösbarer Widerspruch bestehen.

Brasilien\* soll 1925 nur 96 527 evangelische Brasilianer gezählt haben (S. 303). Richter wiederum behauptet (die evangelischen Missionen in Fern- und Ostasien, Australien und Amerika, 1932, S. 344), daß „die Zahl der evangelischen Christen, ohne die eingewanderten Kolonisten sich auf 404 170 belaufe“. Leider gibt er das Jahr dieser Zählung nicht an. Nach der Zeit der

Veröffentlichung seines Buches kann sie spätestens um 1930 liegen, wahrscheinlich aber noch früher.

Wir vermissen es, daß in solchen und ähnlichen Fällen die Herausgeber keine Erklärungen hinzugefügt haben, welche die Bedeutung und den Wert der jeweiligen Zahlen klarstellten und die Zweifel beseitigten.

Die Evangelische Missionszeitschrift (1949, Heft 6, S. 28 f.) behauptet in einer Besprechung und Auswertung des Handbooks, daß bei den Missionsstatistiken nur die einheimischen Christen einberechnet seien. Denn sie sagt: „Die Zahl der römisch-katholischen Christen beläuft sich heute (in den Missionsfeldern) auf 130 135 533, die der orthodoxen auf 11 595 803. Dabei ist zu beachten, daß in den römisch-katholischen Statistiken im Gegensatz zu den protestantischen auch die europäischen Christen auf den Missionsfeldern mitgezählt werden.“ Diese Feststellung berührt merkwürdig, denn kein katholischer Missionswissenschaftler denkt daran, die Katholiken von ganz Lateinamerika schlechthin als Missionschristen zu bezeichnen und so exorbitant hohe Zahlen für die katholische Missionskirche in Anspruch zu nehmen. Celso Costantini z. B. zählt in seinem neusten Büchlein *Le Missioni Cattoliche* (1949, S. 59) in den katholischen Missionssprengeln 26 792 896 Katholiken. Zwar ist diese Zahl unseres Erachtens zu niedrig, aber welch ein Abstand zu den 130 Millionen der EMZ! Und was im besonderen Lateinamerika betrifft, so zieht Costantini nur die der Propaganda unterstehenden Gebiete in Betracht und berechnet für diesen kleinen Teil Lateinamerikas nur 3 735 000 Katholiken. Es ist uns nicht recht klar geworden, was die EMZ zu ihrer eigenartigen Auffassung veranlaßt hat.

Welche Haltung nimmt nun das Handbook in dieser Beziehung ein? Unterscheidet es zwischen den einzelnen Rassen? Läßt es bei seinen Statistiken die Christen europäischer Herkunft aus, oder sind auch diese in die angegebenen Zahlen einbezogen? Die Frage ist für einige Gebiete, wie z. B. für Brasilien und Südafrika von großer Bedeutung. Schon der Titel des Handbooks legt es nahe, daß es alle Christen erfassen will. Außerdem wird auf S. 1 ausdrücklich betont, daß es „den Stand der christlichen Kirchen über die ganze Welt hin“ darstellen wird. Tatsächlich kommen alle Länder bei den Statistiken zur Geltung. Wie kämen da die Verfasser dazu, Gruppen der evangelischen Christenheit einfach in der Versenkung verschwinden zu lassen? Denn wenn die europäischen Christen bei den Statistiken der Missionsgebiete für 1948/49 nicht mitgerechnet sind, haben sie überhaupt keine Berücksichtigung erfahren. Außerdem wird für Argentinien im Vorübergehen ausdrücklich bemerkt (S. 93), daß dort alle Protestanten, „native and European“, zusammengerechnet sind. Was Südafrika betrifft, so bestätigt uns eine einheimische zuverlässige Quelle, daß bei den angegebenen 5 470 690 Christen (S. 276) alle getauften Protestanten mitgerechnet sind, ohne Rücksicht auf Rasse und Farbe. Deshalb scheinen die Bemerkungen der EMZ nicht einmal der Auffassung und Praxis der Herausgeber des Handbooks zu entsprechen und scheinen auch aus diesem Grunde fehl am Platze.

Das Handbook zieht die dargebotenen Einzelzahlen nicht zu einem Gesamtergebnis zusammen, wohl aus dem Gedanken heraus, daß ein solches abschließendes Ergebnis doch auf zu schwankendem Boden stünde. Eine von uns vorgenommene Addierung der einzelnen Ergebnisse ergibt — wir runden stark ab — annähernd 335 Millionen Katholiken, 165 Millionen Protestanten und 100 Millionen Orthodoxe. Diese Zahlen bleiben insgesamt erheblich hinter den Ergebnissen anderer Statistiker zurück. So berechnet der gewissenhafte und zu-

verlässige H. Krose (Kirchliches Handbuch, XXI, 1939, S. 166) schon im Jahre 1939 die Zahl der Katholiken auf 398 Millionen, die der Protestanten auf 201 Millionen, die der Orthodoxen auf 161 Millionen. Daß man angesichts der Quellenlage bei allen solchen Berechnungen der Irrtumspanne einen sehr weiten Spielraum gewähren muß, liegt auf der Hand. Unter den für die europäischen Länder angegebenen Zahlen der Katholiken, ist besonders jene für Frankreich bemerkenswert. Denn die Herausgeber beziffern die Zahl der französischen Katholiken nur auf 11 Millionen (S. 242), die der Bevölkerung auf 40 Millionen. Man würde wirklich gern wissen, auf welche Quellen diese Zahlen zurückgehen. Offensichtlich ist hier ein anderer Maßstab angelegt worden, als bei den anderen europäischen Ländern. Eine neuere französische Statistik (La Croix vom 2. 11. 1949) berechnet die Bevölkerung Frankreichs auf 42 Millionen, die Zahl der Katholiken auf 35 Millionen. In ganz Lateinamerika gibt es nach dem Handbook kaum 100 Millionen Katholiken. Als Quelle wird gerade bei den größeren Gebieten angegeben: „estimated percentage of population.“ Ich selbst habe nach vorsichtiger Berechnung die Zahl der Katholiken in Lateinamerika im Jahre 1947 auf 132 Millionen geschätzt. (Mehr Priester, 3. Aufl., Steyl 1948, S. 84), während neuestens die Zeitschrift „Latinoamerika“ (Mexiko 1950, S. 312) ihre Zahl mit 154 Millionen bewertet.

Alles in allem haben wir den Eindruck, daß der kühne Versuch, jetzt schon eine solch allgemeine Weltstatistik aufzustellen, nicht voll befriedigend gelungen ist. Es bleiben zuviel Unklarheiten und ungelöste Fragen übrig. Immerhin ist wenig — besser — nichts. Trotz der Mängel müssen auch wir Katholiken den mutigen Herausgebern für ihre Bemühungen Dank wissen.

St. Augustin bei Siegburg

Dr. A. Tellkamp SVD

**Emigranten voor God.** Wereldbetekenis van het Nederlandse Missiewerk. Onder leiding van Pater Dr. Ant. Freitag SVD samengesteld en uitgegeven door de theologanten van het Groot-Seminarie te Roermond. Zwei Bände. Steyl-Tegelen 1949. 8°, 430 und 452 S.

Der große Missionseinsatz der holländischen Katholiken hat eine umfangreiche Würdigung verdient. Steht die Kirche Hollands doch mit seinen Missionskräften im Verhältnis zu ihrer Mitgliederzahl an der Spitze aller Länder. Die ebenso gründliche, wie umfangreiche Studie der Roermonder Seminaristen führt die Arbeit von Dr. van dem Eerenbeemt, *De Missie-Actie in Neederland (1600 bis 1940)*, Nijmegen 1945, über die Grenzen der Heimat hinaus weiter. Die kundige Leitung des P. Freitag und die Überprüfung vieler Teile durch andere Fachleute und praktische Missionare bürgt für die Gediegenheit des Werkes.

Der Rahmen des Buches ist sehr weit gespannt. Auch die katholischen Länder Lateinamerikas werden einbezogen. Auch werden nicht nur Gebiete behandelt, in denen holländische Missionare in geschlossenen Gruppen arbeiten, sondern auch solche Länder, in denen nur vereinzelte Holländer wirken. Der missionarischen Umwelt — erdkundlich, völkerkundlich, religionskundlich, zeitgeschichtlich, missionskundlich — wird ein sehr breiter Raum gegeben, ebenso der Missionsgeschichte, um das Wirken der holländischen Missionare organisch mit Umwelt und Vergangenheit zu verknüpfen. Am ausführlichsten ist Indonesien als Hauptgebiet holländischer Missionare dargestellt (S. 1—213). Den holländischen Kolonialgebieten schließt sich im ersten Band noch Asien an. Der zweite Band behandelt Afrika, Amerika, Ozeanien, Neuseeland und Europa mit den „nordischen Missionen“ und Bulgarien. Gut ausgewählte Bilder und Karten-

skizzen veranschaulichen das Wort. Wertvoll ist die Weltkarte, die zugleich den Zahlenanteil der holländischen Missionare in den einzelnen Ländern verdeutlicht.

Das Entstehen des Werkes als Gemeinschaftsarbeit mag es begründen, daß der ganze Aufbau stark geographisch zerstückelt ist, auch innerhalb der einzelnen Länder. Man hätte hier und da mehr sachliche Zusammenfassungen gewünscht, was sich vor allem bei dem einheitlicheren Missionsraum von Indonesien hätte verwirklichen können. Einen kleinen Ersatz für diesen Mangel an Systematik bietet das sorgfältig gearbeitete Register in seinen Sachstichworten.

Auch scheint uns der Rahmen der Arbeit zu weit gespannt. Bei jenen Ländern, in denen holländische Missionare in der Mehrzahl sind, mag das hingehen. Aber in vielen Ländern, in denen nur vereinzelt Holländer wirken, scheint der weite Rahmen seinen Sinn verloren zu haben: Japan, Korea, Indochina, Türkei, Madagaskar usw., erst recht, wenn über die Arbeit dieser vereinzelt holländischen Missionare weiter nichts gesagt wird, als daß dort auch ein oder zwei Holländer seien, ohne dabei aber auf die Arbeit dieser Missionare weiter einzugehen. Hier hat der Rahmen das Bild fast völlig verdrängt. So steht das Werk in dem ständigen Zwiespalt, halb eine allgemeine, allerdings doch wieder lückenhafte Missionskunde zu sein und halb eine Monographie über den holländischen Missionseinsatz. Trotz dieser Ausstellung ist das Werk ein wertvolles Zeugnis für das Missionsstudium der Roermonder Seminaristen, aber auch für den Missionseinsatz der Kirche Hollands in aller Welt.

Bonn.

J. A. Otto S. J.

**Th. W. White-A. Jacoby, Donner über China.** Rowohlt-Verlag, 1949  
Stuttgart, Hamburg, Baden-Baden.

Zwei amerikanische Berichtersteller berichten in diesem Buche über die Erfahrungen und Beobachtungen, die sie während des chinesisch-japanischen Krieges in China machen konnten. Sie hatten Gelegenheit, in manche Dinge Einblick zu gewinnen, die auch heute noch von allgemeinem Interesse und für das Verständnis der Ereignisse in China bedeutsam sind. In drastischer Offenheit erzählen sie von ihren Beobachtungen und Wahrnehmungen. Die unsäglichen Leiden des gepeinigten chinesischen Volkes, das klägliche Versagen der Behörden, die grenzenlose Mißachtung der einfachsten Menschenrechte, dies alles tritt dem Leser in eindringlichster Plastik vor die Seele, wenn das alles auch nicht gerade neu ist. In dieser Beziehung kommt der Darstellung der Verfasser Quellenwert zu.

Aber wenn sie an diese ihre Beobachtungen ihre eigenen Schlussfolgerungen anknüpfen, dann wirken diese Urteile mehr als einmal sehr befremdlich. Unbekümmert verkünden sie z. B.: „Als die Welt des Westens sich gegen dies System (des Feudalismus) erhob, geschah es in einer Reihenfolge mörderischer Kriege, die in der französischen Revolution gipfelten“ (S. 33). Aber weitaus die meisten Kriege der Neuzeit und zudem die längsten und mörderischsten, hatten mit dem Feudalismus nichts zu tun. Solche verallgemeinernde, halb wahre und halb falsche Sätze findet man in diesem Buche in nicht geringer Zahl. In den Kämpfen zwischen dem Kuomintang und den Kommunisten nehmen die Verfasser eindeutig Partei, und zwar für die Kommunisten. In einer unbekümmerten Schwarz-Weiß-Malerei zeichnen sie die gegnerischen Parteien. Sie häufen alle Schuld auf den Marschall Chiang Kai Shek und seine Leute, alles Licht auf seine Gegner. Daß der Marschall gegen Ende dieser Berichtszeit vollkommen die Lage verkannt hat, daß er Fehler über Fehler machte, daß er es vor allem nicht verstand, dem kor-

rumpierten Treiben seiner Partei und seiner Truppen entgegenzutreten, und daß er nicht die richtigen Mittel ergriff, das Leiden des Volkes zu lindern, darüber sind sich heute wohl alle einig. Aber darüber hinaus sind diese Männer der Nationalregierung in den Augen der Bericht erstatter grundsätzlich Gegner der demokratischen Regierungsform und damit Feinde des Volkes; sie sind schuld am Bürgerkrieg, der nach der Waffenniederlegung der Japaner entbrannte. Die Kommunisten hingegen sind echte Demokraten, Freunde des Volkes und des Friedens. Die Verfasser vergessen die früheren Leistungen des Marshalls; sie vergessen, daß er China geeint hatte, daß er wirklich Mittelpunkt und Symbol des Widerstandes gegen Japan gewesen. Sie vergessen, daß bei einem Volke wie dem chinesischen heute ein wirklich demokratisches System noch eine Utopie darstellt, daß im Grunde die Kommunisten ebensowenig sich um die Volksmeinung kümmern, als der Marshall, daß sie nur in ihrer Propaganda klüger waren als er. Die Missionare berichten einhellig, daß die große Mehrheit des Volkes nichts vom Kommunismus wissen wollte. Von den Grausamkeiten und Willkürlichkeiten, deren sie sich bei ihrem Vorgehen schuldig gemacht haben, scheinen die Verfasser nie etwas gehört zu haben. Was Hunderte von Missionaren wahrgenommen und berichtet haben, ist ihnen anscheinend verborgen geblieben. Der kommunistische Staat in China ist ihnen eine Art Idealstaat. Woher aber dann die 40 Millionen Flüchtlinge, die vor den Kommunisten schreckensbleich nach Süden flohen? Ebensowenig scheinen die Verfasser etwas von den Gewalttätigkeiten gegenüber der Mission gehört zu haben, von den Ausplünderungen, Beschlagnahmungen und Zerstörungen der Missionsstationen, von der Vertreibung, Beraubung, Mißhandlung und Ermordung vieler, sehr vieler Missionare. Überhaupt reden sie von der Mission nur, wenn sie etwa behaupten, „daß sie (die Europäer im 16. und 17. Jahrhundert) die Heiden mit vorgehaltenem Bajonett zur Annahme des Glaubens zwangen“ (S. 105).

Die Ansichten, welche die Verfasser über die Lage in China vertreten, spiegeln durchaus die Auffassung wieder, die damals für die Politik F. D. Roosevelts bestimmend war: Vertrauen gegenüber den Kommunisten, diesen echten Volksfreunden und Demokraten! Und diese Haltung ist zum großen Teile schuld an der Entwicklung in China wie in Europa. Daß die Völker Europas vom Peipus-See bis Triest, von Stettin bis Adrianopol ihre Freiheit verloren, ist vornehmlich dieser Illusion zu danken. Und doch haben diese Amerikaner es nicht verhindern können, daß sie heute als die ersten Vertreter eines herrschsüchtigen Imperialismus beschimpft werden. Im Jahre 1946, als die englische Ausgabe des vorliegenden Buches erschien, war es noch möglich, die obige Auffassung zu vertreten; heute, im Jahre 1949, wo die deutsche Ausgabe herausgebracht wurde, wirkt sie schon beinahe wie ein Anachronismus. Auch wir stehen auf dem Standpunkte, daß es das undarkeste Geschäft der Welt ist, über die Entwicklung des kommunistischen China Prophezeiungen machen zu wollen; daß aber das vorliegende Buch in seiner Einseitigkeit nicht allseits ein guter Ratgeber ist, scheint uns nur allzu klar zu sein.

Siegburg.

Dr. A. Teilkamp SVD.

## Begräbnissitten in der alten Japan-Mission

Von Hubert Cieslik S. J., Hiroshima (Japan)

Als die ersten Jesuitenmissionare vor 400 Jahren nach dem japanischen Inselreich kamen, traten sie einem neuen, bisher fast ganz unbekanntem Kulturkreis gegenüber. Neben manchen Bräuchen und Sitten, die der allgemein-menschlichen Natur entsprechen und daher allen Ländern und Zonen gemeinsam sind, fanden sie auch Dinge, die sie erst nach langem Bemühen und tieferem Studium des japanischen Volkscharakters verstehen konnten. Aber fast immer waren sie von dem Streben beseelt, die alten und schönen Bräuche, die das Erbgut einer Jahrhunderte alten Tradition waren, nicht zu zerstören, sondern soweit es ging, diese beizubehalten und mit christlichem Geist zu erfüllen. Der von den ersten Missionaren, dem hl. Franz Xaver und P. Cosme de Torres S. J., gewiesenen Richtung folgten später vor allem die großen Missionarsgestalten, die im alten japanischen Kulturzentrum von Kyoto, der sog. Miyako-Mission, wirkten. Es waren vor allem die Patres Caspar Vilela, Luis Frois, Organtino Gnechi-Soldi, Gregorio de Cespedes usw., welche dabei richtungweisend waren. Bei den ersten Versuchen kam es auch vor, daß man zu weit ging oder auch Mißerfolge hatte, aber die Richtung als solche wurde schließlich anerkannt und in Bahn und Maß gelenkt durch den großen Visitator der japanischen Mission, Alessandro Valignano S. J.

Es ist auch heute noch sehr anregend und lehrreich, diesen Anpassungsbestrebungen der alten Missionare nachzugehen. Sicher haben sich die Zeiten, Sitten und Denkweise der Völker geändert, und es wäre verfehlt, die Missionsmethode der Alten gedankenlos kopieren zu wollen. Aber ohne Zweifel wird ein aufmerksames Studium auch dem heutigen Missionar noch manche Hinweise und Anregung bieten können für seine Praxis. Im folgenden sollen an Hand vor allem der Jahresbriefe und des großen Geschichtswerkes eines Augenzeugen, des P. Luis Frois<sup>1</sup>, die Bemühungen der Jesuitenmissionare um die Schaffung schöner und eindrucksvoller christlicher Begräbnissitten dargelegt werden.

Fast alle Missionare berichten über die große Verehrung, welche die Japaner ihren verstorbenen Ahnen erweisen. P. Frois sagt an mehreren Stellen seiner „Geschichte Japans“: Die Japaner legen großen Wert auf schöne Begräbnisfeierlichkeiten<sup>2</sup>. Da in der katholischen Kirche schon seit Jahrhunder-

<sup>1</sup> Der erste Teil dieser Geschichte ist auf Deutsch herausgegeben von G. Schurhammer S. J. und A. Voretzsch: „Die Geschichte Japans“ (Leipzig 1926).

<sup>2</sup> Missions- u. Religionswissenschaft 1950 Nr. 4

ten viele schöne Bräuche und Gewohnheiten vorhanden waren, war es nicht schwer, auch für die Christen das Begräbnis und die andern Totenfeiern so schön und prunkvoll zu gestalten, daß es allgemein großes Erstaunen und Bewunderung erregte. Und das tat man nicht nur für die reichen und vornehmen Leute, sondern für alle Christen, auch für die armen und verlassenen Leute, die im Spital starben. „Die welche im Spital starben, oder die Christen, die in ihren Häusern starben, wurden mit größtmöglicher Feierlichkeit begraben.“<sup>3</sup> „Am folgenden Tage starb in Hirado ein Christ mit großem Glauben und großer Frömmigkeit. Und trotz der Feindschaft des Tono von Hirado kamen gegen 150 Christen zusammen und begruben ihn feierlich.“<sup>4</sup>

Diese feierlichen Begräbnisse machten großen Eindruck auf die Bevölkerung. Daher kamen oft mehrere Hunderte oder Tausende von Zuschauern zusammen, und das Begräbnis wurde zu einer großartigen Kundgebung für die katholische Kirche. „Den Heiden von Funai gefiel unsere Art des Begräbnisses sehr, und beim ersten Begräbnis, das in der Kirche stattfand, mochten mit den Unsrigen gegen 3000 Heiden zugegen sein, um unsere Exequien, Totenfeiern und unsere Begräbnisweise zu sehen.“<sup>5</sup>

Die Missionare bemühten sich aber auch, diese Totenfeiern den japanischen Landessitten anzupassen. Es ist interessant, welche Elemente des japanischen Brauchtums sie dabei übernahmen und auf welche Weise sie diese mit dem christlichen Ritus verbanden und mit christlichem Geist erfüllten. Um dabei das Vorgehen der Patres besser zu verstehen, würde es nicht genügen, eine allgemeine Beschreibung der heutigen japanischen Begräbnisriten zu geben, die ja zudem auch nach Gegenden und religiösen Sekten verschieden sind. Sondern man müßte aufzeigen, mit welchen Augen die damaligen Missionare die japanischen Bräuche ansahen und daraus für ihre Zwecke zu lernen suchten. Leider ist der erste Teil der „Geschichte Japans“ des P. Fois, der über Land, Volk und Sitten berichtet, verloren gegangen. Darin fand sich auch ein ausführlicher Bericht über die verschiedenen Sitten und Bräuche der Totenbestattung<sup>6</sup>. Aber in einem der Briefe des gleichen P. Frois findet sich eine sehr anschauliche Schilderung eines buddhistischen Leichenbegräbnisses, wie er es in Miyako, der Landeshauptstadt, mit eigenen Augen gesehen hat. In seiner anschaulichen Art schildert er sehr lebendig alles bis in die kleinsten Dinge, so daß dieser

<sup>2</sup> Schurhammer S. J., Frois, Die Geschichte Japans, S. 44, 260, 410 etc.

<sup>3</sup> Ebd. S. 116.

<sup>4</sup> Ebd. S. 160.

<sup>5</sup> Ebd. S. 46.

<sup>6</sup> Vgl. ebd. S. 280.

Brief zugleich auch ein wertvolles Dokument für die japanische Kulturgeschichte bildet.

Es werden aber die Leichenbegängnisse zu Miyako auf folgende Weise gehalten. Eine Stunde, bevor die Leiche aus dem Hause getragen wird, gehen die Freunde in ihrer besten Kleidung zum Scheiterhaufen voraus. Bald danach folgen die befreundeten und bekannten Frauen in weißer Kleidung (denn das ist die Trauerfarbe) mit einem bunten Schleier um den Kopf nach. Sie führen auch jede ihre Familie in einer ihrem Vermögen entsprechenden halbseidenen Kleidung mit sich. Die aber von höherem Stande sind, oder ein größeres Vermögen haben, lassen sich in einer prächtigen und schön gearbeiteten Sänfte von Zedernholz tragen. Nachher kommen die Männer zu Fuß in großer Zahl, ebenfalls in kostbarer Kleidung. Nach einem langen Zwischenraume wird dann der Bonze, der Vorsteher dieser heidnischen Sekte, in einer großen und hohen, von Gold und Seide schimmernden Sänfte von kostbarer Arbeit getragen, von etwa 300 andern Bonzen umgeben, die alle in Leinwand gekleidet sind, darüber aber dünne schwarze Mäntel tragen. Hierauf folgt ein Bonze in aschgrauer Kleidung (denn auch diese Farbe ist eine Trauerfarbe), der mit einer sehr langen brennenden Pechfackel dem Toten, damit er nirgends anstoße noch sich verirre, den Weg zum Scheiterhaufen voranleuchtet. Ihm folgen bei 200 Bonzen, die den Namen jenes Gottes singen, den der Tote im Leben besonders verehrt hatte. Zugleich wird auf dem ganzen Weg bis zum Scheiterhaufen hin immer an einen ungeheuren Teller, statt eines Glöckleins, geklopft. Dann werden zwei sehr große und weite papierne Körbe an hohen Stangen getragen, die voll papierner Rosen von verschiedener Farbe sind. Die Leute, die sie tragen, gehen etwas langsamer und schütteln bisweilen die Stangen so, daß die Blumen nach und nach gleich einem Regen herabfallen und vom Winde zerstreut werden. Dieser Regen ist nach ihrer Meinung ein Beweis, daß die Seele des Verstorbenen in die Freuden des Paradieses eingegangen sei. Alsdann kommen 8 noch sehr junge Bonzen zu zwei und zwei, die sehr lange Bambusrohre mit ellenlangen Fahnen, worauf ebenfalls der Name des Gottes geschrieben ist, auf der Erde nach sich ziehen. Hierauf werden 10 Laternen, worauf eben diese Buchstaben stehen, und deren Seiten mit einem sehr dünnen Schleier überzogen sind mit brennenden Kerzen getragen. Dann tragen zwei Jünglinge in aschgrauer Kleidung kleine Pechfackeln, drei Spannen in der Länge, doch noch nicht angezündet. Damit wird nachher der Scheiterhaufen in Flammen gesetzt. In eben dieser Farbe gekleidet, folgen nun sehr viele, welche den Scheitel des Hauptes mit sehr kleinen Hütchen bedeckt haben, die sie unter dem Kinn zusammenbinden: diese sind von schwarzem Glanzleder und dreieckig, und werden bei ihnen für ein Ehrenzeichen gehalten. Sie tragen auch auf dem Haupte Zettelchen angeheftet, worauf ebenfalls der Name des besagten Gottes zu lesen ist. Und damit dieser Name noch mehr verherrlicht werde, geht nebenher einer mit einer Tafel, die eine Elle lang und eine Spanne breit, und mit einem sehr dünnen weißen Schleier überzogen ist, worauf eben dieser Name auf beiden Seiten mit goldenen Buchstaben geschrieben steht. Endlich wird von vier Männern der Tote, in einer prächtigen Sänfte sitzend, getragen, in einem weißen Kleide, mit herabgesenktem Haupte, und gleichsam zum Gebete gefalteten Händen. Über der gewöhnlichen Kleidung hat er einen papiernen Rock angezogen, worauf das Buch angegeben ist, das dieser ihr Gott, da er auf Erden war, schriftlich hinterlassen haben soll, und durch dessen Schutz und Verdienste sie nach ihrem Glauben ihr Heil erlangen sollen. Auf die Leiche folgten die Söhne in prä-

tigster Kleidung, voran der Jüngste, der ebenfalls eine Peckfackel trägt, um den Scheiterhaufen damit anzuzünden. Den Schluß bildet eine große Menge Leute mit ebensolchen Hütchen, wie ich oben beschrieben habe.

Wenn alles am Ort der Grabstätte versammelt ist, rufen alle Bonzen und die ganze übrige Menge unter dem Getöse eherner Gefäße und Teller eine Stunde lang den Namen jenes Gottes mit lauter Stimme an. Hierauf wird der Scheiterhaufen folgendermaßen zugerichtet. Ein großer viereckiger Platz wird mit einem großen Vorhang so umhängt, daß gegen die vier Himmelsrichtungen durch ebenso viele Tore der Eingang offen steht. In der Mitte ist eine Grube mit Holz angefüllt, worüber eine Decke von kostbarem Zeug ausgespannt ist. Gegenüber stehen zwei Tische mit verschiedenen Speisen, Fleisch und Fisch ausgenommen, besonders aber mit Gewürzen, Zitronen und Backwerken gedeckt. Auf einem Tisch steht auch eine Rauchpfanne über einem Kohlenfeuer für das Rauchwerk, und daneben in einer Schale Adlerholz.

Wenn der Leichenzug an diesem Platz ankommt, wird ein langer Strick um die Sänfte geworfen, den alle Anwesenden unter lautem Rufen ergreifen. Dann geht man innerhalb der ganzen Einfriedigung dreimal herum; danach wird die Sänfte auf den Scheiterhaufen gestellt. Nun spricht der Bonze, der die ganze Zeremonie leitet, einen Spruch, von dem aber die Umstehenden nichts verstehen, und dreht die angezündete Fackel dreimal über seinem Haupte im Kreis herum. Das soll bedeuten, daß die Seele des Verstorbenen ohne Anfang und ohne Ende sei. Dann wirft er die Fackel hinweg. Zwei von den Söhnen oder Verwandten des Verstorbenen ergreifen sie, stellen sich zu beiden Seiten der Sänfte auf, einer gegen Aufgang, der andre gegen Untergang der Sonne, reichen sich die Fackel einander dreimal über die Leiche und werfen sie dann unter den Holzstoß. Sofort wird Öl darüber gegossen, Adlerholz und anderes Rauchwerk, je nach dem Vermögensstand, dareingeworfen und so der Leichnam in einem großen Feuer zu Asche verbrannt. Währenddessen gehen die Söhne zum Tische hin, legen Adlerholz in das Rauchgefäß und verehren ihren Vater auf den Knien durch diese feierliche Anräucherung, als ob er schon in die Zahl der Himmlischen versetzt sei<sup>7</sup>.

Nach vollendeter Anbetung wird den Bonzen der Lohn ihrer Mühe je nach Rang und Würde ausbezahlt: Dem Vorsteher 5 oder 10, oder auch 20 Goldstücke, den übrigen entweder je 10 Silberstücke oder eine gewisse Zahl kleiner Münzen. Die zubereitete Speisetafel aber wird nach Entlassung der Freunde und Bonzen entweder den Dienern, die den Scheiterhaufen hergerichtet hatten, oder Armen und Krüppeln überlassen. Am folgenden Tag kehren die Kinder des Verstorbenen mit den Verwandten und Freunden zur Stätte zurück, sammeln die Asche, Gebeine und Zähne des Verstorbenen in ein Gefäß zusammen, tragen es nach Hause und stellen die Urne in der Mitte des Hauses, mit einem Tuch überdeckt, auf. Dann kommen wieder die Bonzen zu den häuslichen Leichenzeremonien. Am 7. Tag werden diese nochmals wiederholt. Darauf wird die Asche an einen bestimmten Ort getragen, zur Erde bestattet und ein viereckiger Stein darauf gesetzt. Auf diesem ist von oben bis unten mit großen Buchstaben der Name des Gottes geschrieben, den der Verstorbene zu Lebzeiten verehrt hat. Später kommen die Söhne täglich zum Grabe, streuen Rosen darauf und setzen ein warmes Wasser hin, damit sich der Tote seinen Durst stillen könne. Diese Leichenfeiern aber werden nicht nur am 7. Tag, sondern auch im 7. Monat und im 7. Jahr im

<sup>7</sup> Die alten Missionare betrachteten das Weihrauchstreuen häufig als spezifischen Akt der Anbetung, daher als Götzendienst.

Hause wiederholt, jedesmal eine reiche Ernte für die Bonzen. Denn zu einem solchen Leichenbegängnis wenden die Reichen bis zu 3000 Dukaten auf, die minder Bemittelten 200 bis 300. Die aber so arm sind, daß sie sich ein Leichenbegängnis nicht leisten können, werfen den Leichnam in der Nacht ohne alle Zeremonie in eine Grube und vergraben ihn in der Erde.“<sup>8</sup>

Die hier geschilderte Leichenfeier war sicher eine solche von vornehmen Personen, wie sie Frois in der Hauptstadt als Augenzeuge erlebt hat. Es mag sein, daß Frois in seiner anschaulichen und interessanten Schilderung manches übertrieben, bzw. falsch gedeutet hat, aber wir können leicht erkennen, was einem ausländischen Beobachter ganz besonders aufgefallen ist. Vor allem waren es wohl folgende Elemente: Die Zeit des Abends, die feierliche Prozession mit Bannern und Fahnen, Kerzen und Fackeln, sowie die zahlreichen Bonzen im Ornat, die den Zug begleiteten. Alle diese Elemente konnten die Missionare übernehmen und ohne Zögern mit dem althergebrachten christlichen Zeremoniell verbinden. Schon aus der frühesten Missionsperiode, nur 6 Jahre nach der Ankunft des hl. Franz Xaver, berichtet Frois von der Kirche in Hirado: „Wenn ein Christ ans Sterben kam, wurde er besucht und ermahnt, wie er sich auf einen guten Tod vorbereiten müsse. Und wenn er starb, dann versammelten sich die Christen, legten ihn in einen mit Seidentuch bedeckten Sarg, und so trugen ihn vier Männer hinaus, und der Bruder im Chorhemd trug das Kreuz, und ein Dōjuku<sup>9</sup> trug das Weihwasser, und ein anderer mit einem Buch begann die Litanei. Und die Christen antworteten, indem sie viele Laternen trugen. Dies überzeugte viele Heiden, und sie pflegten zu sagen, es gebe kein anderes Gesetz als das der Christen.“<sup>10</sup>

Etwa zehn Jahre später berichtet der gleiche Frois aus Shimabara: „Als nun Dom João in Shimabara strab und die Christen sahen, daß sie ihn nicht mit der gewünschten Feierlichkeit bestatten konnten, schrieben sie dem P. Cosme de Torres, der sich damals in Kuchinotsu, in einer Entfernung von 7 Meilen, aufhielt, er möge ihnen zu Hilfe kommen . . . Als P. Cosme de Torres diesen Bericht erhielt, wäre er am liebsten selber mit zum Begräbnis gekommen, aber wegen seiner schlechten Gesundheit baten ihn die Christen, nicht hinzugehen, sondern mich, (Br. Almeida S. J.) an seiner Stelle zu schicken. Da ich wußte, wie sehr sich diese Leute vom Äußeren leiten lassen, hielt ich bei meiner Ankunft das Begräbnis mit größter Feierlichkeit ab, die in meinen Kräften stand. Ich glaube 700 Personen, alles Christen, gaben ihm das Geleit unter Abingung unserer Litaneien, mit vielen brennenden Kerzen, und mit solchem Pomp und Aufwand, daß man ihm, auch wenn er Herr jenes Ortes gewesen wäre, nicht mehr Ehre hätte erweisen können. Wir begruben ihn in einem Sarge, den die

<sup>8</sup> Frois, Brief aus Miyako, 28. Februar 1565.

<sup>9</sup> Dojuku, eine Art Laienhelfer oder Katechisten, die in der Kirche wohnten.

<sup>10</sup> Frois, Geschichte, S. 44.

Christen schon hergerichtet hatten, ganz mit Seide bedeckt. Und alle wollten, daß ich ihn so, mit dem Sarg und den Seidentüchern, zur Erde bestattete, um klar die Liebe zu zeigen, die sie zu ihm hatten. Am andern Tag, denn das Begräbnis war am Abend, errichteten sie ihm ein Grabmal . . .<sup>11</sup>

Ähnlich hielt man es in Funai: „In dieser Zeit starb einer der vornehmsten Christen dieser Stadt. Zu seinem Begräbnis kam P. João Baptista, da er gerade in der Nähe war. Da die Japaner großen Wert auf Totenfeiern legen, so hielten wir ihm ein vornehmes Begräbnis, worüber die Heiden sich wunderten. Wir trugen ihn in einer mit Damast bedeckten Tumba auf einer Art Bahre, ganz mit vergoldetem Halbdamast verziert, und darauf einen mit Gold und Silber gestickten Kalvarienberg<sup>12</sup>. Vorauf gingen zwölf Banner aus weißer Seide, und auf jedem derselben waren die Leidensabzeichen gestickt. Darauf folgten sogleich 100 Christen, jeder mit einer brennenden Kerze, dann kam das Kreuz unseres Hauses und der Pater mit den Brüdern, hinter ihnen viele Christen, Männer, Frauen und Kinder. Das Begräbnis hatte den Erfolg, daß viele Heiden sich entschlossen, Christen zu werden.“<sup>13</sup>

Die Patres waren nicht nur darauf bedacht, ein möglichst feierliches Leichenbegängnis zu veranstalten, sondern suchten diese Feier zugleich zu einer großartigen Demonstration des christlichen Glaubens zu gestalten. Daher versammelten sie möglichst alle Christen des Ortes, ließen sie bei dieser Gelegenheit laut und öffentlich die Gebete verrichten und den Katechismus rezitieren. Besonderen Wert legten sie dann auf eine schöne Leichenrede. Dieser aus Europa eingeführte, bisher in Japan wenig bekannte Brauch fand großen Anklang. Und die Wirkung blieb nicht aus. Von den vielen Zuschauern, die zunächst aus reiner Neugierde gekommen waren, fanden nicht wenige den Weg zum Christentum, wie in den verschiedenen Berichten immer wieder hervorgehoben wird.

Eines der prunkvollsten Begräbnisse, das uns ebenfalls Frois in anschaulicher Weise geschildert hat, dürfte wohl die Feier im Jahre 1565 zu Miyako gewesen sein. Frois war zu Neujahr dieses Jahres zum ersten Male nach der Reichshauptstadt gekommen. Lange Jahre sollte er nun in diesem alten Kulturzentrum wirken. Sein aufgeschlossener Geist suchte überall in die Geheimnisse der japanischen Seele und Kultur einzudringen. An keinem Tempel oder anderen Sehenswürdigkeiten ging er vorüber, ohne hineinzugehen und in mannigfacher Reflexion die zahlreichen Eindrücke geistig zu verarbeiten. Ja er scheute sich nicht, bei einem alten Bonzen regelmäßig Vorlesungen über den Buddhismus zu hören. Noch heute

<sup>11</sup> Frois, Geschichte, S. 260.

<sup>12</sup> Kreuz mit Totenkopf und gekreuzten Knochen.

<sup>13</sup> Frois, Geschichte, S. 410.

sind daher seine Schilderungen japanischer Sitte, Gebräuche, berühmter Tempel und Städte von großem kulturgeschichtlichen Wert. Aber Frois war nicht in erster Linie Historiker, Ethnograph oder Weltreisender. Er war und blieb Priester, Jesuit und Missionar. Daher suchte er alle Eindrücke und Erfahrungen in sein apostolisches Ideal einzubauen, und die so gewonnenen Erkenntnisse fruchtbar zu machen für sein und seiner Mitbrüder missionarisches Wirken.

Unwillkürlich wird man beim Lesen des folgenden Berichtes erinnert an die oben zitierte Schilderung eines japanischen Begräbnisses, das er ja im gleichen Jahre zu Miyako erlebt hat. Sollte dort nicht dem eifrigen Missionar ein guter Teil der Anregungen für das nächste christliche Begräbnis in den Sinn gekommen sein? Die lackierte Sänfte des Paters, die nach buddhistischer Art geschorenen Christen, die Kleidung nach Art buddhistischer Bonzen, und die Glocke, die unterwegs angeschlagen wurde, alles das dürfte wohl auf Anregung von Frois zurückgehen. Sein anschaulicher Bericht lautet:

„Jener vornehme Edelmann, namens Yuki no saemonjo-dono, war einer der besten Christen in der Tenka und um die Gesellschaft äußerst verdient, Herr eines großen Familienbesitzes. Er pflegte oft zu sagen, er bereite sich aufs Sterben vor, denn Gott habe ihm zu erkennen gegeben, er werde nicht mehr lange leben. Nun wurde er durch Gift getötet, damit ein anderer jenen Familienbesitz erbe. Er beichtete, obwohl er unter Heiden war, und starb als vortrefflicher Christ, wie er auch gelebt hatte, eine Säule aller Christen jener Gegenden. Er war erst 32 Jahre alt, als er starb, und wenn auch die Patres jeden Augenblick ihren Tod oder ihre Vertreibung vor Augen hatten, so mußten sie doch, da er eine so erlauchte und weitverschwägere Persönlichkeit war, ihm unbedingt ein hochfeierliches Begräbnis und einen prunkvollen Leichenzug mit großem Aufgebot halten. Denn das ist eines der Dinge, worauf die Japaner am meisten Wert legen, und wo sie am genauesten ihre Vorschriften einhalten, wie am Anfang dieses ersten Teiles<sup>14</sup> berichtet wurde, wo die Rede von den Begräbnissen war. Und da P. Caspar Vilela keine Furcht kannte, und vor Eifer für die Ehre Gottes brannte und wußte, wie wichtig dies war, weil es das erste öffentliche Begräbnis war, das man feierlich abhielt, so ging er dabei in einer rot lackierten Sänfte mit einem Rauchmantel aus Brokat, und viele Christen kahlgeschoren, so daß sie wie Bonzen erschienen, die einen in Chorhemden, die andern in Alben, und statt der Stolen, wie sie die Bonzen in Bandelier tragen, trugen einige derselben Antependien; und um den Prunk zu vermehren, trugen sie das Kreuz hoch voran mit den Kerzenträgern und der Glocke, die man läutete, und dem Missale mit seinem Überzug darüber, dem Weihwasserkesselchen und Weihwasserschwengel, einem andern kleinen Kreuz für die Tumba, einer Altartafel des Erlösers und davor Leuchter mit brennenden Kerzen, vielen Bannern aus Seide mit den Leidenswerkzeugen darauf gestickt, und vielen andern ähnlichen Dingen. Diese wurden der Ordnung nach in bestimmten Ab-

<sup>14</sup> D. i. d. verloren gegangene Teil des Geschichtswerkes. Cf. oben.

ständen aufgestellt und manchen in den Straßen einen großen Aufzug aus. Der Tote aber wurde in einen Sarg und hernach in die Tumba gelegt, mit reichen Seidentüchern darauf und einer großen Menge brennender Laternen davor.

Und da Miyako sehr auf Neuigkeiten verpicht ist, so fand ein großer Zulauf von Leuten, Männern, Frauen, Kindern und Bonzen statt, deren Zahl alle Christen und Heiden, die dabei zugegen waren, auf über 10 000 Seelen schätzten. Der Ort aber, wo der Tote begraben werden mußte, war eine starke Meile außerhalb Miyakós.

Die Christen sangen mit wohlklingender Stimme die Christenlehre, was bei den Heiden noch größere Bewunderung hervorrief, weil sie dieselben genau wie die Gebete auf lateinisch rezitieren hörten, was für ihre Ohren etwas Fremdes und Neues war.

Nachdem der Pater die Sänfte verlassen hatte, betete er viele Responsorien, und dann wurde der Tote mit jenen Stücken reicher Seide, die über ihn gelegt waren, begraben. Bruder Damião aber hielt ihnen dort, wie man das gewöhnlich bei den Begräbnissen vornehmer Personen tut, eine Predigt über den Tod und die Rechenschaft, welche die Menschen Gott abzulegen haben, worüber all jene heidnische Zuhörerschaft sehr verwundert war.<sup>15</sup>

Frois blieb 11 Jahre in Kyōto, bis er 1576 wieder nach Kyūshū versetzt wurde. Sicher hat er mit seinem tiefen Verständnis für japanische Kultur und Sitte nicht wenig dazu beigetragen, die alten christlichen Bräuche der japanischen Mentalität anzupassen, ohne dabei freilich wesentliche Elemente des Christentums preiszugeben. Schon seit 1570 hatte er den P. Organtino als Mitarbeiter erhalten, der dann später als Oberer der Miyako-Mission eine große Rolle spielen sollte. Organtino hatte bezüglich der Anpassung die gleichen Grundsätze wie Frois. So dürfte sich in der Hauptstadt allmählich eine traditionelle Form der Leichenbegängnisse herausgebildet haben. Als im Jahre 1582 P. Cespedes, der seit 1577 ebenfalls in der Miyako-Mission tätig war, in Gifu ein Begräbnis zu veranstalten hatte, folgte er der gleichen Tradition. Frois zitiert im Missionsbericht des Jahres 1582 den Brief des P. Cespedes:

„Als wir nach Gifu zurückgekehrt waren, hörten wir am folgenden Tage, daß ein dreijähriges christliches Kind in der Stadt gestorben sei. Dieses Kind war der erste Christ, der an diesem Ort gestorben ist, und die heidnischen Bürger wünschten, einmal unsere Begräbnisweise zu sehen. Da in Japan alle das Begräbnis für sehr wichtig halten, beschlossen wir, eine möglichst feierliche Totenfeier zu halten. So versammelten wir alle Christen und gaben ihnen zahlreiche Banner, Laternen und golden gestrichene Bronzekreuze zu tragen. Der Leichnam des Kindes wurde in einen prächtigen Sarg gelegt. Um 10 Uhr nachts ging man aus dem Hause. Die Christen ordneten sich zu einer Prozession und zogen durch vier oder fünf der Hauptstraßen der Stadt. An den Straßen hatten sich so viele Menschen versammelt, um uns zu sehen, daß man kaum hindurch konnte. Aber es geschah durchaus nichts Unwürdiges, sondern alle zeigten große

<sup>15</sup> Frois, Geschichte, S. 280.

Ehrfurcht und waren voll des Lobes. Der Begräbnisplatz war ein großer Platz, den ein Christ eigens dafür bestimmt hatte; aber als wir ankamen, wartete bereits eine Menge von 10 000 bis 15 000 Menschen auf uns. Nachdem die Gebete vor der Bestattung des Kindes beendet waren, stand Bruder Paolo auf und hielt die Leichenrede mit lauter Stimme. Es war eine einfache Predigt, aber der Bruder hatte ein für die Umstände sehr passendes Thema gewählt. Und worüber wir alle am meisten staunten, war, daß die ganze Menge der Heiden, als der Bruder zu reden begann, so still wurde, daß man meinen konnte, es sei niemand an diesem Platze zugegen. Alle waren sehr zufrieden mit der Predigt, auch die Heiden lobten unsere Lehre und sagten, es gebe keine heiligere Lehre als diese. Noch mehrere Tage lang redete man davon.“<sup>16</sup>

Ein weiterer schöner Brauch, der an verschiedenen Orten bestand, war die *Armenspeisung* nach dem Begräbnis. So wird z. B. im Jahresbericht von 1582 über das Begräbnis des Amakusa Naotane folgendes berichtet:

„Da die Japaner ganz besonderen Wert auf das Leichenbegängnis legen, kam der Vizeprovinzial selbst mit mehreren Patres und Brüdern und den Studenten des Seminars dorthin und veranstaltete ein feierliches Leichenbegängnis, wie es bisher in Japan noch nicht gewesen war. Am Feste Maria Schnee (5. August) ließ Doña Gracia das Begräbnis halten und ließ an diesem Tage mehr als 1000 Arme speisen. Der Sohn Don João tat ein Gleiches.“<sup>17</sup> Ähnliche Werke der Nächstenliebe werden auch von andern Orten berichtet. Die Verdienste solcher Werke opferte man für die Seelenruhe der Toten auf, damit sie bald von den Leiden des Fegfeuers erlöst, in die himmlische Seligkeit eingingen.

Im gleichen Sinne feierte man auch die besonderen Gedenktage und Jahresgedächtnisse. Um die Gläubigen an diese Liebespflicht gegen die Verstorbenen zu erinnern und zum Gebet anzueifern, ist ja in der katholischen Kirche der ganze Monat November in besonderer Weise dem Gedächtnis der Armen Seelen geweiht. Auch in Japan führte man diese Sitte ein. Ja, P. Cosme de Torres ging noch weiter. Er stellte eine Tumba in der Kirche auf, las täglich eine schwarze Seelenmesse und predigte den ganzen Monat hindurch besonders über die vier letzten Dinge: Tod, Gericht, Himmel und Hölle.

„Und da die Japaner viel Wert auf Begräbnisfeierlichkeiten legen, so pflegte der Pater, damit sie die Dinge des andern Lebens höher achteten, jährlich den ganzen Monat November Totenmessen zu lesen, und für die Responsorien war stets eine Tumba in der

<sup>16</sup> P. Frois, Brief aus Kuchinotsu, 31. 10. 1582.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Frois, Geschichte S. 44.

Mitte der Kirche mit vier großen Kerzen an der Seite. Das gab ihnen große Befriedigung. Und in dieser Zeit predigte man ihnen viel über die letzten vier Dinge.“<sup>18</sup>

Die Bestattung war, der alten christlichen Sitte entsprechend, *Erdbestattung*. Damals war auch in Japan die *Erdbestattung* noch häufiger als heutzutage, so daß diese Art des Begräbnisses keine besondere Neuheit war. Aber die Christen hielten an diesem Brauch auch in der späteren Verfolgungszeit so zähe fest, daß man von Seiten der Gegner die *Erdbestattung* als ein Verdachtsmoment für den verbotenen christlichen Glauben ansah. Als im Jahre 1640 in Edo das sog. *Shūmon-aratame-yaku* als ein Zentralüberwachungsorgan für die Durchführung des Christenverbotes in ganz Japan geschaffen wurde, schrieb der erste Leiter dieses Amtes, Inoue Chikugo-no-kami, in seinen Anweisungen für die Untersuchung:

„Bei der Untersuchung im Familientempel ist größte Sorgfalt aufzuwenden. Es kommt vor, daß selbst Bonzen getäuscht werden. Bis jetzt haben die Christen ihre Leichen nicht verbrennen lassen, sondern sie haben den Leichnam in ihrem Hause in einen Sarg gelegt. In den Sarg legten sie sodann ein aus Brettern angefertigtes Kreuz, verschlossen den Sarg oben sorgfältig und bestatteten ihn in der Erde. An Orten, wo es an Brennholz mangelt oder in manchen buddhistischen Familien kommt allerdings auch *Erdbestattung* vor. Deshalb soll man dort ebenfalls Untersuchungen anstellen. Zuweilen zeigt es sich beim Ausgraben der Leichen und der Untersuchung des Sarginnern, daß es ein Christ war“<sup>19</sup>.

Wie sehr die Christen auf ein christliches Leichenbegängnis mit *Erdbestattung* bedacht waren, zeigt auch folgender Vorfall, der von Melchior Kumagai Buzen-no-kami berichtet wird. Kumagai war früher Burgherr von Miri bei Hiroshima gewesen, nach 1600 mit seinem Lehnsherrn Mōri Terumoto nach Yamaguchi gezogen. Seine Tochter war ebenfalls Christin geworden, aber mit einem heidnischen Ritter verheiratet. Als sie starb, entstand ein Streit wegen des Begräbnisses, aus dem sich Kumagai durch eine geschickte List rettete.

„Seine Tochter war mit einem heidnischen Edelmann verheiratet. Melchior bemühte sich sehr, ihn zu bekehren, aber ohne Erfolg. Als dann einige Zeit später seine Tochter in seinem Hause christlich gestorben war, bemühten sich einige Bonzen, das Begräbnis der Toten vorzunehmen und das übliche Geld dafür zu erhalten. Aber Melchior schlug ihnen ihr unziemliches Begehren ab und gab zur Antwort, seine Tochter solle ganz nach christlichem Brauch bestattet werden, auch wenn ihr Mann ein Heide sei. Weil aber die Bonzen auf ihrer

<sup>19</sup> Voß-Cieslik, *Kirishito-ki und Sayo-yoroku* (Tokio 1940), S. 62.

Forderung beharrten und drohten, sie würden ihn sonst beim Mōri-dono verklagen, so erdachte er, um das zu verhüten, folgende List. Im Beisein etlicher Christen ließ er seine Tochter zu Hause heimlich begraben. Dann ließ er einen anderen Sarg herstellen und so viel Steine darein legen, als eine Leiche wiegen mochte. Diesen Sarg übergab er den Bonzen, welche meinten, sie trügen den Leichnam der verstorbenen Frau, und darüber sehr erfreut waren, was sie auch andern Leuten mit großer Freude zeigten.“<sup>20</sup>

Auch auf die Ausstattung und den Schmuck der Gräber legten die Christen großen Wert. Während man in Europa seit alter Zeit große Friedhöfe anzulegen pflegte, ist noch heute in Japan die Sitte weit verbreitet, daß die Familien sich ihre eigene Grabstätte schaffen. Dieser Brauch wurde meist beibehalten. So wird z. B. in dem oben zitierten Bericht über das Begräbnis in Gifu mitgeteilt, daß ein Christ eigens einen großen Platz für das Grab vorbereitet hatte. Auch für den berühmten Fürsten von Bungo, Otomo Sōrin, hatte man eine besondere Begräbnisstätte vorbereitet. „Die Begräbnisstätte war der Stellung des Fürsten entsprechend sehr schön. Dort wurde er unter den Tränen und der Trauer aller bestattet.“<sup>21</sup>

Das Grab wurde mit einem Kreuzsymbol geschmückt. Im übrigen hielt man sich wohl meist an die japanische Sitte, d. h. eine größere Anlage, die mit einem Zaun oder einer Hecke eingefriedet war und als Familiengrabstätte diente. Eine solche Anlage muß wohl das Grab des oben erwähnten Dom João von Fukuda gewesen sein.

Frois fährt in dem oben zitierten Bericht über das Begräbnis fort: „Am andern Tag, denn das Begräbnis war am Abend, errichteten sie ihm ein Grabmal aus sehr gut gearbeitetem Stein, eine Elle hoch mit einem Kreuz ihm zu Haupte, und um den Grabhügel herum einen Weg von etwa fünf Klaftern auf beiden Seiten des Geländes, mit einer Tür, durch die man hineingehen konnte, und über der Tür ein zweites Kreuz. Dieser Weg und die Reinlichkeit des Grabes, scheint mir, regt alle zur Andacht an, die jene Stätte betreten. Dieser Ort wird fast so viel von den Christen besucht, die dorthin beten gehen, wie die Kirche; denn wenn sie dort ihr Gebet beendet haben (die Kirche ist ein schönes Haus, das eben dieser Verstorbene schenkte), dann gehen sie sogleich zu seinem Grab an der Seite des Hauses, das er ebenfalls gab. Das war ein Werk, das sie sehr ermutigte, denn dabei sah man die große Liebe, womit die Christen einander lieben.“<sup>22</sup>

Takayama Hida-no-kami, der Vater des bekannten Takayama Ukon, legte einen eigenen christlichen Friedhof außerhalb seiner

<sup>20</sup> Bericht über das Martyrium des Kumagai von Bischof Cerqueira, datiert 8. März 1606.

<sup>21</sup> Frois, Brief aus Arima, 20. 2. 1588.

<sup>22</sup> Frois, Geschichte, S. 260.

Burg an. „Dario legte einen großen Friedhof außerhalb der Festung für die Begräbnisse an, und jedem Toten ließ er sofort ein Holzkreuz zu Häupten setzen, und auf demselben Friedhof ließ er ein großes und sehr schönes Kreuz errichten.“<sup>23</sup>

Im Laufe der Zeit schufen die Christen auch eigene Formen für ihre Grabsteine. In Kyōshū und in der Umgegend von Kyoto, also den beiden Mittelpunkten der alten Mission, ist eine ganze Reihe solcher Grabsteine erhalten<sup>24</sup>. Sie stammen durchweg aus der Keichō-Periode (1596—1614) und sind erkenntlich entweder durch ein Kreuz in den verschiedensten Formen, oder auch durch das Christus-Monogramm IHS. Es lassen sich drei Stilarten unterscheiden: Einige der in Nord-Kyūshū erhaltenen Steine sind natürliche Steinblöcke, deren Frontseite behauen ist und ein Kreuzmonogramm sowie den Namen des Verstorbenen trägt. An andern Stellen hat man die übliche buddhistische Form beibehalten, nur ist an Stelle des sonst gebräuchlichen buddhistischen Sanskrit-Monogramms ein Kreuz getreten. Eine dritte, sehr häufig vertretene Gruppe weicht ganz von der in Japan üblichen Form der Grabsteine ab und geht offenbar auf europäischen Einfluß zurück. Es handelt sich um liegende, sarkophagähnliche Steine, oben meist rund behauen, deren Stirnseiten ein Kreuz und die Inschrift tragen.

Die Steine tragen alle den christlichen Namen des Verstorbenen, doch nicht immer auch den Familiennamen. Das läßt sich wohl daraus erklären, daß bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts nur der Adels- und Ritterstand einen eigenen Familiennamen hatte. Die Todesdaten sind teils nach japanischer, teils nach europäischer Zeitrechnung gegeben, zuweilen auch in beiden Weisen. Prof. Shinmura macht besonders darauf aufmerksam, daß die Grabinschriften überall entweder nur in japanischer Silbenschrift (Kana) oder einer Mischung von Silben- und Schriftzeichen erscheinen. Die Verwendung von Kana auf Steinmonumenten war bis zu jener Zeit, abgesehen von ganz wenigen Ausnahmen, nicht gebräuchlich, sondern erscheint hier zum ersten Male in größerem Ausmaß. Der Grund ist wohl darin zu suchen, daß sich die christlichen Taufnamen nicht durch entsprechende Schriftzeichen (außer zuweilen durch reine Laut-Zeichen) wiedergeben ließen. Man verwandte dabei meist die weicheren Formen der sog. Hira-gana, und für die Schriftzeichen, um das Schriftbild einheitlich zu gestalten, die abgerundeten For-

<sup>23</sup> Ebd. S. 458.

<sup>24</sup> Vgl. Shinmura, *Kirishitan-ibutsu no kenkyū* (Kyoto 1926); Nagayama, *Kirishitan-shiryō-shū* (Nagasaki 1927).

men der Kursivschrift, ebenfalls eine Neuerung auf dem Gebiete der Epitaphgestaltung.

Da im Jahre 1614 bereits das Edikt des Christenverbotes promulgiert wurde, finden sich aus den späteren Jahren keine ausgeprägt christlichen Grabsteine mehr vor, höchstens daß man an verborgenen Stellen unauffällige christliche Zeichen anbrachte oder auch gewöhnliche Feldsteine ohne Inschrift und Zeichen auf das Grab setzte. Neuerdings hat Y. Kataoka eine Anzahl solcher Steine wieder entdeckt<sup>25</sup>. Auch die meisten der älteren christlichen Grabsteine fielen dem Sturm der Verfolgung zum Opfer, so daß heute nur noch verhältnismäßig wenige, sei es auf buddhistischen Friedhöfen, sei es im Mauerwerk von Tempeln oder Brücken, oder auch unter Schutt und Erde vergraben, wiedergefunden werden.

Von früh an legten die Missionare den neuen Christen die Sorge für die Kranken und Sterbenden, wie auch für die Toten, ans Herz. Das war alte christliche Tradition.

Schon seit der Zeit Christi galt die Sorge für die Kranken und Sterbenden als ein besonderes Werk der Nächstenliebe. In der Urkirche hatten die Christen besondere Vereinigungen für das Begräbnis und die Sorge der Gräber. Es war eine Ehre, Mitglied zu sein. Die mittelalterlichen Handwerkerzünfte waren ebenfalls zu einem großen Teil Begräbnis-Genossenschaften. Die Mitglieder hatten für ein entsprechendes Begräbnis zu sorgen und auch sonst jährliche oder monatliche Verpflichtungen für die Verstorbenen zu übernehmen. In Italien und Portugal gab es seit alter Zeit die sog. „Misericordia“-Bruderschaften. Diese waren Vereine von Christen, welche sich ganz besonders der Sorge für die Sterbenden und Toten widmeten. Die Mitglieder hatten die Arbeit nach bestimmten Zeiträumen unter sich aufgeteilt und trugen zur Zeit des Dienstes eine besondere lange Kleidung, die den ganzen Körper einhüllte und nur zwei Löcher für die Augen frei ließ. Einerseits sollte diese Kleidung das Erkantwerden der betreffenden Person verhindern, vor allem aber mögen auch hygienische Gründe entscheidend gewesen sein. Bei Seuchen und ansteckenden Krankheiten sollte die Gefahr der Berührung und Ansteckung verhindert werden. Diese Bruderschaften haben im Mittelalter, vor allem zur Zeit von Pest und Seuchen, hervorragende Arbeit geleistet. Es war also eine kirchliche Organisation für Krankenpflege und Totendienst. Die Mitglieder genossen besondere geistliche Privilegien. Hinzu kam die geistliche Betreuung der Mitglieder durch den Priester sowie verschiedene besondere Gebetsverpflichtungen für die Toten.

Die Jesuitenmissionare suchten diesen Geist christlicher Nächstenliebe auch in den japanischen Neuchristen wachzurufen. Wegen des großen Mangels an Priestern und Missionspersonal mußte die Sorge für die Kranken, Sterbenden und Toten, vor allem in den entlegenen Gebieten, in besonderer Weise den Christen zur Pflicht gemacht werden. So wurden in allen Christengemeinden eigene

<sup>25</sup> Cf. Kirishitan-kenkyū, Bd. 1 (Tokio 1942).

Ämter dafür eingerichtet. Ein eifriger Christ, der meist das Amt des Kirchenvorstehers und Katechisten versah, hatte auch für die Leichenbegängnisse zu sorgen. Dafür erhielt er einen langen schwarzen Talar und ein weißes Superpelliz. Diese Christenvorsteher hatten zu sorgen, daß auch die Armen und Verlassenen ein entsprechendes Leichenbegängnis erhielten. So kam es, daß die Sorge für die Toten allmählich allenthalben als eine besondere Ehrenpflicht angesehen wurde und selbst Personen des Adels- und Ritterstandes es nicht für eine Schande hielten, mit eigenen Händen den Sarg des Verstorbenen zu tragen. Eins schönes Beispiel dafür gab Dario Takayama Hida-no-kami. Frois berichtet darüber:

„Es ist in Japan Brauch, wenn diese armen Soldaten und verlassenen Leute sterben, daß gewisse Leute, die Hijiri (Hijin?) heißen, sie zum Verbrennen holen; dies sind gewöhnlich verlassene Leute, die für eine sehr niedrige Klasse gehalten werden. Als das Christentum dort aufzublühen begann, starben zwei arme Männer in Takatsuki. Dario ließ sofort eine Tumba machen wie die unsrigen der Misericordia, und ein Bartuch aus Damast mit einem weißen Kreuz in der Mitte, und rief alle Christen, Edelleute und Niedrige. Männer und Frauen, und sagte ihnen, sie sollten alle aus ihren Häusern Laternen mit brennenden Kerzen bringen, um die Toten zu begraben. Und an Stelle dieser verachteten und niedrigen Hijiri trugen er und sein Sohn Ukondono, der Festungskapitän, damit bei den Christen der fromme Brauch eingeführt bleibe, die Tumba auf den Schultern. Das war für den Stolz und Hochmut der Japaner ein seltenes Beispiel, das alle Anwesenden und die Heiden, die hernach davon hörten, mit großer Verwunderung und Staunen erfüllte. Als die Edelleute dies Beispiel bei den Häuptern sahen, gaben sie die Kerzen weg, die sie in den Händen trugen, und wetteiferten, wer von ihnen zuerst die Grabscheite nähme, um ihnen die Gruben zu graben und sie zu bestatten; und selbst die Edelfrauen kamen heran, damit eine jede ihre Handvoll Erde in die Grube der Toten werfe; und fortan blieb es bei ihnen Brauch, daß die Edelleute bei diesen Begräbnissen halfen.“<sup>26</sup>

Rührend ist auch die Sorge des gleichen Dario für die Hinterbliebenen. „Es starb dort ein junger Christ, der Diener eines Soldaten, den Dario seinem Gebrauche gemäß zu besuchen pflegte, und nachdem er ihn nach seinem Tode mit der gewohnten Feierlichkeit begraben hatte, nahm er die Kleider, die von ihm übrig blieben, und sein Schwert und Kurzschwert und die übrige arme Habe, die sich vorfand, und schickte alles mit einem Brief durch einen Diener an die Mutter des verstorbenen jungen Mannes, die Heidin war, und über 50 Meilen von dort in einem andern fernen Reiche wohnte; etwas, was in Japan sonst niemand auch nur im Traume getan hätte.“<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Frois, Geschichte, S. 457; cf. auch den Brief von Frois, Usuki, 20. 8. 1576.

<sup>27</sup> Ebd. S. 458.

Beim Begräbnis des Otomo Sōrin wird ebenfalls berichtet, daß Männer aus dem Adel den prächtig geschmückten Sarg auf ihren Schultern trugen. Da dieser Bericht auch sonst sehr interessante Einzelheiten enthält, sei er hier ganz wiedergegeben:

„Ich rief sofort die beiden Patres Goncalo Rebello und João Francisco aus der Residenz herbei. Um diese Zeit waren gerade keine andern Patres und Brüder in Bungo zugegen, da sie nach Yamaguchi gegangen waren. Es war gerade Winter, die Zeit, da es in Japan am meisten regnet. Daher war es für die beiden sehr beschwerlich zu kommen. Die Flüsse waren geschwollen, und zuweilen mußten sie mit den Pferden schwimmend übersetzen, so daß es sehr gefährlich war. Wir drei Patres und die beiden Brüder, die bei mir waren, haben dann ein sehr feierliches Begräbnis gehalten. Der Mangel an Patres und Brüdern wurde aber durch die zahllos herbeigeströmten Leute ausgeglichen. Der Erbprinz war gerade wegen eines Krieges in einer entfernten Gegend und konnte daher nicht anwesend sein. Doch waren alle Fürsten und Großen, die im Reiche weilten, erschienen. Der Regent und andere Männer aus dem höchsten Adel trugen den prächtig geschmückten Sarg auf ihren Schultern, umgeben von zahlreichen Kreuzesbannern. Dem Sarge folgten Julia und ihre Tochter sowie eine große Menge Volkes. Der Katafalk stand auf einem Podium von mehreren Stufen und war aufs prächtigste hergerichtet, umgeben von zahlreichen vergoldeten Kerzen. Bruder João hielt die Leichenrede. Er pries die Tugenden des Fürsten und erzählte, wie sehr man dem Fürsten für die Bemühungen um die Bekehrung seines Landes und Volkes, wie auch für die gute Regierung zu danken habe. Alle waren tief ergriffen und sehr zufrieden. Die Begräbnisstätte war der Stellung des Fürsten entsprechend sehr schön. Dort wurde er unter den Tränen und der Trauer aller bestattet.“<sup>28</sup>

Als die Jesuiten später in allen Kirchen die Marianischen Kongregationen errichteten, übertrugen sie die Sorge für die Kranken und Verstorbenen dieser Organisation. Diese „Santa Maria no Kumi“ haben auch in Japan für das Glaubensleben der Christen eine große Rolle gespielt. In Europa hatten sie seit der Gründung im Jahre 1563 eine rasche Verbreitung gefunden. Durch diesen Erfolg ermutigt, hatten die Jesuiten sie auch in Japan eingeführt. In den Satzungen dieser Kongregationen ist an zahlreichen Stellen die Rede über die Sorge für die Kranken und Sterbenden, sowie für ein entsprechendes Begräbnis. Für alle diese und ähnlichen christlichen Liebesdienste bestand das besondere Amt des „Jihi-yaku“. Er hatte zunächst die Sorge für alle Notleidenden, Kranken und Sterbenden der Kongregation, dann aber auch alle übrigen Christen und Nichtchristen<sup>29</sup>.

„Wenn ein Kranker stirbt, so soll der Jihi-yaku alles für das Begräbnis vorbereiten. Er soll sorgen, daß der Verstorbene ein

<sup>28</sup> Frois, Brief aus Arima, 20. 2. 1588.

<sup>29</sup> Cf. Kirishitan-kenkyū Bd. II (Tokio 1944), S. 119 ss.

entsprechendes Begräbnis erhält und die Leute für seine Seelenruhe alle Gebetsverpflichtungen erfüllen. Er soll auch Sorge tragen für die zum Tode Verurteilten. Er soll sie ermahnen zum Beichten und sie auf einen guten Tod vorbereiten. Er soll für sie einen Priester rufen, soll Bürgschaften übernehmen für das Begräbnis und soll sorgen, daß der Leichnam nicht zerstückelt wird. Wenn es Heiden sind, soll er nach Kräften versuchen, sie zu Christen zu machen. Er soll überhaupt Sorge tragen, daß in seinem Amtsbereich kein Kind ohne Taufe stirbt.“

Aber nicht nur dem Jihi-yaku, auch allen andern Mitgliedern der Kongregation wird diese Sorge ans Herz gelegt. „An allen Orten, wo keine Kirche ist, sollen sich die Gläubigen im Haus des Sterbenden versammeln, sollen beim Verscheiden und nachher noch 2 bis 3 Tage lang die Leichenfeier und die Gebete für den Betreffenden verrichten . . .

Mit besonderer Aufmerksamkeit sollen sich die Mitglieder der Kranken annehmen, sie besuchen, und wenn möglich, ihnen Gelegenheit zum Beichten verschaffen, in der Todesstunde ihnen tröstend beistehen, und nach dem Tode für das Begräbnis sorgen und für ihre Seelenruhe beten. Die Christen sollen häufig den Friedhof besuchen, dort für ihre Angehörigen beten, und auch sonst die Vorschriften der Kongregation beobachten.“

Für diese Krankenbesuche und den Beistand der Sterbenden hatten die Jesuiten ein kleines Büchlein herausgegeben. Es war eines der ersten Druckwerke der japanischen Jesuiten-Druckerei und erschien 1593. Das Buch trägt keinen Titel (wenigstens in der Form, wie es heute erhalten ist), beginnt aber mit der Überschrift „Bauchismo no sazukeyo to byoja ni henitenshiya wo susumuru keoke no koto“, d. h. eine Anweisung, wie man die Leute taufen und die Kranken zur Buße ermahnen solle<sup>30</sup>. Wahrscheinlich meint Frois dieses Buch, wenn er schreibt: „Die Christen besuchen die Kranken und zur rechten Zeit rufen sie unsere Patres, um ihre Beichte zu hören, und helfen ihnen, fromm im Herrn zu sterben. Dabei bedienen sie sich eines Büchleins, das über die Art und Weise, den Sterbenden zu helfen, auf Japanisch herausgegeben ist.“<sup>31</sup>

Nach dem Tode sollte, wie oben bereits erwähnt, für ein entsprechendes Begräbnis gesorgt werden: „Nach dem Tode sollen alle Mitglieder der Sektion am Begräbnis teilnehmen. Wenn der

<sup>30</sup> J. Laures, Kirishitan-bunko (Tokio 1940), Nr. 8.

<sup>31</sup> J. Hay S. J., De Rebus Japonicis, Indicis, et Peruanis, p. 235.

Betreffende so arm war, daß er keinen Sarg beschaffen konnte, kann man für das Begräbnis auch einen Sarg nach japanischer Sitte verwenden.“

Für die verstorbenen Mitglieder der Kongregation waren besondere regelmäßige Gebete vorgeschrieben. „Zu Anfang jeden Monats wird eine Messe für die Lebenden und Verstorbenen der Oya-gumi, danach vor der mit brennenden Kerzen und Kreuz geschmückten Tumba, die bereits während der Messe dastand, die Absolution für die Toten gesungen.“

„Die Mitglieder der Oya-gumi sollen jeden Monat einen ganzen Rosenkranz von drei Geheimnissen für die Verstorbenen der Kumi aufopfern. Wenn ein Mitglied der Oya-gumi stirbt, sollen die Mitglieder der gleichen Oya-gumi je einen Rosenkranz beten, die Mitglieder der gleichen Sektion (Ko-gumi) beim Leichenbegängnis zugegen sein. Wenn der Verstorbene ein Mitglied der Oya-gumi war, oder eine Frau war von denen, die für die Kumi arbeiten, sollen sie zwei Rosenkranz-Geheimnisse, d. h. zwei Drittel eines großen Rosenkranzes beten, für einen Verstorbenen der Oya-gumi drei Geheimnisse.“

Die obigen Ausführungen, die an Hand von verhältnismäßig geringem Material zusammengestellt wurden, mögen zeigen, wie sehr sowohl den Patres wie auch den Christen in der alten japanischen Jesuitenmission die Sorge für die Verstorbenen am Herzen gelegen hat, und in welchem Geiste sie diese Gesinnung ins Werk umgesetzt haben.

## 100 Jahre Heidenmission in Südafrika

Von Franz I. Hagel O. M. I., Kimberley

### Unter den Heiden

An das Werk der Glaubensverbreitung schrieb Bischof Allard: „Im Jahre 1854 habe ich zwei Patres, die kurz zuvor aus der Heimat gekommen waren, für die Heidenmission bestimmt. Sie mußten erst vier Monate englisch studieren, denn das ist für ihre Aufgabe unerlässlich. Dann gingen sie zu den Eingeborenen, um deren Sprache zu erlernen. Diese Aufgabe war wirklich nicht so einfach, denn es gab bis jetzt weder Wörterbücher noch Grammatiken. Zwar konnte man Eingeborene finden, die als Dolmetscher hätten dienen können, aber diese standen ganz unter dem Einfluß protestan-

tischer Missionen, die ihnen nicht erlaubten, auch uns Dienste zu tun. So hielten diese Herren den Schlüssel zu diesen Sprachen in den Händen. Unsere Missionare verloren aber den Mut nicht; mit der Hilfe von oben und durch beharrlichen Fleiß überwandten sie alle Schwierigkeiten und verstehen nun diese Sprachen so, daß sie Unterricht erteilen können.“<sup>1</sup> An Eugen v. Mazenod schrieb der Bischof am 27. Febr. 1855: „Gerade in diesem Augenblick gehen unsere Patres 100 Meilen weit, um die Heidenmission zu beginnen. Darum bitte ich mehr als je um Ihr Gebet. Sie können sich leicht vorstellen, wie schwer diese Aufgabe ist, wenn ich Ihnen sage, daß die Zahl der Heiden sich auf Millionen beläuft. Wenn sie gut disponiert wären, den Glauben anzunehmen, welch herrliche Zahl von Bekehrungen wäre zu erwarten! Aber da stehen viele Hindernisse entgegen. Protestantische Missionare haben das Land bereits nach allen Richtungen hin durchquert und viele Stationen angelegt. Dazu kommt, daß die Neger nach uralter Sitte mehrere Frauen heiraten, ein Brauch, der mehr in der Ehre und im Reichtum seine Wurzeln hat als in der Leidenschaft. Je mehr Frauen ein Mann hat, desto angesehenener, reicher und mächtiger ist er. Aus diesen Menschen Christen machen, heißt ihr ganzes wirtschaftliches Leben umstürzen. Die Bekehrung eines Negers erfordert eine besondere Gnade von oben, und das vor allem bei den Zulus.“<sup>2</sup>

Die erste Missionsstation unter den Heiden Südafrikas weihten die beiden Patres dem Erzengel Michael. Eine Kapelle wurde gebaut, die anfänglich gut besucht wurde. Nun aber brach wieder einmal eine Stammesfehde aus; die Patres mußten nach Pietermaritzburg flüchten. In den Missionsberichten ist keine nähere Angabe über diesen blutigen Zwist enthalten; es kann sich aber der Zeit nach um den Thronstreit der beiden Söhne des Zuluhäuptlings Mpanda, Umbuyazi und Cetewayo, handeln, die verschiedene Mütter hatten. Umbuyazi blieb tot auf dem Kampffeld, während sein Halbbruder Cetewayo als Sieger heimkehrte und später auch von der englischen Regierung als Häuptling anerkannt wurde. Nachdem wieder Ruhe und Ordnung hergestellt war, kehrten die beiden Patres auf ihre Mission zurück, verlegten sie aber auf einen Platz in der Nähe, der von der Regierung geschenkt worden war und auch unter deren Schutz stand. Es ist die heute noch bestehende Mission St. Michel bei Ixopo, die von den Patres von Mariannahill betreut wird.

<sup>1</sup> Annales de la Propagation de la Foi 1858, S. 30.

<sup>2</sup> Archiv der Oblaten Rom C/Allard.

Es würde zu weit führen, auf die Einzelheiten, auf die Entbehrungen und besonders auf die Enttäuschungen einzugehen. Die Erfolge mehrerer Jahre waren gleich null; ein paar in Todesgefahr getaufte Kinder, wobei die Missionare aber sehr vorsichtig zu Werke gehen mußten, war alles. Bischof von Mazenod, der von den Missionen in Kanda und Ceylon andere Erfolge erlebt hatte, glaubte einen Grund des Versagens in der Jugend der beiden Missionare zu finden und rief Bischof Allard, die Heidenmission selbst zu leiten. Der Bischof kam nach St. Michel und blieb fortan bis zu seiner Resignation unter den Negern.

Die Lage in St. Michel wurde nach einigen Jahren hoffnungslos. Daher beschloß der Bischof, es bei einem andern Stamm weiter südlich zu versuchen. Mit einem schwer beladenen Ochsenwagen zog der Bischof mit P. Gérard und einem Bruder über Berg und Tal in halsbrecherischer Fahrt drei Tagesreisen weiter nach Süden und wählte einen Platz, den sie „Notre Dame des sept Douleurs“ nannten. Sie bauten ein Priesterhaus und eine für die damaligen Verhältnisse große Kirche, die die Bewunderung der Zulus erweckte. Als das Gotteshaus fertig und schön geschmückt waren, besuchten sie alle Familien in weiter Runde und luden sie ein, zur Mission zu kommen. Die Männer kamen, die Frauen aber versteckten sie. Als aber die Neugierde gestillt war, blieben die Kirchgänger wieder aus. Auch diese Mission erwies sich als aussichtslos und wurde 1861, nach einjähriger Tätigkeit, wieder aufgegeben.

Das völlige Versagen auf beiden Stationen machte aber den Bischof und seine Mitarbeiter nicht mutlos; sie handelten vielmehr nach dem Worte Christi: „Wo man nicht auf euch hört, da gehet weg von dort und schüttelt den Staub von euren Füßen zum Zeugnis wider sie“ (Marc. 6, 11). Warum sollten auch die Missionare ihre Hoffnung nur auf die Zulus setzen, deren kriegerischer Mut damals noch nicht gebrochen war. Das Vikariat war doch so groß und hatte viele verschiedene Negervölker innerhalb seiner Grenzen. Daher griff der Bischof mit seinem unzertrennlichen Begleiter, P. Gérard, zum Wanderstab und besuchte zuerst einige Stämme weiter im Süden, aber ohne Resultat. Dann aber ging die Reis weiter ins Innere, nach dem Oranje-Freistaat und vor allem nach dem Basutoland, wo König Mosheshwe, kurz Moshesh genannt, sein Szepter über ein großes, schwarzes Volk führte, und von dem man gehört hatte, daß er dem Christentum sehr gewogen sei. Am 12. November 1861, mitten im heißen Sommer, machten sich die Wanderer um Christi willen auf den weiten, strapaziösen Weg. Zwei Pferde trugen die Missionare; zwei weitere das Gepäck. So gingen über die Drakensberge, Harrismith, Bloemfontein, Fauresmith nach dem Basutoland. Unterwegs besuchten sie die katholischen Farmer und gaben ihnen Gelegenheit, die religiösen Pflichten zu erfüllen, ja an Orten, wo mehrere Familien zusammenkamen, hielten sie eine Art Volksmission von 5 bis 10 Tagen, wobei die Kinder besonders berücksichtigt und unterrichtet wurden. „Mein Begleiter und ich predigten abwechselungsweise in englisch, wie es die Reihe traf“<sup>3</sup>.

Jetzt ging es erwartungsvoll nach dem Basutoland, jener Felsenburg Südafrikas, die man mit Recht und Unrecht die südafrikanische Schweiz nennt, und die bis heute eine gewisse Selbständigkeit bewahrt hat. Der schwarze König des Landes, Moshesh, war unstreitig der größte Herrscher schwarzer Rasse, den die Geschichte Südafrikas kennt. Er schuf aus zersprengten Volksresten der Tsdhakazeit ein neues Volk, die Basuto, und war sehr aufgeschlossen für die Bedürfnisse seiner Zeit. Er hatte selbst die evangelische Mission ins Land gerufen, und bezahlte für die ersten Missionare die Bogadi wie für eine Braut. „Moshesh sandte

<sup>3</sup> Archiv der Oblaten: Affaire Allard.

mir“, schrieb der evangelische Missionar Krotz, „200 Stück Vieh, damit ich ihm wenigstens einen Missionar schicke“<sup>4</sup>. 1833 kamen die ersten drei evangelischen Missionare ins Basutoland. „Wenn ich euere wandelnden Häuser sehe (Planwagen) und beobachte, wie ihr in ein Rohr (Gewehr) blaset und dann fällt in der Ferne ein Stück Wild tot zu Boden, dann weiß ich, daß ihr uns helfen könnt“, begrüßte Moshesh die Missionare.

Bei der ersten Begegnung des Bischofs Allard mit dem Basutokönig, sagte Moshesh: „Mein Land ist klein; ich habe bereits 15 evangelische Missionare.“ Es dauerte aber drei Tage, bis Moshesh zu einem Entschluß kam und der katholischen Mission in der Nähe seiner Felsenresidenz, des Felskegels Thaba Bosigo (Berg der Finsternis), einen Platz anwies von der Größe „soweit die Hühner laufen“. Bischof Allard nannte den Platz „Motsi wa Mma Jesu“, Dorf der Mutter Gottes. Die protestantischen Missionare, die bereits großen Einfluß gewonnen hatten und vor allem auf sozialem Gebiet große Fortschritte errungen hatten, nannten die neue Mission nur „ba Roma“, die Römlinge, und dieser Name ist, man möchte sagen, hängen geblieben. Es ist der heutige Bischofssitz Roma im Basutoland. Die neue Mission in Roma kämpfte in der ersten Zeit mit einer Armut und Dürftigkeit, die Mitleid erregt. Der Bischof schloß mit seinen Helfern auf dem blanken Boden, bis ihn der Rheumatismus plagte, daß er fast nicht mehr gehen konnte. Jetzt zimmerte P. Gérard eine Bettstelle zurecht.

Trotzdem König Moshesh von seinen Freunden, wie er die evangelischen Missionare nannte, sichtlich abbrückte und der katholischen Religion sich sehr geneigt zeigte, waren die ersten Erfolge nur sehr gering, ja der König selbst machte sich bisweilen zum Prediger. Da aber seine Redeweise sich allzusehr von der goldenen Beredsamkeit der Kirchenväter unterschied, wurde ihm dies „Diaconat“ wieder abgenommen.

Es stellte sich bald heraus, daß ohne gründliche, weibliche Erziehung keine glänzenden Fortschritte zu machen waren, deshalb entschloß sich Bischof Allard, Schwestern zu Hilfe zu rufen. Es war ein großes Wagnis, in dieser noch so unruhigen Zeit Ordensfrauen ins Innere des Landes kommen zu lassen, aber die Schwestern der heiligen Familie von Bordeaux entsprachen großmütig dem Ruf aus dem Heidenland. 1864 kamen die ersten sechs Schwestern nach Roma und wurden von Moshesh mit aufrichtiger Freude begrüßt. „Mit dem Kommen der Schwestern beginnt für mein Volk eine neue Zeit und für mich ein goldener Lebensabend“, so empfing er die Ordensfrauen auf seiner Burg. Kaum hatten sich aber die Schwestern häuslich eingerichtet und die ersten Schülerinnen um sich gesammelt, brach der Basutokrieg von 1865 aus, der sich drei Jahre hinzog. Hier empfingen sie mit P. Gérard buchstäblich die Feuertaufe, glücklicherweise aber ohne Verluste zu haben. Die Freistaatburen, unterstützt von den Transvaalern unter dem Kommando von Paul Krüger, hausten schrecklich unter dem schwarzen Volke. Die Belagerung des Thaba Bosigo artete in eine buchstäbliche Schlachtereier aus. Obwohl sich Moshesh tapfer wehrte, unterlag er mehr dem Hunger als dem Kampfe. Im Friedensvertrag von Aliwal verlor er das beste Land zwischen Thaba Nchu und dem Caledon Fluß. Obwohl die englische Regierung dem Präsidenten Brand von Oranje-Freistaat es zur Pflicht gemacht hatte, den Basuto Zeit zu lassen, ihre Ernte einzubringen und ihre bewegliche Habe in die Berge zu schaffen, wurden sie Hals über Kopf über den Caledon gejagt.

<sup>4</sup> The Basutos, the Mounteneers and their Country by Sir G. Lagden, Bd. 1, S. 420, London 1902.

„Mr. Orpen sah die Sandbänke des Caledon überflutet von schwarzen Menschen, die ihre Ziegen und Schafe über den Fluß bringen wollten. Viele hatten die Ernte und ihr ganzes Besitztum im Stich lassen müssen. Schwarze Frauen gebaren ihre Kinder hinter Felsen versteckt unter Regen und Hagel. Tausende von Frauen und Kindern irrten obdachlos und nahrungslos in den schneebedeckten Bergen umher“<sup>5</sup>.

In dieser Lage entrang sich einem Unterhüuptling der Ausruf: „Ich hätte nicht gedacht, daß der weiße Mann so grausam sein könnte!“ Es entstand eine solche Hungersnot im Lande, daß die Mission Lebensmittel kaufen mußte, um wenigstens der größten Not zu steuern. Diese großzügige Geste des Bischofs erschloß die Herzen der Basuto. Die Bekehrungen mehrten sich in langsam steigendem Tempo. Roma ist zum Mittelpunkt eines katholischen Negervolkes geworden, das in vorbildlicher Weise an seinen katholischen Missionaren hängt. Im geräumigen Kloster der Schwestern zu Roma sieht man heute fast nur noch schwarze Schwestern. Ein paar Zahlen über den Fortschritt der Heidenmission im Basutoland:<sup>6</sup>

1891	5 Stationen mit rund	3 000 katholischen Christen
1914	9 „ „ „	13 000 „ „
1925	4 Distrikte „ „	41 000 „ „
1950	11 „ „ „	182 149 „ „

### *Die zweite Heidenmission*

Die zweite Heidenmission Südafrikas entstand im Kapland. Wie das Vikariat Port Elizabeth dem Vikariate Natal Pate gestanden hatte, so hob nun auch Kapstadt die Praefektur Centralkapland aus der Taufe.

Bischof Crimley von Kapstadt (1861—1871) hatte für sein großes Gebiet nur 6 Priester, die ganz in der schwierigen Seelsorge für die weißen Katholiken aufgingen. Mit Schmerz sah er auf die vielen Neger und Mischlinge, die ganz den evangelischen Missionen anheimzufallen schienen. Er klagte seine Not dem Kardinalpraefekten der Propaganda in Rom, worauf ihn Kardinal Barnabo mit P. Planque, dem ersten Generalsuperior des Missionsseminars in Lyon, in Verbindung brachte. P. Planque zeigte anfänglich wenig Neigung, eine Heidenmission in Südafrika zu übernehmen, da er seine verfügbaren Kräfte für die Sklavenküste notwendig brauchte. Dann aber hatte ihn ein Bericht des Bischofs Devereux etwas bedenklich gestimmt. Der hochwürdigste Herr hatte nämlich in einem Berichte den Gedanken etwas stark betont, daß die Missionare für Südafrika Holländer oder Flamen sein sollten wegen der Bekehrung der Buren. Damals war in Südafrika holländisch noch die

<sup>5</sup> The Mabilles of Basutoland S. 142.

<sup>6</sup> Etat Général du Personnel de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée Nr. 3 u. ff.

offizielle Sprache in Verwaltung und in der Kirche, obwohl der heutige Dialekt allgemein vom Volke gesprochen wurde. Es gab noch keine Literatur in „afrikaans“. Der Bischof schrieb: Gewaltige Vorurteile blenden unsere südafrikanischen Mitbürger. Warum? Vielleicht, weil sie nie einen katholischen Priester kennenlernten. Die katholischen Priester, die bis jetzt ins Land kamen, waren Engländer, Irländer und Franzosen, die nie in den Geist der Burensprache eindringen werden. Der arme, unwissende und verachtete Bur bildet sich häufig ein, er müsse auch seinem Volkstum entsagen, wenn er den katholischen Glauben annähme. Man bringe ihm einen Missionar, der mit ihm fraternisiert, ihm in vertrauter Aussprache seine Irrtümer darlegt, dann werden sofort seine Vorurteile verschwinden; er wird sich geneigt zeigen, sich der Kirche anzuschließen.“<sup>7</sup> Diese Ansicht wurde auch später öfters von Missionaren des Landes und Missionstheoretikern vertreten, stellte sich aber als eine Täuschung heraus. Unsere belgischen und holländischen Patres, die im Lande arbeiteten, haben das reichlich erfahren. Beim Buren ist Religion und Volkstum ebenso innig verbunden wie beim Islam, weshalb beide sehr schwer für die Kirche zu gewinnen sind.

Bischof Crimley hinterließ seine Sorge seinem Nachfolger, John Leonrod (1872—1908), der den Plan tatkräftig weiterführte und auch erreichte, daß 1872 die Präfektur Centralkapland errichtet wurde. Auch P. Plamque war jetzt zur Übernahme des neuen Sprengels bereit, ja er selbst kam mit seinen Mitarbeitern 1874 nach Südafrika und leitete die neue Heidenmission. Mittelpunkt derselben wurde meines Wissens Oudtshoorn. Von hier aus schrieb er: „Der Obere braucht fast ein ganzes Jahr, wenn er alle Stationen besuchen will.“ Warum die Lyoner in Südafrika nicht warm wurden und nach kurzer Tätigkeit die Präfektur der Kirche wieder zurückgaben, ist nicht bekannt; der Grund dürfte in Personal-mangel zu suchen sein. 1882 übertrug die Propaganda den Norden von Centralkapland den Oblaten des heiligen Franz von Sales und erhob zwei Jahre später diesen Teil zur Präfektur Namaland, deren Name 1898 in Oranje Fluß umgeändert wurde. Die bodenständige Bevölkerung dieses meist wüstenartigen Landes wurde auf 22 000—25 000 Buschmänner und Hottentotten geschätzt. Der Bahnbrecher dieser Mission wurde unter unbeschreiblichen Opfern und Entbehrungen P. Simon O.S.F.S., der auch 1898 der erste apostolische Vikar des Landes wurde. Bischof Simon schlug seinen Sitz in Pella auf, einer früheren evangelischen Mission, auf der der bekannte Missionar Moffat von der Londoner Mission und sein Schwiegersohn Livingstone, der berühmte Forscher, vorübergehend gewirkt hatte. Eine harte Trockenheit und dann die Kämpfe zwischen Buren und Eingeborenen, bei denen auch ein Sohn eines Missionars ermordet worden war, hatte die Protestanten zur Aufgabe des Platzes veranlaßt, obwohl 58 000 Morgen Sandwüste, die die Regierung geschenkt hatte, dazu gehörten.

Die Missionare vom Oranje Fluß Vikariat drangen auch über den Oranje hinüber, nach Großnamaland im heutigen Süd-West-

<sup>7</sup> Vgl. *Un Ami des Noirs* Augustin Planque par René Guilcher, Lyon 1928.

Afrika. Der südliche Teil der ehemaligen deutschen Kolonie wurde 1909 selbständig und besteht heute als Vikariat Keetmanshoop. 1940 wurde die Bezeichnung Vikariat Oranje Fluß in Vikariat Keimoes umgeändert.

Mit Bischof Simon war ein Missionar auf dem Boden Süd-Afrikas erschienen, der der Gnade des Glaubens durch heroisches Aushalten und Opfern eine Bahn bereitet hat. Was er in seiner fünfzigjährigen Tätigkeit ertragen hat, grenzt ans Unglaubliche.

In das Jahr 1882 fiel auch ein für die Heidenmission überaus wichtiges Ereignis: die Gründung von Mariannahill.

Nach einem vergeblichen Versuch in Dunbrody (Kapland) landete die Mönchsschar des Abtes Franz Pfanner in Natal und schlug in den grünen Hügeln bei Pinetown ihre Zelte auf. Hier entstand ein Zentrum der Heidenmission, das kein Gegenstück südlich des Zambesi aufzuweisen hat, auch nicht bei den evangelischen Missionen. Der überaus praktische und weitsichtige Vorarlberger, Abt Franz, verband Kultivierung und Missionierung in einer bis dahin unbekanntem Weise, ja, man wäre versucht zu sagen, er begann nicht mit der Bibel und Predigt, sondern mit Spaten und Hacke, und das mit einer Stoßkraft, wie wir sie nicht wieder erlebt haben im großen Land Süd-Afrikas. Er kam nicht, wie bisher, mit ein paar Priestern und dem einen oder andern Laienbruder, sondern mit 22 Chormönchen und 78 Brüdern. Als aber im Laufe der Jahre weitab von der Abtei immer mehr herrliche Missionen entstanden, ergab sich unzweideutig, daß beschauliches und aktives Leben, intensive Missionsarbeit und Trappistenregel schwer zu vereinbaren waren, weshalb 1909 Mariannahill aus dem bisherigen Ordensverband losgelöst und in eine moderne Missionsgenossenschaft umgewandelt wurde. Zwar blieb Mariannahill zunächst noch unter der Jurisdiktion des Apostolischen Vikars von Natal, wurde aber dann 1921 zu einem selbständigen Sprengel erhoben, von dem heute bereits wieder die beiden Vikariate Kokstad und Umtata abgetrennt wurden. Mit 115 636 Neger-Christen steht Mariannahill direkt hinter dem Basutoland. Der unvergeßliche Abt Franz ist einer der größten Wohltäter des Zuluvolkes.

Die bis jetzt geschilderte Missionstätigkeit in Süd-Afrika darf man mit Recht „Saatzeit“ nennen und zwar harte Saatzeit, in der es galt, Brachland umzureißen, in das noch kein Samenkorn des katholischen Glaubens gefallen war. Man mußte es einer steinigen, unbekanntem Erde anvertrauen und mit Geduld versuchen, es zum Wachstum zu bringen. Dabei konnte man sich nicht auf frühere

Erfahrungen stützen; sie mußten erst gesammelt werden. Ein gewisses Tasten und zögerndes Vorfühlen, auch Fehlgriffe und Lehrgeldzahlen war in solchen Zeiten unvermeidlich. Dann aber waren, abgesehen von Mariannahill, die Mittel und Kräfte der Mission so ungenügend, daß lange Zeit keine großen Fortschritte erwartet werden konnten. Und dennoch, die hochherzige Arbeit und restlose Hingabe dieser Glaubenspioniere an ihre heilige Aufgabe haben ein Fundament gelegt, auf dem spätere Missionsgenerationen gestrost weiterbauen konnten. Heute noch sagen die katholischen Basuto: „Unsere ersten Missionare waren Heilige.“ Wer würde heute noch ertragen können, was ein Bischof Allard, ein Bischof Simon selbstverständlich auf sich nahmen?

### *Die neue Zeit*

Süd-Afrika war bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein armes, unbedeutendes Farmerland gewesen, dessen schwarze Bevölkerung beraubt, entrechtet und unterdrückt war. Die Farmer selbst verschanzten sich gegen jeden Fortschritt hinter ihrer patriarchalischen Lebensweise und in der Einsamkeit ihrer riesig großen Farmen. Nach alter Auffassung der Buren mußte jede Farm von der anderen so weit entfernt sein, daß man den Rauch vom Nachbar nicht mehr sehen konnte. 1867 aber erhob sich der „Stern von Süd-Afrika“ und zog leuchtend seine Bahn wie ein Meteor. Es war ein kostbarer Edelstein, ein Diamant, der heute unter dem Namen „Dedlay“ bekannt ist. Zuerst im Ufersand des Vaal, dann aber in den Kraterpfeifen im Buschfeld, wo heute die Stadt Kimberley steht, wurden so viele Diamanten gefunden, daß Süd-Afrika den Welthandel in diesen kostbaren Steinen an sich riß. Colconda in Indien und Bahia in Brasilien mußten den Vorrang im Diamantehandel Kimberley überlassen.

Zu den Diamanten kam 1870 das Gold Transvaals, und wiederum in ungeahntem Reichtum. „Über 40 % des gesamten seit dem Mittelalter in der Welt überhaupt gewonnenen Goldes ist allein in den letzten 50 Jahren den Goldminen rund um Johannesburg abgerungen worden“<sup>8</sup>. Die Goldausbeute stieg von Jahr zu Jahr und betrug 1946 nicht weniger als 12 275 000 Unzen (fine ounces) Gold<sup>9</sup>. Reichtümer in astronomischen Zahlen wurden aus den Diamanten- und Goldminen gehoben. Diamanten und Gold lockten Menschen ins Land, die rasch reich werden wollten und an ihr Glück glaubten. Die bestehenden Orte vergrößerten sich in amerikanischem Tempo; neue entstanden. Die Zahl der weißen Katholiken vervielfältigte sich. Am Rande der alten und neuen Städte entstanden Neger-

<sup>8</sup> W. Pahl, *Wetterzonen der Weltpolitik*, Berlin 1937, S. 177.

<sup>9</sup> *Year Book and Guide*, 1948, S. 387.

siedlungen, die Tausende von Krausköpfen zählten. Die katholische Mission stand vor einer Riesenaufgabe.

Bischof Allard, der bereits in hohen Jahren stand und durch einen Sturz vom Pferde schwer gelitten hatte, resignierte 1873 und überließ die neue Zeit seinem Nachfolger, dem Bischof Jolivet O.M.I. von Natal, in dessen Vikariat sowohl die Diamanten- als auch die Goldfelder lagen. Der neue Bischof griff tatkräftig zu. Zuerst baute er die vorhandenen Missionen so aus, daß sie auf Jahrzehnte ihren Anforderungen genügen konnten. Dann galt es in den erstehenden Orten und Städten wie Johannesburg, Barberton, Lydenburg, Kimberley und vielen andern die Seelsorge für die weißen Katholiken zu organisieren, Kirchen und Schulen zu bauen und anders mehr.

Da das bisherige Vikariat so groß war, daß es einem Bischof unmöglich war, herumzukommen, so veranlaßte Bischof Jolivet 1886 die Teilung seines Riesensprengels. Es wurden abgetrennt das Vikariat Oranje-Freistaat, das heutige Kimberley und die Präfektur Transvaal, die 1904 zum Vikariat erhoben wurde. Abgesehen vom Basutoland war in den neuen Sprengeln Heidenmission ein Ding der Unmöglichkeit, denn in beiden hieß es: maxime autem domesticos fidei. Mit welch bescheidenen Mitteln und Personal diese Aufgaben gelöst werden mußte, zeigt folgende Statistik. 1895 betrug die Zahl der Priester:

in Natal	17 auf 9 Stationen
in Kimberley	14 auf 5 Stationen
in Transvaal	10 auf 5 Stationen <sup>10</sup> .

Weitere kirchliche Aufteilung konnte nicht unterbleiben. 1892 wurde zunächst der nördliche Teil von Südwest von Cimbasien, das Angola und Westafrika bis zum Oranje umfaßte, abgetrennt und als Präfektur Niedercimbasien den deutschen Oblaten übergeben. Erst nach langen Verhandlungen mit der kaiserlichen Regierung konnten die ersten Missionare 1896 den Boden Südafrikas betreten. Hier aber fanden sie so viele Hemmungen und kaiserliche Verordnungen, daß bis nach dem Hererokrieg 1904—1906 Heidenmission fast unmöglich war. 1926 wurde diese Präfektur zum Vikariat Windhoek erhoben.

1895 unternahm P. Porte O.M.I. von Kimberley aus eine Erkundungsfahrt in das Land der zahlreichen Betschuanenstämme. Die weite und beschwerliche Reise blieb im Norden, wo die meisten Betschuanen leben und unter der Krone Englands stehen, ganz erfolglos. „Bekehre zuerst die Königin von England, die mein Land gestohlen hat, dann magst Du auch uns bekehren“, lautete der Bescheid des Häuptlings von Gaberones. Enttäuscht kam P. Porte wieder nach Mafeking zurück, wo ihm der Blitz 14 Ochsen seines Gespannes erschlug. Erst kurz vor Kimberley fand er bei den Batlapin in Taungs eine Missionsmöglichkeit, obwohl dort schon seit drei Jahrzehnten die Londoner Mission Fuß gefaßt hatte. Nach dem Grundsatz vom glühenden Eisen begann P. Porte noch im selben Jahre in Taungs und verwandelte ein Gasthaus in ein Gotteshaus. Taungs ist heute eine blühende Mission mit einem Kranz von Außenposten bis weit in die Kalahari hinein. Von den 25 000 Batlapin gehören heute über 4000 der Kirche an; rund 1000 Katechumenen bereiten sich auf die heilige Taufe vor.

1910 entstand im Norden Transvaals die Benediktinerabtei der belgischen Benediktiner als Abtei Nullius.

1913 wurde auch Swaziland von Natal losgelöst und als Präfektur den Serviten übergeben; seit 1939 ist es Vikariat. Dann kamen die schlagenden Wetter des Ersten Weltkrieges; deutsche Missionare wanderten in Zivilgefangenenlager

<sup>10</sup> Personnel der Oblaten Nr. 5.

## 230 Jahre Aschendorff

### Werden und Wirken eines Buchverlages und seiner Druckerei

*Eine der ältesten und angesehensten Firmen der Stadt Münster, die Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung und Buchdruckerei, legt soeben eine vornehm gestaltete kleine Schrift vor, die über Geschichte und Gesicht des Hauses Auskunft gibt.*

Vor rund 230 Jahren hatte der im Jahre 1675 in Münster geborene Wilm Aschendorff in der Martini-Layschaft einen Buchladen, den nach seinem 1729 erfolgten Tode erst seine Witwe und dann sein Sohn Wilhelm leitete. Neben dem Verkauf von Büchern, insbesondere Schulbüchern, Schreibwaren usw. läßt sich bereits seit dem Jahre 1720 eine verlegerische Tätigkeit nachweisen. Das Jahr 1720 wird dadurch zum vermutlichen Gründungsjahr des Verlages.

Der Sohn Wilhelm Aschendorff, der gelernter Buchbinder war, das Amt eines Vorstehers seiner Zunft bekleidete und den Titel eines Fürstbischöflichen Hofbuchbinders erhielt, brachte es bereits zu einem gewissen Wohlstand. Den Grund zu dem späteren umfassenden Ausbau des Geschäftes jedoch legte der Enkel Anton Wilhelm, den eigene Begabung und gründliche Ausbildung hierzu befähigten. Am 13. September 1762 erhielt er die Genehmigung „zur Anlegung einer Buchdruckerei“, durch die er zum Gründer der Aschendorffschen Buchdruckerei wurde. Daran, daß der Name des Verlages einen guten Klang gewann, hatten die Schriften des bekannten Pädagogen und geistlichen Führers des Gallitzinkreises Bernhard Overberg, die bei Aschendorff erschienen, einen nicht unbedeutenden Anteil. Für die innere Entwicklung des Hauses von weittragender Bedeutung war die im Jahre 1797 erfolgte Begründung einer Betriebskrankenkasse. Es war dies eine für jene Zeit ungewöhnliche Tat, die gleicherweise für die soziale Gesinnung und für den allgemeinen Weitblick des In-

habers Zeugnis ablegte. Das bahnbrechende Beispiel ist dem Betrieb bis heute ein kennzeichnendes und verpflichtendes Erbe geblieben.

Anton Wilhelm starb 1804 ohne männlichen Nachkommen. So fiel seinem Enkel, Johann Hermann Hü f f e r, dem ältesten Sohn seiner einzigen Tochter, die mit dem fürstlich-münsterischen Rat und Professor des Natur- und Völkerrechts, Lic. iur. utr. Christoph Aloys Hü f f e r, vermählt war, die Aufgabe zu, das Geschäft weiterzuführen. Johann Hermann brachte hierfür schon von Natur aus eine ganz besondere Eignung mit, die durch eine sorgfältige Fachausbildung in Augsburg und Leipzig ergänzt wurde. Sein von Glaube und Wissenschaft getragener Geist fand ein natürliches Spiegelbild in der durch ihn entwickelten verlegerischen Eigenart des Hauses. Seit damals bilden Lehr- und Lernbücher aus Religion, Wissenschaft und Kunst gleichsam die Fundamente, auf denen sich der weitgestreckte und vielschichtige Bau des Verlages erhebt.

Das erfolgreiche Wirken dieses bedeutenden Mannes blieb nicht auf das eigene Unternehmen beschränkt. Hü f f e r war Abgeordneter der ersten Landtage der Provinz Westfalen. Er lenkte von 1842 bis 1848 als Oberbürgermeister die Geschicke der Stadt Münster, wurde Geheimer Regierungsrat und gehörte der preußischen konstituierenden Nationalversammlung an. Bei dieser Überlastung mit öffentlichen Aufgaben nimmt es nicht Wunder, daß er sich veranlaßt sah, die Führung des Geschäftes mehr und mehr seinem 1813 geborenen Sohne Eduard zu überlassen. Diesem sollte es beschieden sein, den späteren weltweiten Ruf der Firma in glanzvollem Aufschwung zu begründen. Wie sein Vater brachte er hierfür eine ungewöhnliche Befähigung mit, und mehr noch als dieser erhielt er Gelegenheit, sich in gleich gründlicher Weise auf seinen Beruf vorzubereiten. In der Produktion des Verlages behaupteten weiterhin Bücher und Zeitschriften theologischen Inhalts einen bevorzugten Rang. Andererseits nahm auch die Zahl der Veröffentlichungen aus den verschiedenen anderen wissenschaftlichen Gebieten, namentlich der Geschichte und Naturwissenschaft, ständig zu. Mehr und mehr fanden die wissenschaftlichen Veröffentlichungen des Hauses auch im Ausland und in Übersee Beachtung. Man braucht dabei nur an die inzwischen auf 36 Bände angewachsenen, von Clemens B a e u m k e r begründeten „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ zu erinnern.

die eine Sammlung von Weltruf darstellen. Nach Eduard Hüffers Tod übernahmen seine Söhne Friedrich und Anton das Unternehmen. Während jener bereits 1925 als Kommerzienrat starb, nimmt dieser noch heute als allverehrter Seniorchef regen und klarblickenden Anteil an den Geschäften. Durch weiteren, vielseitigen Ausbau des Verlages und der Druckerei verstanden es die beiden Brüder, denen die Söhne Dr. Eduard Hüffer und Friedrich Leopold Hüffer in der Geschäftsleitung folgten, den ehrenvollen Platz, den die Firma Aschendorff inzwischen im deutschen Verlagswesen eingenommen hatte, zu behaupten und weiter auszubauen. In den Jahren 1913—1915 erstand das große Verlagsgebäude in der Gallitzinstraße, das sowohl durch Gestaltung und räumliche Ausdehnung wie auch durch Ausstattung mit den modernsten technischen Einrichtungen das Muster eines industriellen Unternehmens seiner Art wurde. Die wirtschaftlich verhältnismäßig günstige zweite Hälfte der 20er Jahre war auch für das Haus Aschendorff besonders erfolgreich. Die Zahl der jährlichen Veröffentlichungen steigerte sich auf ungefähr zweihundert, womit der Verlag dem äußeren Umfange seiner Produktion nach an die siebente Stelle der deutschen Großverlage rückte.

Schwere Rückschläge brachten dann die Jahre des nationalsozialistischen Terrors und des Zweiten Weltkriegs. Bei dem unerbittlichen Kampf, den der Nationalsozialismus gegen jeden christlichen Geist in der Schule führte, war es klar, daß Aschendorff als einer der größten christlichen Schulbuchverlage schon bald in Mitleidenschaft gezogen wurde. So kam zunächst die Schulbuchproduktion, mehr und mehr auch die gesamte übrige verlegerische Arbeit zum Erliegen. Was Staat und Partei begonnen hatten, vollendeten die Bomben des Krieges, die das Betriebsgebäude zur Ruine machten.

In zwei notdürftig hergerichteten Räumen, den einzigen, die hierfür überhaupt noch geeignet waren, mußte 1945 von neuem begonnen werden. Anfang 1946 war dann mit Erteilung der Lizenz zur Wiederaufnahme der Verlagstätigkeit die Grundlage für den Neuaufbau gegeben. In der Folge ging es namentlich mit dem Schulbuchverlag, für den ein großes Bedürfnis bestand, schnell aufwärts. Aber auch die übrige Produktion entwickelte sich achtungsgebietend auf den alten Grundlagen: Religion, Wissenschaft und Heimatbewegung. In den seither verstrichenen vier Jahren konnten bereits mehr als 250 selbständige Ver-

öffentlichungen ihren Weg aus dem Haus an der Gallitzinstraße in die deutschen Länder und allmählich auch wieder ins Ausland antreten. Der Wiederaufbau des Verlagshauses machte seit der Währungsreform gute Fortschritte und kann heute, bis auf eine große, noch zu schließende Baulücke, als im wesentlichen abgeschlossen angesehen werden.

Besonderer Erwähnung bedarf noch die führende Bedeutung Aschendorffs auf dem Gebiete des münsterischen Zeitungswesens. Der ersten, von ihm seit den 1730er Jahren herausgegebenen Zeitung, den sog. „Münsterischen Staatsrelationen“, folgte von 1762 bis 1849 das „Münstersche Intelligenz-Blatt“. 1852 wurde der „Münsterische Anzeiger“ begründet, den der Verlag Anfang 1937 zwangsweise an die Partei abgeben mußte, nachdem die eigene Herausgabe dieses Blattes für ihn infolge der Unterdrückung aller geistigen Freiheit durch den antichristlichen Staat ohnehin moralisch untragbar geworden war. Seit dem Sommer 1946 erschien dann in Münster die Zeitung „Westfälische Nachrichten“, die durch ihre Herausgeber in engster Verbindung zum Verlag Aschendorff steht und seit 1949 auch wieder in der Aschendorffschen Buchdruckerei hergestellt wird. Dieses Blatt hat für seine münsterische Ausgabe inzwischen den Untertitel „Münsterischer Anzeiger“ wiederaufgenommen und die Tradition dieser alten angesehenen Zeitung damit lebendig in die Gegenwart überführt.

So ist, wie einst der Aufbau des Verlages aus kleinen Anfängen, auch sein Wiederaufbau von Segen begleitet gewesen. Das berechtigt trotz aller Schwierigkeiten der gegenwärtigen Lage zu der Hoffnung, es werde sich auch in Zukunft das alte Verlagssignet AWA in seiner bislang bewiesenen Bedeutung bestätigen als ein hoffnungsfrohes

ALLZEIT WEITER AUFWARTS



und konnten erst nach Beendigung der blutigen Auseinandersetzung auf ihre Missionen zurückkehren. Das Missionswerk war damit behindert, aber nicht zum Stillstand verurteilt. Der Friede von Versailles war für die meisten deutschen Missionsgesellschaften ein furchtbarer Schlag. In ganz Afrika wurden sie aus ihren blühenden Missionen verbannt und in die Heimat abgeschoben.

Von größter Wichtigkeit wurde 1922 die Errichtung einer Apostolischen Delegatur für Süd-Afrika, womit für die gewaltig großen Lande eine einheitliche Zentrale geschaffen wurde. War auch diese Behörde ohne Verbindung mit der Landesregierung errichtet worden, so konnte doch der erste Apostolische Delegat, Erzbischof B. Gijlswijk O. P., die in der Union herrschende Freiheit benutzen und eine Reihe neuer kirchlicher Gebiete errichten, zumal jetzt Missionskräfte in reicher Zahl zur Verfügung standen. Die deutschen Missionsgesellschaften bekamen neue Tätigkeitsfelder. In raschem Tempo erfolgte die Gründung neuer kirchlicher Sprengel.

- 1923 entstand das Vikariat Kroonstad und wurde der Genossenschaft der Väter vom Heiligen Geist übertragen.
- 1923 wurde die Präfektur Garip errichtet und den Priestern des Herzens Jesu übergeben; seit 1936 Apostolisches Vikariat Aliwal.
- 1923 wurde das Gebiet im Norden Transvaals zur Präfektur Lydenburg erhoben und den Söhnen des Herzens Jesu übertragen; seit 1936 Vikariat.
- 1929 wurde Queenstown Präfektur und den Palottinern übergeben; seit 1948 Vikariat.
- 1930 wurde Umtata (Transkei) von Mariannahill getrennt und als Präfektur von den Mariannahiller Patres betreut; seit 1936 Vikariat.
- 1935 wurde Kokstad eine eigene Präfektur und den bayerischen Franziskanern übergeben, die bereits vorher schon dort gearbeitet hatten. 1939 wurde der erste Name Mount Currie in das Apostolische Vikariat Kokstad umgewandelt.
- 1948 wurde der Westen Transvaals zum Vikariat Pretoria erhoben, das künftig von Weltgeistlichen betreut werden soll.
- 1949 erfolgte die Teilung des Vikariates Kroonstad, indem Bethlehem ein eigenes Vikariat wurde. Die Väter vom Heiligen Geist behielten Bethlehem, während holländische Dominikaner Kroonstad übernahmen.

Durch diese Aufteilung nahm die Heidenmission einen mächtigen Aufschwung, so daß heute alle diese kirchlichen Gebiete mehr schwarze oder farbige als weiße Christen haben. Die Glaubensernte war erfreulich. Neben den 99 212 weißen Christen zählt man heute

4 412 Indier  
63 201 Farbige oder Mischlinge und  
614 201 Negerchristen.

Jawohl, es ist wahr; die katholische Mission kam spät nach Südafrika, fast möchte man sagen zu spät, aber sie hat den Vorsprung

anderer Konfessionen reichlich aufgeholt. Als geschlossene Einheit dürfte sie an der Spitze aller Konfessionen stehen.

Es sei aber nicht vergessen zu betonen, daß diese herrlichen Erfolge unmöglich gewesen wären ohne die treue, opferfreudige und stille Tätigkeit unserer Schwestern und Brüder, deren Reihen notwendig der Verstärkung aus der Heimat bedürfen.

## Afrika verliert sein Gesicht

### Der Prozeß der Akkulturation

Von Dr. Paul Schebesta, Wien

*Vorbemerkung.* — Der folgende Bericht des bekannten Pygmäenforschers gibt dessen Eindrücke über die Entwicklung des dunklen Erdteils unter dem Einfluß moderner Zivilisation wieder. P. Schebesta hat seit 1912 viermal Afrika und zweimal Süd-Ost-Asien besucht und hatte so in den 12 Jahren Aufenthalt unter den Eingeborenen Asiens und Afrikas als Missionar und Kulturforscher Gelegenheit, den Akkulturationsprozeß zu beobachten. Die letzte Reise, die ihn zur Erforschung der Pygmäensprachen in die Ostprovinz in Belgisch-Kongo führte, brachte ihm den Zusammenbruch der einheimischen Kulturen Afrikas besonders zum Bewußtsein. Die von ihm gegebenen Streiflichter, die den zersetzenden Einfluß moderner Zivilisation auf die allerprimitivsten Waldneger beleuchten, lassen ahnen, wie weit die Zersetzung anderer, mehr „fortschrittlicher“ Gebiete, z. B. in Süd- und West-Afrika, gediehen ist.

Die Abhandlung will nicht eine Anklage gegen irgendeine Kolonial-Macht sein, sie erhebt allenfalls Anklage gegen unsere brutale Zivilisation als solche. Vor allem will sie die Methoden andeuten, die die Zivilisation anwendet, um ihr Ziel der Akkulturation zu erreichen, und was darunter letzten Endes zu verstehen ist.

Afrika im Kulturumbruch; dieser Eindruck drängte sich mir während meiner letzten Reise 1949/50 mächtig auf. Wenn ich meine Erfahrungen und Erlebnisse, die ich im Herzen Afrikas gewann, auf ganz Afrika übertrage, dann deswegen, weil schon seit jeher das Urwaldgebiet im Innersten des Erdteils zum rückständigsten und dunkelsten Afrikas gehörte. Wenn also schon dort solche Umwälzungen wahrzunehmen waren, wie dann erst im übrigen Kontinent? Am Ituri wohnen nämlich die primitivsten Völker, die schon immer sehr schwer zu erreichen waren. Den Umbruch im Kongo-urwald, die Zivilisationsdämmerung über dem Pygmäenland sollen die folgenden Ausführungen eines Missionarforschers beleuchten, der mit den Eingeborenen sympathisiert.

Ich gehe bei Beurteilung der sich überstürzenden Umwälzungen in Afrika nicht von irgendwelchen Phantastereien oder grotesken,

ausgefallenen Volksbräuchen der „Wilden“ im dunklen Erdteil aus, sondern vom wirklichen Afrika, wie ich es seit 1912 aus eigener, vieljähriger Anschauung kennengelernt habe. Da mich der Weg seither viermal nach Afrika geführt hat, ist mir ein Vergleich zwischen heute und früher möglich.

Das Afrika der Jahre 1912—18 am portugiesischen Sambesi und im Nyassaland, war noch das Afrika Livingstones, der vor damals 50 Jahren jene Gebiete bereiste. Jahrelang war ich Missionar in Chipanga, am Unteren Sambesi, wo Mrs. Livingstone, die Frau des großen Missionarforschers, ihre letzte Ruhestätte fand. Damals war der Sambesi in sogenannte Prazos (Pachtgebiete) von immensen Ausmaßen parzelliert, die an Private oder Gesellschaften vergeben waren, wo sie als Landbarone herrschten. Diese Art Kolonisation berührte in gar nichts die Kultur der Eingeborenen. Der Sambesi blieb trotz 300jähriger Zivilisierung und Missionierung durch die Portugiesen das, was er immer gewesen, ausgenommen die Hafentorte an der Küste, wo die Zivilisation Fuß zu fassen begann. Die Missionen waren auf ihre Gebiete zurückgedrängt und hatten keine Expansionsmöglichkeit. Im englischen Nyassaland war schon ein rühriges Leben zu verspüren, doch war das Innere noch schwer erreichbar; weiße Kolonisten gab es nur wenige, so daß von einer kulturellen Bedrängung der Schwarzen durch die Weißen noch nicht die Rede sein konnte.

Der Ituri-Urwald, den ich 1929/30 erlebte, war kaum merklich verschieden von jenem, den Stanley auf seiner Expedition nach der Suche Emin Paschas unter unendlichen Strapazen durchquerte. Auch 1929 konnte man die unermeßlichen Waldgebiete nur auf Karawanenpfaden bereisen. Die kleinen Siedlungen der Neger träumten in sonnigen Rodungen abseits dieser Pfade oder gar tief drinnen im Urwald. Dort auch lagen im düsteren Waldesschatten versteckt die Lager der Bambuti-Pygmäen, von wo her immer wieder lauter Singsang und weiche Barumamusik dem Reisenden entgegenhallten und die Nähe der Eingeborenen-siedlungen verrieten.

Auch Ruanda und das Kivu-Gebiet war damals für die Zivilisation noch ein unerschlossenes Gebiet. Der Krieg der Weißen war allerdings bis dorthin vorgestoßen, doch hatte er die Bevölkerung nicht merklich aufgeschreckt. Als die deutsche Kolonialverwaltung durch die belgische ersetzt wurde, geriet der Hof Musingas und besonders er selbst in nicht geringe Verwirrung. Unvergesslich bleibt mir eine von Musinga, dem noch urwüchsig afrikanisch gebliebenen Herrscher, gewünschte Zusammenkunft unter vier Augen, bei der er mir von seiner Bedrängnis erzählte. Er wollte wissen, wie ich als Nichtbelgier die politische Zukunft beurteilte. Musinga war es gewahr geworden, daß man ihm den Strick um den Hals gelegt hatte, und befürchtete, daß man diesen bald zuziehen könnte. Im übrigen aber war das Leben am Hof wie in alter Zeit. Die Königin-Mutter residierte mit den Hofdamen im Palast, die Vasallenhäuptlinge kamen mit Scharen von Trägern, die in langen Kolonnen Naturalprodukte als Tribut heranschleppten.

Der erste Zugriff der Zivilisation auf jene fernen Gebiete war inzwischen (1929) insofern erfolgt, als man mit der Sisyphusarbeit des Straßenbaues durch den Urwald bis nach Ruanda hin begonnen hatte. Das dunkelste schlafende Afrika wurde mit Axthieben und Dynamit wachgerüttelt.

Damals (1930) durchquerte ich den mittleren und unteren Kongo, fuhr nach Rhodesien hinein, um zum Sambesi zu gelangen. Hier in den Steppen, wo Wege und Bahnen leichter zu legen waren, regte sich die Zivilisation bereits emsig. Ich konnte mit dem Auto sogar bis Tete in Portugiesisch-Sambesi heranfahren, allerdings auf einer provisorischen Straße, die nur während der Trockenzeit befahrbar war. Als ich dann aber am unteren Sambesi die mächtigen Bogen der Eisenbahnbrücke, die den Strom überspannten, und die Bahnen sah, die durch Gebiete führten, die mir noch vor fünfzehn Jahren als zweite Heimat so vertraut waren, da wußte ich, daß auch für den Sambesi die neue Zeit hereingebrochen war.

1934/35 bereiste ich abermals die Ost-Provinz von Belgisch-Kongo. Im Auto machten wir die Fahrt von Mahagi am Albert-See aus, wo wir, von Uganda kommend, landeten, bis in den Urwald; von dort gelangte man spielend auf gleiche Weise nach Stanleyville am Kongostrom oder in südlicher Richtung nach Ruanda. Die Straße war also inzwischen dem Verkehr übergeben worden; sie führte durch waldiges Bergland, in Höhen bis 2400 Meter. Längs der Straßen regte sich neues Leben: die Eingeborenen hatte man genötigt, ihre Waldsiedlungen aufzugeben und sich in Dorfschaften längs der Straße niederzulassen. Viele Neger, besonders die Großhäuptlinge, hatte der Zivilisationsrausch erfaßt; ihre Residenzen waren geräumige, möblierte Ziegelhäuser, nun wollten sie auch noch in eigenen Wagen fahren. Der eine oder andere von ihnen hatte auf Kosten seiner Untertanen eine Zufahrtstraße zur Hauptstraße schlagen lassen, sich ein Auto angeschafft, europäische Kleidung angelegt und war ausgefahren, bis die erste Panne das Gefährt unbrauchbar gemacht hatte.

Die abseits der Straße siedelnden Eingeborenen jedoch lebten immer noch das urwüchsige Leben ihrer Urväter, sie blieben unberührt. Ihre Gebiete konnte man z.T. nur auf eigene Gefahr auf Karawanenwegen erreichen; dort fühlten sich die Häuptlinge noch souverän und konnten dem Weißen noch dreist entgegentreten. wie ich und mein Freund Dr. Jadin es bei Imodu im Dese-Wald erlebten, als das betrunkene Dorfoberhaupt mit zwanzig Schützen aufzog, um mich mit Pfeilen zu töten. Meine damalige Rettung verdanke ich nur meinen kleinen Bambutifreunden, die mit Pfeil und Bogen sich schützend vor mich stellten.

Damals kam es mir noch nicht zum Bewußtsein, welche kulturelle und besonders soziale Änderungen in jenen Gebieten sich vorbereiteten. Ich hatte auch mit den Negern in ihren Dörfern weniger verkehrt, da wir uns meistens abseits derselben in den

Bambutilagern aufhielten. Ein Erlebnis in einem Negerdorf jedoch hatte mich stutzig gemacht und hat sich meinem Gedächtnis eingepägt: Mundeke unfreundlicher Empfang.

Ein Totenpalaber war im nachbarlichen Negerdorf angesagt. Ich ging mit meinem Boy und Dolmetsch aus dem Pygmäenlager dorthin. Anlaß des Palabers war der Tod einer Frau. Es sollte entschieden werden, ob die Sippe des Ehemannes oder jene der Verstorbenen an dem Tode schuldig war: dementsprechend mußte dann auch die Entschädigung gezahlt werden. Das Dorf lag an der Staße, die Wohnstätten waren zum Großteil mit Lehm beworfene Hütten: auch eine Neuerung, denn ehemend bauten die Balese nur Rutenhütten. Im Schatten der Hüttenveranda saßen die Ältesten, abseits führten weiß bemalte und mit Grün behangene Frauen Totentänze auf. Sie ging das Palaber nichts an, das war ureigenste Sache der Männer. Ein struppiger Alter mit einem Turban aus Wildkatzenfell sprang auf dem Platz hin und her und blies das Signalhorn, daß es weithin dröhnte. Er rief die Männer zum Palaber zusammen. Mit Ausnahme einiger Jugendlicher waren alle Männer nach alter Sitte mit ihren Bast-schurzen bekleidet. Auf einem Felsen mitten am Platz saß der Häuptling Mundeke und stierte vor sich hin. Auf dem Kopf trug er eine geflochtene Kappe mit schillernden Vogelfedern, um den Leib den bauschigen Bastschurz, an dessen Vorderseite gefleckte Wildkatzenfelle herabbaumelten. Als Überwurf trug er ein Kolobusfell. In der Hand hielt er den blitzenden Speer. Ich sah Mundeke zum ersten Male. Wir begrüßten uns. Als ich Anstalten machte ihn zu photographieren, wehrte er unfreundlich ab: „Laß das, Weißer! Ich will mit euch Weißen nichts mehr zu tun haben. Früher war ich euer Freund; ich hoffte, ihr würdet uns helfen, uns unterstützen. Jetzt habe ich euch aber durchschaut. Ich will nichts mehr mit euch zu tun haben.“ Damit ließ er mich stehen. Was eigentlich vorgefallen war, daß Mundeke aus einem Freund der Weißen ihr Feind geworden war, blieb mir unbekannt. Man berichtete mir nur, daß er als Häuptling abgesetzt und an seine Stelle sein Stiefbruder gesetzt wurde. Doch dies nur nebenbei. Wesentlicher ist die Rede, die Mundeke an sein Volk hielt. Er schritt auf dem sonnigen Platz auf und ab, stieß den Speer in den Boden und donnerte über die neue Zeit: „Was ist aus uns geworden?“ — rief er. „Wo ist unsere Jugend? Die Burschen sind nach Irumu und Kisangani gezogen und niemand ist da, der unsere Rodungen bestellt. Wo sind unsere Kinder? Wir haben keine mehr. Unsere Frauen wollen keine Kinder, weil sie dadurch altern, sagen sie. Aber schaut euch nur unsere Mädchen und jungen Frauen an! Kokette Frisuren, bunte Tücher, ja das lieben und wollen sie und sie wissen nicht, wie sie ihre Hüften verrenken sollen, wenn sie einem jungen Mann begegnen. Fürwahr, wir s'erven! Was im Dorf bleibt, sind nur wir Alten. Und daran seid nur ihr Weißen schuld, die ihr unsere Jugend weg'ockt und verführt.“ Bei diesen Worten hatte er sich mir zugewandt. „Die Chauffeure betören unsere Mädchen mit bunten Perlen und Tüchern, die Burschen haben alle Achtung vor den Alten und vor Sitte und Brauch verloren. Fürwahr, wir gehen zugrunde!“

Mundeke wandte sich daraufhin dem eigentlichen Palaber zu; ich aber hatte mir Mundekes Philippika hinter den Tropenhut gesteckt. Ich wußte nun, warum er den Weißen grollte.

Ich hatte Mundekes zornsprühende Worte damals wohl meinem Tagebuch einverleibt, ihnen aber weiter keine Bedeutung beige-

messen. Ich dachte, daß ein enttäuschter Schwarzer seinem Ärger Luft machen wollte. Als ich aber nach dem Zweiten Weltkrieg (1950), also 15 Jahre später, wieder in die gleiche Gegend kam und die gewaltigen Umwälzungen ringsherum sah, kam mir Mundeke seinerzeitige Rede wieder in den Sinn und ich erinnerte mich seiner prophetischen Worte; er hatte den Umbruch vorausgesehen, ihn aber nicht mehr erlebt. Mundeke war inzwischen gestorben.

Der Zweite Weltkrieg warf den Kongo in seiner Entwicklung nicht zurück, wie dies bei anderen Ländern öfter der Fall war, sondern brachte ihm im Gegenteil eine ungewöhnliche Prosperität. Das trat im Osten der Kolonie in vielfacher Art in Erscheinung. Die einzige Urwaldstraße hatte sich zu einem Straßennetz ausgeweitet. Mit unheimlichem Eifer baute man an neuen Straßen und legte Stahlbrücken über Flüsse, wo man sich früher Fähren bediente. Im Hochland, längs der Seen waren Kolonistensiedlungen wie Pilze aus dem Boden geschossen. Man konnte über die vielen, längs der Straßen errichteten und mit modernem Komfort ausgestatteten Hotels wie über die in allen wichtigeren Negerdörfern anzutreffenden Kaufläden (Ndukas), die der Kauflust der Neger entgegenkamen, nicht genug staunen. Ortschaften, die vor fünfzehn Jahren kaum dem Namen nach bekannt waren, besaßen nun Warenhäuser, Hotels, Garagen und Magazine. Eine Sägerei löste die andere ab, ein Unternehmen das andere. Im Gebirge von Lubero boten Neger den durchreisenden Autogästen Erdbeeren in Körbchen an, und wo man früher nur mit unendlicher Mühe Konservenbutter ergattern konnte, war jetzt mit Leichtigkeit frische Butter zu bekommen.

Ich landete im Flugzeug an meinem Bestimmungsort am Urwaldrand, wohin man noch im Jahre 1929 nur nach einer zweiwöchigen Flußfahrt und einem vierwöchigen Karawanenmarsch gelangen konnte. Die Flugzeugverbindungen nach allen Seiten hin ergaben rasche und bequeme Verkehrsmöglichkeiten. Die weißen Studenten und Zöglinge, die zu Hunderten den Unterricht in gewissen Zentren des Hochlandes genießen, benutzten diese Gelegenheit, um ihre Ferien bei den Eltern in der Kolonie oder in Europa zu verbringen.

Kurzum, der Mann aus Europa bestaunt diese sozu-agen über Nacht entstandenen Reismöglichkeiten und den Komfort allenthalben und quittiert dankbar den Fortschritt, den er sich zunutzen macht. Der Mann aus Afrika aber, der nach fünfzehn Jahren Abwesenheit plötzlich in diese neue Welt hineingesetzt wird, kennt sich nicht mehr aus und das Gesicht des Völkerkundlers, der seine primitiven (im guten Sinne) Eingeborenen aufsucht, wird länger und länger, da er diese Naturmenschen nicht wiedererkennt.

In den Warenhäusern für Eingeborene drängen sich die Negerinnen und feilschen laut mit den Griechen und Indern um Tuch, Toilettenartikel und tägliche Gebrauchsgegenstände. Auch die Griechen sind ein neues Element in

jenen Gegenden; sie überschwemmen als Händler die Kolonie. Man begegnet ihnen allüberall; sie durchrasen mit ihren Lastwagen Urwald und Steppe, legen Pflanzungen an und errichten in den Dörfern mit Lehm ausgeschlagene Kaufbuden. Da sie sich in ihrem Lebensstandard jenem der Eingeborenen nähern, begegnet man ihnen mit weniger Respekt, aber gerade darum machen sie um so größere Geschäfte. Im Negermund heißen sie kurzweg die Bambuti der Weißen, weil sie nach ihrer Meinung in angeblich ähnlich untergeordneter Stellung zu ihnen stehen wie die Bambuti zu den Negern. Jedenfalls florieren ihre Geschäfte, da die Eingeborenen auf Tuch und allerlei Tand fliegen wie Fliegen auf Honig. Es mag unwahrscheinlich klingen, ist aber doch so, daß die heutigen Waldneger in dem Ausmaß bekleidet gehen als sie früher nackt waren. Vor zwanzig Jahren waren bekleidete Waldneger eine ähnliche Rarität wie es heute unbekleidete sind. Die Frauen sind in bunte Tücher gehüllt oder mit Blusen angetan, die sie ausgezeichnet kleiden. Die Männerwelt trägt Beinkleider, Blusen oder Sakkos. Selbst die morgens aufs Feld eilenden Neger tragen Kleider, ebenso wie die Negerfrau, die das Feuer zwischen den Herdsteinen anbläst, in Tuch gehüllt ist. Man mag über das Tragen von Kleidern in den Tropen eigener Meinung sein, in diesem Fall haben sich die Eingeborenen selbst dafür entschieden. Nur die Pygmäen können da noch nicht so mit; es fehlen ihnen die Mittel, sich Tücher zu beschaffen. Sie laufen darum auch heute noch wie früher mit den kurzen Bastschurzen um die Lenden durch das Grün der Wälder. Ich übertreibe aber nicht, wenn ich sage, daß ihre Augen sich weiten, so oft sie Tuch sehen, und vor Freude leuchten, wenn sie ein Stück davon erhaschen können.

Man muß den Negern in Bezug auf Kleidung einen gewissen Geschmack zubilligen. Ich erwähnte bereits die gefällige Frauentracht. Bisweilen begegnet man aber auch Ausnahmen, die belustigen. So z. B. traf ich wiederholt Neger in tadellosem Anzug mit langer Hose, braunen Schuhen und farbigen Socken, den Hut keck auf dem wolligen Haar, eine Zigarette im Mundwinkel und — den blitzenden Speer in der Rechten!

Das Nachäffen der Weißen in Haltung, Kleidung und Benehmen ist ebenso an der Tagesordnung wie das Bemühen, sich ähnliche Genüsse und ähnlichen Komfort wie diese zu beschaffen.

Auf meinen früheren Reisen führte ich zu Geschenkzwecken Blattabak mit, der bei Bambuti und Negern sehr beliebt war. Auf der letzten Reise blieb dieser Tabak nahezu unberührt. Die Zigarette war auch bei den Bambuti bereits in Mode. Ich mußte den Blattabak wieder verpacken und Zigaretten beschaffen, um die Rauchtaste der Eingeborenen zu befriedigen. Jeder ersparte Groschen wandert in die Nduka für Zigaretten. An dem Opferplatz legte man früher dem Speiseopfer auch ein Tabakblatt bei, heute einen Zigarettenstummel!

Wie kommt aber der Neger zu dem nötigen Kleingeld, um sich all das, was er in den Läden sieht, kaufen zu können? Bedürfnisse wecken ist nicht schwer; man braucht die Dinge, die der Mensch benötigt, nur an ihn heranbringen und vor ihm ausbreiten. Wie aber macht es die Zivilisation, um es dem Neger zu ermöglichen, die geweckten Bedürfnisse zu befriedigen? Einfach dadurch, daß man ihm Verdienstmöglichkeiten beschafft. Hier geschieht es so, dort anders. Bislang lebte der Neger in seiner Urwaldsiedlung und nährte sich von den Bananen seiner Rodung und dem Wild, das

er in Fallen fing oder von den Bambuti durch Tausch erhandelte. Er arbeitete zeitweise wochenlang mühsam, bis die Rohdung geschlagen war und die Pflanzung zu tragen begann. Dann aber hatte er Muße; er saß tagsüber im Schatten der Klubbhütte, rauchte seine Pfeife und pflegte mit seinem Nachbarn angenehme Unterhaltung. Zwischendurch ging er in den Wald nach den Fallen zu sehen oder er bastelte. Am Abend erdröhnten die Trommeln und alle Welt ergab sich dem fröhlichen Tanz oder abwechselnd auch dem Gelage von Bananenbier, bis dann in tiefer Nacht alle ermüdet auf ihre Rutenbänke fielen und einschliefen.

Wie ganz anders ist das heute! Um sechs Uhr früh ertönt die schrille Pfeife des Dorfhäuptlings oder des Admoniteurs. Die Jungmänner und Burschen, sofern sie sich im Dorf noch befinden, stellen sich in Reih und Glied zum Appell auf. Die Ordre des Großhäuptlings, die auf den weißen Administrateur zurückgeht, verlangt, daß jedes Dorf, jeder Erwachsene eine Pflanzung von Baumwolle, Erdnüssen oder was immer zu betreuen habe. Also, hinaus aufs Feld, ruft der Dorfhäuptling, die Arbeit drängt, denn unversehens kann die Kontrolle kommen! Und der Häuptling ist für seine Leute verantwortlich. Diese Methode benennt man mit einem Schlagwort: *Erziehung zur Arbeit*, und die Weißen sind sich in der Mehrzahl darüber einig, daß der Neger zur Arbeit erzogen, d. h. angehalten werden müsse. Fragen wir nicht nach der Motivierung. Der Ertrag des Feldes kommt allerdings den Bauern zugute, denn die Produkte werden zu einem von der Behörde festgesetzten Preis übernommen. So kommt der Neger zu Geld, oft zu sehr viel Geld, das er eben nur in Luxusartikeln anlegen kann. So vermag er seine Bedürfnisse zu decken. Das ist eine Art, Verdienstmöglichkeiten zu schaffen.

Leider vermögen die Eingeborenen dieser Erziehungsmethode keinen Geschmack abzugewinnen. Sie fühlen den Zwang und leider Gottes auch oft den „fimbo“, die Nilpferdpeitsche. Beides schmeckt ihnen nicht. Letzteres ist übrigens gesetzlich abgeschafft, wird aber von den Häuptlingen trotzdem ausgiebig verwendet. Der Kontrast zwischen dem früheren gemächlichen Leben und dem jetzigen ist ein zu krasser und jäher. Man fühlt sich überall unter Druck und Kontrolle. Hat jemand eine notwendige Angelegenheit mit einem Verwandten zu regeln und er begibt sich auf den Weg über Land, wählt aber nicht den heimlichen Waldpfad, sondern die Straße, dann kann ihn das Schicksal in der Person des Polizisten des Großhäuptlings erreichen, der ihn einfach festnimmt, weil er

am Arbeitstag in seinem Feld zu arbeiten und nicht spazieren zu gehen hat. Er wird zu vierzehn Tagen Zwangsarbeit im Häuptlingsdorf verurteilt.

Der Häuptling kontrolliert seine Leute und ist für ihre Arbeitsleistung verantwortlich, der Großhäuptling kontrolliert seine Dorfhäuptlinge und die Admoniteure des Weißen wieder die Großhäuptlinge.

Erziehung zur Arbeit! Gut, aber sie behagt den Negern nicht. Die Burschen verlassen die Dörfer und suchen besser bezahlte Arbeit in den Industriezentren und Städten, wo man auch tausenderlei Gelegenheit hat, sich auszuleben. Dort fehlt jede Kontrolle seitens der Sippen. Und die Folgen dieser Landflucht? Längs der Straße Kisangani-Irumu kann man eine Reihe entvölkerter Dörfer sehen. Den zurückgebliebenen Alten schwindet alle Lebenslust. Ehedem erdröhnten die Dörfer und Wälder von fröhlichem Singsang und Tanzmusik. Bei meinem jetzigen Aufenthalt jedoch erschrak ich über die Totenstille, die sich allabendlich über die Dörfer senkte.

In der Wohnbaukultur und vor allem in der Siedlungsart war, wie schon erwähnt, ebenfalls eine Wandlung zu beobachten. Die Bevölkerung wird angehalten, die kleinen Waldsiedlungen zugunsten großer Dorfschaften, die längs der Straße errichtet werden müssen, aufzugeben. Die Eingeborenen anerkennen das nicht als Wohltat. Das Wohnen in kleinen Sippenverbänden abseits des Getriebes garantiert dem urwüchsigen Neger Frieden und dem abergläubischen Ruhe vor Hexen. Für die Verwaltung liegt in diesem Umbau unstreitig ein Vorteil und es dürfte mit der Zeit auch der Neger den Kulturtrieb, der sich daraus ergibt, verspüren. Vorerst empfindet er das alles als Zwang und das ist verständlich, wenn man bedenkt, daß viele solche Siedlungen von weit her in ganz fremde Gegenden längs neugebauter Straßen verpflanzt wurden, wodurch auch der Freizügigkeit der Bewohner ein Riegel vorgeschoben ist. Allmählich setzt sich am Ituri ein langgestreckter Giebeldachtypus, mit Lehm verputzt, durch, der die für die einzelnen Stämme charakteristischen Baustile verdrängt. Unstreitig macht die Neuerung die Hütten wetterbeständiger und wohnlicher. Interessant ist die Herausbildung eines neuen Dorftypus, der durch die Anlage von Verwaltungsgebäuden aus Ziegelsteinen bestimmt wird. Um das weitläufige Wohnhaus des Großhäuptlings gruppieren sich das Gerichtsgebäude, wo die Palaber abgehalten werden, dann das Polizeihaus, das Gefängnis, das Rasthaus und hin und wieder auch ein Ambulanzgebäude (Dispensary). Das Rasthaus dient den durchreisenden weißen Beamten und auch anderen Weißen als Quartier. Schule bzw. Bethaus sind demgegenüber armselige Lehmbauten, die gewöhnlich irgendwo abseits stehen. Sie werden von der Mission auf ihre Kosten errichtet, die auch den Betrieb aufrechterhält. Es macht den Eindruck, daß diese Bauten mit dem Dorfzentrum wenig zu tun haben. Es ist bedauerlich, daß das Gefangenhaus ausersuchen zu sein scheint, der modernen Negersiedlung das Gepräge zu geben und nicht das Gotteshaus oder die Schule. Mit dem Gefangenhaus machen leider viel zu viel Eingeborene, Männer wie Frauen Bekannt-

schaft und zwar in der Regel wegen Übertretung irgend welcher Disziplinar-Vorschriften, weniger wegen Vergehen. Verbrecher sind in den Gefängnissen der Verwaltungszentren untergebracht.

Wie sehr die Zivilisation selbst das Mark der eingeborenen Kulturen zersetzt, ist vielleicht am Beispiel der Initiation am besten zu ermesen! Es gibt doch kaum etwas Heiligeres im Bereich des sozialen Lebens der Naturvölker als die geheime Stammesinitiation mit oder ohne Beschneidung, in deren Organisation selbst die Frauen keinen Einblick haben. Nun ist es erstaunlich, wie die heutige Negerjugend, die in den Schulen der Weißen gebildet wird, wegwerfend über diese Stammesweihen spricht und unverhohlen darüber ihrer Freude Ausdruck gibt, daß sie die Kasteiungen und Abtötungen dieser Schule nicht mehr mitzumachen brauche. Sie haben keine Ahnung von der sittlich sozialen Erziehung, die die Alten dieser Schule gerade beimessen, die in ihr das Hauptinstitut zur Erziehung für eine gediegene Stammesorganisation sehen, da in ihr besonderes Gewicht auf die Hochachtung der Autorität gelegt wird. Das feierlich mystische Kleid ist der Initiation grausam abgerissen worden; was geblieben ist, ist der physiologisch medizinische Eingriff der Beschneidung, auf welchen die Frauen bestehen. Dieser Eingriff erfolgt heute in äußerst profaner Weise durch irgend einen hergelaufenen *Infirmier* (Heildiener), der sich dafür bezahlen läßt.

Es wäre ungerecht, wollte man die geschilderten zivilisatorischen Bestrebungen als vorbedachte Schikanen gegenüber der Bevölkerung betrachten; im Gegenteil, sie zielen auf Hebung ihres Lebensstandardes hin. Beanstandet wird nur das zu rasche Tempo, mit dem sie ins Werk gesetzt werden. Was für andere, besser vorbereitete Stämme der Steppe etwa, die schon in Dorfschaften zusammenwohnen, sehr wohl am Platze sein mag, scheint am Ituri verfrüht, zu radikal und viel zu rasch vorgetrieben. Die Folgen davon sind Unmut und Mißmut, die die Gemüter der Bevölkerung, besonders der maßgebenden Alten, erfaßt. Selbst Beamte glauben einen passiven Widerstand der Bevölkerung zu verspüren, und meiner Erfahrung nach sind Menschen vom Typus Mundekes in allen Dorfschaften anzutreffen. Ist nicht auch der augenscheinliche Rückgang der Waldbevölkerung auf diesen Umstand zurückzuführen? Aus dem Munde alter und in ihrem Stamm geachteter Männer hörte ich bittere Klagen über die jetzigen Zustände. Und das waren keine Querulanten, sondern einsichtige Männer, geneigt, die Wohltaten anzuerkennen, die ihnen die Weißen durch Abschaffung der immerwährenden Dorffehden und

Herstellung der Sicherheit gebracht hatten. Aber immer wieder wurde die Klage laut: „Weißer, wir sterben dahin!“ Auch die Verwaltung sieht dieses Gespenst und scheint ihm begegnen zu wollen, wie ich aus den Worten eines jungen Beamten heraushörte, demzufolge man daran denkt, die volkreichen und rührigen Banande aus der Steppe bzw. dem Gebirge im Ituriwald anzusiedeln. Das ist aber keine Lösung des Problems, ganz abgesehen davon, daß sich ein Bergvolk im Urwald kaum zurechtfinden dürfte. Die dringendste Aufgabe ist doch die Rettung der Negerwaldstämme.

Zur Hebung des Schulwesens geschah durch die Mission immer viel, und neuestens widmet ihm auch der Staat sein besonderes Augenmerk. Die gigantisch rasche wirtschaftliche Entwicklung des Landes erfordert eine Unmenge geschulter Kräfte. Schon jetzt sind in der Administration wie auch in den Betrieben und im Handel eine Unzahl Eingeborener eingesetzt, die in der Hauptsache aus den Missionsschulen hervorgegangen sind. Man braucht aber immer mehr spezialisierte Kräfte in der Heilkunde, in landwirtschaftlichen und industriellen Betrieben, im Handel, in der Verwaltung, im Lehrfach. Im modernen Kongo trägt man diesen Erfordernissen besonders Rechnung, bis hinauf zu den Häuptlingsschulen, in denen Söhne der Häuptlinge, die einmal ihre Väter in der Verwaltung ablösen sollen, geschult und erzogen werden. Ich kann zwar nicht für die Richtigkeit des Ausspruches eines Missionars eintreten, der eine solche Häuptlingsschule leitete, daß Häuptlinge diese ihre gebildeten Söhne als ihre größten Gegner betrachteten, halte dies aber für durchaus glaubwürdig. Die Alten halten noch an angestammter Sitte, an Autorität und Pietät im hergebrachten Sinn fest, die Jungen jedoch führen moderne Verwaltungsmethoden ohne jede Verbindung mit dem angestammten Volkstum ein.

Die Eingeborenenintelligenz, die sogenannten *Evolués*, rekrutiert sich aus Absolventen der Mittel- oder Höheren Schulen. Diese Menschenschicht steht insofern außerhalb des Volkes als sie unter fremden Stämmen Dienste tut und weil sie zufolge ihres Einkommens einen höheren Lebensstandard genießt. Die *Evolués* stehen aber ihrer europäischen Bildung entsprechend noch lange nicht in den Reihen der Weißen. Der Schwarze bleibt in seinem Denken und Fühlen dem Weißen auch dann noch fremd, weil er in seiner Gesinnungs- bzw. Denkungsart von ihm grundverschieden ist. Die seelisch-geistige Kluft, die zwischen Negertum und Weißem besteht, wird durch Übertragung europäischer Bildung auf den

Schwarzen nicht überbrückt. Weiß und Schwarz bleiben sich in persönlichen wie völkischen Belangen fremd. Ich konnte das besonders in den Missionen beobachten, wo weiße und schwarze Priester im gleichen Wirkungskreis in der Arbeit wetteiferten und beiderseits vom besten Willen beseelt waren, einander näherzukommen und trotzdem persönlich keinen engeren Kontakt fanden.

Solange diese Evolués guten Willens bleiben, werden sie der Kolonie von großem Vorteil sein, fallen sie aber böswilligen Agitatoren in die Hände, dann werden sie die Totengräber der Kolonie, jeder Kolonie. Man gibt ihnen durch die moderne Ausbildung das Rüstzeug in die Hand, mit dem sie einmal die Leitung ihrer Rassen- und Volksgenossen in ihrem Geist, in ihrer Denkungsart übernehmen werden. Das ist nun einmal der Lauf der Entwicklung. Ich gebe damit kein Geheimnis preis, man ist darüber in Kolonialkreisen sehr gut im Bilde. Es läßt sich nicht mehr ändern, das Rad läßt sich nicht mehr zurückdrehen. Unverständlich ist nur, daß man es auf höchste Touren gesetzt hat. Ob den Evolués die nötige moralische Erziehung zuteil geworden ist — sie stammen durchweg aus Missionsschulen —, um der Kolonie auf lange Zeit positive Dienste zu leisten und der destruktiven Agitation Widerstand entgegensetzen, wird die nächste Zukunft lehren.

Bei Erörterung des durch die Zivilisation verursachten Umbruchs in Afrika darf die Mission nicht übergangen werden. Sie ist zwar nicht in dem Maße verantwortlich für den Zusammenbruch der angestammten Kultur wie die wirtschaftliche Entwicklung, aber sie ist maßgeblich am Aufbau einer neuen Weltanschauung beteiligt, die sie christlich zu durchsetzen bemüht ist. Ihre Erfolge im Wandel der Mentalität der Neger sind zutage liegend. Es mutet geradezu wie ein Wunder an, mit welcher elementarer Selbstverständlichkeit sich die Neger heute dem Christentum zuwenden. Dazu konnte es nur kommen, weil ein totaler Zusammenbruch der Eingeborenen-Weltanschauung bereits erfolgt war. Dieser Zusammenbruch ist aber nicht die Frucht der Missionstätigkeit, da diese Flucht ins Christentum auch in Gegenden zu beobachten ist, wo vor wenigen Jahren Missionspropaganda so gut wie unbekannt war. Vielmehr ist dies zunächst die Folge des Zusammenbruchs der Eingeborenen-Wirtschaft, der ein allgemeiner Kulturzusammenbruch folgte.

Diese Begeisterung fürs Christentum hat auch die Ituri-Waldstämme — mit Ausnahme der Bambuti — erfaßt. Ich glaube, daß es sich dabei nicht so sehr um ein christlich-religiöses Ergriffensein handelt als um das Bestreben, ein höheres Kulturniveau für sich geltend zu machen. Eine Parallelbewegung ist schon seit

langem in den vom Islam durchsetzten Gebieten im Gang. Die Mohammedaner haben es immer verstanden, den zum Islam Bekehrten auch das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu kultivierten Menschen einzuimpfen. Am Ituri distanzierte sich der Mohammedaner vom gewöhnlichen *Muschenssi* (Wilder) durch seine Aufnahme in den Verband der *Wangwana* (Kultivierte). Wo der Islam keine namhafte Rolle spielt, dort übernimmt diese das Christentum. Der Christ ist der Zivilisierte, der Heide der *Muschenssi*. Dieser Drang, aus dem Stadium der Primitivität und der Wildheit herauszukommen, scheint mir am ehesten den Zug der Massen zum Christentum zu erklären.

Es wäre aber falsch, wollte man dieses Neuchristentum deshalb als Scheinchristentum werten; die Tatsachen sprechen eine andere Sprache. Die aus dem genannten Motiv erfolgte Völkerbewegung, die so erfreulich für das Christentum ist, aufzufangen, ist Sache der Missionen. Es ist ihre Aufgabe, die ihnen zuströmende: Massen in erforderlichem Maß christlich zu erziehen. Man kann sich aber aus dem hier Gesagten ein Bild von dem Einfluß machen, den die Mission allenthalber auf die Eingeborenen heute auszuüben imstande sind.

Es ist hier nicht der Platz, weder die Missionsarbeit noch die Missionsmethoden zu schildern, es soll nur gewisser Missionsmittel, die auf eine Änderung der Eingeborenen-Mentalität besonderen Einfluß haben, Erwähnung getan werden. Vor allem seien die Dorf- und Volksschulen genannt, in denen die Mission indirekt durch eingeborene Katechisten bzw. Lehrer die Kinder unterrichtet und die Erwachsenen jahrelang für das Christentum schult. Es gibt heute kaum mehr ein bedeutendes Dorf ohne Missionsschule. Nach mehrjähriger Schulung werden dann die Taufbewerber in der Mission durch den Missionar selbst und durch entsprechende Lehrkräfte tiefer in das Wesen des Christseins eingeführt und zugleich auch der Mission enger verbunden. Die Neugetauften, vielfach christliche Ehepaare, bilden in den Dörfern den Sauerteig für weitere Bekehrungen.

In den Missionszentren werden Knaben und Mädchen an Mittelschulen herangebildet. Die in Internaten untergebrachten Zöglinge erlangen eine tiefere geistige und sittliche Durchbildung, die sie für gehobene Berufe geeignet macht. Vielfach werden von Missionen (Schulbrüdern u. a.) auch höhere Schulen unterhalten, die Eingeborene für verschiedene Berufe vorbereiten, aus denen dann die früher erwähnten *Evolués* hervorgehen.

Zu den *Evolués* im geistlichen Stand ist der eingeborene Klerus zu zählen, dessen Heranbildung in kleinen und großen Seminarien größte Sorgfalt zuteil wird. Die diesbezüglichen Erfolge sind außerordentliche, wie auch der Einfluß der Eingeborenen-Priester ein großer ist.

Ich möchte noch auf einen Faktor besonders hinweisen, der für die Wandlung der Eingeborenen-Mentalität von ausschlaggeben-

der Bedeutung ist. So unscheinbar er zu sein scheint, so wichtig ist er. Ich meine die Eingeborenen-Schwesternverbände. Es ist erstaunlich, daß eine Institution von zölibatären Frauenkongregationen in Afrika überhaupt möglich wurde. Man muß sich die Stellung der Frau in der Negergesellschaft vergegenwärtigen, um den Schock zu begreifen, den althergebrachte Sitten und Bräuche erfuhren, als Mädchen den Heiratszwang durchbrachen, um sich dem ehelosen Stand zu verschreiben. Die Frau ist in der Neger Sippe ein Wertfaktor ohnegleichen; sie bedeutet einen Schatz für den Vater, der seine Tochter durch Verkauf an eine andere Sippe verheiratet. Ebenso wertvoll für die Sippe ist die Frau als Gebälerin wie nicht minder als Bebauerin des Feldes und sie ist es auch, die hauptsächlich für die Ernährung der Familie aufkommt. Kurzum, die Frau ist das Kostbarste in der Sippe. Der Zölibat wie auch die Kinderlosigkeit der Frau ist aber der Eingeborenen-Mentalität unfassbar. Und nun erfolgt mit einem Male eine Umwertung dieser Werte durch das Wertobjekt selbst! Die Frau verzichtet bewußt auf die Mutterschaft, indem sie das zölibatäre Leben wählt. Damit zerreißt sie die Kette, mit der sie die Sitte an den Mann fesselt. Der Einfluß, den diese Eingeborenen-Schwestern auf das Selbstbewußtsein und die Stellung der Frauenwelt ausüben, einmal durch die erfolgte Emanzipation, dann auch durch die Ausübung eines gehobenen Berufes zum Wohl der Gemeinschaft, liegt auf der Hand. Die Konstituierung weiblicher religiöser Gemeinschaften ehelosen Standes hat die alteingesessene tyrannische Sitte der Versklavung der Frau durchbrochen, ja ihr sogar den Todesstoß versetzt.

Die Missionen haben Mühe, mit dem rasenden Tempo des Zivilisationsprozesses Schritt zu halten und dem Andrang der Massen zum Christentum zu entsprechen. Die Anforderungen an ihre Kräfte wie auch an materielle Mittel werden immer größer. Zur Gründung und Erhaltung der höheren Bildungsinstitute, der vielen Dorfschulen kommen Spitäler hinzu usw. All diese Gründungen überstürzen sich mit unglaublicher Hast.

Ein Wort sei noch angefügt über die Stellung der Bambuti-Pygmäen innerhalb des ablaufenden Zivilisationsprozesses. Man kann sie noch als Zaungäste dieses dramatischen Vorganges bezeichnen. Weder Behörde noch Mission haben bislang den Weg zu ihnen gefunden und sie selbst hielten sich vorläufig noch abseits der Verkehrsstraßen, sind ihnen aber doch durch Umsiedlung der Neger längs derselben insofern nähergekommen, als sie sich an deren Dörfer halten müssen, um ihre Ernährung, wenn auch nicht zu sichern, so doch zu erleichtern. Der beste Schutz der Pygmäen vor der Zivilisation ist ihr Nomadismus. Wird einmal ihre angestammte Wildbeutewirtschaft angeschlagen — und dieser

Zeitpunkt rückt immer näher --, dann werden auch sie eine Beute der Zivilisation werden, nicht unmittelbar durch die Weißen, sondern durch Vermittlung der Schwarzen.

Zum Abschluß seien noch die Anstrengungen des Staates und privater Forschungs- und Wohlfahrtsinstitute für das Wohl der Eingeborenen erwähnt. Dafür stehen vor allem der sogenannte „Fond de bien être des indigènes“ und das „Institut pour la recherche scientifique de l'Afrique centrale“ (IRSAC) zur Verfügung, Organisationen, die mit viel Kapital ausgerüstet, einen unwahrscheinlichen Unternehmungsgeist entwickeln.

In Afrika zeichnen sich die Konturen einer neuen Zeit ab, vorläufig noch undeutlich und schemenhaft. Die Zivilisationsdämmerung, die schon seit geraumer Zeit über Süd-West- und Ost-Afrika aufgegangen ist, wird nun auch über dem dunkelsten Zentral-Afrika immer heller. Wird dieser Dämmerung ein freundlich leuchtender Sonnentag folgen oder wird es ein Glutbrand werden, der alles versengt oder verbrennt?

Der Neger greift mit Gier nach den Zivilisationsgütern, wie es jeder andere Mensch auch tut, in dem das Bedürfnis nach diesen Gütern geweckt wurde. Wie wird aber der Eingeborene mit der sich ihm gleißnerisch anbietenden fremden Welt fertig werden? Wie wird er darauf reagieren?

Vergessen wir nicht, daß die Zivilisation an sich gottfremd und sittlich indifferent ist. Sie ist tatsächlich aber heute nicht neutral. Den Eingeborenen fehlt heute noch die sittliche Reife, um diese seelische Belastung durch die Zivilisation ohne Schaden zu ertragen. Die sittliche Festigkeit, die man ehemals aus der Naturreligion und der Sippenorganisation bezog, ist ein für allemal hin. Eine neue sittliche Weltordnung kann ihnen aber über Nacht nicht vermittelt werden, mögen die Missionen noch so große Anstrengungen machen. Man versteht, daß gerade die Missionen den überstürzten Entwicklungsprozeß am meisten ablehnen; sie schauen tiefer und weiter.

Die Zivilisationsgüter dürfen den Eingeborenen nicht wie ein massiger Panzer angelegt werden; das gilt auch vom christlichen Religionsgut, daß sie darin wie Klein David in der Rüstung Sauls stecken und sich nicht bewegen können! Es darf in ihnen nicht die Empfindung wach werden, daß alles, was sie hatten, schlecht war, ihre Psyche darf nicht vergewaltigt werden. Vielmehr müßte eine Art Vermählung zwischen der Eingeborenen-Psyche und dem Geiste des Abendlandes angestrebt werden. Dazu aber benötigt

man mehr Zeit und Geduld, als die Zivilisation und auch die Missionsstatistiker zu haben scheinen.

Alles in allem gewinnt man den bestimmten Eindruck, daß sich die Zivilisation bis in die entlegendsten Urwald- und Gebirgsregionen hineinfrißt und daß auch zu ihrer Förderung seitens der Regierung außerordentlich viel geschieht. Das wird allgemein anerkannt und auch von den Weißen, die nur einseitig den Zivilisationsfortschritt im Auge haben, beifällig begrüßt. Die Frage sei aber erlaubt, warum dieser Prozeß in neuester Zeit so ungewöhnlich stark angekurbelt wurde? Befürchtet man vielleicht, daß die Kolonie diesbezüglich gegen andere zurückstehen und man den Belgiern deswegen Vorwürfe machen könnte? Hatte man vor dem Krieg etwa zu wenig dafür getan? Ich habe nicht den Eindruck, daß dies der Fall war; das gemächlichere Tempo, das man früher eingeschlagen hatte, scheint für die Eingeborenen gesünder gewesen zu sein. Schließlich soll jede Kolonisation in erster Linie den Kolonisierten von Vorteil sein und erst in zweiter Linie dem Mutterland.

Eine Akkulturation — und hier geht es um eine solche zwischen Abendland und Neger-Afrika — kann nur gelingen, wenn dem Assimilationsprozeß Zeit gelassen wird. Ich glaube, daß man diesem Umstand früher mehr Rechnung getragen hat als heute und daß die Eingeborenen, besonders jene des Urwaldes, zufriedener waren. Heute sind manche von ihnen vom Aussterben bedroht.

Zweifellos ist an Vielem die durch den letzten Krieg verursachte Entwicklung schuld, — aber der Krieg doch nicht allein . . .

Eine neue Welt ist in Afrika im Werden. Wie sie ausschauen wird ist, von den Kräften abhängig, die sie in den nächsten Jahren formen werden. Die Missionen stehen hierin im Vordergrund! Sind sie aber gewachsen, dem Ungeist der Zivilisation, wie er sich im breiten Strom unter den Eingeborenen ausbreitet, erfolgreich zu begegnen? Die Entwicklung geht in Afrika so rasch vor sich, daß in den kommenden zehn bis zwanzig Jahren das rätselhafte Antlitz der afrikanischen Sphinx entschleiert sein wird. Möge dieses Antlitz menschlich-freundliche Züge tragen und nicht zur Fratze werden!

Ökumenisches Institut  
der Universität Tübingen

## KLEINE BEITRÄGE

### Die großen Missionskongresse des Jahres 1950

Von P. Dr. Ant. Freitag S. V. D., Steyl

Nachdem schon in den vergangenen Jahren wieder einige Missionstagungen größeren Stils, die Missionswochen von Löwen, Kanada usw., stattgefunden haben und 1950 meist nationale Missionskongresse, z. B. von Löwen, Nijmegen, Burgos, Ottawa und missiologische Konferenzen von Lyon und Paris usw. wieder aufgelegt sind, stehen vor allem drei wichtige Missionskongresse des Heiligen Jahres im Vordergrund: der internationale Römische Missionskongreß im September, der Wiener internationale akademische Missionskongreß Anfang Juli und die Pariser nationalen Studientage für Zusammenarbeit von Mission, Völkerkunde und Kolonialleitung vom 3. bis 8. Juli.

#### *I. Die Römische Missionstagung vom 5. bis 8. September 1950*

Das ganze römische Milieu: Propaganda und Zentrallleitung der Päpstlichen Missionswerke, die um dieselbe Zeit eröffnete Ausstellung für einheimische Kunst in den Missionsländern, das Lateran-Missionsmuseum, die denkwürdigen Stätten der beiden Apostelfürsten, die Bildungsstätten für den einheimischen Klerus auf dem Gianicolo usw. gab den großen Tagungen eine anderswo nicht erreichbare Vertiefung und Weitung. Apostolat des Gebets, missionarische Aktion und gründliche wissenschaftliche Darstellung des Missionswesens gaben dem Kongreß eine dreifache Linie. Am auffallendsten machte sich die starke Mitwirkung des Laienelements im Missionswerk bemerkbar. Vertreter aus fünfzig Ländern nahmen an den verschiedenen Tagungen teil. Voraus gingen am 2. und 3. September die jährlichen Sitzungen der Nationaldirektoren und -präsidenten der päpstlichen Missionswerke mit ihren römischen Zentral- und Generalräten, mit den Berichten von Erzb. J. B. Nigris über den Verein der Glaubensverbreitung und von Mgr. A. Signora über das Werk des hl. Petrus (OR 3. Sept.). Am 4. September fand als letzte Vorbereitung für den großen Kongreß unter Leitung der Unio Cleri in Anwesenheit vieler kirchlicher Würdenträger im Propagandapalast eine letzte Besprechung des Programms statt (OR 5. Sept.). Die feierliche Inauguration des Kongresses hielt Kardinal Fumasoni-Biondi als Propagandapräfekt mit einer Pontifikalmesse in der unteren Basilika von St. Peter. In seinem Apostolischen Brief vom 9. August ermahnte Pius XII. die Teilnehmer zu noch intensiverer Förderung der päpstlichen Missionswerke (Glaubensverein, Petrusverein und hl. Kindheit) und bezeichnete es als „das Hauptziel des Kongresses, alle Christen über die Wichtigkeit der Missionssache aufzuklären und zu erhöhter Anteilnahme anzuspornen: Alle Gläubigen für alle Ungläubigen!“ Im einzelnen zeichnete dann der Papst den verschiedenen Sektionen des Kongresses (s. w. u.) die Haupttrichtlinien vor. Auch die hohe Bedeutung der Missiologie und der Missionslehrstühle rückte Pius XII. ins vorderste Missionsinteresse, wiederholte noch einmal das Ziel der Missionstätigkeit selbst, die Kirche in den Ländern der Ungläubigen fest zu gründen, und stellte die Schwierigkeiten und Nöte des Missionswesens gerade jetzt ins Licht, um Missionare und heimatliches Hilfspersonal zu starkem Vorwärtsschreiten zu ermuntern (Fidesber. 9. Sept. 199—201). Das Päpstliche Schreiben wurde allen Kongreß-

teilnehmern vor den Sitzungen ausgehändigt. — Diese fanden statt: für die Sektionen der Unio Cleri, der Lehrer und Erzieher, der Laiengruppen und Studenten in der Gregoriana, der Journalisten im Petruskolleg der Propaganda auf dem Gianicolo und der Missionsförderer (Zelatoren und Zelatrici) im Kolleg der Maria-Hilfswestern an der Via Dalmazia.

1<sup>o</sup>. Kongreß der Sektion Unio Cleri pro missionibus. — Den Teilnehmern lag ein vom Generalsekretär Mgr. F. Beretta sorgfältig mit Inhaltsangaben der einzelnen Referate versehenes Büchlein: Tertius Congressus internationalis. Romae 1950 vor. Mgr. Beretta hielt auch nach den anregenden Worten des Propagandasekretärs Mgr. Celso Costantini das erste Referat: „Erreichte und anzustrebende Ziele“, während an Stelle Mgr. Neuhäusler's Mgr. Schönhöfer (Rom) über die „Spiritualität des Priester-Missionsbundes“ sprach. Diesen Vorträgen des ersten Kongreßtages folgten am 6. September in Spezialsektionen: für Welt- und Ordenspriester Vorträge des Schweizer Benediktiners P. Friedrich über die „Unio und die Missionsberufe“, des Spaniers Dr. Joaquin M. Goiburu (statt des Präsidenten der Unio Spaniens Sagarminaga) über „die Presse der Unio Cl.“ und des holländischen Weißen Vaters A. Wouters über „die Unio in den Seminarien“; für Missionare in der Unio sprach der portugiesische Nationalpräses Erzb. E. M. Ferreira da Silva, über „die missionarische Presse“, mit Bezug auf die Missionspresse der Institute und Orden P. A. Luca vom Xaveriusinstitut Parma und über die päpstlichen Missionswerke Mgr. Nobels (Rom); in der Seminaristensektion behandelte der Franzose Etchegaray das Thema „der seminaristischen Missionsaktion“, Rev. Th. Takin vom englischen Seminar (Rom) „Missionsbetätigung durch Gebet und Bildung“, P. Th. Jimenez vom spanischen Seminar „Missiologie und Aktion im Seminar“, der Chinese Rev. Matth. Kia vom Urbanumkolleg „die pragmatische Action im Seminar“; in der Spezialsektion für Missionsbrüder unter Leitung von Weihbischof Th. J. McDonnell von N. York ergab sich eine reiche Aussprache von Uniomitgliedern der Brüderorden über Schule und Erziehung in den Missionen, über Missionspflege in ihren Instituten usw. Der 7. September brachte dem vereinigten Kongreß der Unio Cleri noch die wichtigen Auseinandersetzungen von P. C. Broyer S. J., Studienpräfekt der Gregoriana über „die Unionsbewegung innerhalb der Unio Cl.“, von Generaldirektor Mgr. A. Bressolles über „das Werk der hl. Kindheit“ und Generalsekretär A. Signora über „das Werk des hl. Petrus für den einheimischen Klerus“ (vgl. die erwähnte Broschüre von Mgr. Beretta u. OR 7. u. 8./9. Sept.; LeMCatt Okt.). In seinen Schlußworten wies Kardinal J. Pizzardo als Präfekt der Kongregation der Seminare und Universitäten noch einmal auf die Notwendigkeit der Missionspflege in den Seminaren hin und empfahl die von der Propaganda geförderte und von der Kongregation der Seminare 1946 gutgeheißene „Missionary Academy“ zur Nachahmung in allen Seminaren (OR 8./9. Sept.).

2<sup>o</sup>. Kongreß der Sektion für Missionserziehung. — Diese Abteilung war nicht nur von Vertretern vieler Länder (Spanien, Frankreich, Deutschland, Belgien, Kanada, Malta usw.) gut besucht, sondern ihre Themen wurden auch meisterhaft entfaltet. Unter den Referenten sprachen Schulrat Corsanego von Rom über den Geschichtsunterricht im christlichen, d. h. missionarischen, Lichte, Professor Marcazzan, Provinzialschuldirektor von Mailand, über die Missionserziehung in der Schule und Frau Professor Guerriero-Rom über Kultur und Christentum als Erzieher der Menschheit. Auch von seiten der Mitglieder verschiedener Missionsorganisationen wie hl. Kindheit, der Landes-

zentrale für missionarische Erziehung, die bis heran nur in Italien besteht, u. a. erfolgte eine fruchtbare Aussprache. Reich dokumentiert waren die Ausführungen des belgischen Nationaldirektors der hl. Kindheit P. Lowie (Brügge). Verschiedene Delegierte fremder Länder sprachen von der großen Geneigtheit ihrer Regierungen bezüglich der Missionserziehung in den Schulen. Auch an Anregungen fehlte es nicht, z. B. für Italien die Interessierung des Unterrichtsministeriums für „Schule und Mission“, um in das Schulprogramm einige große Missionare einzufügen; für das Ausland die Errichtung von Landeszentralen und eines Internationalen Sekretariats für das Missions-Schul- und Erziehungsproblem (OR 7./8. Sept., Fides No. 1011 p. 196; LeMcatt, Ottobre 154).

3<sup>o</sup>. Sektion der Studierenden. — Durch rund 400 Studierende und Graduierte waren viele Länder, durch 60 Mitglieder Frankreich und seine Kolonialgebiete: Vietnam, Togo, Dahomey, Madagascar usw., auch Spanien, Belgien, Holland, Italien, China, Brasilien u. a. vertreten. Durch Professoren vertreten waren u. a. die Universitäten von Mailand, Padua, Rom, Münster, Wien, Würzburg, Ottawa. Es ging bei den Referaten und Aussprachen um die Durchdringung der Studentenschaft mit dem Missionsgedanken, um ein wirkliches Studium der heutigen Missionsprobleme, um die Heranbildung geeigneter Redner und nicht zuletzt um die Errichtung einer eigenen internationalen Organisation für alle studentischen Missionsvereinigungen (s. w. unten bei Missionslaienhelfer, Pax Romana) usw. Professor Dupuy legte in seinem Vortrag die Leistungen der französischen Studenten für das Missionswerk dar, während die Professoren De Angelis, De Luca und Capo allgemein die missionarische Mitarbeit der Studenten und Professor Martin die Aufgaben der Studenten in den Missionsländern behandelten. Eine starke Berücksichtigung fanden die studentischen Missionsaktionen auch in der Laiensektion.

4<sup>o</sup>. Die Laienmissionshilfe auf dem Kongreß. — Man zählte rund 200 „Laienmissionare“ beiderlei Geschlechts und aus vielen Nationen auf dem Kongreß. Der Propagandasekretär Mgr. Celso Costantini drückte der Laienmissionshilfe mit herzlichen Worten gleichsam den römischen Stempel ihrer Berechtigung und dringenden Empfehlung auf. Hervorragende Persönlichkeiten wie der international bekannte Abgeordnete und Unterstaatssekretär der französischen Kolonien Dr. Aujoulat als Präsident der Vereinigung „Ad Lucem“ und Fräulein Poncelet als Generalpräsidentin der Missionslaienhelferinnen (ALM) legten eingehend Art, Methode und Ziel der Laienmissionsarbeit dar und betonten vor allem die Bildung einer starken Laienelite in den Missionen selbst. Lebhaftige Diskussion, besonders von Seiten afrikanischer Studenten, rief das eingehende und aufweckende Referat von J. Claessens über „die Aufnahme und gastliche Behandlung überseeischer Studenten in Europa“ hervor. Gleichsam eine Heerschau der gesamten Laienmissionshilfe boten die Einzelreferate: Die missionsärztliche Gesellschaft von N. York; die italienische missionsärztliche Vereinigung; die Aucam; die kanadische Gesellschaft von Missions-Krankenpflegerinnen; das Schweizer Werk von Laienmissionshelferinnen; die holländische Missionsschule für junge Frauen; die freiwilligen Helferinnen für ärztlichen, erzieherischen und sozialen Missionsdienst in Brüssel; die Vereinigung der Laienmissionare in Victoria (Spanien) usw. Für die Pax Romana erstattete J. Claessens das Referat des eigens für Missionswesen eingerichteten Untersekretariats unter der Leitung von P. Masson S. J., das doch wohl prinzipiell am besten geeignet wäre, die unter No. 3<sup>o</sup> geforderte internationale Organisation zu bilden

(vgl. Resumés des Rapports et des Communications; Section du Laïc Missionnaire M S; Fides No. 1011 p. 197/198; LeMcatt, Ott. p. 154; OR 9. Sept.).

5<sup>0</sup>. Sektion für Journalisten. — Die Sitzungen der Journalisten fanden im neuen Kolleg des hl. Petrus auf dem Gianicolo statt. Vertreten waren die römischen Zeitungen *Osservatore Romano* und *Quotidiano*, die Züricher *Neuesten Nachrichten*, die *Liberté* von Freiburg, das deutsche katholische Wochenblatt „*Die Presse*“, das *Luxemburger Wort*, die *Tijd* und *Gerlander*. *De Linie*, der *Figaro*, *Ouest France*, „*Ya*“ von Madrid, zwei internationale Presseagenturen, „*C. I. P.*“, *New Service* der N. C. W. C. und viele kleinere Organe. In einem geographischen Überblick legte zunächst der Präsident der *Agentia Fides*, P. Haec S. J., die Lage der Nachkriegsmissionen in der ganzen Welt dar. Das auf persönlicher Information beruhende große Referat von P. Masson S. J. über die asiatischen Missionen, seine klaren Linienzeichnungen und Forderungen an das moderne Heidenapostolat verfehlten nicht, tiefste Eindrücke zu wecken, namentlich in Bezug auf die soziale Schichtung angesichts der allseitigen ungeheuren Notlage dieser Missionsvölker. Missionswissenschaft und Presse sind, wie auch das päpstliche Schreiben betont und der *Journalistenkongreß* allgemein anerkannte, berufen, für die Verwirklichung der gegenwärtigen Missionsaufgaben Hauptarbeit zu leisten.

6<sup>0</sup>. Sektion der Missionsförderer (Zelatoren und Zelatrizen). — Es war natürlich, daß der große Missionskongreß auch eine außerordentlich große Zahl von praktischen Missionsförderern bei den Maria-Hilfswestern zusammenbrachte. Mgr. Costantini wußte sie im Namen der Propagandakongregation „in den Bahnen der schon dem Heiland dienenden frommen Frauen“ zu bestärken. Zwei Missionare von Parma waren die Konferenzredner: P. Giulio Barsotti über die Einladung: „Gehet auch ihr in meinen Weinberg“ und P. A. De Luca über „die Bedeutung der Missionspresse“.

Auf den allgemeinen großen Abendversammlungen, an denen mit Kardinalpräfekt Fumasoni-Biondi viele andere hohe Kirchenfürsten und Würdenträger teilnahmen, sprachen am 5. September der Abgeordnete und Professor der Geophysik von Palermo Dr. E. Medi über „Missionserfolge und Erwartungen“, am 6. September Advokat Professor Dr. Carnelutti über „die Missionsprobleme und Schwierigkeiten“, am 7. September Senator Professor Dr. Cingolani über „die Pflichten und Aufgaben der missionarischen Mitarbeit“. — Mit einem trotz großer Heimsuchungen vieler Missionsfelder auf die Vorsehung und die so zahlreiche und tatkräftige Gemeinschaftsarbeit für die Missionen gestützten Optimismus schloß Kardinal Fumasoni-Biondi die einzigartige große Tagung, der am 8. September noch ein allgemeiner Dankgottesdienst in Santa Maria Maggiore und am 9. die große Audienz beim Heiligen Vater folgten (OR 8. u. 9. Sept.: Beretta, *Tertius Congressus internat. Romae* 1950).

## II. Der IX. Internationale akademische Missionskongreß zu Wien vom 3. bis 7. Juli 1950

Der Wiener Missionskongreß war bedeutend einfacher in seiner Umrahmung und Teilnahme, aber entsprechend einem akademischen Missionskongreß durch die Teilnahme höchster kirchlicher und staatlicher Würdenträger als aktiver Teilnehmer und Vertretung von Akademikern aus 21 Nationen sowie besonders durch die fein ausgewählten und sorgfältig vorbereiteten Referate tiefer und für die eigentliche Missiologie befruchtender. Bei der Eröffnungsfeier

sprachen Kardinal Innitzer und der Bundeskanzler hinweisend auf die gegenwärtige kritische Missionslage von der allgemeinen Missionspflicht aller Gläubigen und appellierten an die immer noch stark zurückstehenden Akademiker. Es war wie ein freudiges Bekenntnis des neuen Österreich zu den Wesensaufgaben des Christentums, ja wie ein absoluter Imperativ zur Missionstätigkeit besonders der Gebildeten.

Eine Reihe von Vorträgen trug den gegenwärtigen Missionsproblemen besonders Rechnung. Das von P. Thaurer verlesene schriftliche Referat von Prof. Dr. Steffes von Münster „Zeitenwende und Weltmission“ wirkte wie ein Ruf Gottes an unsere vieltach bankerotte Zeit, ihre Zeichen zu verstehen und nach Gottes Plänen neue Arbeit zu leisten. Ganz von Anpassungsgedanken an die neue Zeit und die veränderte Welt erfüllt war das Referat von P. Masson S. J. besonders in Bezug auf die Sprachkenntnisse der Missionare und ihre seelische Einfühlung in die fremden Kulturen. Eine anschauliche Ergänzung und Bestätigung hierzu bot der Filmvortrag des Schweizer Benediktiners B. Platner über das „heutige Indien und die katholische Missionskirche“. Auch das Referat von Prof. Dr. Ulrich Schöndorffer-Wien „Fernöstliches und westliches Denken“ gliederte sich dem Masson'schen Vortrag über die „religiöse Lage im Fernen Osten“ an; die beiden Spezialvorträge von Dr. R. Rahmann S. V. D., des ehem. Rektors der Fu-Jen (Peking), und des Chinesen S. Y. Hsiao, Dozent an der Fu-Jen, über „die katholischen Universitäten im Fernen Osten“ bzw. über „den Ruf des Fernostens an die Gebildeten des Westens“ bewegten sich ganz auf derselben Linie, nur daß sie noch mehr die akademische Seite der Missionsbasis sowohl wie des Missionsfeldes hervorhoben. — Auch die Missionswelt der Naturvölker, speziell Afrikas, kam durch zwei gründliche Vorträge zur Darstellung. Der Mariannhiller Missionar P. Fridolin Sudy schuf ein anschauliches Bild von der „Missionslage Afrikas“ im allgemeinen, während der schon im internationalen Missiologenkreis bekannte belgische Franziskaner P. Dr. H. Tempels über sein großes Thema „die primitive Philosophie der Bantu“ sprach. Zwar anders gelagert, aber im ganzen gleichgerichtet sind die afrikanischen Missionsprobleme wie die asiatischen: Umwandlungsprozesse des Volkstums und Anpassung an die afrikanische Seele usw.

Von der praktischen Missionsseite aus gesehen, zeichnete Erzbischof P. J. Vanni O. F. M. von Sianfu (China) ein Bild von der „Vorbereitung des Priestermissionars für sein Amt in China“, während der Direktor des sozialen Sekretariats für Übersee Dr. R. de Montvalon (Paris) ein tiefgründiges Referat hielt über die heute mehr als je im Vordergrund stehenden „sozialen Missionsprobleme“, besonders in Afrika, wobei der große Sozialapostel von Südafrika P. Bernard Huss eine richtige Würdigung fand. Speziell die missionsärztliche Aufgabe und die Missionskaritas wurden durch die bekannte Gründerin der Genossenschaft für Missionsärztliche Fürsorge (N. York) in hellstes Licht gerückt. — Auch „der österreichische Anteil am Missionswerke“ hatte in Prälat J. Fried einen warmen Vertreter. Schließlich wurde der Aachener Missionsschriftsteller Jos. Peters zum beredten Anwalt alles neuen Missionsdenkens und Missionswirkens in seinem anregenden Vortrag: „Ist die Heimat in der Lage, die an sie gestellten Missionsaufgaben zu erfüllen?“, gewiß eine der brennendsten Missionsfragen der Gegenwart. Bundesminister Dr. Felix Hurdes gab dem Kongreß mit seinem Thema „Weltmission—Weltriède—Weltversöhnung“ einen von der göttlichen Sendung des Christentums durchhauchten herrlichen Schlußakkord mit der Gewißheit des Sieges der Religion des Kreuzes, wodurch die Mission auch

als eine wahre Kulturtat von größtem Ausmaß erscheint (Berichte bes. von S. Y. Hsiao, Eindrücke vom IX. Intern. Akadem. Missionskongreß zu Wien).

### *III. Nationale Studenttage in Paris vom 3. bis 8. Juli 1950.*

(Kongreß für Ethnologen, Missionare und Verwaltungsfunktionäre)

Der in seiner Art erstmalige Kongreß, dessen hauptsächliche Berichte in der von französischen Jesuiten seit 1946 herausgegebenen Zeitschrift „Rythmes du monde, perspectives missionnaires“ erscheinen, war ein Versuch, die drei vorzüglich an der Neugestaltung der Missionsländer und Völker interessierten Gruppen: Missionare, Ethnologen und Regierungs- bzw. Verwaltungsbeamte zu gemeinsamer Erörterung der wichtigsten Gegenwartsfragen ihres Bereiches zusammenzubringen. Bisher hat die Völkerkunde gewiß den Hauptvorteil von der Forschungsarbeit der Missionare gehabt, während doch auch von den ethnologischen Arbeiten die Förderung des Reiches Gottes den größten Nutzen haben sollte. Noch weiter ist die Kluft, die zivile Funktionäre in den meisten Fällen von den Missionaren trennt. O'Reilly hat die zwischen den drei Faktoren bestehenden vielfachen Mißverständnisse auf ihre Ursachen und Auswirkungen untersucht und dargelegt. Starke Beachtung hat der belgische Franziskaner Placide Tempels mit seiner Publikation über die Bantuphilosophie, die Christianisierung der heidnischen Philosophen, Catéchèse bantuo usw. gefunden und auf dem Kongreß in P. Perbal O. M. I. und Dom Pélich O. S. B. von Saint-André (Brugge) ein noch stärkeres Echo geweckt. Auch seitens ethnologischer Fachkundiger, z. B. Hardy über eine „Géographie psychologique“ und Leroi-Gourhan über „Handwerkszeuge-outillages“, ist das Interesse für eine humane und geistige Beschauung der Probleme wach. Funktionäre wie Mr. Montagne und Mr. Rondot gaben ihrer Wertung der religiösen Probleme in den überseeischen Gebieten lebhaften Ausdruck. Indessen handelt es sich vorläufig um einen reinen Ideenaustausch, der aber ein fruchtbares Zusammengehen nur fördern kann. Als ein Schulbeispiel für die Zusammenarbeit ließ sich das Referat der Sacré-Coeur-Schwester Marie-André an, das die verwickelten Verhältnisse der Lage der schwarzen Frau zum Gegenstand hatte und dementsprechend die ethnographischen und ethnologischen, wirtschaftlichen, juridischen und soziologischen, politischen und religiösen Seiten des Problems beleuchtete. Mehr als je ist heute eine Zusammenarbeit notwendig, wo die Kulturen und Zivilisationen der Völker sich bunt mischen. Um die gegenseitigen Anschauungen einander zu näherem Verständnis zu bringen, dienten nicht bloß die theoretischen Vorträge in den Morgenversammlungen, sondern fast noch mehr die praktischen Studien in den verschiedenen Museen, Filmvorträge usw. (Les Miss. Cath. 1950 n. 3445).

## **Religionsgeschichtliche Kongresse 1950**

Von Prof. Dr. J o h. B. A u f h a u s e r, München

Vom 28. August bis 1. September 1950 tagte in Marburg a. d. Lahn der Deutsche Orientalisten-Kongreß, der bereits voriges Jahr seine erste Zusammenkunft nach dem Kriege in Tübingen hatte, und die religionswissenschaftliche Gesellschaft, die zum ersten Male wieder deut-

sche Fachgelehrte zusammenführten. Die feierliche Eröffnung der Schloßeinrichtungen in Marburg verschönerte beide Tagungen. Die Kombination beider Kongresse, an denen insgesamt 409 Teilnehmer, darunter 58 reine Religionswissenschaftler, und 22 als Freunde beider Tagungen zugegen waren, befruchtete beide Kongresse und gab auch dem zweiten bei seiner an sich geringeren Teilnehmerzahl ein weiteres Echo. Uns interessiert hier vor allem letzterer. Er stand, sozusagen völlig unter dem Gedächtnis an Rudolf Otto, den heimgegangenen Inhaber des dortigen Lehrstuhles für Religionswissenschaft, den Begründer der religionswissenschaftlichen Sammlung, die nunmehr im Schloß eine sehr schöne, aber recht abgelegene Heimstätte fand. Begrüßung, Festakt im Landgrafenschloß, gemeinsame Mahlzeiten in der mensa academica, ein gemeinsamer Ausflug, ein Festkonzert vereinte mit einigen gemeinsamen Vorträgen beide Kongreßpartner. An weitere Kreise interessierenden Vorträgen fanden auf unserem Gebiete statt: Rudolf Otto's Bedeutung für die vergleichende Religionsgeschichte (Heiler); Was trennt und eint die Religionen (in Anknüpfung an Rudolf Otto's Gedankenwelt, Pastor Forell-Boras-Schweden); Kunstwerke als Ausdruck der Vergeistigung und der Verbegrifflichung des Religiösen an der Wende von der Antike zum Mittelalter (Goldammer); Goethe's Religionen der Ehrfurcht und die moderne Religionsphänomenologie (Mensching); Über religiöse Erfahrungen in der tiefenpsychologischen Therapie (mit Lichtbildern, Bänziger-Zürich); Der Grundsatz der allgemeinen Menschenliebe in den asiatischen Hochreligionen (Aufhauser).

Auch die für beide Kongresse getrennten Veranstaltungen waren noch überreich an rein wissenschaftlichen Fachvorträgen. Ein Besuch der verschiedenen sich überschneidenden Sektionen (Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie, Religionsphilosophie, -Psychologie und Soziologie aus dem Gebiete der Religionswissenschaft; Alter Orient (Assyriologie und Ägyptologie), Altes Testament, Semitistik und Islamkunde, Iranistik und Turkologie, Indologie, Ostasien und Zentralasien, Afrikanistik aus dem Gebiete der Orientalistik war bei allem Interesse unmöglich. Eine Ausstellung orientalischer Handschriften aus dem Besitz der westdeutschen Bibliotheken, indischer und ostasiatischer Plastik, Malerei, Rollbilder im kleinen Rittersaal des Schlosses ergänzten den Kongreß.

Eine konstituierende Sitzung der Fachvertreter der Religionswissenschaft beschloß die Wiederaufrichtung der religionswissenschaftlichen Gesellschaft bzw. die Wahl eines vorbereitenden Komitees (Frick, Heiler, Mensching, Aufhauser, Fascher). Die Aufgabe dieses Kreises soll die persönliche und sachliche Vorbereitung eines religionswissenschaftlichen Kongresses für 1951, wiederum in Marburg als dem Vororte, die Prüfung der Zeitschriftenfrage sowie weiterer Publikationen sein. Eine Fortsetzung des Archivs für Religionswissenschaft, das leider nur 200 Abonnenten zählt, kommt bei der gegenwärtigen Wirtschaftslage des Buchgewerbes nicht in Frage. Ob die in Erlangen seit 1948 erscheinende Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte zu einem deutschen Organ der Religionswissenschaft weiter ausgebaut werden soll, blieb offen. — Der internationale Orientalistenkongreß soll 1951 in Konstantinopel tagen. — Für den 7. internationalen religionsgeschichtlichen Kongreß in Amsterdam vom 4. bis 9. Sept. 1950 wurden als offizielle deutsche Delegierte Frick, Heiler und Aufhauser bestimmt.

Dieser 7. internationale Kongreß für Religionsgeschichte in Amsterdam stand unter dem Patronat der Königin der Niederlande. Er fand ebenso wie der zwei Wochen zuvor tagende 21. internationale Kongreß der Pax Romana (20.—27. 8.) im Indischen Institut statt. Letzterer konnte sich

des Patronates des Prinzen Bernhard der Niederlande wie der Teilnahme einer Reihe hoher kirchlicher Würdenträger (Apostolischer Internuntius Msgr. P. Giobbe, Kardinal De Yong, Msgr. G. A. Beck, Coadjutor von Brentwood-England, Msgr. Huibers, Bischof von Haarlem, Msgr. Blanchet, Rektor des Institut Catholique von Paris, Msgr. Charriere, Bischof von Genf—Lausanne—Fribourg, geistlicher Beirat der P. R. Msgr. Buszo, Apostolischer Delegat für die Ukrainer und Weißrussen in Westeuropa, Msgr. Sloskaus von Litauen, ein armenischer Archimandrit) und verschiedener holländischer Minister, der Gesandten von Chile, Irland, Frankreich, Luxemburg, Spanien wie eines persönlichen Vertreters des Generalsekretärs der Uno Trygve Lie, Professor Giraud-Paris, sowie des greisen Gründers der P. R. Abbé Gremard erfreuen. Hatte sich dieser Pax-Roman-Kongreß das Ziel der Mitarbeit der katholischen Intelligenz an der Befriedung der Welt durch Verwirklichung der katholischen Weltanschauung im Alltagsleben der einzelnen Berufsstände gesetzt, so suchte der religionsgeschichtliche Kongreß frei von allem äußeren Prunke der reinen Wissenschaft zu dienen.

Bei beiden Kongressen sprach Dr. F. J. Th. Rutten, Minister für Erziehung, Wissenschaft und Kunst, bei der Begrüßung bzw. beim Empfangsabend im Reichsmuseum. Der Eröffnungsabend des religionsgeschichtlichen Kongresses wurde verschönt durch musikalische Darbietungen des holländischen Gamelan-Orchesters „Barbar Layar“ und javanischer Tänze (R. M. Pakun). Beide Kongresse boten ihren Teilnehmern Gelegenheit zu einer Bootsfahrt auf den Grachten bis hin zum äußeren Hafen, wo die Überseedampfer ihre Waren aus Indonesien usw. löschen. Der P. R.-Kongreß konnte seine Besucher auch noch zur Besichtigung der Diamantenschleiferei einladen. Der äußere Höhepunkt beider Kongresse war ein Abendempfang durch die Hohe Niederländische Regierung und Stadtverwaltung von Amsterdam im Rijkmuseum. Die P. R.-Kongressisten wurden dabei durch die persönliche Anwesenheit des Prinzen Bernhard besonders geehrt. Als Vertretung der internationalen katholischen Altakademiker-Bewegung mit 42 und der internationalen katholischen Studentenbewegung mit 75 Verbänden der ganzen Welt konnte der P. R.-Kongreß rund 1400 Teilnehmer aus 50 Nationen aus allen Kontinenten begrüßen. Sein Hauptthema bildete die Mitarbeit der Intellektuellen am Erlösungswerke. Neben den Vollversammlungen beschäftigten sich spezielle Diskussionsgruppen in konkreter Weise mit den Fragen: Der katholische Intellektuelle und die moderne wissenschaftliche Kultur — die Verantwortung des katholischen Intellektuellen in seinem Berufe — die Stellung des katholischen Intellektuellen zur politisch-wirtschaftlichen und sozialen Ordnung und zum Kulturleben. Für freundschaftlichen fruchtbaren Kontakt über alle engen nationalen und wissenschaftlichen Grenzen hinaus boten bei der I. R.-Tagung sechs zur Wahl gestellte Omnibusfahrten nach verschiedenen Teilen des Landes, am religionsgeschichtlichen Kongreß ein Ausflug nach Alkmaar, dem holländischen Käsezentrum, zur Zuidersee und Volendam reiche Gelegenheit.

Der 7. internationale religionsgeschichtliche Kongreß behandelte unter der Präsidenschaft von Professor Dr. G. van der Leeuw-Groningen bei einer Teilnehmerzahl von 223 Gelehrten das Grundthema: der mythisch-rituale Gedanke in der Zivilisation. Neben einer Reihe von allgemeinen Vorträgen (v. d. Leeuw, Die gegenwärtige Lage der Religionsgeschichte; H. C. Puech-Paris, Zeit, Geschichte und Mythos im Christentum der ersten Jahrhunderte; A. D. Nock-Cambridge-Mass., Mysterium und Sakrament; R. Petazoni-Rom, Ursprungs- und Schöpfungsmythen) wurde das Hauptthema in zahlreichen Vorträgen von elf Einzelsektionen (primitive Religion, Ägypten und Naher Osten, Altes Testament, griechisch-römische Religiosität der klassischen

Periode, Iran, Indien und der Ferne Osten, Islam, Germanen und Kelten, Christentum und Hellenismus, die Religion und die moderne Welt, Phänomenologie) durchgesprochen.

Gelegentlich des 7. internationalen religionsgeschichtlichen Kongresses wurde eine „internationale Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte“ (IASAR) ins Leben gerufen als wissenschaftliche Weltorganisation zur Förderung des Studiums der Religionsgeschichte in internationaler Zusammenarbeit aller dafür interessierten Gelehrten. Sie setzt sich zusammen aus nationalen Gruppen, welche Abgeordnete in ihren internationalen Ausschuß entsenden, wie aus einzelnen Mitgliedern in solchen Ländern, in denen noch keine Nationalgruppen bestehen. Ein internationaler Ausschuß bildet die Leitung. Ihm gehören mit Stimmrecht Vertreter der nationalen Gruppen an. Anlässlich der einzelnen Kongresse hat er über seine Arbeiten und Pläne zu berichten. Die Gesamtleitung liegt in Händen eines vom intern. Ausschuß gewählten engeren Vorstandes mit einem Vorsitzenden, vier Beisitzern, dem Generalsekretär und Schatzmeister. Dieser Vorstand hat alljährlich einem intern. Ausschuß Bericht zu erstatten. Geldmittel fließen aus jährlichen Beiträgen der einzelnen Gruppen, den regelmäßigen Beiträgen der einzelnen Mitglieder, Stiftungen, Schenkungen und sonstigen Einkünften. Die Vereinigung sucht ihr Ziel zu erreichen durch Abhaltung von intern. Tagungen, Veröffentlichung ihrer Kongressakten, Förderung des Zusammenschlusses nationaler religionsgeschichtlicher Gruppen, Veröffentlichung von religionsgeschichtlichen Werken allgemeiner Bedeutung, einer intern. Zeitschrift und sonstige geeignete Maßnahmen. Die bereits bestehenden nationalen Zeitschriften Frankreichs, Italiens, USA für Religionsgeschichte sollten sich hauptsächlich auf die Mitarbeiter ihrer Länder beschränken.

Eine Komiteesitzung des religionsgeschichtlichen Kongresses beschloß, daß der 8. internationale religionsgeschichtliche Kongreß 1955 in Rom oder Stockholm oder Neufchatel abgehalten werden sollte.

Die Frage der Gründung einer internationalen religionsgeschichtlichen Zeitschrift neben der *Revue d'histoire des Religions*, die nur durch Mithilfe der Unesco des „Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines“ ins Leben gerufen und erhalten werden könnte, wurde einem für die nächsten 5 Jahre gewählten internationalen Komitee, dem von deutscher Seite Frick angehört, zur Entscheidung zugewiesen. Inzwischen soll in den Vororten der einzelnen Länder (Amsterdam, Marburg, Paris, Rom, Stockholm) eine nationale Literaturübersicht mit kurzer Würdigung der einzelnen wichtigsten Neuerscheinungen herausgegeben werden. Der Neugründung einer internationalen Zeitschrift stehen neben finanziellen Schwierigkeiten auch die der Stellung eines geeigneten Herausgebers oder eines entsprechenden Komitees im Wege. Neben allgemeinen orientierenden Artikeln aus internationalen Lagern müßte sie vor allem auch eine allgemeine und spezielle Bibliographie aus dem Fachgebiete, wie Mitteilungen über die Pflege der Religionsgeschichte in den verschiedenen Ländern, ihren Hohen Schulen und gelehrten Gesellschaften bieten. Bedauerlich bleibt, daß das Interesse katholischer theologischer Kreise Deutschlands an beiden Kongressen beschämend gering war. Wohl gibt es eine Reihe von Gelehrten, denen Kongresse in größerem Ausmaße überhaupt nicht liegen. Hingegen waren aus Rom zum Marburger Kongreß sechs Jesuiten vom Bibelinstitut und der Gregoriana gekommen, ebenso die PP. Prof. W. Schmidt S. V. D., Fribourg und Prof. Rahmann S. V. D. P. Pohl berichtete über die Pläne des Bibelinstituts auf dem Gebiet der Orientalistik. Auch in Amsterdam war beim religionsgeschichtlichen Kongreß eine Reihe holländischer, belgischer und französischer

Theologen zugegen. Ist die geringe Pflege der Religionswissenschaft und Religionsgeschichte im Rahmen der katholischen theologischen Fakultäten Deutschlands ohnedies sehr betrüblich — der Referent könnte darüber gar manches wenig Erfreuliche aus eigenem Leben berichten —, so bleibt es um so bedauerlicher, wenn auch Kollegen aus den angrenzenden Fachgebieten an interkonfessionellen wissenschaftlichen Kongressen kein Interesse zeigen. Bei der Verringerung der räumlichen Abstände der einzelnen Erdteile voneinander, bei der ständig wachsenden globalen Ausrichtung der Menschheit wird auch die Religionswissenschaft dank des engen Kontaktes der einzelnen Religionen der Erde untereinander wie ihrer Vertreter eine neue Blüte erleben. Auch die Katholiken, unsere theologische Jugend, werden sich dieser einer allgemeinen Menschheitszielsetzung zusteuernenden geistigen Welt nicht verschließen können. So gewinnt das Fach der Religionsgeschichte und -wissenschaft trotz aller Hemmungen mit Berufung auf den traditionsgemäßen Aufbau der theol. Fakultät doch von selbst erhöhte Bedeutung, zumal ihre führenden Kräfte heute ruhige sachliche Arbeit ohne die Polemik früherer Zeiten zu leisten gewillt sind.

## P. August Tellkamp S. V. D.

Während der Drucklegung von Nr. 4 dieser Zeitschrift erreicht uns die schmerzliche Nachricht, daß P. August Tellkamp nach kurzer Krankheit am Feste des hl. Franz Xaver, dem 3. Dezember 1950, heimgerufen wurde zu Gott.

Der Verstorbene wurde am 18. Mai 1885 zu Lintern, Pfarrei Neuenkirchen (Diözese Osnabrück), geboren. Er trat in jungen Jahren in die Gesellschaft vom Göttlichen Wort ein und empfing am 29. Sept. 1910 die hl. Priesterweihe. Zur weiteren Ausbildung studierte er in Rom und an den Universitäten in Wien und Bonn, wo er zum Doktor der Philosophie promovierte und das Staatsexamen für das Lehramt an höheren Schulen bestand. Er war dann Lehrer an den Ordensgymnasien St. Wendel, St. Michael und Heiligkreuz. 1938 wurde er Lektor für Kirchengeschichte und Missionswissenschaft am Missionspriesterseminar St. Augustin bei Siegburg; ferner war er als Rektor, Provinzial und Studiendirektor in der Ordensleitung tätig. Zur Charakteristik seiner Persönlichkeit seien einige Sätze aus dem Totenbrief angeführt: „Überragende Begabung, Klugheit und Festigkeit machten ihn gerade in den kritischen Jahren wie kaum einen geeignet, die Anliegen der Gesellschaft und ihrer Schulen in der Öffentlichkeit zu vertreten. Dabei blieb er stets der liebenswürdige Mitbruder und väterliche Freund aller, mit denen er in Berührung kam. In seinem Unterricht verband er strenge Wissenschaft, Lebensnähe und warmes kirchliches Denken zu einem wohlthuenden Ganzen.“

Neben seiner vielseitigen Tätigkeit in Schule, Seelsorge und Ordensleitung hat August Tellkamp stets ein warmes Interesse für die Mission und für die Missionswissenschaft gehabt. Davon zeugen seine Vorträge, Artikel und Schriften, die für die Mission werben oder sich wissenschaftlich mit Missionsproblemen befassen. Er behandelte z. B. im Herbst 1949 zu Würzburg vor Dozenten deutscher Ordenshochschulen in einem geistvollen Vortrage die aktuelle Frage, weshalb die Zahl der Missionare und einheimischen Missionshelfer nicht im rechten Verhältnis zur Zahl der Christengemeinden wachse. Dankbar muß hervorgehoben werden, daß P. Tellkamp ein treuer und hilfsbereiter Freund des „Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen“ war; er hat mit Eifer an den

Generalversammlungen des Instituts teilgenommen und für die vom Institut herausgegebene Missionszeitschrift seit 1947 viele aktuelle und sorgfältig gearbeitete Beiträge geliefert. Von seinen letzten Schriften seien erwähnt: Mehr Priester für das Heil der Welt, Kaldenkirchen 1949; Hammer und Sichel über China, Siegburg 1949; Die Gefahr der Erstickung für die kath. Weltmission, Münster 1950.

Der Heimgang des P. Tellkamp ist für die Missionswissenschaft ein großer Verlust. Möge sein Beispiel nach der missionswissenschaftlichen Seite hin ein Ansporn für die jüngere Ordensgeneration sein! Mit dem Tode des P. Otto Maas O. F. M., P. Dorotheus Schilling O. F. M. und P. Tellkamp sind große Lücken in den Reihen der deutschen Missionswissenschaftler entstanden, die baldigst wieder aufgefüllt werden sollten.

Das Institut für missionswissenschaftliche Forschungen wird das Andenken an den edlen, sachkundigen und unermüdlchen Kämpfer für die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden, in Ehren halten. Wir nehmen Abschied von unserem „ständigen Mitarbeiter“ mit einem Segenswunsch des Urchristentums:

Vivas in gloria Dei et in pace Domini nostri Christi!

Münster i. W.

Max Bierbaum

## Schulkampf in Südafrika

Südafrika hatte bis in die letzte Zeit herein eines der freiesten Schulgesetze der Welt. Nun gab es in diesem Jahre (1950) einen Schulkampf, dem grundsätzliche Bedeutung zukommt, und der nicht ganz frei war von kulturkämpferischen Tendenzen. Die Regierung von Transvaal verordnete, daß Kinder von afrikaans-sprechenden Eltern nur Schulen besuchen dürfen, in denen Afrikaans Unterrichtssprache ist. Eine Familie in Pretoria bestand auf ihrer Freiheit und standte ihr Kind in die Schule der Loretoschwestern, in der Englisch die Unterrichtssprache ist. Sie wurde zu einer Strafe verurteilt. Gewiß war Nationalismus der nächstliegende Grund, denn unter der Regierung Malan soll alles afrikaans, d. h. burisch sein.

Von katholischer Seite bildete sich ein Komitee, an dessen Spitze Bischof Garner von Pretoria stand, um das Recht der Bestraften gesetzlich auszufechten. In der dritten Septemberwoche 1950 kam vor dem höchsten Gerichtshof die Sache zur Verhandlung; die Regierung verlor. Die Mehrheit der Richter war auf Grund der Verfassung, South Africa Act von 1910, für die Freiheit der Eltern, ihre Kinder in eine Schule zu schicken, die sie wünschen ohne Rücksicht auf die Unterrichtssprache. Nur ein Richter vertrat den gegenteiligen Standpunkt und brachte echt kulturkämpferische Gründe vor. Sunday Express sagte in einer Betrachtung des Prozesses: „Wenn unser demokratisches Leben bewahrt bleiben soll, dann ist es Pflicht jeden Südafrikaners, sich selbst zu verteidigen gegen jeden Verlust der eigenen Freiheit, so gering er auch sein mag. Vor allem darf die Fälschung der Verfassung nicht einreißen.“ (Sunday Express 24. 9. 1950) Dieser Gerichtsentscheid hat einen schweren Stein vom Herzen der Missionare genommen. Hätte die Regierung von Transvaal gesiegt, dann wären wahrscheinlich die andern Länder diesem Vorbild gefolgt. Es hätte wohl kaum viele Kinder betroffen, aber in die bisherige Unterrichtsfreiheit wäre eine Bresche gebrochen worden.

Südafrika

P. H.

## Gott und Götter im Alten Testament

Von Univ.-Dozent Dr. Hermann Eising, Münster i. W.

Das Volk Israel lebte inmitten einer Völkerwelt, die mannigfadem Götterglauben huldigte. Da ergibt sich von selbst die Frage, wie dieses Volk im Besitz der Offenbarung des wahren Gottes sich polytheistischem Glauben und Kult gegenüber verhielt, ob es vielleicht im AT schon Vorbilder missionarischen Auftrags und Wirkens gibt. Vorher wäre allerdings noch zu beachten, wie sich der Glaube an den einen Gott beim israelitischen Volke selbst gegen alle Gefährdungen durch Verehrungen von Jahwebildern oder der Lokalgottheiten und importierter Götter usw. durchsetzte. Von eigentlich missionarischer Tätigkeit wird man aber nur wenige Spuren finden<sup>1</sup>. Dem Stand der atl. Offenbarung entsprechend wird es auch wohl eher Aufgabe Israels sein, das gesunde und gutbehütete Samenkorn für das Wachstum und die Erfüllung in der kommenden Heilszeit zu bilden. Für diese Zeit wird freilich die Anerkennung Jahwes durch alle Völker als beglückende Tatsache verheißen, die auch auf dem Boden des AT schon in dem Lobpreis des Weltenschöpfers und Herrn des Alls in Prophetie und religiösem Lied zutage tritt<sup>2</sup>. Beachtenswert ist auch eine Reihe von Wundererzählungen, die endigen mit der Anerkennung der Macht Gottes sogar durch fremde Herrscher<sup>3</sup>.

Abgesehen von diesen Möglichkeiten der Gegenüberstellung Jahwes mit den fremden Göttern seien hier nur jene Stellen des AT behandelt, die den Israeliten gegen den Eindruck des ihm mannigfach nahetretenden Götterkultes schützen sollen. Neben der schon erwähnten Verehrung Jahwes unter Bildern trat den Israeliten Abgötterei nicht nur in Resten der kanaänäischen Religion entgegen, sondern wurde ihm diese vor allem nahegebracht durch den mächtigen Einfluß der kulturell höher stehenden Nachbarvölker in Babel und Ägypten, von woher religiöse Vorstellungen und Götterbilder leicht Eingang fanden. Übermächtig aber mußte diese Versuchung werden, als zunächst das Nordreich und dann auch Juda von Assyrien, bzw. Babylonien besiegt und in die Verbannung geführt wurden, weil durch den Sieg dieser Völker sich doch nach allgemeiner antiker Anschauung deren Götter als mächtiger denn Jahwe erwiesen hatten. Sogar Jahwes Tempel war ja zerstört worden. Wie werden die Verbannten im fremden Lande unter dem Eindruck der fremden Macht und des Götterkultes gestanden haben!

Man könnte annehmen, daß dieser Versuchung gegenüber das AT einfach die Tatsache betone, es könne neben dem einen, absoluten Gott und Herrn doch niemanden anders im göttlichen Range geben. Mit einem solchen metaphysischen Begriff des nur einmal möglichen höchsten Wesens arbeitet das AT nun aber nicht, so sehr es auch schon in seinen ältesten Schichten die Einzigkeit Gottes und seine Herrschaft über die ganze Welt vertritt. Am nächsten kommt diesem Begriff noch die Benennung der Götter als 'elilim-Nichtse<sup>4</sup>. Damit ist die Wesenlosigkeit und Nichtigkeit der Götzen ausgesagt, aber immerhin noch wie eine

<sup>1</sup> Vgl. 4 Kö 17, 27 f.

<sup>2</sup> Is 2, 2—4; Ps 95 (96), 7—9; Ps 71 (72), 8—11 u. ö.

<sup>3</sup> 4 Kö 5; Dan 2, 3. 6.

<sup>4</sup> Is 2, 8. 18. 20; Hab 2, 18; Ps 95 (96), 5 u. ö. Man muß freilich mit der Möglichkeit rechnen, daß 'elilim ursprünglich einmal „Götter“ geheißten hat.

Eigenschaft, so daß dieses Wort nicht notwendig eine absolute Verneinung bedeutet. Benachbart ist ihm die Aussage, daß die Götter šeqēr — Wahngestalten sind und Lügengestalten<sup>5</sup>. Nicht nur als falsche Götter gegenüber dem wahren, sondern auch als trügerische und hilflose Wesen gegenüber dem starken Helfer werden sie dadurch bezeichnet.

Man könnte die Frage, weshalb es nicht zu einer bloßen Verneinung anderer Götter kommt, auch mit dem Hinweis auf pädagogische Notwendigkeiten beantworten. Müssen die Jahwegläubigen nicht auf vielfältige Weise von der Nichtigkeit der Götter überzeugt werden? Diese Erklärung genügt aber nicht, weil das AT wenigstens an einigen Stellen von Göttern ausdrücklich wie von Wirklichkeiten spricht. Beim Bundesschluß zwischen Jakob und Laban werden der Gott Abrahams und der Gott Nachors erwähnt (Gn 31, 53). In der Davidgeschichte wird die Verweisung aus dem Lande ausgedrückt: „Geh! Diene anderen Göttern“, ein Ausdruck, der sich auch sonst noch findet<sup>6</sup>. Er gibt gleichsam das Zugeständnis, daß über andere Völker und Länder immerhin andere Götter herrschen mögen, aber Land und Volk Israel gehören Jahwe. Vor allem diese Vorstellung von der Zusammengehörigkeit von Gott und Volk dürfte den Brauch gestützt haben, von Göttern wie von Wirklichkeiten zu sprechen. Man mußte mit den Völkern und ihrer Macht, mit ihren Eigenarten und ihrer anderen Religion rechnen und spricht deshalb auch von anderen Göttern. Solche Vorstellungen kommen nicht nur vielfach in den Königsinschriften Babels zum Ausdruck, wonach die Götter dem König und seinem Heer Herrschaft und Sieg verleihen, sondern leben auch in dem Bewußtsein des israelitischen Volkes, das zu Jahwe im Verhältnis des Bundesvolkes steht. Jahwe ist der Gott der Väter, der sein Volk aus Ägypten herausgeführt und ihm das Land gegeben hat.

Erst wenn wir diese Zusammengehörigkeit von Gott und Volk beachten, können wir das Gegeneinander von Gott und Göttern richtig beurteilen. Welche Glaubensprobe mußte sich ergeben, wenn ein fremdes Volk größer und mächtiger als Israel war und sogar über Jahwes Volk den Sieg davontrug, wie es im Jahre 586 doch geschah. Wenn Israel als Ganzes diese Glaubensprobe bestanden hat, dann zeigt sich aber auch, daß sein Glaubensbewußtsein zwar die Zusammengehörigkeit von Gott und Volk in sich enthielt, aber doch seine Gottesvorstellung nicht dem Geschick des Volkes unterordnete. Israel muß mit einem reichen Besitz an lebendigem Glauben und Gotteserfahrung in diese Auseinandersetzung hineingegangen sein. Welche Gedanken den Glauben stützten, kann man erkennen an den Aussagen über Gott, die den Schmähungen gegen die Götter gegensätzlich beigefügt werden. Bei Hab 2, 20 ist es die Nähe Gottes zu seinem Volk im Tempel. Bei Jeremias 10, 14 f wird der Eigentümer Israels Schöpfer des Alls genannt, dessen Namen „Herr der Heerscharen“ ist. Bei Isaias 41, 21—29 sind die Götzen blind, aber Jahwe weiß die Zukunft voraus, offenbart sie und führt sie herauf. Moses tadelt in seinem Lied Dt 32, 17, 21 den Abfall zu neuen, unbekanntem Göttern, „die nicht verehrten eure Väter. Doch des Treuen, der dir das Dasein gab, denkst du nicht mehr, vergißt den Gott, der dir Leben gab“. Hier sind es also Erfahrungen aus der Geschichte des Volkes, die Israel in der Treue zu Gott festigen sollen. Solche Beweggründe etwa müssen also dem Volke in der Verbannung geholfen haben, trotz aller Anfechtung seinen Glauben zu bewahren.

<sup>5</sup> Jer 10, 14. 51, 17; Hab 2, 18 u. ö.

<sup>6</sup> Ex 34, 14; 1 Sm 26, 19; Is 42, 8; Ps 15 (16), 4.

Wer die atl. Stellen gegen fremde Götter überblickt, erkennt, daß die meisten nicht gegen die Götter, die man als geistige Mächte verstehen könnte, polemisieren, sondern vor allem gegen die Verehrung von Götterbildern. Was diese den Heiden verehrungswürdig machte, machte sie auch für Israels wahren Glauben zur Gefahr. Wir dürfen nämlich auf den Bildglauben jener Menschen wohl nicht unsere Vorstellung anwenden, die wir ein Bild nur als Wiedergabe des äußerlich Sichtbaren an Mensch, Tier oder dergl. verstehen. Dem antiken und jedem primitiven Menschen bedeutet das Bild viel mehr. Er glaubt an eine „lebenerfüllte Kraft des Bildlichen“. <sup>7</sup> Man darf die Götterbilder also keineswegs als bloße Symbole für eine höhere geistige Gottesvorstellung betrachten. Die Polemik der atl. Verfasser gegen die Götterbilder trifft wirklich die falschen Götter und wirkt bei den Israeliten der Gefahr entgegen, daß sich ihr Glaube an irgendetwas anlehnen möchte, sei es daß man Jahwe unter Bildern verehrte, sei es, daß man den Tempel mehr sein ließ als Ort der Gottesnähe. Dieser Angriff trifft die Verehrer der Götter aber auch an ihrer schwächsten Stelle, weil sie aus ihrer konkreten Gottes- und Bildvorstellung heraus auch konkrete Wirkungen dieser Bilder erwarten müssen. So konnte die Unzulänglichkeit der Bilder mit einem gewissen Recht zur Charakterisierung der falschen Götter dienen.

Die Erzählungen über die Anfertigung und Verehrung der Götterbilder gehören zu den anschaulichsten im AT. Manchmal sehen wir den Künstler mit übel angewandter Kunst geradezu an der Arbeit <sup>8</sup>. Was er aber fertig bringt, ist ein lebloses, stummes, taubes und selbst hilfloses Bildwerk. So wie die Bilder sind natürlich auch die Götter selbst. Ihre Hilflosigkeit zeigt sich besonders darin, daß sie sich selbst nicht helfen können. Man muß sie festnageln, damit sie nicht umfallen (Is 41, 7; Weish 13, 15 f). Brennt der Tempel, dann müssen sie elend mit verbrennen (Bar 6, 54). Auch vom Material her wird die Sinnlosigkeit der Götterbilder gezeigt. Es gibt solche aus Ton, der doch sogar zu gewöhnlichen Gefäßen verarbeitet wird (Weish 15, 7 f). Andere sind aus Holz gemacht (Is 14, 14—17). Während man aber zum Bau eines Schiffes das beste Holz gebraucht, dessen Abfall noch zum Kochen nützlich ist, wird ein knorriges Stück, das auch dafür nicht taugt, zum Gott zurechtgearbeitet, angemalt und — angebetet (Weish 13, 13). Wenn ein Künstler den Götzen sogar aus Gold oder Silber formt, das zu bearbeiten ihm doch sonst Ruhm bringt, muß er sich diesmal der üblen Mühe schämen. Er macht ja das zu einem Gott, was nicht einmal die geistigen und sinnlichen Kräfte und Fähigkeiten seines Verfertigers hat. Dieses Motiv wird gerne angewandt, um zugleich die Sinnlosigkeit des Götterbildes und die Torheit seiner Verehrer zu schildern (Jer 10, 14 u. ö.). Aus dem Überlegenheitsgefühl des atl. Menschen gegenüber solchem Götzendienste kommt es zum Spott gegen die Götter und ihre Bilder. Sie werden mit allerlei Schimpfnamen belegt wie šiqqušim — Scheusale oder se'irim — Bocksdämonen <sup>9</sup>. Elias verhöhnt den Baal, als hielte er ein Mittagsschläfchen (3 Kö 18, 27). Drastisch nennt Jeremias (10, 5) die Götzen „eine Vogelscheuche im Gurkenfeld“.

Im Gegensatz zu der engen Verbundenheit von Götterglauben und Bild ist auch die Bedeutung der Bildlosigkeit für den Jahweglauben zu verstehen. Sie

<sup>7</sup> So Hubert Schrade in seinem beachtenswerten Buch „Der verborgene Gott“. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im Alten Orient. S. 21.

<sup>8</sup> Is 40, 19 f. 41, 7. 46, 6 f; Jer 10, 4; Os 13, 2; Bar 6; Weish 13, 10—14, 11.

<sup>9</sup> Dt 29, 16; 3 Kö 11, 5; — Lv 17, 7; Is 13, 21. 34, 14 u. ö.

ist nicht nur ein Bewahrungsmittel vor dem Abfall, sondern auch ein Zwang zu hoher Gottesauffassung. Nicht für den bestimmten Ort und die kultische Handlung und nicht für die Bedürfnisse des Einzelmenschen und des Alltags ist Gott allein da. Zu diesem praktischen und beschränkten Verhältnis zwischen Gott und Mensch würde das Bild führen. Ohne das Bild muß der Gottesglaube viel mehr lebendig sein aus dem Bewußtsein von der Schöpfermacht Gottes, von dem Bundesgott und seinen geschichtlichen Machterweisen und von den Verheißungen für die messianische Zeit. So liegt nicht in der sinnlichen Wahrnehmung eines Bildes der feste Halt für den Glauben, sondern in dem religiösen Verständnis der Schöpfungswirklichkeit und des heilsgeschichtlichen Weges Israels.

Wir stellten Gottesglaube und Götterverehrung einander gegenüber. Wenn unsere Betrachtung auch auf atl. Boden blieb, so steht doch zu erwarten, daß dem Missionar auf seinem Arbeitsgebiet ähnliche Auseinandersetzungen begegnen. Da könnte er vom AT nicht nur wegen der zu erwartenden Ähnlichkeit menschlicher Vorstellungen, sondern auch auf Grund der vorbildlich-weisenden Kraft der atl. Offenbarung lernen.

## Altchristen in China, speziell in Kansu

Von P. Bernhard Huklenbroich S. V. D., ehemaligem Kansumissionar

*Vorbemerkung der Schriftleitung: Wir nehmen den Beitrag auf, weil er eine „Feldarbeit“ darstellt. Die Ausführungen sind nämlich zum größeren Teil Ergebnis von Erfahrungen und Erkundigungen, die der Verfasser in sechzehn-jähriger Missionsarbeit in Kansu machen konnte!*

Die Missionare in China unterscheiden bei ihren Christen deutlich zwei Rangstufen, Altchristen und Neuchristen. Die Altchristen zeigen ein Christentum besonderer Art. In den Gegenden Chinas, wo die Glaubensboten erst seit einiger Zeit die Frohbotschaft vom Reiche Gottes verkündigen, werden im Gegensatz zu den Neuchristen, die eben erst aus dem Heidentum zum wahren Glauben übergetreten sind, jene schon Altchristen genannt, die im zweiten oder dritten Geschlechte dem Christentum angehören. Wo das Christentum schon länger heimisch ist, nennen sich Altchristen mit Stolz jene, deren Verfahren durch Jahrhunderte Anhänger der katholischen Kirche, der „Lehre des Himmelsherrn“, waren. Älteste Christengemeinden rühmen sich vor allem jene Provinzen und Städte im „blumigen Reiche der Mitte“, wo seit etwa 1580 mit Beginn der neuen Missionszeit die Jesuitenmissionare Fuß faßten und Kirchen und Gemeinden gründen konnten<sup>1</sup>. Diese haben oft schwere Stürme und verheerende Verfolgungen überstanden, wodurch die Christen erprobt und gestählt wurden. Die folgenden Ausführungen befassen sich hauptsächlich mit dem Altchristentum in Kansu, weil es an Alter besonders hervorragt und an ihm die Eigenarten des Altchristentums am deutlichsten ausgeprägt sind.

Kansu ist nicht nur die Wiege des chinesischen Volkes, sondern auch der Ausgangspunkt des Christentums in China. Sie ist die nordwestlichste Provinz des Reiches, ist in ihrer ganzen riesenhaften Ausdehnung vom Südosten nach

<sup>1</sup> Josef Schmidlin, Kath. Missionsgeschichte, Steyl 1924, 268—275.

Nordwesten entlang der Karawanenstraße<sup>2</sup> gelagert und reicht sogar noch über das Ende der großen chinesischen Mauer bis in die Wüste Gobi in Richtung nach Turkestan hinaus<sup>3</sup>. Auf diesem uralten Verkehrswege, der vom Stillen Ozean bis über das Kaspische Meer sich hinzieht, sind schon die Hunnenhorden und die Reiterschwärme eines Dschingiskhan bis ins Abendland dahergerast, aber auch schon im 6. Jahrhundert syrische Mönche im unwiderstehlichen Glaubensdrang bis zum fernen Osten vorgedrungen. So gab es schon im Jahre 583 in der Stadt Lingdau, in der Provinz Kansu, eine Christengemeinde und sicher auch zu gleicher Zeit in anderen Orten jener Gegend<sup>4</sup>. In der Landschaft Dung-huang, im äußersten Nordwestzipfel der Provinz, wurde um 1906 von dem deutschen Forscher und Gelehrten Albert Grünwedel († 1935) in einer Felsengrotte eine Klosterstätte syrischer Mönche entdeckt, und in ihr fand er Glaubensschriften in mangelhafter chinesischer Sprache mit syrischen Namen der Übersetzer<sup>5</sup>. Diese Schriften enthalten Katechismen, ein „Gloria in excelsis Deo“ nach dem syrischen Ritus und eine Leidensgeschichte Christi. In der Grotte sieht man noch heute ein großes Wandgemälde, das deutlich den Einzug Jesu in Jerusalem darstellt. Der Herr reitet auf einem Pferde, trägt einen Stab mit syrischem Kreuze gekrönt und ist von palmentragenden Menschen umgeben. Diese Zeugnisse ältesten Christentums stammen, wie alle bekannten Chinaforscher als sicher annehmen, aus dem Jahre 635—638<sup>6</sup>.

Die prächtige Glaubenssaat der syrischen Mönche ist freilich mit dem Untergang der mongolischen Yüan-Dynastie und dem Beginn der fremdenfeindlichen Ming-Dynastie um das Jahr 1368 vernichtet worden<sup>7</sup>. Als aber 300 Jahre später, gegen Ende der Mingherrschaft, die Jesuiten eine neue Blütezeit des Christentums heraufführten, die sich unter den ersten Mandschu-Kaisern wunderbar entfaltete, lebte auch in der Provinz Kansu das Christentum wieder auf. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts hat es dort schon wieder Gemeinden gegeben. Das beweist folgende Begebenheit: Im Jahre 1935 bat mich eine Christengemeinde draußen in der Wüste Gobi, in der Oase Jünning-pu, um Hilfe in einem Rechtsstreit mit einem Heiden wegen eines Landstückes. Der Streit mußte vor den Kreismandarin gebracht werden, da mit dem Heiden kein Recht zu sprechen

<sup>2</sup> Der alten Seidenstraße. Sie beginnt heute in Peking, führt über Sian, Lanchow, Kanchow, Suchow, Hami, gabelt sich hier in einen Nord- und einen Südweg. Der Nordweg verläuft über Urumtschi, Kuldscha, Kaschgar, der Südweg über Turfan, Aksu, Jarkent, Kaschgar, Taschkent. Von Taschkent strahlen dann Wege aus zum Kaspischen Meer und nach Moskau. Von Kaschgar zweigen noch Wege ab über den Pamir nach Kabul, über den Hindukusch nach Indien, oder auch von Kaschgar aus über Persien nach Vorderasien. Eine Karte bei A. Herrmann, Lou-lan. Leipzig 1931, 14. Dort auch Literaturangaben über die Seidenstraßen S. 159.

<sup>3</sup> Die Provinz ist heute 414 212 km<sup>2</sup> groß, mit 625 000 Einwohnern (1940).

<sup>4</sup> P. Y. Sacki, *The Nestorian Documents in China*, Tokio 1937.

<sup>5</sup> Grünwedel hat die für die Kulturgeschichte Zentralasiens „umwälzenden“ Ergebnisse seiner Forschungsreisen in verschiedenen Werken niedergelegt. Wir erwähnen: *Alt buddhistische Kulturstätten in Chinesisch-Turkestan*, 1912; *Alt-Kutscha*, 1920; *Tusca*, 1922. In dem genannten Werke von Sacki werden Grünwedels Ergebnisse ebenfalls ausführlich angegeben.

<sup>6</sup> Sacki, l. c.

<sup>7</sup> J. Schmidlin, *Kath. Missionsgesch.*, Steyl 1924, 188.

war. In dem Schriftstück, das den Dynastiestempel aus den siebziger Jahren des 17. Jahrhunderts trägt, wird der Käufer als „Gung-Djau“, d. h. Katholische Kirche, bezeichnet. Noch heute ist der Ausdruck „Gung-Djau“ neben „Tiändschu-djau“ für katholische Kirche gebräuchlich. Auf Grund dieses alten Vertrages konnte der Mandarin, selber über das ehrwürdige Alter des Vertrages erstaunt, den Streit leicht zugunsten der Christen entscheiden.

Als unter den späteren Mandschu-Kaisern wegen des Ritenstreites im 18. Jahrhundert für die katholische Kirche in China Zeiten der Verfolgung hereinbrachen, konnten auch die Christen in Kansu nur notdürftig betreut werden. Aber keineswegs wurden sie in ihrem Bestande erschüttert. Nur zuweilen kamen Priester durch jene Gegenden, die im Auftrage des Kaisers Landkarten vom ganzen Reiche aufnehmen sollten, so z. B. unter Kaiser Kanghi (1662—1722)<sup>8</sup> Wie mir die Christen in Kansu oft erzählten, mußten sich ihre Vorfahren in jener Zeit und auch später noch den Priester aus der Nachbarprovinz Schensi von Sianfu erbeten und auch mit Reittieren abholen. Das war immer ein Weg von über zehn Tagesritten. Noch vor 70—80 Jahren war es in Kansu so üblich. Staffelweise wurde der Priester von einer Stadt zur anderen geholt. Zu Zeiten größter Verfolgung kamen auch Priester, als Medizinmänner oder Kauflleute verkleidet, zogen auf der Karawanenstraße einen Weg von mehreren tausend Meilen und betreuten die Christengemeinden, die in geringerem oder größerem Abstand davon lagen. Dafür gebrauchten sie von Sian bis nach Turkestan gewöhnlich zwei Jahre voller Gefahren. Sie kamen abends in der Dunkelheit in die Gemeinden, gaben sich durch das Kreuzzeichen zu erkennen, feierten während der Nacht das heilige Opfer, spendeten die Sakramente und zogen vor Anbruch des neuen Tages, unbemerkt von den Heiden, weiter. Der Weg war immer, selbst ohne Nachstellungen durch die Heiden, beschwerlich und gefahrvoll. Nicht wenige Glaubensboten haben auf diesen mühsamen Apostelpfaden ihr Leben gelassen. Die Altchristen erzählen noch heute von solchen, die in der endlosen Wüste durch Hunger oder Durst umgekommen sind, oder von Wegelagerern überfallen, ausgeraubt und getötet wurden. Besonders kennzeichnend ist der Bericht über einen dieser Glaubenshelden, den sein eigener Diener und Wegbegleiter in der Sandwüste umgebracht und verscharrt haben soll. Der Mörder habe sich in eine entlegene Gegend geflüchtet, wo er keine Christen vermutete, sei aber doch später an den Gegenständen erkannt worden, die er sich von seinem erdrosselten Herrn angeeignet hatte. Der Fluch Gottes habe ihn sein ganzes Leben verfolgt, und seine Familie sei gänzlich vom Zorne des Himmels ausgetilgt worden. Ein anderer Missionar, der auf einer apostolischen Reise durch Kansu bis nach Sinkiang, Chinesisch-Turkestan, jenseits der Wüste Gobi gekommen war, erhielt dort die Nachricht, er sei zum Bischof von Händschung-fu in Südschensi bestimmt worden. Er begab sich auf die Rückreise, um sein neues Amt anzutreten, betreute dabei eifrigst die am Wege liegenden Christengemeinden, erkrankte nach halb vollendeter Reise und starb in der Stadt Liangchow. Sein Grab befindet sich noch heute auf dem allgemeinen Friedhof vor dem Südtor der Stadt.

Durch die großen Schwierigkeiten bei der Pastorierung und noch mehr durch die Verfolgungen sind nicht wenige Christengemeinden zugrunde gegangen. Aber noch mehr Gemeinden haben sich in standhaftem Bekennermut erhalten und haben bewiesen, wie der im allgemeinen mit dem Irdischen zu eng ver-

<sup>8</sup> F. A. Plattner, Jesuiten zur See, Zürich 1946, 283—285.

knüpfte Chinese doch durch das Christentum veredelt und zum Überirdischen emporgehoben werden kann.

Kansu, das Land der Altchristen, ist aber auch für das „blumige Reich der Mitte“, was Sibirien für Rußland ist, Land der Verbannung für staatsgefährliche Bürger, für Verbrecher und für alle, die mit den Heimatbehörden über Kreuz geraten sind. Wenn auch die Provinzen Kuangsi und Kueidschow als die unfruchtbarsten des sonst so reich gesegneten Landes gelten, so folgt doch Kansu an dritter Stelle in der Reihe der Minderwertigkeit. Die Bewohner können nur an den Plätzen, wo Wasser aus den Gebirgen tritt, leben, indem sie das Land künstlich berieseln und so Feldfrucht und das übrige zum Leben Notwendige dem Boden mühsam abringen. Urbarmachung des jungfräulichen Bodens in harter Arbeit und Kampf gegen die wilden Stämme der eingeborenen Tibeter im Westen und Mongolen im Norden, sowie gegen die wilden Tiere war die Strafe der Verbannten<sup>9</sup>.

So wurden wiederholt durch die Mandschu-Kaiser, die das Christentum verfolgten, auch Christen, und sogar kaiserliche Prinzen und Prinzessinnen nach Kansu in die Verbannung geschickt, weil sie sich unerschütterlich zu Christus bekannten<sup>10</sup>. Die vielköpfige Familie des Prinzen Wang siedelte aus diesem Grunde nach der Gegend um Sining über, der Hauptstadt der tibetischen Amdo-Provinz. Die Chinesen rechneten dieses Land um den Kukunoor schon seit langem zur Provinz Kansu. Heute gilt es als eigene Provinz und heißt chinesisch Tsinghai. Die trotz ihres christlichen Bekenntnisses angesehene Fürstenfamilie vermochte es sogar, Priester ins Land der Verbannung kommen zu lassen. Später wohnten selbst in der Hauptstadt Sining zwei kaiserliche Prinzen, die eine katholische Kirche erbauten<sup>11</sup>. Deren letzten Überrest, einen Denkstein mit Inschrift, fanden noch die um das Jahr 1900 neu ins Land gekommenen Glaubensboten von Scheut. Östlich der Stadt Liangchow, an der berühmten Seidenstraße, lernte ich eine Altchristengemeinde in Dunghiang kennen, die alljährlich am Allerseelentage zum Grabe einer Prinzessin auf dem Gemeindefriedhof pilgert, und in frommem Gedenken für die Verstorbene, die Gründerin der Gemeinde, betet.

Aber auch in der Verbannung waren die Christen keineswegs vor den Plakereien der Heiden sicher. In einem engen Tale des Muo-muo-Gebirges, zwei Tagereisen südöstlich von Liangchow, befindet sich eine Altchristengemeinde, deren Mitglieder zu erzählen wissen, ihre Altvorderen seien vor den Nachstellungen der heidnischen Landsleute aus der Stadt Liangchow geflüchtet und hätten hier ruhigere Zuflucht gesucht. Aber die heidnischen Gebirgsbewohner bedrängten sie nicht minder. Wenn sie, getreu ihrem Glauben, jede Mitarbeit an Tempelbauten ablehnten, oder zu den Götzenfesten Mehl, Öl und anderes beizusteuern verweigerten, wurden sie verurteilt, Wege und Brücken im unweg-

<sup>9</sup> Über das Leben der Chinesen in Kansu vgl. P. J. Dols, *La vie chinoise dans la province de Kan-sou*. *Anthropos* 10/11 (1915/16) 68 f; 466 f; 726 f.

<sup>10</sup> P. Josef Trippner S. V. D., Missionar in Tsinghai und Kansu, hat auf Grund eingehender Forschungen einen Beitrag handschriftlich erarbeitet: „Beitrag zur Missionsgeschichte von Tsinghai“. Dieses Schriftchen liegt mir vor und bringt genaue Angaben über die nach Tsinghai und Kansu verbannten christlichen Prinzen und Prinzessinnen des Kaiserhauses.

<sup>11</sup> So laut Nachforschung des Bischofs H. Otto in Sining um 1900. Die entsprechenden Schriftstücke konnte ich in Sining einschen.

samen Gebirge zu bauen. Das aber gereichte allen zum Vorteil; mit der Zeit wurden die Christen zahlreicher und mächtiger, und heute ist die Zahl der Heiden dort nur ein winziger Bruchteil.

Fragt man einen Altchristen in Kansu, woher denn seine Vorfahren gekommen seien, und was sie hierher geführt habe, so kann man bisweilen auch hören, sie stammten aus Schensi oder Honan, seien in der alten Heimat beschuldigt worden, einen Esel gestohlen, das Wasser abgegraben oder sonst etwas verbrochen zu haben, und seien dann in die Ferne geflohen, um den Folgen der verleumderischen Anschuldigungen zu entgehen. Nun wohnen sie schon seit Jahrhunderten in Kansu und sind dort heimisch geworden. Dennoch kann man ihrer Mundart die frühere Heimat anmerken.

Als im Sommer des Jahres 1937 die „Tsuo-tsuo-dse“, die „Knirpse“, wie die Chinesen die Japaner wegen ihrer kleinen Gestalt nennen, aus dem Lande der aufgehenden Sonne das Reich der Mitte mit einem furchbaren Krieg überzogen, haben viele Chinesen vor dem eindringenden Feinde Haus und Hof fluchtartig verlassen müssen, um ihr Leben und etwas Habe zu retten. Aus den Provinzen des nordöstlichen China, Hopei, Schantung und Honan drängten unzählbare Scharen von Vertriebenen bis ins tiefste Innere des Erdteiles, bis in die westlichsten Provinzen des Reiches, wo sie sich vor dem Feinde sicher glaubten. Unter diesen Heimatlosen waren auch viele Christen, Altchristen, Leute von Reichtum, Ansehen und Stand. Sie kamen in Landstriche, die arm an Menschen und noch ärmer an Glaubensbrüdern waren. Wie glücklich waren sie dann, wenn sie wenigstens eine kleine Gemeinde von Neuchristen fanden, in welcher sie der Priester bereitwillig in den Häusern der Missionsstation unterkommen ließ. Als glaubenstreue Altchristen hatten sie, wenn auch die Heimat, doch nicht den Väterglauben im Stich gelassen. In der Fremde waren sie Altchristen wie daheim, vielleicht noch viel inbrünstiger, da schwere Not sie bedrängte. Nach alter Gewohnheit gingen sie nicht nur am Sonntag, sondern auch sehr oft an Werktagen zum morgendlichen Gottesdienste. Sie sahen sofort im neuen Seelsorger ihren priesterlichen Freund und „Schenfu“, d. h. geistlichen Vater, von dem sie in jeder Not Hilfe erwarten konnten und erhielten. War ihnen nur wenig von ihrer Habe verblieben, so gaben sie doch viel für die Bedürfnisse der Kirche. Sie verzagten nicht in der Mittellosigkeit, sondern arbeiteten sich mutig wieder zu Wohlstand empor. Die Zufluchtsgemeinden erfüllten sie bald mit einem ungewohnten christlichen Leben, wurden Sauerteig in der heidnischen Fremde und spornten die Neuchristen an zu vermehrtem Eifer, die Heiden aber zur Achtung vor dem Christentum. Wie der Wind das Samenkorn über weite Landstriche trägt und auf neues Erdreich zum Keimen niederfallen läßt, so trugen sie die Botschaft vom Reiche Gottes in fernes Brachland.

Für die Glaubensboten sind die Altchristen im allgemeinen eine ausgezeichnete Stütze bei dem schwierigen Werke der Glaubensverbreitung. Sie eignen sich vorzüglich als Helfer bei der Gewinnung und Unterweisung von Neuchristen. Ihr Glaube ist tief begründet und umfassend. Wenn dann ein tugendhafter Lebenswandel ihre Glaubensverkündigung beleuchtet, ist es leicht, den Glaubenschüler zu überzeugen und mitzureißen. Sie stehen mitten in der Volksgemeinschaft, sind aus ihr erwachsen und verstehen es darum besser, den Leuten nach dem Munde und ins Herz zu reden als der ausländische Glaubensverkündiger. Sie sind seit Kindheitstagen im katholischen Glauben aufgewachsen, von ihm tief durchdrungen und zu Opfern für denselben bereit. In den Missionschulen können sie sich von Jugend auf eine Allgemeinbildung erwerben, wodurch sie ihre heidnischen Landsleute weit überragen. Schon durch das ständige Hören

der Predigten ihres Seelsorgers, die immer in gehobenerem Chinesisch gehalten werden, und durch den Umgang mit den Priestern, die mehr die Sprache der Gebildeten reden, wird auch ihre Ausdrucksweise gegenüber den Heiden gewählter und wohlklingender. Durch ihre höhere Bildung und auch wohl durch Fürsprache des Priesters erhalten sie oft staatliche Ämter und gelangen so zu größerem Wohlstand und Reichtum. Dadurch heben sie das Ansehen der katholischen Kirche im Lande und können deswegen auch merklich Mittel für den Unterhalt der Kirche und die Ausbreitung derselben spenden. Wo die Altchristen in genügender Mehrzahl vertreten sind, kann sich der ausländische Missionar sogar schon aus der Gemeinde selbst unterhalten und braucht nicht mehr die Unterstützung seiner fernen, alten Heimat.

In den Altchristengemeinden sind schon Jahrhunderte alte Gebetsweisen und Gesänge heimisch geworden, die sowohl dem abendländischen wie dem chinesischen Ohre wohlklingen und Neuchristen wie Heiden ergreifen und anziehen. Da gibt es schöne Singweisen für das Gebet des Herrn, für das apostolische Glaubensbekenntnis, Kreuzwegandachten, Weihnachts-, Oster- und Himmelfahrtsgesänge, die das ganze heilige Geschehen in feierlicher und gut chinesischer Sprache berichten.

Nach den bisher geschilderten Vorzügen der Altchristen sollen auch ihre Schwächen erwähnt werden. Nicht selten schließen sie sich gegen die heidnische Umwelt in ungesundem Stolz und Eigendünkel ab. Sie halten alle Heiden unterschiedslos für schlecht und nicht würdig, in ihre heilige Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Hat jemand von ihnen eine Streitsache mit Heiden, so tritt ihm unbedenklich die ganze Schar der Altchristen zur Seite, um in gewalttätiger Weise den Heiden zu züchtigen.

Wenn auch gänzlicher Abfall vom wahren Glauben, wie er bei Neuchristen wohl schon mal vorkommt, bei den Altchristen als ausgeschlossen gelten kann, gibt es doch auch unter ihnen rüdidige Schafe. Als in eine abgelegene Oase der Wüste Gobi zum ersten Male ein Bote Christi kam, das Reich Gottes zu verkündigen, stellte sich ihm bald ein Chinese vor, der vor etwa 30 Jahren aus der Gegend von Peking hierher verschlagen worden war. Und was war der Grund? Während der Boxerwirren waren Vater und Mutter heldenmütig für den katholischen Glauben als Blutzugeen gestorben. Er aber hatte den Tod für Christus gefürchtet und war feige viele tausend Meilen weit bis hierher in die Wüste geflohen. Niemand hat ihn an dem belebten Umschlagsplatz der Karawanen erkannt, und er hat seinen Glauben nicht bekannt. Wie schön wäre es gewesen, wenn er jetzt der erste Christ der neuen Gemeinde geworden wäre! Aber er war dem Laster des Opiumrauchens ergeben und vermochte nicht so schnell, sich davon freizumachen. Das alte Erbe der ruhmreichen Eltern ist ihm aber doch nicht verlorengegangen. Nach einigen Jahren hat er sich dem Opiumteufel entwunden und ist ein eifriges Mitglied der neuen Gemeinde geworden.

Ein anderer Altchrist war einmal durch einen Ehebruch zu einer Mordtat verführt worden. Zum größten Kummer seiner treuen Gattin hatte er sich mit der Frau eines Heiden eingelassen, war von dem Manne auf frischer Tat ertappt worden und hat ihm aus Furcht vor Rache den Dolch in den Leib gestoßen. Wegen dieses Mordes zum Tode verurteilt, war er auf Verwenden des Missionars zu lebenslänglichem Zuchthaus begnadigt worden. Im Kerker ging er bald in sich, gewann das Vertrauenn und die Gunst des Kerkermeisters und wurde seine rechte Hand in der Betreuung der übrigen Gefangenen. Er durfte die schriftlichen Arbeiten besorgen und nach Belieben den Besuch des Priesters

empfangen. Diesen führte er dann auch zu anderen Gefangenen, die besonderer seelischer und leiblicher Hilfe bedurften und so geschah durch ihn viel Gutes an diesem Orte des Grauens.

So sind die Altchristen, ob mit löblichen oder unlöblichen Eigenschaften behaftet, der Grundstock des Christentums in China und die Stütze des Missionars.

## BESPRECHUNGEN

### Religionswissenschaftliche Literaturübersicht

*Der nachstehende Bericht beabsichtigt nur, die bei der Redaktion eingegangenen einschlägigen Schriften unter dem Gesichtspunkte ihrer Fragestellung und unter besonderer Berücksichtigung der Aufgaben der ZMR kurz zu charakterisieren.*

#### *I. Veröffentlichungen aus dem wissenschaftlich-philosophischen Vorfeld der Theologie:*

1. **Fr. Dessauer, Die Teleologie der Natur**, (Serie „Glauben und Wissen“ Nr. 3), München (E. Reinhardt), 1949, 71 S. Sowohl in erkenntnistheoretischer wie inhaltlicher Hinsicht sich kritisch umsichtig vortastend, bemüht sich der Verfasser um eine Klärung des ebenso schwierigen wie wichtigen Problems, ob und wie sich im Bereiche des Biologischen kausales und finales Denken zusammenfinden. Eine holistische, das Ganze des Lebens ständig ins Auge fassende Betrachtung geht über ein rein mechanistisch ausgerichtetes Denken hinaus, läßt aber Raum für eine kausal-analytische Erklärung, weld' letztere grundsätzliche Grenzen hat. Da die Erfüllung eines Gesetzes, bzw. einer Gleichung nur etwas aussagt über die Größen, die in dem Calcul vorkommen, so ist die Einwirkung anderer Faktoren auf den Vorgang damit keineswegs ausgeschlossen; denn „Gesetz und Ereignis sind nicht dasselbe“. Es gibt nicht nur eine körperlich-mechanische, sondern auch eine morphologische Energie. Im Bios wird eine höhere Geistesmacht sichtbar. (Verwandtes Denken begegnet auch da und dort in indischer und chinesischer Naturbetrachtung.) — 2. **H. I. Urban, „Über-Bewußtsein“** (Cosmic Consciousness nach Bucke und Walter). Sammlung: Jurisprudenz, Medizin, Philosophie, Theologie der neurologisch-psychiatrischen Universitätsklinik, Innsbruck, Heft 12, Innsbruck-Wien (Tyrolia-Verlag), 1950, 29 S. Hier wird auf ein psychisches Phänomen hingewiesen, das im Orient sehr, im Okzident aber weniger bekannt ist, und das hier meist der Psychiatrie zugewiesen wurde. Es handelt sich dabei um ein erhöhtes Bewußtsein, das scharf zu scheiden ist vom normalen und unterbewußten Seelenleben. Während man das Unbewußte in Vergleich setzen kann mit dem Infrarot des Spektrums, wird für das Überwußte hingewiesen auf das Ultraviolett. Man will dieses höhere Bewußtsein finden etwa in der Intuition der Propheten, der Dichter und Mystiker. Es umfaßt die Erkenntnis von Dingen und Zusammenhängen, die sich so dem normalen Seelenzustand entzieht, und die den Zusammenhang mit Gott bewahrt hat. Man betrachtet die Theorie vom Überbewußtsein als eine Arbeitshypothese ähnlich wie die der Archetypen G. C. Jungs. Zu verlangen ist dabei aber, daß

eine phänomenologisch scharfe Scheidung zwischen den verschiedenen Intuitionsformen durchgeführt wird, und daß die Gefahren des Psychologismus vermieden werden, die die Substanz des Religiösen bedrohen. — 3. **E. Schlund, Religionsphilosophie** (Görresbibliothek, Bd. 20), Nürnberg (Glock u. Lutz), 1948, 107 S. Auf engem Raum aber in weitem Umblick werden hier die wichtigsten religionsphilosophischen Fragen unter grundsätzlichem Aspekt diskutiert. Begriff, Ursprung, Wesen, Wahrheit und Kulturwert der Religion werden überprüft unter Berücksichtigung der einschlägigen Literatur. Die vielen Theorien, die im Laufe der Jahrhunderte zur Lösung der mit den Stichworten beschworenen Probleme aufgestellt wurden, werden kritisch gesichtet. So entsteht ein gut orientierender Überblick über das heute sehr differenzierte Gebiet. — 4. Bereits die Theologie kurz berührend, behandelt **B. Bavink die „Weltschöpfung in Mythos und Religion, Philosophie und Naturwissenschaft“** (Glauben u. Wissen Nr. 4), München, (E. Reinhardt), 1950, 126 S. Aus dem Nachlaß herausgegeben und mit einem Anhang versehen von Prof. Dr. **A. Wenzl**. Ein langes Gelehrtenleben hindurch war Bavink unverdrossen bemüht, den naturwissenschaftlichen metaphysik- und religionsfeindlichen Positivismus zu durchbrechen und Verständigungsmöglichkeiten zwischen Naturwissenschaft und Religion zu schaffen. Im Dienste dieses Strebens steht auch die vorgenannte Schrift. Nach kurzer Skizzierung einiger mythischer Kosmogonien sowie der biblischen Weltentstehung, bei der der Verfasser textkritisch allerdings andere Wege geht als die katholische Exegese, wird der philosophische Beitrag zur Weltgenese, angefangen von Thales, in aller Kürze dargelegt. Den Hauptinhalt bildet die neuzeitliche Kosmogonie: astronomisches Weltbild, Planetensystem, Entstehung der Fixsternsysteme und Lebensgeschichte der Fixsterne, Grundlagen der Atomphysik, Sternstrahlung, Relativitätstheorie und geschlossener Weltraum, Atomkonstanten, Weltentstehungslehre von **D r a c J o r d a n**. Der Herausgeber fügt noch hinzu die Kosmogonien von **G. L e m a î t r e** und von **C. F. v. W e i z s ä c k e r**, und macht aufmerksam auf manche wesentliche Fragen, die in den genannten naturwissenschaftlichen Kosmogonien unbeantwortet bleiben und die auf den ersten „Beweger“ bzw. den Schöpfer hinweisen. — 5. **Glaube und Forschung**, Vorträge und Abhandlungen der Evang. Akademie Christophorus-Stift. In Verbindung mit **K. I ü c k i n g** und **H. E. Stier** herausgegeben von **G. Howe**, Zweite Folge, Gütersloh (C. Bertelsmann), 1950, 188 S. Diese Veröffentlichungen stellen sich mitten hinein in die aktuelle Aussprache zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein erster grundlegender Teil trägt die Überschrift: Theologische Besinnung. Er leitet sich ein mit einer „Meditation über Kol. 1<sup>16—23</sup>“ von **Fr. K. Schumann**. Anschließend will **H. Asmussen** Wandlungen aufzeigen in der modernen Naturwissenschaft und im menschlichen Selbstverständnis. Es werden innerhalb der Geschichte Parallelen aufgewiesen zwischen physikalischer und theologischer Einstellung. So entsprach etwa nach **A.** der theologische Liberalismus dem mechanistischen Weltbilde, und so entspricht der Wandlung im naturwissenschaftlichen Denken heute eine neue theologische Orientierung. Sind die Naturgesetze Arbeitsmethoden zur Naturerkenntnis, so gibt es für den Theologen auch die Möglichkeit der ihm gemäßen Weltanschauung. Die Theologie soll der Zeit antworten, darf ihr aber nicht verfallen und ihres ewigen Quellgrundes vergessen. **A. D. Müller** betont in seinem Beitrag: „Naturgesetz und Freiheit — theologisch gesehen“, daß es eine Freiheit lediglich in der Verbindung mit Gott gibt, zu der nur Meditation und Entscheidung, (die nach **C. F. v. Weizsäcker** schon in der Naturwissenschaft unerlässlich sind, um zu neuen Einsichten und Bewußtseinshaltungen

zu kommen) hinzuzuführen vermögen. Der zweite Teil ist überschrieben: „Gespräche“ und bringt kürzere Beiträge von **P. Jordan** (Der Positivismus in der Naturwissenschaft), **Fr. Schneider** (Der Positivismus in der Naturwissenschaft und seine allgemeine Bedeutung), **G. Hennemann** (Gibt es metaphysikfreie Physik?), **G. Howe** (Das gegenwärtige Gespräch zwischen Theologie und Physik und: Einige Erfahrungen aus dem Gespräch zwischen Theologen und Physikern, worin namentlich gezeigt wird, wie durch den Wandel der Erkenntnis manche Grundkategorien in Theologie und Physik einer neuen Deutung bedürfen). Betont wurde oben bereits, daß sich in der naturwissenschaftlichen Literatur des Ostens verwandte Problemstellungen finden. — 6. Noch enger rückt an die Theologie heran „Veritati“. Festgabe für **J. Hessen** zum 60. Geburtstage. Herausgegeben von Dr. **W. Falkenhahn** mit Beiträgen von Kollegen, Freunden und Schülern. München (E. Reinhardt), 1949, 195 S. Die Mannigfaltigkeit der Aufsätze, die von Katholiken und Protestanten, Inländern und Ausländern, Damen und Herren beigeleitet wurden, dokumentieren die Vielfalt und Weite der Beziehungen H's. Hingewiesen sei namentlich auf folgende Beiträge: **A. Wenzl**, Grenzsituationen der Gegenwart; **G. Jacoby**, Theologische Ontologie, (die die Bedeutung der negativen Theologie herausstellt); **J. Barion**, Wissenschaft, Philosophie, Weltanschauung; **H. Schuster**, Spinoza-Socrates-Christus, der Menschensohn und die Philosophen; **O. Schroeder**, Ein neues Dogma?; **Pl. Althaus**, Das Bild Luthers bei J. Hessen; **W. Falkenhahn**, Zur Mystik Augustins; **Carola Barth**, Johannes Hessen und Rudolf Ottos „Religiöser Menschenbund“ u. a.

## II. Aus dem Bereich der Religionsgeschichte und Religionsvergleichung

1. **W. v. Siebenthal** untersucht in seiner Schrift: „Krankheit als Folge der Sünde“. Eine medizinhistorische Untersuchung (Heilkunde und Geisteswelt, Bd. 2), Hannover (Schmorl und von Seefeld Nachf.), 1950, 99 S. die im Thema angegebene Frage bei den Naturvölkern, den Indern, den Völkern des Zweistromlandes, den Hebräern, sodann im christlich-abendländischen Raum: im Evangelium, in Patristik und Mittelalter, bei Theophrast, in der Romantik und in der Folgezeit bis zur Gegenwart. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß Menschen je und je die Krankheit als Folge der Sünde erfahren haben, sei es daß sie annahmen, die Gottheit selber habe direkt eine Krankheit zur Strafe geschickt, oder daß er es vermittels der Dämonen oder auch unter Zuhilfenahme der natürlichen Ursachen getan habe. Der Ausgangspunkt liegt dabei immer im Übernatürlichen, und das hat auch die Therapie zu beachten. Von den Sünden kommen besonders in Frage die allgemein als große Verbrechen angesehenen Vergehen, sodann Taten, die sich gegen das Heilige selber richten. Das Christentum hat durchweg darauf verzichtet, einer bestimmten Sünde eine bestimmte Krankheit zuzuordnen. Dabei ist zu beachten, daß die naturwissenschaftliche Medizin nicht in der Lage ist, mit ihren Methoden eine außernatürliche Ursache festzustellen. Aber bei allen Fortschritten, die mit diesen Methoden erzielt wurden, muß doch, wie der Verfasser ausdrücklich erklärt, betont werden, daß diese nicht dem ganzen Menschen gerecht wurden weil sie die Bedeutung wesentlicher Dinge, wie moralischen und religiösen Einfluß übersahen. Und gerade letzteren ist eine große Beachtung zu schenken. — 2. Sehr lehrreich ist auch die Studie von **W. Kirfel**: „Der Rosenkranz.“ Ursprung und Ausbreitung. (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, Heft 1), Walldorf-Hessen (Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran), 1949, 72 S. In den Bereich der

Untersuchung werden hineingezogen: das Christentum, der Islam, das Hinayāna in Ceylon und Burma, das Mahāyāna in Tibet, China, Korea und Japan. Der Rosenkranz wird hier betrachtet zunächst nur als Medium des Zählens. Am frühesten ist er in Indien, und zwar in der Religion Schivās, bereits am Anfang unserer Zeitrechnung belegt. Sehr spät erscheint er im Abendlande: im 11.—12. Jahrhundert. Größe und Art der Zusammensetzung ist sehr variabel, auch im Christentum. Mancherlei Gesichtspunkte, besonders symbolische, aber da und dort auch magische spielen dabei eine Rolle. Verfasser vermutet für den magischen Gebrauch folgenden Ausgangspunkt: als mnemo technisches Hilfsmittel bot der Rosenkranz primitiven Menschen die Möglichkeit, Erinnerungen festzuhalten, also gewissermaßen Dinge, die vergangen waren, wieder gegenwärtig zu setzen. Daraus ergeben sich Anlässe zu vielfältigen Entwicklungen, auch sublimere Vergeistigungen bis zu erhabener Mystik. — 3. Über „Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religion“ legt **Fr. Heiler** eine kleine Studie vor. (Glauben und Wissen Nr. 2), München (E. Reinhardt), 1950, 35 S. Die diesbezüglichen Vorstellungen bei Griechen, Römern, Persern, Juden, vor allem deren mannigfache Ausgestaltung im Bereiche indischer und christlicher Religiösität, werden kurz skizziert. Es zeigt sich, daß der menschliche Glaube dabei eine weitgespannte Skala durchläuft von leiblichem und geistigem Fortleben in verbesserter oder verschlechterter Gestalt, in kosmischen und überkosmischen Formen, von Seelenschlaf und Seelenwanderung, von Gericht und Vergeltung, von Vernichtung der Bösen bis zur Allerlösung. Der Verfasser warnt vor der unkritischen Realisierung menschlicher Vorstellungen: „Wir können das Geheimnis des jenseitigen Lebens nur in Bildern ausdrücken, die dem Diesseits entnommen sind; wir können die überräumliche und überzeitliche Ewigkeit uns nur in den Kategorien des Raumes und der Zeit vergegenwärtigen.“ Er verweist dabei auf **G. Th. Fechners**: „Büchlein vom Leben nach dem Tode“ und „Zend-Avesta oder Über Dinge des Himmels und Jenseits vom Standpunkt der Naturbetrachtung“. — 4. In einem Sonderdruck aus der internationalen Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde, „**Anthropos**“, Freiburg i. d. Schweiz (Paulus-Druckerei), Bd. 35/36, 1940/41, S. 265—325, behandelt **W. Koppers**: **Bhagwān, the supreme deity of the Bhils**. A Contribution of the History of Indian and Indo-European Religions. Der Verfasser schöpft seine Kenntnis der Dinge weit- hin aus persönlicher Anschauung, die er durch sein Verweilen in Central-Indien bei den Bhils von 1938 bis 39 gewann. Um den Gottesbegriff Bhagwān klar herauszustellen, untersucht Koppers Gebete, Mythen, besonders die auf die Weltentstehung bezüglichen, Legenden, die Namen der Gottheit, die evt. fremden Einflüsse u. a. m. Er kommt zu dem Resultat, daß Bhagwān eine monotheistische Gottheit darstellt, a High-God sui generis, die gegen Sonnen- und Mondverehrung scharf abzugrenzen ist, und deren Kult sehr weit zurückreicht, so daß die Bhagavadgīta betrachtet werden kann als eine bedeutende Reaktion gegen atheistische Systeme wie Samkhya und Buddhismus. — 5. Ein besonders eigenartiger und interessanter religionsvergleichender Text liegt vor als Bd. III der Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas, aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, herausgegeben von der Lateinamerikanischen Bibliothek, Berlin: „**Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft**“. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung von **W. Lehmann**. Aus dem Nachlaß herausgegeben von **G. Kutscher**, Stuttgart (W. Kohlhammer), 1949, S. 133. Den Inhalt bilden die religiösen Gespräche, die zwölf von Papst Hadrian VI nach Mexiko entsandte Minoriten mit indischen Priestern und Vor-

nehmen geführt haben. Diese Gespräche wurden vierzig Jahre später von dem Minoriten Bernadino de Sahagim nach alten Aufzeichnungen in spanischer und mexikanischer Sprache niedergeschrieben und galten lange als verloren. Ein Bruchstück dieser Colloquios wurde vor etwa zwanzig Jahren im Vatikan wiedergefunden und von W. Lehmann bearbeitet. Der Text enthält Angaben über die mexikanische Götterwelt, wichtige frühgeschichtliche Berichte über Verhältnisse der vormexikanisch-aztekischen Zeit, über Tollan, das identifiziert erscheint mit der Pyramidenstadt Teotihuacan. Auch finden sich Aufschlüsse über das vorbildliche Verhalten der spanischen Missionare, die ihre Indianer vor den Gewalttätigkeiten der Eroberer schützen wollten. Eingeborene wie Priester unternahmen es, meist unter Verwendung alter Bilderschriften, die alten Überlieferungen erstmalig in Buchstabenschrift festzuhalten. So entstanden unersetzliche Quellen für die Geschichte Amerikas. Ohne sie bliebe die Geschichte Alt-Mexikos eine Terra incognita. Vgl. dazu die instruktive Einleitung der Ausgabe. — 6. Nun konnte auch der VIII. Bd. von P. W. Schmidt's S. V. D. „Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie“, der Öffentlichkeit übergeben werden. (Münster, Aschendorff, S. XXX und 777). Er erscheint nach dem IX. Bde., weil der Krieg seine frühere Fertigstellung verhinderte. Ein glücklicher Umstand aber fügte es, daß trotz aller Zerstörungen am Verlag der Satz der ersten Hälfte und das Manuskript der zweiten Hälfte erhalten blieben. Der Band behandelt die afrikanischen Hirtenvölker: Niloten und die Synthese mit Hamiten und Hamitoiden. Zunächst wird die Nuer-Dinka-Gruppe zur Sprache gebracht. Dann folgen die eigentlichen Niloten: die Schilluk, die Luo oder Dyur, die Atyoli, die Labwor, die Lango, die Kavirondo und die Jopadhöla. Mit Ausführlichkeit und Genauigkeit werden die kulturellen und sozialen Verhältnisse und in Verbindung damit die religiösen Anschauungen und Riten der einzelnen Stämme geschildert. Einleitend vorangestellt wird die Beschreibung der geographischen und ethnologischen Verhältnisse. Sorgfältig werden auseinandergelegt die verschiedenartigen und oft widerspruchsvollen Momente des religiösen Bewußtseins in Mythos, Legende, Gebet, Opfer, Zauber und anderer Riten, wobei stets der Frage nachgegangen wird nach Alter und Herkunft der einzelnen Elemente. Uns interessiert hier besonders das synthetische Ergebnis dieser Gesamtuntersuchung in bezug auf den Gottesglauben. Überall findet sich hier nach Schm. der Glaube an ein höchstes Wesen, das über das menschliche Erfassen und die sinnliche Welt hinausliegt. Seine Allgegenwart wird angedeutet, seine Gestalt gelegentlich als blendendes Leuchten beschrieben, als seine Wohnung der Himmel oder Sonne und Sterne angegeben. Seine Macht geht über alles. Die Schöpfung konzentriert sich besonders auf den Menschen. Es finden sich Mythen über einen verlorenen Urstand und über das Paradies. Im einzelnen gibt es natürlich bei diesen Stämmen auch viele Unterschiede im religiösen Denken und Verhalten, die vom Verfasser aufgezeigt werden. Der wertvollste Ertrag der Untersuchungen Schm's in diesem Bande tritt heraus beim umfassenden Vergleich der Niloten mit den Hamiten und Hamitoiden. Die Gottesidee der afrikanischen Hirtenvölker zeigt nach dem Verfasser zwei Gemeinsamkeiten: „die Tatsache eines ausgesprochenen Monotheismus und die Ausstattung dieses Eingottes mit allen wesentlichen Eigenschaften eines höchsten Wesens“. Freilich versäumt der Verfasser nicht, auf die vielen und nicht unerheblichen Unterschiede hinzuweisen, die sich in bezug auf die Reinheit der Gottesvorstellung, des Kultus und des sonstigen sittlich-religiösen Lebens bei den einzelnen Völkern zeigen. Die Bedeutung der gemeinsamen religiösen Grundlage der afri-

kanischen Hirtenvölker formuliert Schm. so: „Wir haben somit in Nordostafrika mit der Gesamtheit der afrikanischen Hirtenvölker ein kompaktes Gebiet von ausgesprochen bewußt monotheistischen Religionen kennengelernt, eine Tatsache, deren vielseitige Bedeutung nicht verkannt, aber auch nicht abgeschwächt werden darf . . . Die lebendige Kraft dieser Religionen hat für Afrika in stürmischer Zeit welthistorische Bedeutung erlangt: sie hat dem Ansturm des Islams eine feste Mauer des Widerstandes entgegengesetzt.“ Man merkt an dem Bande noch keinerlei Nachlassen der geistigen Kraft des Verfassers, und mit Staunen vernimmt man, daß die Bde. X bis XIII, die neben Bd. IX den Religionen der zentralasiatischen Hirtenvölker gewidmet sind, und bei denen Schm. den Übergang von der Sammelstufe der Urkultur zur Primärkultur, d. h. von der Jagd des Tieres zu seiner Pflege und Zucht, glaubt konkret und temporär aufzeigen zu können, bereits im Manuskript fertig vorliegen.

### *III. Literatur aus dem rein theologischen Bezirk*

Was hier zu verzeichnen ist, geht auch den Missionsinteressenten weithin an. — 1. Hier ist zunächst ein Monumentalwerk aus dem Gebiet der evangelischen Theologie anzuzeigen: **E. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie.** Im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Lieferung 1—4, Gütersloh (C. Bertelsmann), 1949. Jede Lieferung umfaßt ca. 90 S. Das ganze Werk, das in fünf Bänden druckfertig vorliegt und in 30 Lieferungen ausgegeben wird, ist, soweit man aus den vorliegenden Veröffentlichungen ersehen kann, eine erstaunliche Leistung, zumal der nunmehr erblindete Verfasser die Arbeit nur unter größten physischen Schwierigkeiten durchführen konnte. Auch wer theologisch anders orientiert ist wie H., der besonders von seinem rational-historischem Standorte aus Karl Holl als Lehrer und F. Chr. Baur und W. Dilthey als Meister und Vorbilder verehrt, wird die Leistung bewundern und vieles aus ihr zu lernen vermögen. Der hier durchforschte Zeitraum umfaßt die Jahre von 1648 bis 1870. Die Umgrenzung geht von der Voraussetzung aus, daß sie anzusetzen habe mit dem Abschluß des mittelalterlichen Denkens und abzuschließen sei nach der vollen Ausbildung der modernen Geisteshaltung in rationaler und historischer Hinsicht. Nun aber ist diese seit dem Ersten Weltkrieg, bis zu dem hin sie sich nur verfestigte und auswirkte, in eine bedrohliche Krise hineingeraten. Es geht um nichts Geringeres als um eine völlige Neuorientierung. Dabei kann ein geschichtlicher Rückblick, der alle Regungen und Bewegungen des Geistes verfolgen will, soweit sie Einfluß auf die Theologie gewonnen haben, der Situationserhellung dienen. In den vorliegenden Teilen hat H. folgende Themen behandelt: Die neuen Gedanken über den Staat und sein Verhältnis zur Kirche, wobei der rein natürlichen, immanenten Anschauung von Staat und Reich eine besondere Bedeutung zukommt; sodann: Der Wandel des philosophischen Weltbildes und der Glaube an Gott mit besonderen Folgerungen für die Bewertung der Bibel und der Entzauberung der Welt; ferner: Natürliche Religion und christliche Offenbarung im westeuropäischen Denken, religiöser Rationalismus u. a. m. — 2. In der Sammlung „**Hallische Monographien**“, herausgegeben von **O. Eißfeldt**, erschien als Nr. 11: **E. Fascher, „Jesus und der Satan“.** Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte. Halle (M. Niemeyer), 1949, S. 42. Mit aller Entschiedenheit wird den Bemühungen entgegengetreten, den Teufel zu bagatellisieren, ihn seiner Wirklichkeit zu entkleiden und aus ihm eine menschliche Vorstellung und Triebkraft zu machen. Ohne die Realität des Teufels bleibt

nach dem Verfasser das ganze NT unverständlich und bleibt unverständlich ebenso die Geschichte. „Wir müssen der Versuchung widerstehen, diesen eschatologisch bestimmten Dualismus (Gott-Teufel), der nur in einem Endglauben aufgehoben ist, verwandeln zu wollen in einen „Monotheismus“, dessen Wurzeln nicht in der Offenbarung des NT, sondern im philosophischen Denken der Menschen liegen.“ Vor allem im modernen Fortschritts- und Humanitatsgedanken erblickt der Verfasser das Bestreben, den Teufel auszuschalten. (Vgl. auch G. Roskoff, Geschichte des Teufels, 2 Bde., 1869.) — 3. Exegetischen Ausgangspunkt hat auch das Buch von H. Preisker: **Das Ethos des Urchristentums**, Gütersloh (C. Bertelsmann), 1949, S. 264. Es handelt sich um die zweite Auflage eines Buches, das bei der ersten Ausgabe den Titel trug: „**Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums.**“ Ausgegangen wird von der Lebenshaltung des Urchristentums, die bestimmt wird von der Eschatologie des Reiches Gottes. Von hier aus ergibt sich eine gewaltige Dynamik des Lebens, die konkretisiert ist im Gebot der Nächstenliebe, und von hier aus ergibt sich des weiteren die Stellung des Christen zur Welt, zu Obrigkeit; Ehe, Besitz, Natur, Arbeit und Gemeinschaft. Zu dieser Umorientierung bedarf es neuer sittlicher Begriffe und durchgreifender Abänderung überkommener. Es folgen sodann Ausfuhungen über Wandlungen in der Lebensauffassung des Urchristentums, eine Abgrenzung des christlichen Ideals gegen Juden und hellenistisches Heidentum sowie über die Gründe für den Sieg des christlichen Ethos über seine Umwelt. Diese Gründe, die für alle Zeiten gültig sind, sieht der Verfasser darin, daß hier die Ethik mit der „ureigenen christlichen Frömmigkeit“ verbunden ist. Die Ethik ist so aus rationaler (Stoa), moralisierender (Judentum), kultisch-jenseitiger (Mysterien) Gebundenheit in die spannungsreiche Sphere des Reich-Gottes-Glaubens gebracht. Damit ist die Einzigartigkeit von Dynamik, Weltuberlegenheit und Weltverpflichtung dieses Telos-Ethos gegeben . . . alle sammeln sich um das neue Lebensideal des Urchristentums, das nicht Kopie eines Modells, nicht Produkt der kühlen Vernunft, nicht Gehorsam gegen einen Gesetzeskatalog, nicht Mythos für kultische Magie, sondern freie Schöpfung des Gottesgeistes mit der Offenbarung göttlichen Lebens in der Großmacht der Liebe ist.“ Darin erblickt der Verfasser auch die Bedeutung der christlichen Ethik für die Gegenwart. — 4. Den Abschluß dieser Übersicht bildet der Hinweis auf eine große katholische Apologie, die auf vier Bände berechnet ist. **A. Riedmann, Die Wahrheit des Christentums.** Der erste Band liegt vor und trägt den Titel: „**Die Wahrheit über Gott und sein Werk.**“ Freiburg (Herder), 1950, S. XV und 376. Der Verfasser, der ein Schüler von W. Schmidt ist, dem er auch den Band widmete, beginnt mit Abhandlungen über Gottes Dasein, Gottes Wesenheit und Gottes Eigenschaften. Wird Gott damit als weltjenseitiges, unendliches Personwesen herausgestellt, so gelten die weiteren Untersuchungen dem weltzugewandten und weltbegrundenden Schopferwesen. Es kommen ausführlich zur Sprache Gottes Schopfertat und Gottes Schopferwerk. Dem Verfasser liegt daran, die Hoheit und Wahrheit der christlichen Welt in bezug auf Gott und Schöpfung in Abgrenzung gegen andere Auffassungen sichtbar zu machen. Dabei zieht er reiches Material heran aus Frühgeschichte und Religionsgeschichte, aus Philosophie und Naturwissenschaft, aus Dogmen und Kirchengeschichte. Die drei weiteren Bände werden zum Gegenstande haben: Die Wahrheit über Christus, die Wahrheit über die Kirche Jesu, die Wahrheit über die vier letzten Dinge.

**Johann Peter Junglas, Die Lehre der Kirche.** Eine Laiendogmatik. Mit einem Nachtrag von Prof. Dr. Adolf Kolping. 5 Auflage, 1949, Verlag der Buchgemeinde Bonn, 400 S., Lwd. 7,— DM.

Der 1937 verstorbene Bonner Dogmatiker hat, nach der Zahl der bisherigen Auflagen (fünf seit 1936) zu urteilen, die rechte Art getroffen, Laien einen ersten Überblick über die Dogmatik zu vermitteln. Sie ist gekennzeichnet durch eine verständliche und gut abgewogene Sprache, durchsichtigen Aufbau und dankenswerte Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Einen besonderen Wert erhält die neue Auflage durch den Nachtrag von Prof. Kolping über den dogmatischen Ertrag der Enzykliken „*Mystici Corporis*“ und „*Mediator Dei*“. Leider lassen Klarheit des Drucks und Qualität des Papierses noch zu wünschen übrig (in der 4. Auflage 1946 bereits besser).

Münster i. W.

Dr. E. L eng e l i n g

**G. B. Tragella, Pagine di storia e attualità missionaria.** Roma, Unione Missionaria del Clero, 1947, 158 S.

Mit dieser neuen Arbeit will der bekannte Missiologe des Mailänder Missionsseminars keine wissenschaftliche Missionsgeschichte oder Missionskunde vorlegen. Vielmehr bietet er im ersten Teil nur einige zwanglos aneinandergereihte Ausschnitte aus der jüngsten Missionsvergangenheit: Erwachen des Missionsgeistes im 19. Jahrhundert; Bedeutung des italienischen Konkordates für die italienischen Missionare; Errichtung diplomatischer Vertretungen Ostasiens beim Hl. Stuhl; Missionsfrühling in Portugal; Vorgeschichte der kirchlichen Hierarchie in China; der zweite Teil will, wiederum nur in Streiflichtern, die Lage des Missionswerkes nach dem Zweiten Weltkrieg kennzeichnen: Aussichten der Mission in China, Japan, Indien; Missionsprobleme der Nachkriegszeit; abschließend zwei Kapitel über die protestantischen Missionen; Fortschreitende Zusammenarbeit unter den verschiedenen Denominationen und Gesellschaften, Krise des Missionsgedankens.

Klarer Blick für das Wesentliche und eine warme, eindringliche Sprache zeichnen die Schrift aus, die nach der Absicht des Verfassers die Aufmerksamkeit des italienischen Klerus der Nachkriegsjahre wieder mehr auf die Missionsaufgaben lenken und ihn zu eingehenderem Studium der Missionsfragen anregen soll. Angesichts dieses Zweckes tut es dem Wert der Schrift keinen Eintrag, daß manche Einzelheiten inzwischen durch die Ereignisse, vor allem in China und Indien, überholt sind.

Münster 1. W.

P. M a r t i n B o o z O. F. M. Cap.

**Procksch, Otto: Theologie des Alten Testaments.** Bertelsmann-Gütersloh, 1949, 1. und 2. Lieferung, S. 1—384, je Lieferung 6.— DM.

Im Unterschied von den Theologien des AT von Heinisch, Eichrodt und Köhler bietet dieses nach dem Tode des Verfassers (1947) herausgegebene Werk den Gehalt der atl. Glaubenswelt nicht im systematischen Aufbau, sondern in der geschichtlichen Entwicklung. Es steht auf offenbarungsgläubigem Standpunkt und nimmt deutlich Abstand von einer religionsgeschichtlichen Nivellierung des AT. Daß Christus das Ziel der atl. Offenbarungsentwicklung ist, wird in dieser „Geschichtstheologie“ von Procksch an den Anfang gestellt. Der theologische Gehalt einer jeden Stufe der religiösen Entwicklung wird gut herausgearbeitet. Der Verfasser legt allerdings nicht das traditionelle und größtenteils dem Selbstverständnis des AT entsprechende Bild der israelitischen Frühgeschichte seiner Theologie zugrunde, sondern das durch moderne Forscher teilweise unter ratio-

nalistischen Voraussetzungen erarbeitete. Dabei dürfte an einigen Stellen wohl zum Ausdruck gebracht werden, wo es sich um wissenschaftliche Ergebnisse handelt oder wo mit mehr oder weniger glücklichen Theorien gearbeitet wird. Mit Befremden stellt man fest, daß katholische Forscher überhaupt nicht berücksichtigt werden; diese Einseitigkeit wissenschaftlichen Arbeitens sollte heute endlich überwunden sein. Doch soll mit diesen Ausstellungen nicht bestritten werden, daß unter den dadurch angezeigten Rücksichten das Werk von Procksch auch für den Nichtfachmann gut und nützlich zu studieren ist.

Münster i. W.

Dr. H. Eising

**P. Callistus a Geispolsheim O. F. M. Cap., Dilucidationes in Statutum pro missionibus Ordinis FF. Minorum Capuccinorum anno 1938 approbatum.** In lucem edit. iussu R. mi P. Clementis a Milwaukee, Ministri Generalis eiusdem Ordinis. Romae 1949, Apud Curiam Generalem FF. Min. Capuccinorum, 203 S.

Dieser Kommentar zu dem neuen 1938 approbierten Statutum pro missionibus des Kapuzinerordens ist ein wertvoller Beitrag zum Missionsrecht, besonders zum missionarischen Personen- und Vermögensrecht. Der Text des Statuts wird unter Benutzung des Kirchl. Gesetzbuches, neuer römischer Erlasse und auch neuer missionsrechtlicher Literatur klar und übersichtlich ausgelegt. So bietet das Statut in Verbindung mit seinem Kommentar eine brauchbare und sichere norma agendi sowohl für die Missionsoberen als auch für die untergebenen Missionare. Darüber hinaus wird deutlich, wie ein großer und alter Orden mit strengem Armutsideal, das unter gewisser Rücksicht der Missionstätigkeit hinderlich sein kann, doch in zeitgemäßer Weise den neuen Anforderungen und Aufgaben der Mission auf dem Wege über die rechtliche Ordnung dienstbar gemacht wird.

Münster i. W.

Max Bierbaum

**Hutten, Kurt, Seher, Grübler, Enthusiasten.** Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart. Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft Stuttgart, O. J. (1950), 294 und X S., kart. 7.—DM.

Der Verfasser, Pressepfarrer der Württ. Evang. Landeskirche, gibt hier eine umfassende Übersicht über die Sekten im Umkreis des deutschen Protestantismus. Man findet hier genaue und zuverlässige Angaben über die verschiedenen Gruppen der Adventisten, die „Christliche Wissenschaft“, „Christengemeinschaft“, Neu-Salems-Gesellschaft, Mormonen, über die verschiedenen enthusiastischen Entrückungslehren, die Neuapostoliker, die Evang.-Johannische Kirche usw., auch über die auf mohammedanischem Boden gewachsene Bahai-Religion. Bei allen werden die Geschichte und das Ideengut, die Organisation, die Verbreitung und die Propagandamittel knapp und klar dargestellt. Hinzugefügt sind maßvolle kritische Stellungnahmen vom Standpunkt des lutherischen Bibelglaubens. — Als Orientierungsmittel und als Ergänzung der „Konfessionskunde“ von Algermissen ist dieses Werk auch für den katholischen Seelsorger brauchbar.

Telgte

Dr. B. Nisters

**Paul Schebesta, Menschen ohne Geschichte.** Eine Forschungsreise zu den „Wild“-Völkern der Philippinen und Malayas 1938/39. Mödling bei Wien 1947, Verl. Missionsdruckerei St. Gabriel in Mödling, 232 S., geb. 6,80 DM.

Für weitere Kreise schildert der Verfasser die Erlebnisse seiner Forschungsreise unter Völkern „ohne Geschichte“, nämlich unter dem philippinischen Zwergvolk Aeta und den Manganen von Mindoro, bei den Kopfhägerstämmen der Igoroten und bei den Urwaldzergern Hinterindiens, den Semang. Die Vielseitigkeit des Inhalts sei an einigen Stichworten aus dem Register belegt: Anito-Beschwörung, Begräbnis, Bunga-Chinwai (Liebesmedizin), Fruchtbarkeitszeremonie, Gebet, Geisterglaube, Gespensterfurcht, Hochzeit, Medizinmann, Mission und Zivilisation, Schamanentanz, Talböng(-fest), Totenopfer, Trauertanz. Nach Schebesta ist die Zivilisation „ein Feind der natürlichen Volksseele, die wie eine massige Walze über die Völker und Stämme dahinfährt, sie zu Brei quetscht und daraus dann ein zivilisiertes Zerrbild formt“ (S. 135). Er verteidigt die Aufbauarbeit der Missionen unter den Naturvölkern, insofern die Mission dem Volkstum „gegen die ausbeuterische und alles nivellierende Zivilisation“ zu Hilfe eilt. Bei solchen Ausführungen ist es angebracht, den Begriff Zivilisation klar zu umschreiben, sonst kann man leicht mißverstanden werden im Sinne einseitiger Verteidigung des Bestehenden ohne Fortschritt.

Münster i. W.

Max Bierbaum

**Sturmius Grün O. S. B., Gespräche über die göttliche Vorsehung.** Paul-Patloch-Verlag, Aschaffenburg, 1948, 360 S.

Der Titel verspricht zugleich mehr und weniger als das Buch erfüllt. Mehr in formaler Hinsicht; es handelt sich nämlich nicht um „Gespräche“, sondern um einen, allerdings sehr lebendig-anschaulichen Monolog, in dem nur zu Beginn der 27 Kapitel der gedachte Zuhörer durch Einwände oder auch weiterführend den Gedankengang anregt. Aber das ist nur ein kleiner Schönheitsfehler. Denn inhaltlich bietet das schöne Buch mehr als der Titel vermuten läßt. Es ist eine, vielleicht hier und da zu weit gespannte Synopse der natürlichen und geoffenbarten Glaubenslehre vor der dunklen Folie der Sünde und des Leides. Besonders der Seelsorger und Missionar wird dieses in einer gepflegten (nur zuweilen, z. B. S. 42, 44, 136, 142, etwas abgleitenden) Sprache geformte Buch immer gern zur Hand nehmen und für seine Tätigkeit reiche Frucht ernten aus einer schwerlich auszuschöpfenden Fülle.

Was den Verfasser auszeichnet, ist nicht nur die gute Kenntnis der Schrift, der Väter, der traditionellen philosophischen und theologischen Spekulation sowie des modernen Geisteslebens in Dichtung, Philosophie und Naturwissenschaft, sondern, was hier entscheidend ist, ein liebendes, mitleidendes Herz, das mit „vielen Verzweifelnden . . . um Gott gerungen, geweint und geschwiegen hat“. Ja, auch geschwiegen, anstatt billigen Trost zu bieten, wo das dunkle Geheimnis nicht restlos aufzuhellen ist. — Das wertvolle Buch, das in mancher Hinsicht an P. Lipperts „Der Mensch Job redet mit Gott“ erinnert (ohne dadurch seine Eigenständigkeit zu verlieren), ist im besten Sinne kontemplativ und dennoch (oder gerade deswegen) ein Buch für den leidvollen Alltag unserer Zeit.

Münster i. W.

Dr. E. Lengeling

**Lambert Dohmen C. S. Sp., Der Ehrw. P. Libermann.** Ein Apostel der Neger im 19. Jahrhundert, Speyer 1947, Verl. Jaegersche Buchdruckerei, 180 S., geb. 4,50 DM.

Diese Biographie beruht auf der neuen Quellensammlung von A. Cabon C. S. Sp.: *Notes et documents relatifs à la vie et à l'oeuvre du Vénérable François-Marie-Paul Libermann*, 13 Bände und zwei Ergänzungshefte 1927/42. Der Verfasser läßt den Ordensstifter und die Zeugen seiner Tätigkeit möglichst

unmittelbar zum Leser sprechen, ohne im einzelnen die Quelle anzugeben. Literaturangaben fehlen. Das Buch ist für weitere Kreise bestimmt und will auch der Seligsprechung dienen. In drei Hauptabschnitten wird die Vorbereitung Libermanns auf seinen Beruf, sein Apostolat unter den Negern und sein vielseitiges Wirken in der Heimat geschildert. Die Darstellung verliert sich etwas viel in Einzelheiten und nebeneinandergereihten Zitaten und Tatsachenberichten und könnte in der Aufteilung des Stoffes gelockerter sein, auch im Druck. Als Ganzes genommen hinterläßt das Lebensbild einen tiefen Eindruck. Wir lernen ein außergewöhnlich bewegtes Leben mit großen Kämpfen und großen Erfolgen kennen, das aus der Vereinigung mit Gott die besondere Form der Frömmigkeit und die Kraft zu unermüdlicher apostolischer Arbeit schöpft.

Münster i. W.

Max Bierbaum

**J. Rommerskirchen O. M. I. — J. Dindinger O. M. I., Bibliografia Missionaria.** Anno XIII: 1949, Roma 1950, Unione Missionaria del Clero in Italia, 96 S.

Die Missionsbibliographie ist für Studien über Missionsfragen und über nicht-christliche Religionen ein unentbehrliches Hilfsmittel; wenn auch ein großer Teil der angegebenen Literatur keinen wissenschaftlichen Charakter hat, kann sie doch als erster Wegweiser dienen, besonders bei Berichten von Augenzeugen aus den Missionsländern. Bei dem gesteigerten Interesse christlicher Kreise für das Judentum infolge seiner Schicksale in Europa und seiner politischen Verselbständigung in Palästina ist ein eigener Abschnitt über die literarische Behandlung des Judentums erwünscht, ebenso ein besonderer Abschnitt über die heute vielbesprochene Islammission, indem die mit ihr verbundene Orientmission (in Nr. 10) unter den getrennten Christen auch für sich behandelt wird.

Münster i. W.

Max Bierbaum

**Akademische Missionsblätter** — Jahrbuch des katholischen Missionsbundes 1948, Münster (Westf.), Regensburg. Schriftleiter Univ.-Prof. Dr. **Thomas Ohm O. S. B.**, 79 S.

**Ecclesia Apostolica** — Jahrbuch des akademischen Missionsbundes 1949/50, Münster (Westf.), Regensburg, 92 S.

Die Akademischen Missionsblätter sind wieder auf dem Plan, wenn auch noch nicht in der alten Form einer regelmäßig erscheinenden Zeitschrift, so doch als Jahrbuch. Für den ersten Jahrgang hat der Bischof von Münster das Vorwort geschrieben, in dem er das Wiederscheinen der Missionsblätter lebhaft begrüßt und kurz auf die Geschichte des akademischen Missionsvereins und Bundes eingeht. Mit vollem Recht weist er darauf hin, daß es sich bei der Missionssache nicht handelt um eine Liebhaberei irgend eines kleinen Kreises, sondern um eine schlechthin katholische Frage, in der die Akademiker vorangehen müssen, solange sie sich ihrer Verantwortung als berufene Führer im katholischen Volk bewußt bleiben. Das flammende Wort des hl. Franz Xaver (I, S. 6) verleiht dieser Forderung noch besonderen Nachdruck.

Die beiden vorliegenden Hefte beweisen Berechtigung und Erfolg der bisherigen Bemühungen in der Zusammenarbeit von Professoren und Studenten, die in zum Teil sehr wertvollen Beiträgen für die heilige Sache eintreten. Es wird uns erzählt von der Tätigkeit des Bundes — auch Satzungen werden im ersten Heft noch einmal abgedruckt —, vom Stande der studentischen Missionsarbeit im Ausland, mit der der Bund in Löwen 1948 wiederum in Verbindung trat. Weiter von der Beziehung der Mission zur Universität (Steffes) und den

heutigen Vorlesungen über Mission an den deutschen Universitäten (Ohm). Verschiedene Artikel suchen in besonders aktuelle Missionsprobleme einzuführen, so das Akkommodationsproblem in dem Artikel von Prof. Ohm: „Neuer Wein in neuen Schläuchen“, in die Auseinandersetzung der Mission mit dem Osten: „Das Christentum und die Religionen Asiens“ (Ohm), „Östliche und westliche Meditation“ (Frei), „Islam und Christentum in Indonesien“ (Haugk), „Der einheimische Klerus in Afrika und nach dem Zweiten Weltkrieg“ (Mertens), Prof. Gewieß erläutert in einem packenden Artikel: „Die Bekehrung nach dem Neuen Testament“.

Am Schluß folgt beide Male eine Bücherschau, die wohl mehr dem Interesse des Leserkreises angepaßt sein dürfte. Schade ist es, daß die Nachrichten nur bis Anfang 1949 reichen, da das Jahrbuch 1949/50 offenbar schon damals druckfertig vorlag. Aber wir dürfen gewiß hoffen und erwarten, daß das wertvolle Jahrbuch fortan regelmäßig alle Jahre erscheinen und in den Kreisen der Akademiker immer weitere Verbreitung finden und neuen Eifer in sie hineinragen werde.

Walberberg

P. Benno M. Biermann O.P.

**Saverio Paventi, La Chiesa Missionaria.** Manuale di missionologia dottrinale, Roma (1949), Unione Missionaria del Clero in Italia, 542 Seiten.

Es handelt sich hier um eine Veröffentlichung der italienischen Unio Cleri und das Werk eines Beamten der Propaganda. Schon das verleiht ihm eine besondere Bedeutung, die noch dadurch unterstrichen wird, daß Kardinal Fumasoni-Biondi und Erzbischof Costantini dem Werke eine Empfehlung mit auf den Weg geben, und zwar in Form eines Briefes, in dem die Missionswissenschaft (MW) mit Recht als eine „wichtige Wissenschaft“ bezeichnet wird, von deren Objekt die Studenten oft nur eine sehr unvollständige und romantische Idee hätten.

Das Werk zerfällt in folgende Teile: 1. Missionologia generale, 2. La gerarchia missionaria und 3. Missionari e metodologia missionaria.

Beginnen wir mit dem 1. Teil. Das 1. Kapitel heißt „Nozioni generali sulla missione“ und handelt vom Wort Mission, seinen Bedeutungen, seinem Gebrauch etc. Im 2. K. wird die Mission begrifflich bestimmt. Die Mission besteht danach speziell „im Apostolat der Pflanzung der Kirche in Ländern, wo sie noch nicht dauerhaft eingerichtet ist“. Folglich gehören auch die nichtkatholischen Christen zum Missionsobjekt. In diesen Kapiteln hätte der große Aufsatz „ἀποστολλω“ etc.“ in Kittels Theol. Wörterbuch zum NT (I, 307—448) eine Erwähnung und Besprechung verdient. Das 3. K. hat das Motiv und Ziel der Mission zum Gegenstand. Die konklusive Beschreibung der Mission (S. 37 unten) deckt sich wörtlich mit jener von Seumois. Im 4. K. ist vom Begriff und wissenschaftlichen Charakter der Missionologie die Rede, im 5. K. von der Einteilung der MW und im 6. vom Studium der MW (Methode, Lehrstühle, Bibliothek und ethnologisches Museum in Rom usw.). Es folgen das 7. K. über „Diritto missionario in genere“, das 8. über „Cenni storici“ des Missionsrechtes, das 9. über die Quellen des Missionsrechtes, das 10. über das Missionsrecht und Völkerrecht (S. 99 muß es Dyroff heißen) und das 11. über die Missionsidee in der Heiligen Schrift. Bei der Literatur wären hier M. Meinerz, Wie Jesus die Mission wollte (ZM 15, 1925, 237—257), verschiedene Aufsätze des Exegeten K. Pieper sowie der schon genannte wichtige Aufsatz über das Apostolat in Kittels Wörterbuch nachzutragen. Das 12. K. unter-

richtet über die Missionslehre der Kirche. Bei den Bemerkungen über Thomas v. A. wird mein Buch über ihn nicht erwähnt, bei denen über Chrysostomus nicht das von P. Andres, bei Augustin nicht das von G. Walter (nur ein Aufsatz von ihm wird angeführt). Das 13. K. befaßt sich mit missiologischen Fragen dogmatischer und das 14. mit solchen moralischer Natur (hier vermisse ich Mausbachs Aufsatz über das Sextum in ZM 4, 1914, 189—198), das 15. mit den Beziehungen zwischen dem Papsttum und den Missionen, das 16. mit der katholischen Missionsliteratur vor der Gründung der Propaganda und das 17. mit derjenigen seit der Gründung der Propaganda. Die hier angeführte Literatur ist sehr reichhaltig, ließe sich aber ergänzen. Bemerkenswert sei, daß Aufhäuser nicht Professor in Münster und ich nicht Professor für Missiologie in Salzburg war (S. 168). Es folgen das 18. K. über die Missionsliteratur in Rom und Italien, das 19. über das protestantische Missionsschrifttum von Luther bis Beza, das 20. über die lutherische und das 21. über die kalvinische Missionsliteratur. Das 22. heißt „Storia della litteratura miss. del' Anglicanesimo“, handelt aber auch über die protestantischen Missionsgesellschaften und die hauptsächlichsten „ökumenischen“ Kongresse der Protestanten.

Der 2. Teil, *La gerarchia missionaria*, ist weniger umfangreich. Wir hören hier vom Papst, von der römischen Kurie, von den päpstlichen Repräsentanten, von den Ordinarien in den Missionen, von den päpstlichen Circumscriptionen in den Missionen und von der Hierarchie der orientalischen Kirche. S. 295 wird von einem orientalischen Ritus gesprochen, was sich wohl nicht empfiehlt. Gleich die nächste Seite zeigt ja, daß es viele orientalische Riten gibt.

Der 3. Teil, „Missionare und missionarische Methodologie“, zerfällt in drei Abschnitte. Im ersten, „Formung der Missionare“, spricht P. zunächst vom Missionar und seiner moralischen und intellektuellen Formung. Dabei wird die schwierige Frage erörtert, ob sich der Ordens- oder Weltklerus besser für die Mission eignet. Weiter spricht P. hier von der missionarischen Organisation der religiösen Institute, von den Beziehungen zwischen diesen und der Missionshierarchie und von den religiösen Instituten in den Missionen. Der zweite Abschnitt heißt „Metodologia missionaria generale“ und behandelt die Missionsstrategie, Akkommodation und geistige Missionsmittel. Die Ausführungen über die Anpassung sind sehr beachtenswert. Vielleicht könnte P. bei der nächsten Auflage noch etwas über die Anpassung an die Denkformen, Denkweisen, Logik, Philosophien und Theologien der nichtchristlichen Völker bzw. Religionen sagen. Im gleichen Abschnitt ist noch kurz die Rede von der primitiven, hinduistischen, buddhistischen und chinesischen Mentalität, genauer spiritualität. Die Literaturangaben sind gerade hier ergänzungsbedürftig. Heilers Buch über das Gebet ist nicht genannt. Es folgt ein Kapitel über die „natürlichen“ Missionsmittel, d. h. über die Predigt, das Katechumenat, die Schule, den einheimischen Klerus, die sakrale Kunst und Musik und die karitativen und sozialen Werke. Hier hätte mein Buch über die ärztliche Mission als bisher umfangreichstes Werk über diesen Gegenstand erwähnt werden können. Der dritte Abschnitt heißt „Metodologia missionaria speciale“ und befaßt sich mit der Missionsmethode unter den Primitiven, den Hindu (die Behauptung „l'induismo non è missionario“, S. 454, ist nicht haltbar), den Buddhisten (zu S. 466: die Bhagavadgîtâ ist kein buddhistisches Buch), den Konfuzianern, den Taoisten, den Shintôisten, den Muhammedanern und den Juden. In der Bibliographie über den Buddhismus und Shintô wären bei einer Neuauflage noch einige Standardwerke anzuführen. Zeitgemäß wäre hier ein Kapitel über den modernen Säkularismus und Terrenis-

mus gewesen, der alle nichtchristlichen Religionen an Bedeutung und Einfluß übertrifft. Doch ist in verschiedenen Kapiteln vom Kommunismus und seinen Gefahren die Rede. Sehr interessant ist der vierte Abschnitt über die Missionsmethode bei den „getrennten Brüdern“, den Schismatikern und Protestanten. P. verbreitet sich hier auch über die Hindernisse der Mission. Einige sähen ein Hindernis im Italianismus der Kirche. Aber die anderen Völker seien nicht prinzipiell von der Kirchenregierung ausgeschlossen. „Bisogna però convenire che il popolo italiano per l'universalismo delle sue idee, per la duttilità della sua intelligenza e per la serenità del suo giudizio é forse più adatto, secondo il pensiero de moltissimi stranieri, ad assolvere l'altissimo compito che indirettamente il Signore gli ha affidato col porre in Roma la sede del Suo Vicario“ (510).

Am Schluß finden wir eine allgemeine Bibliographie, ein Verzeichnis der in Frage kommenden Zeitschriften und eine Zusammenstellung von Werken allgemeinen Inhalts.

Ein näheres Eingehen auf den Inhalt des Werkes und eine Auseinandersetzung mit diesen und jenen Auffassungen des Verfassers ist aus Mangel an Raum nicht möglich. Hier soll nur folgendes gesagt werden. Ohne Zweifel ist Paventis Buch sehr beachtenswert. Alle Missionswissenschaftler werden es lesen müssen. Aber ließe sich nicht eine bessere Einteilung und Gliederung des Buches denken und könnte bei einzelnen Kapiteln nicht mehr auf die Übereinstimmung von Überschrift und Inhalt geachtet werden, z. B. S. 444 ff? Manchmal wird die Entwicklung bis in die neueste Zeit verfolgt und berücksichtigt, manchmal aber auch nicht, z. B. im 17. Kap. des ersten Teils. Bei den deutschen Namen finden sich viele Druckfehler. Alles in allem ein Buch, in dem ein ungeheurer Stoff verarbeitet ist und zu einer Fülle von alten, neuen und neuesten Missionsproblemen Stellung genommen wird.

Münster i. W.

Thomas Ohm

P. Dr. Augustin Tellkamp S. V. D., **Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission**, Münster 1950, Verlag Aschendorff, 72 S., 3,60 DM.

Im Herbst 1949 trafen sich in Würzburg zahlreiche Dozenten deutscher Ordenshochschulen. Vor ihnen sprach der bekannte Missionsschriftsteller P. Dr. Augustin Tellkamp über — wir können ruhig sagen — das Missionsproblem der Gegenwart: Wie bannen wir die Gefahr, daß die katholische Weltmission nicht in den Erfolgen erstickt, die ihr in den letzten Jahrzehnten zuteil geworden sind. Das uns vorliegende Buch, das in der Sammlung „Missionswissenschaftlicher Abhandlungen und Texte“ als erstes nach langer Zeit erscheint, ist der in Würzburg gehaltene Vortrag, umfangreich erweitert. Der Verfasser durchwandert die Missionskirche, Asien, Afrika und die Inseln der Südsee, und entdeckt überall dasselbe, geradezu eine Gesetzmäßigkeit, die sich auswirkt. Nach glänzenden Anfangserfolgen verlangsamt sich der Fortgang des Bekehrungswerkes, bis es stellenweise nahezu vollständig zum Stillstand kommt. Die Mission erstickt an ihren Erfolgen. Der Verfasser ist den Gründen nachgegangen. In dem Maße, wie sich die Zahl der Christengemeinden vermehrten, hätte auch die Zahl der Missionare und der einheimischen Helfer vermehrt werden müssen. Das hat nicht geschehen können — die Gründe, weshalb, werden dargelegt —, und nun wissen die Arbeiter auf den Feldern des Unkrautes nicht Herr zu werden, so daß viel guter Same erstickt; sie wissen in ihren Gärten der Ernte nicht Herr zu werden; so daß vieles verfault; sie können kein Neuland mehr umbrechen; denn sie haben nur zwei Arme. Nicht frohgestimmt legt der Leser



das Buch aus der Hand, wenn er die Mutter Kirche lieb hat. Es ist eine ernste Mahnung an jeden Katholiken, sich zu fragen: Was tust du, um mitzuhelfen „daß das Wort Gottes dahineilt und die Welt erfüllt“, besonders aber an Priester und Lehrer, die das Missionsideal den jungen Menschen vor die Seele zu stellen haben, daß nicht aus Mangel an apostolischen Arbeitern ein Werk zugrunde geht, daß so hoffnungsvoll begonnen wurde.

Knechtsteden

Josef Th. Rath C. S. Sp.

**J. M. Abd-el-Jalil, Marie et L'Islam**, Paris 1950, 91 Seiten.

Der marokkanische Franziskaner Abd-el-Jalil ist uns nicht mehr unbekannt. Wir verdanken ihm verschiedene Bücher und Aufsätze, die uns willkommene Einblicke in den Glauben und die Frömmigkeit seiner früheren Glaubensgenossen, der Muhammedaner, gewähren. In dieser neuen Schrift, die als Nr. 8 der „Études sur l'histoire des religions“ erscheint, wird uns zunächst gezeigt, was der Korân und erste islâmische Schriftsteller über Maria sagen. Den Schluß bildet ein Kapitel über die Probleme der Mariologie. Die Ausführungen, in denen kein verächtliches oder auch nur geringschätziges Urteil über den Islâm steht, lassen die hohe dogmatische und historische Bedeutung der Muttergottes im Islâm erkennen. Für die Missionare ist das Büchlein insofern wichtig, als es erkennen läßt, wo man im Islâm anknüpfen kann und was zu berichtigen ist. Die letzten Worte erinnern an die wichtige Wahrheit, daß nicht die Polemik den Frieden bringt und zu fruchtbaren Studien disponiert, sondern das Wirken der Wahrheit in der Liebe. S. 12 erscheint Joachim als „der wahre Name“ des Vaters Marias. Aber den wahren Namen kennen wir doch wohl nicht.

Münster i. W.

Thomas Ohm

**Berthold Altaner, Patrologie**. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Zweite, erweiterte Auflage, Freiburg 1950, Verlag Herder, XX u. 492 S., geb. 16,— DM.

Mit großer Freude wird die lange erwartete, durch die Ungunst der Zeit immer wieder verzögerte Neuauflage begrüßt werden. Die erste, allein mit Altaners Namen gezeichnete Auflage des Werkes, das sich bekanntlich aus der kleinen Patrologie Rauschens entwickelt hat, war 1938 herausgekommen und längst vergriffen. Es fehlte seitdem nicht nur das notwendige Handbuch für den theologischen Unterricht, sondern auch die Vertreter der Wissenschaft vermißten schmerzlich die Fortführung des Überblicks über die neuesten Forschungsergebnisse. Hier konnten freilich glücklicherweise die beiden Auflagen der italienischen Übersetzung 1940 und 1944 als Ersatz herangezogen werden, welche nicht unwesentliche Ergänzungen brachte. Die jetzt vorliegende deutsche Neuauflage hat die internationale Literatur bis zum Jahre 1949 relativ vollkommen ausgewertet, soweit es bei den schwierigen Arbeitsbedingungen, mit der sich die deutsche Wissenschaft heute abfinden muß, überhaupt möglich ist, und darf nach dem Urteil des Verfassers den Anspruch erheben, „eine einigermaßen adäquate Vorstellung vom augenblicklichen Stand der internationalen Forschung zu vermitteln“. Welch mühsame, aufopferungsvolle Arbeit hinter dem Urteil steht, kann man schon daraus ermesen, daß gegenüber der ersten Auflage (1938) mehr als 2500 neue Literaturverweise aufgenommen und verarbeitet worden sind. Bei einer Reihe von — weniger bedeutenden — Autoren mußte die Beurteilung wegen der neuen Forschungsergebnisse neugeschrieben werden, 13 Autoren, die erst in jüngster Zeit bekannt geworden, sind überhaupt zum ersten Male behandelt.

Die Vorzüge des Buches sind erprobt und bekannt. Sie liegen in der klaren übersichtlichen Darstellung, in der sich auf umfassendstes Wissen stützenden gesunden Kritik und in einer unbestechlichen Objektivität. In knappen, abge- wogenen Sätzen wird das Wesentliche über Leben, Bedeutung und Schriften der einzelnen Väter gesagt und dann der Lehrgehalt der Schriften in bezug auf die Hauptstücke der Dogmatik gewürdigt, bei unstrittenen Auffassungen mit eigener Stellungnahme. So wird die Patrologie zugleich zu einem gewissen Ersatz für die uns bislang noch immer fehlende Dogmengeschichte und kommt auch damit einem dringenden Bedürfnis entgegen.

Der beste Beweis für die dem Werk zuteil gewordene Anerkennung ist seine Übersetzung in eine Reihe anderer Sprachen. Neben den beiden schon genannten italienischen Auflagen — eine dritte steht bevor — erschien 1948 eine französische Übersetzung, 1944 eine spanische — 1949 neudruckt —, 1947 eine ungarische, während eine englische demnächst in New York herauskommen wird. So hat das Buch Weltgeltung erlangt. Es ist nicht nur für den Theologen unentbehrlich, auch von den Historikern, Philologen, Archäologen, die sich mit dem christlichen Altertum befassen, wird es als willkommenes Hilfsmittel herangezogen. Der außerordentliche Erfolg ist der verdiente Lohn für die entsagungsvolle Arbeit. Möge es dem Verfasser vergönnt sein, noch viele Jahre als berufener Spektator die Entwicklung der altchristlichen Wissenschaft zu verfolgen und in weiteren Neuauflagen seiner Patrologie aufzufangen.

Münster i. W.

Prof. Dr. B. Poschmann

**Alph. Mulders, Inleiding tot de Missiewetenschap, Bussum 1950, Uitgeverij Paul Brand N. V., 266 S.**

Das seit 1948 bestehende missionswiss. Institut der Universität Nijmegen hat begonnen, eine neue missionswiss. Sammlung herauszugeben, und eröffnet diese sehr glücklich mit der Einleitung in die Missionswissenschaft von A. Mulders, dem Herausgeber der Sammlung. Der Verfasser hat dankbarst von Schmidlins Einleitung in die Missionswissenschaft Gebrauch gemacht. Von wenigen Umstellungen abgesehen deckt sich die Einteilung des Buches mit derjenigen Schmidlins. Auch sonst denkt man bei der Lesung öfters an Schmidlin. Aber Mulders ist keineswegs bei Schmidlin stehen geblieben, sondern über ihn hinausgegangen. So wird z. B. die Literatur bis zu den neuesten Publikationen berücksichtigt. Das Urteil ist immer abgewogen und wohl begründet. Ich stehe nicht an, Mulders Inleiding als die beste zu bezeichnen, die wir gegenwärtig besitzen, und sie allen dringend zu empfehlen, welche die Missionswissenschaft, ihre Aufgaben, ihre Methoden und ihren Nutzen kennenlernen wollen.

Im 1. Hauptstück behandelt M. die MW im allgemeinen (Begriff, Umfang, wissenschaftlicher Charakter, Einteilung, Entstehung, Entwicklung, Methode, Pflege, Quellen, Literatur usw.). Gegenüber der Definition der Mission „grondvesting van de Kerk“ (15, vgl. 16) möchte ich wegen des Missionsbefehls und aus anderen Gründen lieber bei der alten münsterschen Definition bleiben und gegenüber dem Ausdruck „Missionstheologie“ lieber bei Missionstheorie oder -lehre. Denn das Missionsrecht, die Missionsmethodik etc. gehören auch zur Theologie. Der Überblick über die prot. Missionszeitschriften ließe sich ergänzen. Bei den Protestanten auf S. 29 wären noch Frick (Marburg) und A. Lehmann (Halle) zu erwähnen.

Das zweite Hauptstück befaßt sich mit der Missionskunde (Begriff, Nutzen, Methode, Geschichte, Quellen, Abteilungen: Statistik, Kartographie) und das 3. mit der Missionsgeschichte (Begriff, Gegenstand, Verhältnis zur Kirchengeschichte,

„wetten, wenken en wensen“, Gliederung, Nutzen, Bedeutung, Hilfsmittel). Hier ist alles Wichtige über die Quellen, Literatur und Sammelwerke zusammengetragen. Werke wie jenes von Lammens brauchten wohl nicht aufgeführt zu werden. Dagegen hätte die große Missionsgeschichte von Latourette Erwähnung verdient, da sie ja auch die katholische Mission behandelt.

Mich hat besonders das 4. Hauptstück „Missionstheologie“ gefesselt. Die Ausführungen sind zunächst mehr allgemein (Begriff, Bedeutung, Methode, Aufgaben, Einteilung) und haben dann die Missionsapologetik, die biblische, traditionelle, dogmatische und zedekundige Missionstheologie zum Gegenstand. Ist die Auffassung, die Mission sei auf die Bekehrung der Individuen gerichtet, wirklich ein „onjuiste veronderstelling“ (166)? Christus hat doch im Missionsbefehl die Kirche nicht als Missionsziel hingestellt und die Mission der ältesten Zeit ging doch, wie M. feststellt (90), vorzüglich auf die Bekehrung von Individuen aus.

Das 5. Hauptstück heißt Missionsrecht und das 6. Missionsmethodik, beide ausgezeichnet. Bei der Bestimmung des Missionszieles wäre der Ausdruck „Heiden“ zu ergänzen. Denn die Mission zielt auch auf die Bekehrung der Muhammedaner und Juden ab. Der Begriff der Missionsstrategie erscheint mir etwas zu eng.

Im 7. Hauptstück endlich wird alles Notwendige über die Hilfswissenschaften (Sprachwissenschaft, Völkerkunde und Religionswissenschaft) gesagt.

Münster i. W.

Thomas Ohm

**J. Masson S. J., Un Millionnaire Chinois au service des gueux, Joseph Lo Pa Hong 1875—1937, Tournai-Paris 1950, Casterman, 165 S.**

Zu einer noch günstigen Zeit, im J. 1948, hat der Verfasser Shanghai besucht und dort bei Verwandten und Bekannten von Lo Pa Hong den Stoff für eine Biographie gesammelt. Besonders wertvoll sind ein längerer schriftlicher Bericht des Sohnes Franz des Verstorbenen, mündliche Mittelungen eines langjährigen Freundes Nikolaus Tsu und einige kleinere Schriften des Verstorbenen; außerdem wurden zahlreiche Broschüren und Artikel über ihn benutzt. So war der Verfasser in der Lage, ein wahrheitsgetreues Bild des chinesischen Laienapostels zu entwerfen, und er wollte es auch: *On nous a dit les lumières; on ne nous a pas caché quelques ombres. Nous ne les cacherons pas non plus, car la vraie édification ne se bâtit que sur la vérité totale* (S. 12).

Im ersten Teil lernen wir einen Großindustriellen in seinen äußeren Werken kennen, der trotz seiner vielseitigen Geschäftsunternehmungen noch Zeit und Interesse für die Gründung von großen Wohlfahrtsinstituten und für die Ausgestaltung einer Laienvereinigung mit apostolischen Aufgaben fand. Im zweiten Teil tritt das geistige Bild dieses außergewöhnlichen Mannes vor den Leser: zunächst das rein Menschliche nach Charakter und Temperament (*irrésistible jusqu'à l'indépendance d'une part, jusqu'à la domination d'autre part* S. 112), dann der Mann Gottes, dessen inneres Leben von der hl. Eucharistie aus geformt wurde und dessen Religiösität in dem Satz zusammengefaßt ist: *A partir d'un tempérament puissant et réalisateur, une foi de chrétien simple et robuste, appuyée sur un ensemble abondant de pratiques pieuses; une confiance entreprenante, attendant de la Providence tout le possible, . . . et même l'impossible; puis se répandant en actions de grâces* (S. 130). Im dritten Teil wird Lo Pa Hong in seinem Tode und Nachleben geschildert. Nach der Eroberung von Shanghai durch die Japaner im J. 1937 trat er aus sozialen und karitativen Gründen einem Comité de réorganisation de la région de Shanghai

bei, um der Stadt wieder eine geordnete Verwaltung und den zahllosen Notleidenden Hilfe zu ermöglichen. Der nähere Charakter und die personale Zusammensetzung dieses Komitees wird nicht dargelegt, was ein Mangel ist, denn die Zugehörigkeit Lo Pa Hong's zu dieser Einrichtung scheint ein Hauptanlaß zu seiner Ermordung gewesen zu sein, seine Mitgliedschaft wurde von nationalistisch-chinesischer Seite falsch ausgelegt, so daß er nach verschiedenen Drohungen sich entschloß, nicht mehr in dem Komitee zu erscheinen. Trotzdem — am 30. Dezember 1937 — fiel er unter den Schüssen von gedungenen Mördern, auch eines der vielen Opfer der mit einer feindlichen Besetzung zusammenhängenden Tragik, nach dem Urteil seines Bischofs Haouisée ein *Martyr de la charité*. Aber seine Botschaft stirbt nicht, sondern überlebt ihn; sie wendet sich vor allem an die christlichen Laien in gehobener gesellschaftlicher Stellung und erinnert sie daran, daß die Zugehörigkeit zur Elite nicht ein persönliches Privileg ist, sondern große Pflichten für das Gemeinwohl auferlegt und daß die Erfüllung dieser Pflichten nur möglich ist von einer inneren Religiosität aus: *sa vie était rége par cet esprit surnaturel que nous trouvons dans la vie des Saints*, wie Erzbischof Costantini in seinem Vorwort schreibt.

Wir wünschen diesem Lebensbild weiteste Verbreitung in den Missionsländern, denn es ist nach Form und Inhalt geeignet, die Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat zu wecken und geistig zu befruchten.

Münster i. W.

Max Bierbaum

**Paul Schebesta, Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri**, II. Band, Ethnographie der Ituri-Bambuti, III. Teil, die Religion, Brüssel 1950, VIII u. 253 S.

Sch. hat vor einigen Jahren begonnen, die wissenschaftlichen Ergebnisse seiner Forschungsreisen zu den Pygmäen Asiens und Afrikas in einem großen Werk zusammenzufassen, das „Die Pygmäen-Völker der Erde“ heißt. Die vorliegende Publikation gehört zur ersten Reihe dieses Werkes und behandelt die Religion der Bambuti vom Ituri.

Nach einleitenden Bemerkungen über die Religionsforschung unter den Bambuti bringt der 1. Abschnitt „Materialien zur Bambuti-Religion“, näherhin zum Gottesglauben, zum Kult der Gottheit, zum Manismus und zur Magie. Schon hier bekommt man reiche und tiefe Eindrücke in die Religion der Bambuti und schon hier wird deutlich, daß sich manche altgewohnte Auffassungen nicht mehr halten lassen. Auch bei den B. gibt es den Kult niederer Gottheiten, den Totemismus und die Magie. Die letztere ist sogar „pygmäisches Urgut“ (96) und „wesentliches Element“ der B.-Religion (234). Sie spielt eine viel größere Rolle, als Sch. selber früher angenommen hat. Es wäre eine Anmaßung von mir, wenn ich dem Verfasser irgendwo korrigieren wollte. Aber vielleicht sind einige Fragen erlaubt. Enthält der Satz: „Neben dem Gotteskult treten religiöse Praktiken auf, denen eine magisch-dynamische Lebens- und Weltanschauung zugrunde liegt, die aber im Theismus wurzelt“ (85) nicht einen Widerspruch? Sind Religion und Magie trotz aller engen Verbindung im praktischen Leben nicht äußerste Gegensätze? S. 96 heißt es: „Ihrer Religion liegt der Glaube an eine Lebenskraft zugrunde. Ohne Berücksichtigung dieser magischen Mentalität ist die Bambuti-Religion nicht zu verstehen.“ Muß der Glaube an jene Kraft unbedingt magisch gedeutet werden? Gehört nicht vieles von dem, was magisch erklärt wird, in das Gebiet der zweckhaften, symbolischen und medialen Handlungen?

Im 2. Abschnitt werden die Materialien zubehauen, zusammengefaßt und mit anderen Religionen verglichen. Den Beginn macht ein ausgezeichnetes Ka-

pitel (in der Überschrift S. 124 muß es IV. Kap. heißen) „Etymologien mythologischer Termini“, in denen sich Sch. als gewiegener Linguist erweist. Nach Sch. gab es einmal eine pygmäische Ursprache, die als Wurzel der afrikanischen Sprachen anzusehen wäre und aus der sich die Bantu- und Sudansprachen entwickelt haben. Die gründlichen Untersuchungen ergeben, daß die Gottheit der Pygmäen eine Mondgottheit und die bambutische Mythologie grundsätzlich lunar ist. Es folgt das bedeutsame Kap. über „das Wesen der Bambuti-Gottheit“. Die Gottheit ist danach „immer ein und dasselbe Wesen“. Aber es gibt eine „Vielfältigkeit der göttlichen Erscheinungsformen“. Überraschend ist das Ergebnis, daß der bekannte Terminus „mungu“ „urtümlich pygmäisch“ ist (154). Im übrigen belegen die Ausführungen das, was ich in meinem Buche über die Liebe zu Gott sage (vgl. S. 159, 161, 166, 168). Von einer „Trinität der bambutischen Gottheit“ (162) würde ich lieber nicht sprechen. Das VI. Kap. berichtet über die Mythologie der B., näherhin über die Mondgottheit im Mythos, die Gottheiten auf Erden in Mythos und Sage und die Gottheit unter der Erde. Im Schluß-Kap. gibt Sch. einen „Aufriß der B.-Religion“, die sich gegenüber der Negerreligion bis heute behauptet hat. Auf dieses Kap. sei der Leser besonders aufmerksam gemacht. Denn es ist das lehrreichste und schönste. Wieder seien nur einige Fragen gestattet, auf die der Verfasser vielleicht bei anderer Gelegenheit eingehen kann. Wäre es nicht besser gewesen, Religion und Magie zu trennen? Fehlt unter den Negern wirklich überall der aktive Kult des höchsten Schöpfergottes? Halten alle Neger das höchste Wesen für einen deus otiosus? Warum ist alles, was zur Erhöhung der Lebens- und Schaffenskraft beiträgt, als „positive Magie“ (226) zu deuten? Darf Gott als „der größte Magier“ hingestellt werden, „weil er einmal im Besitz der Lebenskraft ist und diese Lebenskraft weitergibt an die Schöpfung“ (226)? Lehrreich ist der Vergleich der B.-Religion mit den Religionen anderer Pygmäen, der Buschmänner und der Waldneger. Am Ende werden die Ergebnisse zusammengefaßt und die entsprechenden Schlußfolgerungen gezogen. Reichhaltige Register und einige Abbildungen schließen den Band.

Alles in allem ein Werk, das Bewunderung verdient. Was wir vor Sch.'s Untersuchungen von der B.-Religion wußten, war so gut wie nichts. Sch. hat erst unter unsäglichen Mühen die Bahn brechen müssen, wofür ihm die Wissenschaft Dank schuldet. Doch bleibt Raum für weitere Forschungen, wie Sch. selbst sehr wohl weiß, wobei ich noch bemerke, daß er manche von seinen früheren Auffassungen korrigiert, was seiner Objektivität das beste Zeugnis ausstellt.

Münster i. W.

Thomas Ohm

*Die missionswissenschaftliche Preisaufgabe der Universität Münster  
für das Jahr 1950/51*

Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Münster (Westf.) hat für das Schuljahr 1950/51 folgende Preisaufgabe gestellt: Die Liebe zu Gott als Ursprung und Weg, Ziel und Vollendung der Weltmission. Es ist streng wissenschaftlich und theologisch (Bibel, Tradition usw.) zu erforschen, ob, in welcher Form, in welcher Weise und in welchem Umfang die agape oder Liebe zu Gott Ursprung und Weg, Ziel und Vollendung der Weltmission ist und welche Bedeutung das Ergebnis für die Weltmission praktisch hat. Die Arbeit, welche allen wissenschaftlichen Anforderungen entspricht, wird honoriert und kann als Dissertation angenommen werden.





