



2c 432 May

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Zeitschrift

1062158 (MW)

für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft

Veröffentlichung des Instituts
für missionswissenschaftliche Forschungen

Jahrgang 1951

35

Ze 432-35

Mag



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER WESTFALEN

~~3/6~~

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster Westfalen 1951

Inhalt des 35. Jahrganges 1951

<i>Abhandlungen</i>	Seite
Alsdorf, Prof. Dr. L., Mahatma Ghandi, der Repräsentant und Erneuerer indischen Geistes	45
Aufhäuser, Prof. Dr. Joh., Buddha und Jesus nach ihren ältesten Darstellungen in der Kunst	200 und 279
Bierbaum, Prof. Dr. Max, Missionarische Spiritualität	1
Bierbaum, Prof. Dr. Max, Glaubensverkündigung und Laienapostolat in der Mission	101
Bierbaum, Prof. Dr. Max, 40 Jahre Institut für missionswissenschaftliche Forschungen	161
Biermann, P. Dr. Benno O.P., 40 Jahre Zeitschrift für Missionswissenschaft	81
Braam, P. Joh. M.S.C., „Katholische Missionen“ und „Weltmission“	186
Freitag, P. Dr. Ant. S.V.D., Pakistan und die Missionen	166
Gruintges, P. Jak. S.V.D. und van Straelen, P. Dr. Heinr. S.V.D., Zur Kontroverse über die japanische Psyche	117
Hoersch, P. Reinulf O.F.M., Gehorsamsauftrag und Freiwilligkeit des Missionsapostolates im Seraphischen Orden	39
Kleine, Richard, Stud.-Rat, Philosophisch-theologische Erwägungen zur Kirchengeschichte im missionswissenschaftlichen Gesichtsfeld	10
Kromer, P. Berthold C.S.Sp., Arteigene Aufbauwerte der afrikanischen Kirche	256
Laures, Prof. Dr. Joh. S.J., Takayama Ukon, ein christlicher Held der Urkirche Japans	241
Oesterle, P. Dr. Gerhard O.S.B., Zwei eherechtliche Fälle aus der chinesischen Mission	177
Respondek, Fr. Dr. Thom. C.M.M., Der Heiratsbrauch des Ukulobola bei den Bantus in der südafrikanischen Union im Rahmen christlicher Ethik	27
Steffes, Prof. Dr. J.P., Die Missionskirche in der Zeitenwende	83
van Straelen, P. Dr. Heinr. S.V.D. und Gruintges, P. Jak. S.V.D., Zur Kontroverse über die japanische Psyche	117
Taeschner, Prof. Dr. Franz, Kulturgemeinschaft und nationale Sonderheiten im mittelalterlichen Orient	128

Kleine Beiträge

Aufhäuser, Prof. Dr. Joh., Ausstellung sakraler Kunst der Missionsländer	74
Aufhäuser, Prof. Dr. Joh., Prof. G. van der Leeuw zum Gedächtnis	156
Bierbaum, Prof. Dr. Max, Die Errichtung der bischöflichen Hierarchie in Britisch-Westafrika	69
Bierbaum, Prof. Dr. Max, Jurisdiktionelle Neuerungen in Indien, Japan und Südafrika	146
Bierbaum, Prof. Dr. Max, „Evangelii Praecones“	215
Bierbaum, Prof. Dr. Max, Zum 70. Geburtstag des Bibliothekars der Bibliothek der Propaganda, P. Dindinger O.M.I.	226
Biermann, P. Dr. Benno O.P., Die Generalversammlung des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen	296

	Seite
Brinktrine, Prof. Dr. Joh., Die Ostkirche	142
Decking, Dr. Josef, Dritter missionskatechetischer Kursus in Limburg-Lahn	228
Doergens, Dr. H., Sokrates (469—399 v. Chr.)	73
Gille, Dr. phil. J., Christliche Gedanken in der Religion der Fox-Indianer	219
Kowalsky, P. Dr. Nikolaus O. M. I., Festakademie zu Ehren des hochw. Herrn Dr. Joh. Dindinger O. M. I., Direktor der Päpstlichen Missionsbibliothek	300
Ohm, Prof. Dr. Thomas O. S. B., Die Eintönigkeit Afrikas	303
Pilhatsch, Dr. Franz, Die Missionskunstschau in Rom	151
Pilhatsch, Dr. Franz, Univ.-Prof. D. Dr. Joh. B. Aufhauser zum Doppeljubiläum	229
Rath, P. Josef, C. S. Sp., Behördliche Maßnahmen gegen die Vielweiberei in Angola und im Kongostaat	70

Besprechungen

Beaupin, L'Organisation internationale du Travail et les Problèmes sociaux en pays de Mission (Biermann)	233
Beckmann, Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart (Festschrift Kilger) (Bierbaum)	236
Bogler, Liturgische Erneuerung in aller Welt (Elfers)	234
Chiomio, L'articolo determinativo proclitico in alcune lingue e dialetti bantu (Kromer)	314
Dahm, Mariannhill (Respondek)	79
Dossing-Peters, Wegweiser für Missionsberufe (Bierbaum)	238
Freitag, Deutsche Evangelische Weltmission (Bierbaum)	238
Hacker, Untersuchungen über Texte des frühen Abvaitavada (Ohm)	232
Hermann, Fragen um den Begriff der natürlichen Theologie (Lengeling)	78
Jordan, Bishop Shanahan of Southern-Nigeria (Kromer)	159
Karrer, Neues Testament (A. C.)	313
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1951 (Bierbaum)	238
Mangelsdorf, Erlebnis Indien (Ohm)	80
Merton, The Waters of Siloe (Gille)	313
O'Brien, Gott lebt (Lengeling)	157
Oepke, Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung (Eising)	312
Peters, Einkehr (Lengeling)	313
Rops, Geschichte des Gottesvolkes (Schilling)	318
Schebesta, Der ewige Ruf (Bierbaum)	80
Schlier-Warnach, Die Kirche im Epheserbrief (Nisters)	78
Schütte, Valignanos Missionsgrundsätze für Japan (Bierbaum)	315
Solzbacher, Die katholische Wirklichkeit und die Weltmission (Bierbaum)	238
Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum (Bierbaum)	235
Tangelder, Sacramenten en Volksgebruiken (Nisters)	230
Thauren, Priester und katholische Weltweite (Bierbaum)	238
Thauren, Der österreichische Anteil der Orden am Missionswerk der Kirche (Bierbaum)	238
Weilner, Gottselige Innigkeit (Nisters)	78
Wiedemann, Karl der Große, Widukind und die Sachsenbekehrung (Schroer)	158
v. Witzleben, Die Glasfenster des Kölner Domes (Wieschebrink)	317

Missionarische Spiritualität

Von Prof. Dr. Max Bierbaum, Münster

Zeiten der Gefahr und großer gesellschaftlicher Umwälzungen schärfen den Blick für das Wesentliche. Echtes und Unechtes wird leichter voneinander unterschieden. Was früher als nützlich oder angenehm sich in den Vordergrund gedrängt und das Notwendige und Wesentliche überwuchert hatte, verliert seine falsche Rangstellung. Die *insecuritas humana* einer solchen Zeitperiode wird mehr als sonst ein „Spielraum für Wagnis“ und neue „Entscheidungen“.

Diese Folgeerscheinung können wir immer wieder auch bei aufbrechenden Verfolgungen in den Missionsländern beobachten, heute vor allem in den Missionen Ostasiens. Das Wehen eines neuen Geistes geht durch viele Äußerungen und Maßnahmen der hart bedrängten Missionen Chinas, und mehr als einmal spüren wir in den Stimmen und Vorschlägen und Taten der Missionare etwas von urchristlichem Heroismus. Man hält gleichsam öffentlich Gewissenserforschung und scheut sich nicht, Fehler der Vergangenheit zu bekennen. Man überprüft die verschiedenen Missionsmittel und sucht ihnen die richtige Rangordnung zu geben. Man löst sich von festen traditionellen Formen der persönlichen Lebensweise und will das große Ziel der Glaubensausbreitung mehr als früher allen persönlichen Neigungen und Bedürfnissen überordnen.

So zeigt die missionarische Spiritualität in mancher Hinsicht ein neues Aussehen, geladen mit neuen Energien und Inspirationen, und auch das äußere Apostolat empfängt vom Inneren her außergewöhnliche Zielsetzungen zum Wesentlichen hin. Solche heilsame Wirkungen einer turbulenten Zeit brauchen nicht auf die bedrohten Missionsgebiete beschränkt bleiben. Wir können alle daraus lernen, die Missionstheorie und die Missionspraxis, so wie wir heute noch aus dem Beispiel der urchristlichen Martyrerkirche allgemein gültige Erkenntnisse gewinnen und unser Apostolat daran entzünden. Aus dieser Erwägung heraus sollen einige Lehren und Erfahrungen besprochen werden, die sich unter dem Druck der Zeitverhältnisse in China bezüglich der missionarischen Geisteshaltung und auch des äußeren Apostolats ergeben haben und im „China Missionary Bulletin“ niedergelegt sind. Von uns aus werden dazu ergänzende Erläuterungen gegeben. In diesem Artikel handeln wir:

1 Missions- u. Religionswissenschaft 1951 Nr. 1

Von der missionarischen Spiritualität

Die praktische Missionsarbeit stellt große Anforderungen an Körper und Geist des Glaubensboten und vielseitig sind die sog. Missionsmittel, die von der Missionstheorie als notwendig oder nützlich für das Apostolat empfohlen werden. Aber alles das wird auf die Dauer wirkungslos bleiben, wenn ein Kernstück fehlt, nämlich ein Missionspersonal mit lebendiger Spiritualität, die ganz und vorbehaltlos im Göttlichen wurzelt. Was Pius XII. in seiner *Adhortatio Apostolica ad Clerum universum* vom 23. September 1950¹ bezüglich des geistlichen Lebens verlangt, gilt auch und in noch stärkerem Maße für den Missionar, weil er nach innen und außen mehr bedroht ist als der Priester in altchristlichen Ländern. Aber die Spiritualität des Missionars hat ihre eigenen Akzente und unterliegt besonderen Anforderungen, die durch seine spezifischen Aufgaben und durch die Eigenart seiner Umgebung bedingt sind.

In einem kurzen Artikel des *China Missionary Bulletin*² werden vier Elemente dieser inneren seelischen Haltung des Glaubensboten gegenüber Gott und der Welt offengelegt.

1. An erster Stelle in der Hierarchie der Werte steht die lebendige persönliche Verbindung mit Gott. Das ist theoretisch einleuchtend, aber in der Praxis nicht immer leicht durchführbar, weil Gedanken, Worte und Werke den heutigen Menschen mehr als früher vom Inneren zum Äußeren abdrängen. Manche Christen, besonders bei den mehr zur Beschaulichkeit neigenden Völkern Asiens, können den „busy priest“ durch ihren Eifer im Gebetsleben und ihre Sammlung beschämen: „There is always a danger that a busy priest may be opposed to semi — Pelagianism in theory rather than in practice.“ Unser Hl. Vater Pius XII. berührt diese Gefahr und kennzeichnet sie als „Häresie der Aktion“: „*Abstinere non possumus quin sollicitudinem anxietudinemque Nostram iis significemus, qui ob peculiaria rerum temporumque adiuncta in externarum actionum vorticem nimio saepius ita se ingurgitarunt, ut primum neglegerent sacerdotum officium, hoc est officium suae ipsius procurandae sanctitatis. Publice iam ediximus ad rectius iter eos esse revocandos, qui temere autument salutem hominibus afferri posse per eam, quae actionis haeresis iure meritoque nominatur; per actionem dicimus, quae divinae gratiae ope non innitatur, neque ea constanter adhibeat*

¹ Acta Ap. Sedis 1950, 657—704.

² Hong Kong 1950, Nr. 10, S. 887/90.

necessaria assequendae sanctitudinis adiumenta quae a Iesu Christo fuere data“³. Es wird hier die alte Wahrheit angerührt, daß alles wahre sittliche Handeln aus der Innerlichkeit geboren wird und daß die geschöpfliche Innerlichkeit nicht von sich selbst zehren kann, sondern erst durch liebendes Einswerden der Seele mit Gott ein unerschöpflich quellendes inneres Leben wird, ehe sie fruchtbar nach außen wirkt. „Alles produktive Handeln ist ein Ausgeben; wir müssen erst bereichert werden, innerlich erfüllt werden, wenn wir äußerlich Segen verbreiten wollen. Aus innerer Ruhe müssen wir uns erheben zur Bewegung“⁴.

In diesem Zusammenhang sei auf das Beispiel der alttestamentlichen Patriarchen verwiesen, weil sie, ähnlich wie manche Missionare, unter äußerlich sehr primitiven Verhältnissen lebten, wo Riten und Kultus wegen des Nomadenlebens nur einen geringen Platz einnahmen; „ein Tempel läßt sich schwer auf Kamelen befördern“. Und doch, diese Männer der Wüste und Steppe pflegten einen vertrauten Umgang mit Gott in einer Begegnung von Angesicht zu Angesicht, die sich ständig wiederholt: „Wenn wir einen Menschen einen Mystiker nennen, der bemüht ist, den Willen Gottes und dessen Gegenwart in sein Dasein eingehen zu lassen, sind dann nicht Abraham, Jakob, diese Erleuchteten, Mystiker im wahren Sinne des Wortes?“⁵

2. Als zweites Element der missionarischen Spiritualität wird eine richtige Würdigung dessen verlangt, was Christentum ist. Der Wesenskern des Christentums ist nach Arnold Rademacher⁶ die durch Christus begründete Gotteskindschaft aller Menschen und die durch sie grundgelegte neue Menschengemeinschaft, also nicht nur persönliche Religion durch das Verhältnis des einzelnen zu Gott, sondern auch Gemeinschaftsreligion in der Zusammenfassung aller Gläubigen zur Einheit einer Kirche. Nun gibt es viele Mittel und Formen christlicher Betätigung. Aber für den Missionar besteht eine gewisse Gefahr, in seiner Vorstellung vom Christentum Wesentliches und Peripherisches nicht scharf auseinander zu halten, weil er von Jugend an mit bestimmten Ideen und Übungen seiner Heimat oder seiner Genossenschaft genährt und erfüllt zu einem ganz fremden Volke kommt, das anders denkt.

³ Acta Ap. Sedis 1950, 677.

⁴ J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg 1909, I 192. Vgl. auch Th. Ohm in ZMR 1950, 99 ff.; ferner F. Ambrose, The Spiritual Life of the Missioner, in: China Miss. Bulletin 1950, Nr. 11, S. 972 ff.

⁵ Daniel-Rops, Geschichte des Gottesvolkes, Freiburg 1950, S. 57.

⁶ Lexikon für Theologie und Kirche II 907.

empfindet und aus seinem Volkstum heraus die Verbindung zum Christentum hin sucht. Hier wird deutlich, daß für eine gesunde echte Spiritualität eine klare Auffassung von der missionarischen Akkommodation und ihren Grenzen wichtig ist. An einem etwas krassen Beispiel wird in dem erwähnten Artikel gezeigt, wie weit der Glaubensbote vom Kernstück des Christentums abirren kann. Ein eifriger junger Priester, der nach China kam, suchte mit allen Mitteln den Kult eines im Rufe der Heiligkeit seiner Heimat Verstorbenen zu verbreiten; er glaubte, ein solcher Kult sei für China besonders notwendig und nützlich. Er übersah aber, daß es dort unzählige Menschen gibt, die noch keine nähere Kenntnis von Christus und von seiner Kirche haben und dazu voll von Vorurteilen gegen beide sind. „Wäre es nicht besser gewesen“, so wird gefragt, „einfach Christus zu predigen?“ Im übrigen ist die Frage der Akkommodation immer noch im Fluß und begegnet in ihren Lösungen, auch von seiten der eingeborenen Bevölkerung, Bedenken, wie z. B. der Beitrag des Koreaners Tobias Kim⁷ zeigt.

3. Ein drittes Element der missionarischen Spiritualität ist der richtige Begriff von dem Verhältnis der Kirche und Mission zum öffentlichen Leben, wie in den Fragen der Erziehung, Politik, Wirtschaft und Kultur im weitesten Sinne genommen. Dieses Thema wird nur mit wenigen Sätzen in dem Artikel angerührt ohne abschließende Antworten. Bezüglich der Politik heißt es, daß manche Priester in den letzten Jahren keine klaren Begriffe über das Verhältnis von Kirche und Politik gehabt hätten. Man habe per excessum und per defectum gefehlt, insofern einige sich zu stark in Parteipolitik eingelassen hätten, andere dagegen ganz rigoros auch den leisesten Kontakt vermieden hätten. Es handele sich bei diesem spirituellen Element aber nicht bloß um Politik, sondern um die größere Frage eines „christlichen Humanismus“, der alles in sich aufnimmt, was nicht mit Glauben und Sitte in Widerspruch steht, und es christlich beseelt. Das Gegenteil sei ein Rückzug von allem Weltlichen hinter die Hohen Wälle des „Tienchutang“. Aber welcher Weg beschritten werden soll, wird hier offen gelassen. Wir möchten hier ergänzend auf den großen Kirchenlehrer Augustinus hinweisen, der dasselbe Problem empfunden und sich mit seiner zum Teil noch heidnischen Umwelt über dieses Verhältnis auseinandergesetzt hat. Ganz kurz sei nur soviel

⁷ ZMR 1950 Nr. 3, S. 178 ff. Zur Anpassung vgl. das neueste Werk von Th. Tangelde, *Sacramenten en Volksgebruiken. Een Proeve van practische missie-aanpassing*. Bijdragen van het Missiologisch Instituut der R. K. Universiteit te Nijmegen, Bussum 1950.

gesagt, daß Augustinus die echten Güter des politischen-staatlichen und sozialen Lebens seiner Zeit anerkennt und Richtlinien für eine Verbindung zwischen Kirche und Umwelt aufgestellt hat. Von der *Civitas Dei* verlangt er: „Non curans, quidquid in moribus, legibus, institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur vel tenetur; nihil eorum rescindens nec destruens, immo etiam servans ac sequens . . .“⁸.

Wegweisend in dieser Frage ist auch die Äußerung des ehemaligen Apostolischen Delegaten von Japan, Mons. Paul Marella: in seiner kleinen Missionslehre⁹ führt er aus: „L'Eglise oriente vers le bien, elle n'absorbe pas. Les problèmes sociaux, économiques, politiques ont forcément un aspect moral dont elle ne peut se désintéresser sans trahir son divin fondateur. Mais, même dans les pays qui lui laissent la plus grande liberté d'action, elle ne sort pas du domaine spirituel. Elle aide et stimule les consciences à juger et vouloir ce qui est bon, mais sans se lier aux formes concrètes par lesquelles des gens, moralement assainis par son influence, tendent à créer un ordre de choses satisfaisant aux exigences de la dignité humaine. L'Eglise ne reste liée officiellement qu'à la norme du bien, non aux objets que cette norme mesure; et les valeurs spirituelles qu'elle développe aident au bon fonctionnement de toutes les manifestations légitimes de l'activité humaine.“

Bei allen Einschränkungen und Vorbehalten, die ein Augustinus oder Marella machen, ist nach ihren Anweisungen doch kein Platz für eine eigentliche Weltverneinung in einer echten Spiritualität; andernfalls müßten wir die Welt der Sittlichkeit von der Welt der Wirklichkeit ganz trennen oder aber die wirkliche Welt mit den Augen eines absoluten Pessimismus ansehen.

Heute dürfte allgemein anerkannt sein, daß die Pflege der Kultur zwar nicht unmittelbares Ziel der Mission ist, wohl aber eines der indirekten Missionsmittel, insofern die Kultur dazu beitragen kann, das Christentum leichter einzupflanzen, besser zu erhalten und reicher zur Entfaltung zu bringen. Diese Auswirkung gilt sowohl für das Heranwachsen des Einzelchristen zur Vollreife einer christlichen Persönlichkeit als auch für die Erreichung des sozialen Missionszieles, nämlich für den Ausbau einer christlichen Volkskirche und Volkskultur. In diesem Sinne spricht Karl Adam in seinem „Wesen des Katholizismus“ von einer „positiv bejahenden Einstellung der Kirche gegen alles Natürliche, Echte, Unverdorbene“

⁸ De civitate Dei 19 c. 17.

⁹ Visions d'espoir, Tokyo 1938, S. 67—68.

auch in der vorchristlichen und außerchristlichen Welt. Das sei nicht Schwäche, nicht grundsatzlose Akkommodation, sondern „angewandte Katholizität“, insofern alles Wertige Gott zugehöre und Heimatrecht in seinem Reich habe.

John Henry Newman¹⁰ betont sehr anschaulich die Aufgeschlossenheit der Kirche gegenüber den Wahrheitskeimen in den philosophischen Systemen und Religionen und Riten der nichtchristlichen Völker: „Wir glauben, daß uns die Schrift dabei unterstützt, daß von Anfang an der Herrscher der Welt die Keime der Wahrheit weit und breit über die ganze Welt verstreut hat, daß diese mannigfaltig Wurzel geschlagen haben und aufgewachsen sind wie in der Wildnis, wilde Pflanzen freilich, aber lebendige; und daß daher, wie die niederen Tiere Anzeichen eines immateriellen Prinzips an sich haben, jedoch keine Seelen besitzen, so die Philosophen und Religionen der Menschen ihr Leben in gewissen wahren Ideen haben, wiewohl sie nicht direkt göttlicher Natur sind. Was der Mensch in inmitten der unvernünftigen Geschöpfe, das ist die Kirche inmitten der Schulen der Welt . . . Und wohin immer sie kam in Bedrängnis oder in Triumph — sie war dort immer ein lebendiger Odem, der Geist und die Stimme des Allerhöchsten; ‚sitzend mitten unter den Lehrern, ihnen zuhörend und sie fragend‘; für sich beanspruchend, was sie richtig sagten, ihre Irrtümer korrigierend, ihre Mängel ersetzend, ihre Anfänge zu Ende führend, ihre Mutmaßungen erweiternd, und so stufenweise mittelst derselben den Bereich ihres eigenen Lehrunterrichts ausdehnend und dessen Sinn läuternd. So weit entfernt also, daß ihr Credo zweifelhaften Charakters sei, weil es fremden Theologien ähnlich sieht, halten wir vielmehr, daß eines der speziellen Mittel, durch welche die Vorsehung uns göttliche Erkenntnis zuteil werden läßt, dieses ist, daß sie sie instand setzt, Erkenntnis aus der Welt zu ziehen und zusammenzulesen, und in diesem Sinne wie in anderem, ‚die Milch der Heiden zu saugen, und zu saugen an der Brust der Könige‘ . . . wir ruhen in katholischer Fülle.“

Dabei bleibt zu beachten, daß bei aller Aufgeschlossenheit und Anerkennung gegenüber den irdischen Kulturgütern dem Priester und Missionar für unmittelbare Betätigung auf politischem Gebiete Grenzen durch das kirchliche Recht gezogen sind, sowohl im gemeinen als auch im partikulären Recht¹¹.

¹⁰ An Essay on the development of christian doctrine, London 1906, p. 380/82 (nach der Übersetzung ins Deutsche von Theod. Haecker, Mün ! en 1922, S. 387/8).

¹¹ Vgl. Can. 139 § 4 CIC und die Dekrete neuerer Missions-synoden, ferner die wichtige Instruktion der Propaganda vom 6. Januar 1920: „De abiiciendis

4. Als viertes Element der missionarischen Spiritualität erscheint die richtige seelische Haltung gegenüber dem Lande und Volke, wo man tätig ist, und diese zeigt sich vor allem in einer warmen Liebe. Es gibt Menschen, die geistig eng alles im Auslande in Vergleich zu den Zuständen in ihrer Heimat setzen und danach bewerten. Sie übersehen, daß vieles an völkischem Brauchtum und öffentlichen Einrichtungen im fremden Lande durch Klima, Rasse und Geschichte bedingt und den dortigen Ver-

a Missionariis rerum saecularium curis.“ Im *Directorium commune ad usum Cleri Japonensis*, Tokyo 1937 wird verordnet: „Missionarii de rebus mere politicis ne loquantur neque in iis se quoquo modo immisceant. Eis non licet sine praevia expressa Ordinarii licentia munera publica assumere, nec contiones aliaque comitia politica in aedibus, Ecclesiae operibus destinatis, permittere.“ Zum Nationalismus der Missionare macht Albert Perbal wertvolle Ausführungen normativer Art in seiner Schrift: *Les missionnaires français et le nationalisme*, Paris 1939, S. 13 ff. Für ein Missionsgebiet mit atheistischer oder religionsfeindlicher Regierung wie China sei auf die wichtige Unterscheidung zwischen der staatlichen Gewalt an sich und der Gesetzgebung aufmerksam gemacht, wie sie von Leo XIII. öfter in seiner Staatslehre vorgetragen wurde. Die Anerkennung der staatlichen Obrigkeit bedeute nicht Anerkennung und unbegrenzten Gehorsam gegen jede gesetzgeberische Maßnahme derselben. Deshalb darf auch der Missionar der Überlegung nicht ausweichen, ob und wie er einer besseren Gesetzgebung die Wege bereiten kann, z. B. durch Aufklärung über die Grundsätze der christlichen Staatsführung und durch Heranbildung geeigneter Laien. Denn, so schreibt Leo XIII., „seine Tätigkeit anspannen und seinen Einfluß aufbieten, um die Regierungen dazu zu bringen, daß sie ungerechte oder törichte Gesetze durch gute ersetzen, das heißt Beweise einer ebenso einsichtsvollen wie mutigen Hingabe an das Vaterland geben und braucht nicht den Schatten einer Feindseligkeit gegen die Gewalten haben, die mit der Wahrnehmung der öffentlichen Angelegenheiten betraut sind. Wer würde es sich einfallen lassen, die Christen der ersten Jahrhunderte als Feinde des Römischen Reiches zu verleumden, weil sie sich nicht vor den götzendienerischen Gesetzen beugten, sondern alle Kraft einsetzten, um ihre Abschaffung zu erreichen“. (*Acta Leonis XIII*, Bd. 12, 113 f.) — Ferner verweise ich in diesem Zusammenhang auf die schwierige Stellung der Mission in einem Gebiet, wo die eingeborene Bevölkerung, wie es heute öfter vorkommt, sich im Bewußtsein einer gewissen politischen Reife von fremder Gewalt unabhängig machen will. Wenn der Missionar sich auf die Seite der bestehenden Regierung stellt, macht er sich bei den Einheimischen verdächtig und wird als Fremdling angesehen. Wenn er auf die Seite der Unabhängigkeitsbewegung tritt, muß die Mission Repressalien von seiten der Regierung befürchten. Bei solchen politischen Neuordnungen ist äußerste Klugheit erforderlich, und in manchen Fällen muß man mit Perbal gestehen: *la situation de droit, et parfois aussi de fait, n'est pas toujours très claire*. Jedoch hat der Missionar gegenüber solchen Aspirationen der Eingeborenen auch gewisse positive Pflichten, wie sie von P. Lesourd in „*Le Missionnaire catholique des temps modernes*“ (Paris 1932, II 33 f. zit. von Perbal a. a. O. S. 41) aufgestellt sind: *Les missionnaires devront éviter toute attitude relevant de la politique, mais il est le leur devoir, même en pays soumis au protectorat d'une puissance étrangère, d'aider l'élite*

hältnissen deshalb ganz angemessen ist. Aber sie pflegen rückwärts zu schauen und entdecken nicht das Gute, was vor ihnen liegt. Wenn ein Glaubensbote geistig so eingestellt wäre, würde ihm etwas an missionarischer Spiritualität fehlen. Er wäre zwar dem Rufe wie Abraham gefolgt: „Ziehe fort aus deinem Lande, aus deiner Sippe, aus deinem Vaterhause“; aber er wäre nur äußerlich gefolgt, nicht mit dem Herzen. Deshalb würde er niemals heimisch an seinem Arbeitsplatz werden und immer ein Fremdling bleiben. So ist die Mahnung im chinesischen Bulletin berechtigt: „Die Liebe zu China sollte einer der Pfeiler unserer Spiritualität sein. Wenn wir uns von kleinlichen Vorurteilen und übertriebener Engheit des Westens losmachen, werden wir leichter das wirkliche Antlitz Christi in China entdecken.“ Deshalb auch die verständliche Mahnung des ehemaligen Apostolischen Delegaten in China, Mons. Zanin, der vor seinem Abschied zu den Missionaren sagte: „Haltet stets ein Dreifaches vor Augen: Ihr seid nicht in Europa, ihr seid nicht in Amerika, ihr seid in China.“

Wie ich aus persönlicher Bekanntschaft mit Bischof Augustinus Henninghaus und aus seinem Schrifttum weiß, hat dieser wahrhaft große China-Missionar sich auch durch eine warme und verständnisvolle Liebe zum chinesischen Volke ausgezeichnet und dürfte darin Vorbild sein. Nach seiner ersten Europareise schrieb er im „Neujahrsgruß“ von 1909: „Nach mehr als einjähriger Wanderzeit bin ich nun endlich in meiner Mission wieder angelangt. ‚Ist’s auch schön im fremden Lande, doch zur Heimat wird es nie.‘ So darf ich jetzt in umgekehrtem Sinne, trotz alles Chinesentums, wohl sagen. Ja, so lieb uns das europäische Vaterland und so herrlich die weite Kulturwelt ist, hier in China ist doch das Land, dem unser Leben gehört, der Boden, in dem unsere Arbeit Wurzel geschlagen; hier sind die Kinder, von denen wir sagen dürfen: ‚Im Evangelium habe ich euch gezeugt.‘ Darum umweht mich hier Heimatluft. Mögen uns die chinesischen Heiden auch ‚europäische Teufel‘ nennen und verächtlich auf die Fremden schauen. Unsere chinesischen Christen aber fühlen, daß wir zueinander gehören ...

indigène, appelée à exercer le pouvoir, à s'élever jusqu'à la conception chrétienne d'un gouvernement distribuant une justice égale pour tous. Leur devoir est de favoriser les aspirations des peuples en ce qu'elles ont de légitime. Leur devoir est, par conséquent, de se désolidariser des journalistes et enquêteurs intéressés ou inspirés par un parti-pris quelconque, fût-il des plus patriotiques. Leur devoir est de ne pas ménager leur sympathie aux efforts faits par une population indigène pour prendre conscience de la dignité de ses devoirs et être en mesure d'assumer des responsabilités.

Mögen sie auch arm und ungebildet, in zerrissene Kleider gehüllt sein und in elenden Hütten wohnen, sie sind doch unsere Kinder; unsere Liebe, unser Leben gehört ihnen.“ Nach dem Sturz des chinesischen Kaisertums sprach Bischof Henninghaus die Hoffnung aus, daß die große Reformbewegung in der neuen Republik zum Segen des Volkes verlaufe: „Es kann keinen chinesischen Patrioten geben, der dies glühender wünscht als wir katholischen Missionare, denen China zur zweiten Heimat geworden ist. Wir unterschätzen nicht die Schwächen des chinesischen Volkes, aber wir lieben es, nicht allein aus Berufstreue, sondern auch, weil wir seine großen Vorzüge kennen und wissen, wie unendlich viel Gutes sich aus dieser zähen Masse für Gottes Ehre und der Menschen Wohl herausbilden ließe“¹².

Auch der Apostolische Delegat Marella hat in seinen tiefgründigen Ansprachen vor dem Missionspersonal in Japan öfter und mit großem Ernst auf die Notwendigkeit hingewiesen, daß der fremde Glaubensbote bei aller Pietät gegen das ursprüngliche Vaterland¹³ doch in dem neuen Lande der missionarischen Berufstätigkeit durch eine übernatürlich genährte Liebe zu ihm Bürger und Volksgenosse werde.

Unter diesem Gesichtspunkt der seelischen Einbürgerung des Missionars in sein Adoptiv-Vaterland trat vor kurzem ein Bischof in China, Francis X. Ford, der selbst amerikanischer Abstammung ist, mit gewissen Bedenken sogar gegen die üblich gewordene Bezeichnung „Auswärtige“ Missionen auf¹⁴. Denn die katholische Kirche und ihr Personal sei überall in der Welt „zu Hause“. Deshalb dürfe der Missionar sich nicht als Gast in einem fremden Lande betrachten, sonst würde er wie ein durchreisender Kaufmann in einer Hafenstadt, wie ein Kolonialbeamter oder wie ein Forschungsreisender sein, die stets außerhalb der Volksgemeinschaft bleiben: „A priest who thinks of himself and acts as a foreigner to his people is the loneliest stranger on earth, at home nowhere, even in the recess of his own heart . . . As faithful children of Mother Church, then, it behooves us to define terms in accordance with Catholic logic, wherein nothing is foreign to the Church.“

Es gibt eine ganz verschiedenartige religiöse Spiritualität der verschiedenen Rassen, Nationen und Volksstämme, die aus der

¹² H. Fischer, Augustin Henninghaus, Kaldenkirchen 1946, S. 184 u. 177/78.

¹³ Über die Pflicht der Pietät gegen das eigene Vaterland vgl. Thomas von Aquin, S. th. 2, 2 qu. 101 art. 1 u. 3.

¹⁴ Foreign Missions by Bishop F. X. Ford, in: China Missionary Bulletin, Hong Kong 1950, Nr. 2, S. 133/35.

Eigenart des betreffenden Volkstums gespeist wird¹⁵. Es gibt auch eine verschiedenartige Spiritualität der verschiedenen Orden und Genossenschaften, die in den Regeln, Konstitutionen und nicht zuletzt in der Persönlichkeit des Stifters begründet ist. Die missionarische Spiritualität ist ein seelischer Zustand oder Habitus, der von den besonderen Zielen und Aufgaben der Glaubensausbreitung Inhalt und Formung empfängt. Je mehr aber der Glaubensbote missionarisch denkt, empfindet und sich nach dem Missionsziel geistig ausrichtet, um so größer können die Spannungen werden, die durch Zusammentreffen mehrerer Arten von Spiritualität in seiner Person entstehen. So wird er vor die Aufgabe gestellt, nicht einfachhin die von der Heimat her schon erworbene und mitgebrachte Geistigkeit zu verleugnen oder abzubauen, sondern sie mit der neu zu erwerbenden missionarischen pietätvoll in Harmonie zu setzen. Die Lösung dieser Aufgabe hängt nicht so sehr von feinen intellektuellen Unterscheidungen ab, sondern von der Größe der apostolischen Liebe, die eine entsprechend große Freiheit des Geistes vermittelt: *Amans liber est et non tenetur*. *Dat omnia pro omnibus et habet omnia in omnibus, quia in uno Summo super omnia quiescit*¹⁶.

Philosophisch-theologische Erwägungen zur Kirchengeschichte im missionswissenschaftlichen Gesichtsfeld

Von Studienrat Richard Kleine, Duderstadt

I. Organische Kirchengeschichtsauffassung

Die Tragweite der Enzyklika „*Mystici corporis*“ von Pius XII. beginnt allmählich offenkundig zu werden. Sie spricht die Kirche als ein organisch-lebendiges Gefüge an. Alles Organisatorische und Systemhafte an der Kirche ist nicht ihr eigentliches Wesen. Und dieses ist, als mystischer Leib Christi, letztlich ein Geheimnis, wie es schon die griechischen Väter zum Ausdruck brachten. Vor jeg-

¹⁵ Diese Verschiedenartigkeit begegnet uns schon beim Eintritt der hellenisch-römischen Welt und des Germanentums in die Kirche; vgl. Ildefons Herwegen, *Antike, Germanentum und Christentum*, Salzburg 1932, ferner Th. Grentrup, *Volk und Volkstum im Lichte der Religion*, Freiburg 1937.

¹⁶ *Imitatio Christi* III 5 n. 4.

lichem Leben stehen wir in Ehrfurcht als einem Geheimnis, um so mehr vor dem corpus Christi.

„Was sind 2000 Jahre Kirchengeschichte als Zeitspanne inmitten der unermesslichen Weiten von Raum und Zeit! Wir leben noch in der Urkirche“ († Dechant Jakobs, Mülheim (Ruhr) vor einer Gemeinschaft in Essen 1930). Aus solchem Urteil spricht eine Auffassung von Kirchengeschichte, welche die Kirche in noch jugendlicher Kraft verhalten sich vorstellt. Sie ist ihr nicht eine fertige, geschichtlich jetzt schon oder gar schon seit Jahrhunderten vollendete Größe. Kirchengeschichte heute und morgen faßt sie nicht als die Aufgabe, nur noch räumlich die Kirche bis an die Grenzen der Erde auszudehnen, nachdem ihre zeitliche Entwicklung bereits längst endgültig abgeschlossen sei.

Die missionarische Aufgabe der Kirche in ihrer Erfassung noch nicht christlicher Völker ist nur aus der Kraft einer innerlich wachsenden Kirche erfüllbar, und aus ihrer Erfüllung ergeben sich hinwiederum neue Ansätze, die diese kirchliche Selbstentfaltung weitertreiben. Der räumlich-zeitliche Werdegang der Kirche ist unteilbar. Die Bereiche des Anorganischen weisen nur einen begrenzten Kraftgehalt auf, der durch jede Inanspruchnahme verringert wird und schließlich aufgezehrt ist. Für das Reich Gottes auf Erden aber dürfen wir in noch ungleich höherem Maße den Grundsatz in Anschlag bringen, der von der geheimnisvollen Kraft lebendigen Lebens kündigt: Der Mensch wächst an und mit seinen Aufgaben.

Seitdem 1870 das Vaticanum sich in einem ersten Aufgabenbereich um den Inbegriff von „Kirche“ mühte — vergeblich mühte —, hub ein emsiges ekklesiologisches Forschen an (vgl. Kisters „Ekklesiologie im Werden“, 1938). „Mystici corporis“ stellt teils einen Ertrag dieser Arbeit, teils die Wegweiser für den weiteren glückhaften Werdegang dar. Diese Enzyklika straft also die Auffassung von Kirchengeschichte Lügen, nach welcher Kirche seit längerem schon keine echte geschichtliche Größe mehr gewesen sein soll. Sie bricht vielmehr dem Verständnis wieder freie Bahn, daß Kirche auch heute noch und bis an das Ende der Zeiten ihren geschichtlichen Werdegang durchlaufen wird. Als Fülle des uns durch und in Christus zuströmenden Lebens kann sie nicht zu einem anorganischen Gebilde versteinern. Ihr Werdegang ist Geschichte „par excellence“ und zwar in allen ihren Bereichen. Ihre Geschichte ist nicht im uneigentlichen Sinne Geschichte, ist nicht ein schwacher Abglanz von der Geschichte anderweitiger Größen dieser Welt; sondern umgekehrt sind diese Größen in ihrer Geschichte nur ein-

geschränkte Geschichte gegenüber der Kirchengeschichte — wie ja das Samenkorn, der Sauerteig und das Senfkorn nur ein kümmerliches Abbild von der Keimkraft und Mächtigkeit des Reiches Gottes auf Erden bedeuten. Was Geschichte zu sein vermag und was ihr im Ratschluß Gottes als Sendung zugewiesen ist, das tut uns Gott offenbarend und in immer neuen Aufträgen an uns, die wir aus unserem Glauben zu erfüllen berufen werden, aus der Geschichte seiner Kirche kund. Von ihr her erfährt unsere geschichtliche Schau erst ihre überlegenen Blicklinien. Wenn Christus uns in seinen Gleichnissen zunächst von den irdischen Bereichen aus den tieferen Blick in sein „Himmelreich“ erschließt, so strebt er darüber hinaus als unsere letzte Einsicht an, daß die Fülle des Lichtes von diesem, seinem Reiche aus über diese irdischen Bereiche sich ergießt. So sagt ja Paulus von der Vaterschaft Gottes: „a quo omnis paternitas nominatur“ (Eph 3, 15).

Es tut not, diesen geschichtlichen Wesenszug der Kirche „auf den Leuchter zu stellen“. Uns kümmert hier nicht, wie es möglich werden konnte, daß „dieses Licht unter den Scheffel geraten“ konnte; an dieser Frage mag sich die gelehrte Geschichtsforschung versuchen. Uns brennt auf der Seele, daß inmitten unserer Zeitenwende ein Kirchenverständnis fehl am Platze ist, das kaum oder reichlich unzureichend von Kirche als dieser geschichtlichen Größe weiß. Ein solches Fehlverständnis mag sich noch so verkrampft an die Kirche wie an einen „Felsen in der Sturmflut“ anklammern, mag noch so standhaft „den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht“ markieren, kann aber diese zeitgeschichtliche Stunde nimmer durchstehen, weil lebendige Geschichte nach innergeschichtlichen Gesetzen ein urwüchsiger Vollzug ist, der alles Unlebendig-Ungeschichtliche wie einen anorganischen Fremdkörper ausscheidet oder an ihm vorbeibrandet und es hinter sich läßt.

Das überzeitliche Ewige, das sich in der Kirche verkörpert, macht diese keineswegs zu einer außergeschichtlichen Wirklichkeit. Das „zwar nicht von dieser Welt, aber in dieser Welt“ Sein begann mit der echten Menschwerdung des Logos, und ebenso wenig, wie wir uns diese monophysitisch vorstellen, können wir das „Himmelreich“ dieses Logos auf Erden nur von seiner Herkunft und Wirkweise aus der Höhe verstehen: Das vom Himmel in Jesus Christus herabkommende Reich verkörpert sich in der geschichtsträchtigen Kraft dieser Erde zum Corpus Christi mysticum. Kirche ist in ihrer Geschichte nicht in dem Sinne eine Konsekrierung der Welt, wie bei der Konsekration im hl. Meßopfer Brot und Wein transsubstantiiert werden und ihr ursprüngliches substantielles Dasein verlieren, sondern der Weitervollzug des in der Inkarnation anhebenden Geheimnisses.

Kirche kann niemals zu einem bloßen Erbgut werden, das jeweils die kommende Generation nur zu übernehmen, zu bewahren und an ihre Nach-

folgerin weiterzugeben hätte. Sie ist nicht wie der Reichtum der beati possidentes, die sich nicht darum kümmern, daß andere Habenichtse sind und deshalb vermahnt werden müssen, von ihrem reich beladenen Tisch „Bröckchen für die Hunde“ = Heiden abfallen zu lassen. Kirche ist ständig im Kommen; wir sind gehalten, bis zum Ende der Zeiten zu beten: „Adveniat regnum tuum!“ Das ist nicht so zu verstehen, als ob die Kirche schon in ihrer Urzeit oder im Mittelalter ihren zeitlichen Werdegang durchlaufen habe, also geschichtlich nur ein beschränktes Spielfeld zur Verfügung habe, weil sie eine innere Entfaltungsmöglichkeit nur begrenzten Ausmaßes aufweise, die in uns um so stärker die Sehnsucht nach ihrer letzten Vollendung jenseits des Jüngsten Tages wachrufe. Vielmehr ist wahr, daß nicht einmal ein Zeitalter post Christum natum von Hunderttausenden oder Millionen von Jahren ausreichen würde, die ganze in Kirche verhaltene Fülle zur Ausprägung zu bringen, und trotz immer neuer Aufbrüche aus der Tiefe auch dann noch die wahrhaft vollendete, die triumphal gestaltete Kirche nur die besondere Tat Gottes als wirklich krönenden Abschluß aller Kirchengeschichte post sacculum post Christum natum darstellen wird. Die eschatologische Einstellung kann zur eschatologistischen Haltung werden, wenn man Kirchengeschichte nicht ernst nimmt oder zu ihr kein richtiges Verhältnis findet.

Die rechte Auffassung von ihr verabsolutiert nicht die Urkirche und nicht die mittelalterliche Kirche und hütet sich auch, mit der Kirche von heute ein Gleiches zu tun. Kirchengeschichte läßt sich zu keinem Zeitpunkt „stabilisieren“. Sie kennt nur den Markstein, der da ist Jesus Christus. Nachfahren sind wir nur in der Nachfolge Christi. Das „post Christum natum“ kann mit keinem anderen Namen ausgewechselt werden. Kein kirchengeschichtliches Zeitalter stempelt uns zu Epigonen und mit uns dann folgerichtig alle späteren Geschlechter. Weder Luther noch Calvin können der Kirche Christi ihr entscheidendes Gepräge geben, aber auch nicht Augustinus, Thomas oder sonst eine noch so begnadete Persönlichkeit; selbst Paulus hat das von sich abgelehnt. Von einer paulinischen, petrinischen, thomistischen, lutherischen, calvinistischen Kirche zu reden, istbarer geschichtstheologischer Unsinn. Wohl gilt für die Geschichte auch der Kirche, daß sie verkommt, wenn man sie sich selbst überläßt. Deshalb hat sie der Herr den Zwölfen in die Hand anvertraut und der Hl. Geist, von Stephanus angefangen, die Charismatiker erweckt. In welchem tiefgreifenden Ausmaß gerade dieses von Gott unmittelbar berufene Führertum das Wachstum des Reiches Gottes fördert, ist in den fast zwei Jahrtausenden geschichtsnotorisch geworden.

Unsere Ekklesiologie ermangelt noch dessen, was wir auf philosophischem Gebiet in der Geschichtsphilosophie haben. Es gibt kaum schon eine zureichende Kirchengeschichtsauffassung aus entsprechender kirchengeschichts-philosophischer oder -theologischer Besinnung. Dem Selbstverständnis von Kirche durch „Mystici corporis“ als einem Organismus kann nur die organische Kirchengeschichtsauffassung entsprechen. Dieses Rechtverständnis ist um so unerläß-

licher, wo es gilt, die ersten Anfänge einer Kirchengeschichte zu setzen und ihr von vornherein zu einem guten Start zu verhelfen: in der Missionsarbeit an den noch nicht christlichen Völkern — und in etwa auch in den Ländern, die wieder auf den Stand eines Missionsfeldes zurückgefallen sind.

Christus selbst hat sein Reich nicht eigentlich aufgebaut, wie man Stein an Stein und auf Stein legt. Er hat es auch nicht nach systematischen Gesichtspunkten geschichtet oder einen „Dreijahresplan“ abrollen lassen. Es wächst unter seinen Händen in den Herzen der Gläubigen. Seine äußere Ausformung zur sichtbaren Kirche verändert sein inneres Wesen nicht. Sein felsenhaftes Fundament in dem Oberhirtenamt kann nicht zu einer Kirche ausgedeutet werden, die steinernen Gefüges wäre. Das „tertium comparationis“ der felsigen Grundlage ist die Unerschütterlichkeit und Geborgenheit, die mit dem Oberhirtenamt gewährleistet sind. Vergleiche von irdischen Gebilden her bleiben unzureichend in ihrer Anwendung auf das Gottesreich und verzerren sich zu Unsinn, wenn sie übersteigert werden und über den Rahmen des vergleichenden Gesichtspunktes hinausgreifen.

Die organische Geschichtsauffassung von Kirche schaut ihren geschichtlichen Werdegang durch die Jahrzehnte hindurch wie das Wachstum des Saatgutes: „Der Same keimt und sprießt, ohne daß man weiß, wie. Von selbst trägt die Erde Frucht, erst den Halm, dann die Ähre, zuletzt das volle Korn in der Ähre“ (Mk 4, 27 f.). Aus einem Weizenkorn wird der Weizenhalm, dann die Weizenähre, zuletzt das volle Weizenkorn in der Ähre. Das ist organisches Wachstum. So unterschiedliche Erscheinungsstufen es auch durchläuft in seiner Wachstumsentfaltung, so unbeirrt treu bleibt es dennoch seiner Wesensart. „Wenn aber das Korn nicht ins Erdreich fällt, bleibt es für sich und vergeht.“ Frucht bringt es nur im Erdreich und dann „hundertfältig, sechzigfältig, dreißigfältig“. Das Erdreich ist für das „Himmelreich“ der erforderliche Partner, ohne den es nicht in dieser Welt sein und seine Geschichte haben kann.

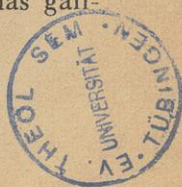
Im Missionsauftrag des Herrn liegt eingeschlossen, daß alle Völker ein solches Erdreich darstellen. Als das Wort von der „anima naturaliter christiana“ geprägt wurde, da hatte man die Wahrheit von der Empfänglichkeit aller Menschenherzen für die Frohbotschaft in ein paar Jahrhunderten bereits unter Beweis gestellt erfahren. Zwar war auch damals schon offenkundig geworden, was der Herr in anschließenden Gleichnissen seinen Sendboten von den Schwierigkeiten und Mißerfolgen missionarischer Arbeit kundgetan hatte: daß der Acker steiniger Boden, versteppt oder mit Unkraut verunreinigt sein könne und der Feind auch seine Saat streue. Aber Christus selbst hat seinen Aposteln das Beispiel gegeben, nicht allzu vorschnell und kurzschlüssig das seelsorgerliche Ringen einzustellen. Und er hat ihnen die Wahrheit aufgetan und diese sie selbst erfahren lassen, daß diejenigen Völker, die sie als Heiden für das Evangelium als unfruchtbares Erdreich halten wollten, in Wahrheit jungfräulich fruchtbares Ackerland waren.

„Mit dem Reiche Gottes ist es wie mit einem Manne, der Samen auf das Ackerland streut. Mag er schlafen oder wachen, bei Tag und bei Nacht: der Same keimt und sprießt . . .“ (Mk 4, 26 ff). Ob nicht gerade dieses leider viel zu

wenig beachtete Gleichnis den stärksten Impuls zum apostolischen Einsatz beinhaltet! Wenn das Saatkorn zum Erdreich gefunden, dann erst, aber dann auch aus urgründigem Lebensgeheimnis hebt das wirkliche Werden an, das als solches vom Sämann gänzlich unabhängig ist, weil es sich unmittelbar aus der Schöpferkraft dessen vollzieht, in dessen Dienst die Saat dem Erdreich anvertraut ist. Man könnte dieses Gleichnis die Magna Charta der christlichen Hoffnung nennen und es neben das Gleichnis vom Barmherzigen Samaritaner als die Charta der christlichen Liebe stellen. Jegliches apostolische Wirken vermag es mit unverwüstlicher Zuversicht zu erfüllen.

Wer vom Corpus Christi mysticum künden will, muß seine Verkündigung auf die Zuversicht gründen, daß der Logos Bios ist. Christus hat zwar auch rein logische Gesichtspunkte geltend gemacht; aber seine Verkündigung war in der Grundhaltung „biologisch“ eingestellt. Die Frohbotschaft, die er kündete und lebte, war auf das lebendigste mit dem zeitlich-räumlichen Milieu, in dem er wirkte, verschlungen. In einem anderen Milieu würde sie einen anderen Aufbau und Ausdruck erfahren haben, ohne aber auch dort auch nur einen einzigen ihrer wesentlichen Gehalte und diese lebendige Verbundenheit mit der Umwelt zu verleugnen. Das „reine Evangelium“ von dem Milieu Jesu Christi abstrahierend herauszukristallisieren, ist eine Aufgabe, die ohne die kirchengeschichtliche Erfahrung vieler Zeitalter und Völker nicht lösbar ist. Die vier Evangelien sind keineswegs schon dieses „reine Evangelium“; ja, sie sind nicht einmal die einfache oder gar totale Wiedergabe des ursprünglichen Evangeliums, da dieses in ihnen durch die Hand der Evangelisten nicht nur in der Auswahl und Zusammenstellung des Inhaltes, sondern auch in dem besonderen Ziel und in der persönlichen Art der Verkündigung eine eigene Ausprägung erfuhr. Obwohl diese Evangelisten in einer geschichtlichen Darstellung das Leben, Lehren und Wirken Jesu Christi möglichst unmittelbar einfangen und wiedergeben wollten, empfanden sie diese Aufgabe doch als den Auftrag zur Verkündigung, weil die Frohbotschaft nicht dargestellt, sondern gepredigt werden will. Ihr Evangelium ist Niederschrift ihrer Verkündigung. „Die vier Evangelien sind nicht das ursprüngliche Evangelium des Herrn, aber sie enthalten es“ († Norbert Peters).

Das große Anliegen unseres apostolischen Einsatzes heute ist gar nicht das „reine Evangelium“, um mit ihm in das Jenseits von Raum und Zeit vorzustößen und so einen Standort zu gewinnen, von dem herab wir allen Völkern und allen Zeiten das Evangelium als auf den Generalnenner gebracht predigen könnten. Wer sich in der Nachfolge Christi zu ihm auch als dem göttlichen Meister bekennt und für die missionarische Aufgabe unserer Zeit abgeschlossen ist, wird wie der Herr selbst und — in seiner Gefolgschaft — sein auserwähltes Werkzeug Paulus „allen alles werden, den Heiden ein Heide, den Juden ein Jude und den Sündern ein Sünder“, also den unmittelbaren, lebendig innerlichen Kontakt — nicht eine nur äußerlich-zweckhafte Akkommodation — für die Verkündigung der Frohbotschaft an die noch nicht oder nicht mehr Gläubigen anstreben. Christus nahm nicht notgedrungen sein Hingestelltsein in seine zeitgeschichtliche Stunde und in das gali-



läisch-jüdische Volk in Kauf; er band sich selbst mit allen Konsequenzen an diesen Lebensbereich, ob ihn das auch das Kreuz kostete, und lehnte es sogar ausdrücklich ab, ihn zu überschreiten. Das tat er als der Meister derjenigen, die er schließlich beauftragte, sein Evangelium bis an die Grenzen der Erde zu tragen und es allen Völkern zu künden. Diese Begrenzung ermöglichte ihm, das wirkliche Leben, wie es nur in solchem vielfach durch Art und Geschichte umhегten Bereich sich ihm stellen konnte, zum echten Austrag mit ihm zu zwingen und von diesem alttestamentlichen, begrenzten Boden aus der Heilsvorbereitung die Heilserfüllung abzurufen trotz der ständigen und immer heillosen Sabotage, die dieses Volk mit Gottes Walten getrieben hatte.

So hat der Herr seine Sendung in seiner Stunde und an diesem Volk mit seiner Geltung für alle Zeiten und alle Völker in einen meisterlichen Einklang gebracht. Überall in seiner Verkündigung wird dieser Anspruch auf eine alle Zeiten und Völker umspannende und gestaltende Kirchengeschichte transparent. Daß wir diesem göttlichen Meister nur unvollkommen nacheifern können, ist die wehe Bekümmernis unserer missionarischen Arbeit. Das ursprüngliche Evangelium einfach in der Wiedergabe, wie es die vier Evangelisten uns darstellen, den nichtchristlichen oder nicht mehr christlichen Menschen und Völkern nur in die Hand zu geben, kann nicht genügen. Verkündet will es werden und zwar im engsten, lebendigsten Austrag jeweils mit dem *hic et nunc*. Der Apostel und Missionar ist dienendes Werkzeug zur unmittelbaren persönlichen Begegnung mit dem Heiland der Seelen, Führer auf dem Wege zu Christus hin. Er kann und darf heute nicht von sich abtun, was die Kirche bis zu diesem 20. Jahrhundert an Einsicht und Erfahrung und Entfaltung gewonnen hat. Aber er darf nicht außer acht lassen, daß Völker ohne jegliche Kirchengeschichte außerhalb gestanden sind und nicht von heute auf morgen nachzuholen mächtig sind, was auf tausend- bis zweitausendjährigem Boden langsam herangereift ist. Kirchengeschichte kann auch bei ihnen nur organisches Wachstum bedeuten. Vor allem aber muß sich der Missionar aller nur menschlichen Weisheit entledigen, die ihm von seiner abendländischen oder sonstigen Herkunft her wie eine unabdingbare Handhabe zur Ausdehnung des Evangeliums vorkommen möchte. Wären etwa Petrus und Paulus, statt ins Abendland und nach Rom, nach Asien gegangen und hätten in Indien oder China die zweitausendjährige Geschichte der Kirche begründet, so wäre das Abendland als heutiges Missionsland nur für Christus zu gewinnen, wenn es von sich aus und nicht auf dem Umweg über

chinesische oder indische Weisheit unmittelbaren Zugang zu ihm finden könnte.

Die ursprüngliche Frohbotschaft wird stets überlegen bleiben als die unausschöpfbar-unergründliche „Schatzkammer, aus der jeder Lehrer, der in der Lehre vom Himmelreich sich auskennt, wie ein Hausvater Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13, 52). Kein Zeitalter der Kirche kann leben, wenn dieses Hervorholen der neuen und alten Schätze aus der Schatzkammer aussetzen würde oder gar zu Ende wäre, weil nich's mehr ans Licht zu bringen wäre, kein Neues und kein Altes. Zur Synthese zusammenstellen kann man jeweils nur das, was bis dahin schon heraufgeholt wurde. Wider den Wahrheitsgehalt dieses Erarbeiteten brauchen keinerlei Bedenken zu bestehen; aber die logisch-systematische Funktion umfaßt hier zu einer Zusammenschau nur diese Wachstumsstufe menschlicher Einsicht. Auch dieses Wachstum ist ein organischer Vollzug und erstreckt sich auf den gesamten Werdegang der Kirchengeschichte, bis jenseits von ihr eintreten wird: „Jetzt schauen wir wie in einem Spiegel (die noch unvollkommenen griechisch-römischen Spiegel!) unklar, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Noch ist unser Erkennen Stückwerk; dann aber werde ich so erkennen, wie ich selbst erkannt bin“ 1 Kor 13 12). Der perennierende und persaeularisierende Wahrheitsertrag philosophisch-theologischer Arbeit ist nicht liniengerecht, wohl aber Wachstum aus der innerlichen Zielstrebigkeit des Lebendig-Organischen. Halm, Blüte und Frucht sind keine logische Konsequenz des Samenkornes, aber eine biologisch-organische. Vom Samenkorn bis zum vollen Korn in der Ähre versagt das Rüstzeug des Systematikers: „Er weiß nicht: wie“, und kann ruhig „schlafen oder wachen“; „bei Tag und bei Nacht“ vollzieht sich da etwas, auf das man nicht logisch, sondern biologisch eingestellt sein muß.

Jede neue Zeit — und gerade das Zeitalter post Christum natum ist ob der unerschöpflichen Fülle seines Gehaltes zu immer neuen Aufbrüchen aus der Tiefe gesegnet — wirft neues Licht auf das ewige Evangelium. Und jedes neue Volk, das es heimzuholen gilt, beinhaltet eine neue, anders gestellte Aufgabe, die neue Schätze offenbar werden läßt aus dem Vollgehalt des für alle Völker gültigen Evangeliums. Diese Wahrheit dämmert uns nachgerade in der großen Zeitenwende, in der wir stehen, neu auf, nachdem sie Jahrhunderte hindurch verschüttet zu sein schien, und beseligt uns mit der Gewißheit, daß in solchem lebendigen Aufbruch, nicht aber in der bloßen Bewahrung und Behauptung des überkommenen Erbes, die größere kirchengeschichtliche Zukunft verhalten ist.

In solchem neuen Licht wird zwar nicht falsch, was vordem als Schau aus dem Licht früherer Zeiten erkannt wurde. Aber solches neue Licht ist mehr als bloße Bestätigung. Es liegt anders auf dem gleichen Gefilde und eröffnet dem Beschauer neue Gehalte. Schönheiten, Werte und Zusammenhänge. Er malt, wenn er ein Künstler ist, ein anderes Bild von ihm als die früheren Meister. Als Dichter drückt er dieses ureigene Erleben aus seiner Schöpferkraft in Werken aus, die den Kreis seiner Lehrmeister sprengen. Als Komponist ringt er darum, seine innere Bewegung ob dessen, was sich ihm aufgetan hat, zum Erklingen zu bringen und sie zu Kompositionen erlösend zu meistern, die den echten Widerhall einer schöpferischen Antwort bedeuten. Und der Theologe? Auch er und gerade er

kann die fruchtbarsten Leistungen aus solchem neuen Erleben hervorbringen, falls er vom gottbegnadeten Schöpfungertum gezeichnet ist. Ist er aber mehr Logiker und Systematiker oder gar nur Gelehrter, so wird er sich innerlich kaum angerührt verspüren oder nur insoweit, als er verwirrt wird oder sich bedroht fühlt. Auf jeden Fall muß er warten auf die *sententiae* und *artificia* dieser unmittelbar Berufenen, um sie nachträglich zu analysieren und systematisieren. So steht er mit seiner Distanz und schließlich sichtenden und verarbeitenden Funktion am Abschluß und selten an einem Anfang. Er ist Diener, nicht Schöpfer; er birgt in die Scheuer, was andere vollbracht haben. Sein Dienst ist wertvoll und sogar unerlässlich; aber meisterlicher und segensvoller sind die Leistungen dieser Anderen. Doch soll zugestanden werden, daß auch aus der Systematisierung sich neue Ansätze ergeben können.

II. Die geschichtliche Verwirklichung unserer missionarischen Aufgabe

Das Abendland, das durch die Kirche zu seiner geschichtlichen Verwirklichung erlöst wurde und in dem die Kirche ihre Ausgestaltung erfuhr, entdeckte bereits vor einem halben Jahrtausend die anderen Kontinente und ist inzwischen, vor allem durch die Entwicklung der letzten Zeit, immer mehr aus seiner wirtschaftlichen, politischen und seelischen Autarkie herausgeraten. Auch die bisherige Periode der missionarischen Tätigkeit der Kirche, die dieser Haltung Europas entsprach, geht zu Ende. Man sieht sich missions-theologisch vor völlig neuen Aufgaben. Die mehr auf die räumliche Ausdehnung der Kirche bis an die Grenzen der Erde eingestellte Sicht, die ganz vom europäischen Blickpunkt ausgerichtet war und die europäische Gestalt der Kirche zum archimedischen Punkt machen wollte, um kirchengeschichtlich die gesamte Welt aus den Angeln zu heben, ist überfällig geworden.

Dieser Wandel berührt keineswegs das unwandelbare Ziel, daß ein Glaube, eine Taufe, ein Hirt und eine Herde werden soll. Aber der kirchengeschichtliche Ansatz zu diesem Ziel wollte bislang unter den völlig anders gearteten und vor allem fernöstlichen Völkern nicht recht glücken und konnte sich nicht zukunftssträchtig gestalten, weil man den mehr biologisch als logisch zu verstehenden Grundsatz: „*gratia supponit naturam*“, nicht ernst genug genommen hatte. Die Natur dieser Völker ist recht verschieden von der Art der abendländischen Völker. Sie hat Kulturen hervorgebracht, die in hohem Maße unsere Bewunderung verdienen und zum Teil weit

älter sind als der kulturelle Ursprung des Abendlandes im alten Griechentum und Römertum. Eine bloße konjunkturelle Anpassung vom abendländischen Standort aus ist ein ebenso kurzsichtiges wie herabwürdigendes Unterfangen und gerade vom christlichen Standpunkt aus verwerflich, weil Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe oberste christliche Leitziele sind.

Wir haben sie diesen Völkern gegenüber verletzt nicht aus einem kirchlichen Imperialismus heraus, wohl aber von einer Auffassung her, die für die differenzierte Mannigfaltigkeit des Kosmos der Menschheit noch nicht genügend aufgeschlossen war. Auch wir erlagen der Sirenenpropaganda des Zeitalters der Aufklärung für das weltbürgerliche Idol. Schon damals wurde der Giftkeim einer Beurteilung der Menschheit als einer kollektiven Masse gelegt. Art und Grenze kamen in Verruf. Volk und Nation sollten zugunsten der Internationale überspielt werden. Bodenständige, aus der umhegten Gemeinschaft der Art erwachsende Kultur sollte sich in Zivilisation auflösen. Das organische Wachstum aus dem Heiligtum der Familie in die Sippe, den Stamm und das Volk und die Nation und dann in die aus gesund-fruchtbaren Völkern aufblühende Völkergemeinschaft sollte bis hinab in die Urzelle der Familie unterbunden werden, um einen Zusammenhalt ohne solche Bindungen aus anderen Ansätzen zu bilden, die weder in der natürlichen Schöpfungsordnung noch in Christentum und Kirche verankert wären.

Diese Aufklärung trat mit dem Anspruch auf, Zeitenwende schlechthin zu sein. Dieser gründet vornehmlich in dem geschichtsphilosophischen Irrtum, einen gänzlich neuen Anfang setzen zu können. Das ist eine bare geschichtliche Unmöglichkeit. Zeitenwenden dieser Art wären ohne geschichtsbiologische Voraussetzungen; das gibt es im lebendigen Vollzug der Geschichte nicht. Auch Zeitalter sind nie Schöpfungen aus einem Nichts. Der liberalistischen Geschichtsauffassung mit ihrer Losung: „Laissez faire, laissez aller; le monde va lui-même!“ liegt zwar das geschichtsbiologische Prinzip zugrunde. Aber sie macht es dadurch völlig steril, daß sie nicht nur das göttliche Walten, sondern auch das menschliche Gestalten ausgeschaltet wissen will. Deshalb ist sie mit ihrer Fortschrittsgläubigkeit schlecht beraten; denn Geschichte verkommt, wenn die Persönlichkeit in ihr nur Produkt oder Objekt, nicht aber aktives Organ sein kann. Insofern hat Treitschke recht mit seinem Urteil: „Männer machen die Geschichte“ — können sie allerdings auch verderben. In diesem Sinne sollten gerade die Christgläubigen sich stärker von der liberalistischen Geschichtsauffassung absetzen; denn von Christus her ist am klarsten offenbar geworden, daß Geschichte auf den tatkräftigen Einsatz der Persönlichkeit angelegt ist. Christus hat der gesamten Geschichte seinen Stempel aufgedrückt und sie in die beiden Zeitalter ante und post Christum natum aufgeteilt.

Aber selbst der Sohn Gottes mit seinem „Himmelreich“ hat sein Wirken nicht geschichtsunmittelbar vollführt. Ihm ging eine Heilsvorbereitung bis zurück in die ersten Anfänge des Menschengeschlechtes voraus, „um ihm den Weg zu bereiten“, d. h. seinen geschichtlichen Eintritt und Einsatz als echten geschichtlichen Vollzug zu ermöglichen. Die organische Geschichtsauffassung verlangt für jedes Geschehnis und für jede Tat einen lebendigen Zusammenhang mit dem Vordem. Je gewaltiger und eingreifender der

Anbruch eines neuen Zeitalters ist, um so weiter und tiefer greifend müssen dann seine geschichtlichen Voraussetzungen beschaffen sein. Weil Christus und seine Reichsgründung das gesamte Zeitalter nach ihm bestimmen werden, deshalb bestimmte die Sehnsucht nach ihm und die Vorbereitung auf ihn das gesamte Zeitalter vor ihm. Nicht anders verhält es sich mit jeder wahrhaft großen Persönlichkeit, die geschichtlichen Einfluß ausübt. Wer dagegen mit dem Anspruch auftritt, alles Frühere hinter sich zu lassen, verfehlt sein Werk schon im grundlegenden Ansatz.

Der Schwerpunkt der Heilsvorbereitung auf Christus hin lag im Zeitalter ante Christum natum in Palästina und dem Volke Israel, ohne daß sie sich aber auf dieses Wirkfeld beschränkt hätte. In welchem hohen Maße auch anderwärts Werte geschaffen wurden und heranreiften, ist betreffs der antiken Kultur der Griechen und Römer kirchengeschichtlich offenkundig. Für das Germanentum fehlt trotz bemerkenswerter Ansätze immer noch die einschlägige vollgültige Würdigung. Für die anderen, vor allem die fernöstlichen Völker, ist die entsprechende Aufgabe erst in jüngster Zeit verheißungsvoll in Angriff genommen worden. Über die Auswirkungen hinaus, welche das Reich Gottes seit 2000 Jahren auch ohne äußere Verbindungen, nur durch die ihm innewohnende Gnadenkraft, und immerhin auch vermittels des tatsächlichen geschichtlichen Zusammenhaltes aller Völker gezeitigt hat, offenbart sich uns jetzt schon, unabhängig von diesem Einfluß, ein so weitgehendes Wirken des Logos spermatikos, daß auch hier ein kirchengeschichtlicher Ansatz ohne dieses Vordem ebenso unmöglich ist, wie die missionarische Wirksamkeit der Urkirche ohne die Bezugnahme auf das Alte Testament. Recht verstanden, bedeutet das keineswegs, daß dieses Alte Testament für diese Völker außer Betracht zu bleiben habe, als ob ihre vor- und noch nicht christliche Zeit die Wegbereitung auf Christus hin durch den Alten Bund abgelten könne. Vielmehr ist Christi Frohbotschaft ohne diese alttestamentliche Einleitung für alle Zeiten und Völker unentbehrlich und insofern über ihre damalige geschichtlich vorbereitende Funktion hinaus eine immer gültige Voraussetzung des Kommens des Reiches zu jedem Menschen und jedem Volk verblieben. Aber was andere Völker ihrerseits unter dem Walten des gleichen Vaters erfahren haben, um in ihnen die Ansätze der Geschichtswerdung seines Reiches zu verwirklichen, muß ungleich ernster genommen werden, als es bislang geschehen ist.

Im jüdischen Bereich konnte bis heute die Kirche kaum Fuß fassen, in etwa auch unter dem anderen Semitentum, das hauptsächlich islamisch wurde und bekanntlich der kirchlichen Missionstätigkeit stärksten Widerstand entgegensetzt. Der Grund dieses Mißerfolges liegt in der Entwicklung, die das Semitentum und insbesondere Israel und Juda im Gegensatz zu der Heilsvorbereitung auf Christus hin durchlaufen hat. Dieser geschichtliche Werdegang, der immer mehr zu einer Durchkreuzung des göttlichen Waltens und schließlich innerlich folgerichtig, keineswegs also in einem geschichtlichen „Seitensprung“, zur Kreuzestat an Jesus Christus führte, mußte aus einer innergeschichtlichen Zwangsläufigkeit sich wider das Reich Christi auch post Christum natum auswirken. Paulus spürt die Unabwendbarkeit dieses Schicksals so stark, daß er erst für das Endzeitalter auf die Bekehrung des Judentums zu verhoffen vermag. Sogar das Judentum der Urkirche litt unter den Folgewirkungen der Haltung des eigenen Volkes vor Christus und ihm unmittelbar gegenüber so stark, daß es härtesten Belastungs-

proben unterlag und die Gefahr heraufbeschwor, daß die Kirche in die Vorzeit des Alten Bundes zurückfiel. Erst vom hellenistischen Antiochia aus konnte sie zu ihrer missionarischen Aufgabe im Dienste aller Völker durchstoßen.

Der hellenistische Kulturbereich zeigte sich von Anfang an ungleich empfänglicher für den katholischen Auftrag des Herrn. Den kümmerlichen Erfolg des Paulus auf dem Areopag in Athen darf man nicht zum Kronzeugen eines gegenteiligen Urteils erheben. Außerdem gilt es zu bedenken, daß der Hellenismus nicht mehr die alte Höhe der griechischen Weisheit hielt, die sich ihrerseits als äußerst wertvoll für die Kirchwerdung des Abendlandes erwiesen hat. Ähnlich verhielt es sich mit dem Römertum. Das Werden der Kirche im Imperium Romanum erforderte für seine erste Wachstumsstufe etwa 400 Jahre. Das war unter Berücksichtigung aller Umstände ein immerhin nicht zu langer Zeitraum. Weit weniger Zeit benötigten die Germanen, unter denen sich die Angelsachsen besonders hervortaten. Dieser erfreuliche Vorgang kann ohne entsprechende innere Voraussetzungen bei diesen germanischen Völkern nicht geklärt werden; leider lassen da unsere kirchengeschichtlichen Darstellungen noch viel zu wünschen übrig.

Das kirchliche Rom mit seinem Papsttum wurde ob der zentralen Bedeutung Roms im Altertum zum providentiellen Brennpunkt der Kirchengeschichte des christlichen Altertums und Mittelalters und konnte diese Stellung — trotz heftiger Angriffe und eigener unheilvollster Gefährdungen — bei der Ausweitung des kirchlichen Raumes auf die anderen Erdteile in der Neuzeit aufrechterhalten und sogar immer mehr verstärken. Auch für die weitere Zukunft dürfte sich aus der Konsequenz dieses Werdeganges an dieser zentralen Stellung des römischen Papsttums nichts ändern. Der Katholik, der aus Überzeugung zu diesem Papsttum steht, kann nach 1900 Jahren Kirchengeschichte auch vom geschichtlichen, also nicht bloß vom grundsätzlichen Standpunkt aus um die festbegründete Position dieses Oberhirtenamtes unbesorgt sein. Eine Schwerpunktverlagerung kann nicht mehr in Frage kommen.

Eine Kirchengeschichte ohne dieses Papsttum wird es also nicht geben. Dieses Papsttum wird zur Kirchengeschichte auch der Zukunft gehören, weil es ein so hochbedeutsamer Teil der Geschichte der Kirche bis heute gewesen ist. Und wie in der Vergangenheit wird es auch fürderhin seinen eigenen geschichtlichen Werdegang durchlaufen. Zwar hat es in seiner hohen Funktion in etwa eine distanzierte Position; aber seine eigene Geschichte erweist klar, daß seine gottbestellte Setzung und Sendung selbst geschichtlichen Wesens ist. Gerade die Papstgeschichte ist Geschichte von Format. Auch das wird nicht anders werden. Als Felsenfundament eignet dem Oberhirtenamt ein Wesenszug des Unerschütterlich-Beharrlichen. Das macht es aber keineswegs zu einer ungeschichtlichen Größe, die außerhalb des Werdeganges geschichtlicher und kirchengeschichtlicher Art stünde und höchstens, wie von einem festen Port

aus, zu der Vielfalt geschichtlichen Werdens jeweils Stellung nähme. Auch das Papsttum steht inmitten dieses Werdens in entsprechender, eigener geschichtsträchtiger und geschichtsgestaltender Entfaltung. Gerade in ihm soll der organische Vollzug der Kirchengeschichte gewährleistet liegen.

Die missionarische Aufgabe der Kirche ist also mit dem Papsttum verbunden. Aber sie steht und fällt durchaus nicht mit dem abendländischen Gepräge, das die Kirche erhalten hat. Die noch ausstehende geschichtliche Verwirklichung des Reiches Christi vor allem in den fernöstlichen Völkern als in dem nach Umfang wie Inhalt entscheidungsvollsten Missionsgebiet kann sich nur als ein echter geschichtlicher Vorgang vollziehen. Die Kirche ist kein Pantheon, das die Völker dieser Erde nur unter das gleiche Dach zu bringen hätte. Sie ist keine alles einebnende Ideologie, gesteuert von einer zentralen Propaganda mit dem Ziel, alles gleichzuschalten, zu uniformieren und zu unterwerfen. Das kostbare Gleichnis vom Guten Hirten und der von ihm betreuten Herde verzerrt sich zum Sakrileg, wenn Kirche ein weltumspannendes Kollektiv unter einem imperialistischen Weltmachthaber sein sollte. Gerade Kirche ist der schärfste Antipode dieser furchtbaren Konsequenz der materialistischen Welt- und Geschichtsauffassung in Reinkultur.

Kirche hat seit jeher den Herrenstandpunkt einzelner Menschen wie Völker in vorderster Front bekämpft. Deshalb kann sie auch im eigenen Bereich einen Herrschaftsanspruch eines Volkes oder Kontinentes nicht wahrhaben. Sie billigt allen Völkern „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ zu; sie tut das nicht nur aus Hochachtung vor dem Ebenbild Gottes in der einem Ratschluß Gottes entsprungenen Gemeinschaft jedes Volkes, sondern auch aus ihrem Wissen um die wunderbare Vielfalt und Wertkraft der Menschen und Völker. Jeder einzelne Mensch ist einmalig in seiner äußeren Erscheinung und erst recht in seinem inneren Wesen. Hier liegt das echte Anliegen einer zum Individualismus entarteten Anschauung und Haltung. Aber auch die menschlichen Gemeinschaften sind, sofern sie nicht bloße äußerliche Zusammenschlüsse darstellen, einmalig und zumal dann, wenn sie aus unterschiedlicher Art und auf verschiedenem Boden erwachsen sind und sich gar durch lange Zeiträume in engstem, innerem Zusammenhalt entwickelt haben, besonders also jeweils in der völkischen Gemeinschaft, so eigengeartet und eigenständig, daß sie zu den Mutterböden der Kultur geworden sind. Die Kultur eines Volkes mag weitgehend von Kulturen anderer Völker befruchtet werden, aber die ursprünglich die Kulturwerte schaffende Kraft ist überall im Volke als ihrem Ursprung verhalten.

Die natürlichen Grenzen und die selbstgezogenen Grenzscheiden — nicht aber dem Naturrecht zuwider laufende, aufgezwungene Begrenzungen, die es künstlich einengen oder gar auseinanderreißen —, sind naturgemäßer Selbstschutz einer völkischen Gemeinschaft. Nach draußen abgeschirmt zu sein, darauf kann keine Gemeinschaft in dieser Welt, wie sie nun einmal ist, verzichten. Sowohl gegen unliebsame Beeinträchtigungen von draußen, die keineswegs nur

politischer und militärischer Art sein können, ist diese Vorsorge vonnöten, als auch schafft sie ein Gehege, das den inneren Gehalt eines Volkes schützend umfaßt. Es ist die bergende Heimat, welche alle Kraft zusammenschweißt, die Herzen und Hände zusammenfügt und allen Werten bis zu der heimischen Scholle das Letzte abzurufen erheischt. Diesen Schutzwall einzureißen und dieses Gehege zu zerstören, müßte das Ende kulturschöpferischer Entwicklung heraufbeschwören. Das Idol des Weltbürgertums mag für alle die allgemeinen Menschenrechte proklamieren; was nützt das aber, wenn sie mit solchem katastrophalen Verlust erkaufte werden! Die Kirche wird der weltbürgerlichen Parole nicht folgen und sie auch nicht für ihren eigenen Hausgebrauch praktizieren. Weiß sie doch, wie sehr gerade sie auf die schöpferische Fülle und Kraft jedes der Völker dieser Erde angewiesen ist, wenn sie selbst in ihnen zur blühenden Entfaltung kommen soll.

Der alle Völker umfassende, „katholische“ Missionsauftrag Jesu Christi zielt also nicht auf eine kirchliche Uniformierung. Das abendländische Muster ist nicht unesehen exportfähig. Die Kirchwerdung der fernöstlichen Völker erfüllt sich nicht, indem man ihnen die Kirche, wie sie bei uns geworden ist, einfach überstülpt. Man kann nach dort Industrieerzeugnisse exportieren und kann Ingenieure entsenden, die allmählich dort eine bodenständige Industrie ins Leben rufen. Man kann dorthin Konzertreisen unternehmen und etwa Beethoven spielen; aber die dortige Bevölkerung auf abendländische Musik umzuschalten, wird ein vergebliches Unterfangen bleiben. Unsere Musik wird dort gewiß einen tiefen Eindruck hervorrufen und die besten Komponisten befruchten; aber das schließliche Ergebnis wird doch nur indische, chinesische und japanische Musik sein. Was aber der Missionar zu erzielen strebt, greift noch ungleich tiefer in die Seele dieser Völker ein.

Die Einheit der Kirche ist nicht zentralistisches Gepräges. Zentralistisch kann nur ein künstlich Gemachtes, Konstruiertes und Organisiertes werden. Das Falschverständnis von Kirche als eines zentralistischen Gemäches verkennt gänzlich, daß gerade die katholische Kirche ein Wesensgefüge ist, in dem der eigentliche Schwerpunkt und Brennpunkt im denkbar äußerstem Widerspiel zu einem zentralistischen Betrieb steht. Das Corpus Christi mysticum, als welches wir unsere Kirche bekennen, hat den Quellborn seines Lebens und Wirkens nicht in einer kirchlichen Zentrale, sondern in jeder einzelnen Gemeinde. Der Altar jedes unserer Gotteshäuser ist wirklich Zentrum. Der Pfarrer ist vollinhaltlich Priester mit einer „procura animarum“, der nichts ermangelt, um das Reich Gottes in den Seelen aufzuerbauen. Und jede Gemeinde vollzieht das wahrhaft zentrale Geheimnis der Kirche durch ihren Priester im eucharistischen Opfer. Das ist sogar der Höhepunkt der Freiheit der Gotteskinder; denn Menschen können in ihrer

höchstpersönlichen Leistung nicht höher hinaufgelangen, als sich selbst durch Jesus Christus in seiner Hingabe am Kreuze dem himmlischen Vater zu schenken, um dann vom himmlischen Vater in seiner gänzlichen Hingabe durch Jesus Christus sein Fleisch und sein Blut zu empfangen. Darum ist das hl. Meßopfer die höchstgesteigerte Bekundung der Freiheit der Gotteskinder. Hier vor allem „stehen wir nicht mehr unter dem Gesetze“ und noch weniger unter der Leitung einer Zentrale. Die Gemeinschaft, die wir um den Altar bilden, hat nicht das mindeste von Masse und Kollektiv an sich. Die äußere Einheitlichkeit des Vollzuges des hl. Opfers über die ganze Welt hin und bis in die kleinsten Rubriken kann bei denen, die den Wesenszug und unvergleichlichen Vorzug des Opfers unserer Kirche nicht zu würdigen verstehen, allerdings den Anschein erwecken, als handele es sich hier nicht um den Höhepunkt persönlicher Hingabe, sondern um den typischen Vollzug eines Massengeschehens auf Drill und Reglement hin; abgeschmackte Formen der Gemeinschaftsmesse und die Forderung, sie zu der allein zulässigen zu erklären, können solchem Mißverständnis nur Vorschub leisten. Selbst die liturgischen Texte, mit denen die Kirche die hl. Meßfeier ausgestaltet hat, sind, wie Pius XII. in „Mediator Dei“ einschärft, nicht ausschlaggebend. Vom amtierenden Priester ist die Gemeinde insofern abhängig, als er kraft seiner besonderen Wehevollmacht den am Kreuze sich opfernden Christus auf den Opferaltar herabholt, nicht aber in der Weise, daß er vollgültig im Mittelpunkt dieses Gottesdienstes stünde. Er stellt ihn nicht zusammen und drückt ihm trotz seiner Predigt nicht seinen eigenen Stempel auf; er leiht ihm seine priesterlichen Dienste als *servus servorum Dei*. Also nicht einmal in der einzelnen Gemeinde ist unsere Kirche zentralistisch; sie ist halt im kleinen wie im großen organischen Wesens.

Die liturgische Ausgestaltung des hl. Meßopfers hat sich auf geschichtlichem Wege vollzogen. Sie hat für die Kirchen des Ostens zur weithin unterschiedlichen liturgischen Ausgestaltung des Kernes des eucharistischen Opfers geführt. Pius XI. hat 1928 erklärt, daß „die Schönheit der Braut Christi in der Verschiedenheit der abendländischen und morgenländischen Liturgie um so verehrungswürdiger erstrahlt“. Für die fernöstlichen Völker wird das hl. Opfer, falls es dort zum alles beherrschenden Brennpunkt des Lebens werden soll, sich in der bloßen Übertragung der abendländisch-römischen Liturgie kaum eignen. Dann ließe sich dort auch die Konzeption eines Baustiles finden, der von einer urwüchsig wachsenden Liturgie seine Inspiration empfänge.

Zum Aufbau des Reiches Gottes in diesen Völkern wird in der Hauptsache eine Theologie beizutragen haben, die in ähnlicher Weise aus dem innerlichen Austrag mit dem Erbgut dieser alten Kulturen erwachsen muß, wie die abendländische Theologie Frucht aus unserer Art und Kultur ist. Von ihr aus können wir dem Wachstum dieser Theologie wertvolle Dienste leisten, aber es selbst nimmer abgelden. Unsere Kirche darf deshalb ihre Hoffnung auf den einheimischen Klerus setzen, der aus diesen Völkern hervorgeht. Vornehmlich in seinen Reihen werden sich die berufenen Gottesmänner finden, deren innere Spannkraft und Schöpferkraft groß genug ist, um das gigantische Werk dieses Austrags zu meistern. Sie werden vielleicht in Zukunft den größten Kirchenlehrern des Abendlandes und Morgenlandes ebenbürtig an die Seite treten.

Dann wird das kirchengeschichtliche Zeitalter anbrechen, in dem diese fernöstliche Theologie befruchtend auf die abendländische zurückwirkt. Zu neuer Einsicht aus dem Glauben, zu vertiefter Schau und verbreiteter Gesamtschau werden wir mächtig werden. Neue, stärkere Kraft wird uns aus dem Urquell der Frohbotschaft zuströmen zur Erfüllung der immer größer und umfassender werdenden Sendung unserer Kirche. Über den unseligen Epigonenkomplex, nur Nachfahren wertvollere kirchengeschichtlicher Zeitalter zu sein, wird uns dieses Erlebnis hinaustragen. Uns mag es dann nicht mehr vorkommen, als säßen wir wie blockiert von den Mächten der Finsternis in einem Betonbunker und trotzten immer nur von heute auf morgen ihnen einen bloßen Bestand der Kirche ab. Kirche ist ja gänzlich anders. Uns wird das Herz weit werden, wenn uns aufgegangen, daß wir nicht bloß Erben, sondern auch Ahnen zu sein gerufen sind.

Andere Mächte exerzieren uns in diesen Völkern vor, wie man es nicht machen soll, sie für sich zu gewinnen. Ihr Unterfangen stammt nicht aus dem Wollen zum Dienst, sondern aus Machtansprüchen. Die Kirche Christi kann diesen Weg nicht gehen; sie darf es nicht und würde keinerlei Erfolg erzielen. Das christliche Ethos des Dieners aber wird ihr das Herz dieser Völker erschließen.

Vorbereiten und fördern können wir das Missionswerk in diesen zukunftsfruchtbaren Bereichen von zweierlei besonderen Ansätzen her. Als Hauptanstoß an Christus und seiner Kirche wirkt sich gerade unter den um ihre nationale Einheit und Existenz ringenden Völkern des Fernen Ostens die Zerspaltetheit der Christenheit aus. Sie wissen um das Unheil der abendländischen Glaubensspaltung für die Völker dieses Erdteiles und ihn selbst. Sie wollen „die Klagemauer deutschen Elendes, deutscher Zwietracht und deutscher Schwäche“ nicht im eigenen Land erstehen sehen. Das Widerspiel der christlichen Missionare verschiedener Konfessionen im eigenen Volk läßt sie ahnen, was ihnen bevorstehen könnte. Deshalb wird jegliche Arbeit für die Überwindung

der innerchristlichen Zerspaltenheit auch unserem missionarischen Wirken von höchstem Nutzen sein.

Neben dieser „ökumenischen Bewegung“ wird sich die „biblische Bewegung“ auch auf dem Missionsfeld als providentiell erweisen. Diese besteht nicht darin, daß wir unsere Verkündigung mit zahlreicheren biblischen Belegstellen ausstatten. Vielmehr sollen wir sie selbst biblisch machen. Die Frohbotschaft kündigt man am meisterlichsten in der wirklichen Nachfolge unseres göttlichen Lehrmeisters. Er baut sie organisch auf, nicht logisch-systematisch. Sein Evangelium ist ein organisches Gefüge, keine gedankliche Konstruktion. Als solchem gebührt ihm der Vorrang vor jeglichem System. Von ihm aus ergibt sich gänzlich unmittelbar der Zugang zu den Herzen der Menschen in aller Welt. Unsere Missionare müssen daheim dieses Evangelium wirklich kennenlernen.

Soweit sind wir wenigstens heute schon, daß in katholischem Kreise eine solche Losung nicht mehr als häresieverdächtig oder „fromme Ohren verletzend“ mißverstanden wird. Dennoch steckt die Bibelbewegung erst in ihren Anfängen. Der Durchbruch zur echten, ganzen biblischen Verkündigung scheitert vorerst noch an der allzu systematischen Schulung unserer Theologenschaft bis hinunter zur studierenden Jugend an den Höheren Schulen. Die großen Missionserfolge im Abendlande lagen vor dem Beginn einer systematischen Theologie und vor der Herausgabe der theologischen Handbücher — und des Katechismus als ihres Exzerptes. Wir wollen den großen Wert der Errungenschaften dieser Theologie nicht im mindesten verkleinern; aber warum wollten wir auf den Segen verzichten, der aus den Büchern fließen will, die als das heiligste Buchwerk unter dem besonderen Beistand des Hl. Geistes den unmittelbarsten Widerhall der Verkündigung des göttlichen Meisters enthalten! Unter den fernöstlichen Völkern ist es das am meisten verbreitete Buch heute schon, vor dem sie mit der Ehrfurcht einer ahnenden Zuversicht stehen, daß es entscheidend ihre Zukunft bestimmen wird. Diese Bibel und hauptsächlich ihr Kernstück: die Evangelien, werden die maßgebliche Grundlage für den fälligen Austrag mit der uralten Schriftumsweisheit dieser Völker bilden.

Kein einsichtiger Katholik wird diesen Ansatz als für unsere Kirche unvollziehbar ansprechen. Zwar können wir nicht wahrhaben, daß die Kirche aus den Evangelien geboren sei und in jedem Missionsbereich geboren werden müsse; denn sie war schon da, ehe sie niedergeschrieben wurde, und ist schon da, ehe der Missionar von ihr künden kann. Aus der verkündigenden Kirche sind die Evangelien entstanden. Sie künden von der Kirche, und das, was sie verkündigen, wird durch die verkündigende Kirche auch dort die Kirche erstehen lassen, wo sie noch nicht oder nicht in ihrer Fülle werden konnte, und auch dort die Seelen wieder heimholen, wo ein altchristliches Volk wieder Missionsland geworden ist.

Der Heiratsbrauch des Ukulobola bei den Bantus in der südafrikanischen Union im Rahmen christlicher Ethik

Von Dr. Thomas Respondek C. M. M., Südafrika

Jeder Missionar stößt in seiner Missions- und Kulturarbeit unter den Eingeborenen seines Arbeitsgebietes auf Sitten und Bräuche, deren Verhältnis zum christlichen Sittengesetz erst nach jahrzehntelangem Wirken unter dem Volke erkenntlich wird. Und auch dann noch können, nach einer dem Wesen nach positiven Beurteilung eines solchen Brauches, akzidentelle Mißbräuche und Auswüchse weitere ernste Fragen über seine Billigung und Duldung aufwerfen. Mangel einer eindeutigen Stellungnahme in solchen Fragen kann unliebsame Auswirkungen in der Missionspraxis der einzelnen Missionare zeitigen, ja selbst zu Gewissenskonflikten und gesetzlichen Verwicklungen einzelner führen, vor allem wenn ein solcher Brauch seitens der Landes- oder Kolonialregierung mit der Zeit Rechtskraft erhält.

Ukulobolabrauch

Eine solche vielumstrittene Sitte in der südafrikanischen Mission stellt der Heiratsbrauch des Ukulobola unter den Bantustämmen¹ dar. Danach übergibt im Heiratsfalle die Sippe des Bräutigams der Sippe der Braut einen heute meist gesetzlich festgelegten Hochzeitssachwert². Dieser ist integrierender Bestandteil einer Bantuheirat und damit unerlässlich für das Zustandekommen der Heirat seitens der Kinder der das Lobola austauschenden Familien. Die Entrichtung eines solchen Hochzeitssachwertes mit all seinem traditionell mehr oder minder ausgebildeten Zeremoniell faßt der Eingeborene des Zulustammes unter dem Namen Ukulobola zusammen.

¹ Unter dem Namen Abantu oder kurz Bantu bezeichnet man heute allgemein Volksstämme, die im Lauf der Jahrhunderte im südlichen Teil des „schwarzen“ Erdteils geworden sind.

² Lediglich aus Gründen leichter Verständlichkeit ist in diesem Zusammenhang der Ausdruck „Hochzeits-Sachwert“ gewählt. Er ist dem Wesen nach verwandt mit der in europäischen Ländern üblichen Mitgift, wie aus späterem Zusammenhang noch ersichtlich wird. Der entsprechende Ausdruck in der Eingeborenen-sprache ist Ukulobola oder kürzer Lobola und er bleibt am besten unübersetzt. Die englisch abgefaßten Gesetzbücher des Missionslandes sind in seiner Wiedergabe nicht einheitlich. In der Kapkolonie wird Ukulobola einfach mit

Problematik

Die lebhafteste Diskussion, welche seit über 50 Jahren Missionare und andere Forscher hinsichtlich der Duldsamkeit des Ukulobolabrauches beschäftigt hat, ist keineswegs abgeschlossen. Sie scheint heute verworrener als sie es im Anfang war³. Die Veranlassung hierzu gibt die zunehmende grobe Entartung in der heutigen Praxis des Brauches, welche seit der teilweisen Kodifizierung des Eingeborenenrechts in verschiedenen Kolonialländern ihren Anfang nahm, und eine damit beginnende mehr und mehr europäische einseitig eingestellte Orientierung in der ganzen Frage.

Um den Ukulobolabrauch ethisch fassen zu können, genügt es nicht, ihn in der Form der letzten 50 oder 100 Jahre allein zu untersuchen. Er ist uralte und mutatis mutandis nicht nur bei afrikanischen, sondern auch asiatischen und abendländischen Völkern nachweisbar⁴. Nur hat bei den letzteren die aufkommende christliche Kultur diesen und ähnlichen Bräuchen ihren christlichen Stempel aufgedrückt und dadurch sie der hohen Aufgabe des christlichen Menschen in einem entwickelten Staatswesen entsprechend umgestaltet, verfeinert und veredelt. Demgegenüber zeigen die Heiratsbräuche der Primitiven in Afrika noch ihr primitiv-heidnisches Gepräge.

In Afrika hat ferner der Zusammenstoß zweier so weit differenzierter Kulturen wie der europäischen Zivilisation und der primitiven Kultur des afrikanischen Eingeborenen eine verheerende Auflösung und Zerstörung des sozialen Lebens des Schwächeren zur Folge. Viele von Na ur aus gute Sitten und Bräuche der Eingeborenenstämme werden hier zwangsläufig mit der Zeit ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet, bzw. durch die Lösung der traditionellen Stammesverbundenheit der Willkür und Leidenschaft des jetzt „freien“ Eingeborenen ausgeliefert. Es sind dies vielfach unter europäischem Einfluß entartete, aber an

„dowry“ = Hochzeitsausstattung, Mitgift übersetzt, in Natal richtiger mit „Lobola“ wiedergegeben. (Vgl. *Native Law as practised in Natal*, by W. G. Stettford, Johannesburg, 1935.) Der Ausdruck „dowry“ greift der ferneren Entwicklung vor, wofür die Wesenselemente im Ukulobola bereits vorhanden sind, und bedeutet eine verfrühte Durchsetzung des Eingeborenen Denkens mit europäischen Begriffen. Gänzlich verfehlt ist die Bezeichnung „bride-prize“ = Brautpreis, wie er sich in Werken einzelner Darsteller vorfindet. Vgl. hierzu: *Journal of the International Institut of African Languages and Cultures*, Oxford, Vol. II, Nr. 3 vom Juli 1929, S. 273.

³ Eine der frühesten Darstellungen über diesen Punkt: *A Question of Colour*, London 1906, S. 65 ff.; das neueste Werk: A. T. Bryand, *The Zulu People*, Pietermaritzburg 1949 S. 588 ff.

⁴ W. C. Willeboughby *Race Problems in the New Africa*, Oxford 1923, behandelt die Frage ausführlich; dann das in der vorausgehenden Anmerkung zitierte Werk. Bryands Ausführungen über Ukulobola sind mit Vorsicht aufzunehmen, weil sie tieferer ethischer Einfühlung entbehren. Man denke auch an die Brautwerbung Jakobs um Rachel und andere biblische Parallelen. Ferner A. T. Bryand, *A Zulu-English Dictionary*, Mariannhill Mission Press, 1905 unter Ukulobola.

sich ursprünglich gute Sitten und Bräuche, auf die der Missionar heute in den Kolonialländern stößt. Nur durch langjährige Beobachtung und Studium an Ort und Stelle, Erforschen ihrer geschichtlichen Seite, wobei die den Eingeborenen beherrschenden Gedanken in Ausübung des Brauches eine der wichtig'en Rollen spielen, vermag man zum Wesenskern vorzudringen und sich ein Urteil über ihren ethischen Wert zu bilden. Der Heiratsbrauch des Ukulobola ist ein Musterbeispiel hierfür.

Die patriarchalische Gesellschaftsordnung

An erster Stelle steht in dieser Untersuchung eine Tatsache, die für die richtige Lösung der aufgeworfenen Frage den Ausgangspunkt bilden muß und heute ganz allgemein übersehen zu werden scheint: Das Gemeinschaftsleben aller südafrikanischen Eingeborenen war vor der Ankunft des Europäers im Lande patriarchalisch geordnet. Dies blieb auch unter der despotischen Herrschaft einzelner mächtiger Häuptlinge, welche die persönliche Freiheit der Stammesangehörigen oft drakonisch einengten. Selbst Tschaka, der als südafrikanischer Napoleon (reg. 1816 bis 1828) in einer endlosen Kette von Vernichtungskriegen gegen die Nachbarstämme die große Nation des Zuluvolkes schuf, änderte an den patriarchalischen Rechten der Familienhäupter nichts. Die spätere europäische Kolonialmacht sah sich im eigenen Interesse zur Kodifizierung des ungeschriebenen Eingeborenenrechts veranlaßt. Auch der heutige Eingeborene denkt und handelt gemäß seiner traditionellen patriarchalischen Rechtsauffassung. Das Lokalrecht — denn um ein solches handelt es sich eigentlich⁵ — aber hat in dieser patriarchalischen Form des Gemeinschaftslebens seinen Ursprung und seine tiefste Verankerung.

Die Praxis einst und jetzt

Nach dem ungeschriebenen Recht des Eingeborenen hatte der heiratslustige Zulu der früheren Zeit vor jedem anderen Schritt in seiner Sache den Stammeshäuptling von seinen Heiratsabsichten in Kenntnis zu setzen. Der Häuptling als Haupt des Stammes oder der Sippe war die erste und höchste Autorität, um darüber zu entscheiden, ob der Antragsteller heiraten dürfe oder anderseits die gewünschte Braut in der Sippe willkommen sei.

Dieser Brauch behauptet sich auch heute noch allgemein trotz dem zersetzenden Einfluß der europäisch aufgebauten Administra-

⁵ Der Eingeborene hat für unser Wort „Brauch“ zwei Worte: Umteto und Umkubo; Umteto, was unbedingt getan werden muß, Umkubo, Brauch in unserm Sinne. Lobola ist Umteto, das Lobola umgebende Zeremoniell ist Umkubo.

tion. Auch heute noch geht jeder eingeborene Brautwerber zu seinem Stammeshäuptling, bevor er weitere Schritte in seiner Heiratsangelegenheit unternimmt. Nur dort, wo der verderbliche Einfluß der europäisch zivilisierten Großstadt oder der Industriegebiete die alten Stammessitten in großem Ausmaß lösend und zersetzend beeinflusst, finden sich Beispiele einer vom alten Brauch gelösten Brautwerbung, aber auch die mit allen Schattenseiten behaftete moderne oder richtiger wilde Ehe.

Hat der Zulu von seinem Häuptling die Heiraterlaubnis erhalten, dann schickt er Männer seiner Sippe mit bestimmt festgelegten Geschenken zur Sippe der gewählten Braut. Hier ist es der Familienälteste, meist der Vater der Umworbenen, welcher zusammen mit dem Sippenrat die Geschenke entgegennimmt und die sich daran anschließende Verhandlung zu führen hat. Die Annahme dieser überreichten Sachwerte besagt, daß der Antrag genehm sei, und stellte in alten Zeiten, und vielfach auch heute noch, bereits den ersten Teil des Ehekontraktes dar⁶. Die bei dieser Gelegenheit überreichten Sachwerte werden mit dem besonderen Namen „V u l u m l o m o“ bezeichnet. Dies heißt wörtlich übersetzt „Öffnen des Mundes“ und bezeichnet den unmittelbaren Beginn der ganzen Hochzeitsangelegenheit. Die beiden Schwägerschaft intendierenden Familien treten nun in ernste Verhandlungen, um im einzelnen die Anzahl und Art der traditionell zu entrichtenden Sachwerte, die Zeit ihrer Übergabe und den Tag der Hochzeit festzusetzen.

Entsprechend der patriarchalischen Denkweise des Eingeborenen und dem früher darauf aufgebauten Gemeinschaftsleben ist die gegenseitige Zuneigung der in Frage stehenden Brautleute von nebensächlicher Bedeutung. Das Mädchen wird nicht als eine Person eigenen Willens betrachtet. Sie ist Teil einer Familie. Und so ist es der Mann. Heirat ist eine Angelegenheit zweier Familien und dieser ausschließlich⁷. In deren Händen und nicht in denen der Brautleute liegt die letzte Entscheidung über das Zustandekommen der beabsichtigten Ehe.

Die beiden Nupturienten begründen auch in der patriarchalischen Gesellschaftsordnung keine neue Familie nach unseren Begriffen. Sie bilden nur einen neuen Familienzweig in der schon bestehenden Sippenfamilie. Das Ukulobola, der übereingekommene Hochzeitssachwert, geht demnach auch nicht, wie bei uns, als Brautgabe oder Mitgift in den Besitz der Brautleute als neu zu gründender Familie über, sondern wird an die Familie der Braut übergeben, welche dadurch für den Verlust der Tochter in etwa entschädigt werden soll. Der übereingekommene Wert ist integrierender Bestandteil des zwischen beiden Familien abgeschlossenen Heirats- und Schwägerschaftsvertrages⁸. Erst nach Entrichtung

⁶ Klar geht dies hervor aus der heute noch bei den Matshonas erhaltenen Sitte, wo Lobola bereits im Kindesalter der prospektiven Nupturienten zwischen den Vätern ausgetauscht wird. Der Familienvater sucht durch möglichst frühe Überreichung eines Wertes an den Vater der von ihm gewählten Braut dem Sohn eine spätere Heirat zu sichern. Vgl. Bullock Charles, Matshona Laws and Customs, Salisbury (Rhodesia) 1913, S. 12.

⁷ W. C. Willoughby a. a. O. S. 103.

⁸ Neben dem hier besprochenen Fall, wo das Mädchen in die Sippe des Mannes einheiratet, gibt es auch Volksstämme, in denen der Mann in die Sippe der Frau einheiratet. Man spricht dann von patrilinearen und matrilinearen

des größeren Teiles des Ukulobola, was für gewöhnlich nach Ablauf einiger Monate geschieht, wird bei den Zulus die Braut dem Vertragspartner übergeben. Die eigentliche Hochzeit jedoch findet heute gewöhnlich erst statt, nachdem das letzte geforderte Stück in den Besitz des Brautvaters oder seines gesetzlichen Vertreters übergegangen ist. Von da an gilt die Ehe als endgültig abgeschlossen und in ihrer Fortdauer als sanktioniert.

Dieser unter allen Bantustämmen mit Modifizierungen herrschende Brauch ist heute in die Gesetzbücher der Kolonialregierungen aufgenommen. Die heidnische Eheschließung erfreut sich nach wie vor dem geschriebenen Gesetz ihrer unveränderten alten Form. Nur bei Abschluß christlicher Ehen müssen unmittelbar vor der Heirat die Vertreter beider Familien vor dem zivilen Ehegericht erscheinen und vor diesem erklären, daß die Lobolaangelegenheit zwischen den Parteien in Ordnung ist und sie gegen die Eheschließung ihrer Kinder nichts einzuwenden haben. Darauf erhalten die Brautleute die Heiratslicence, welche sie zum Abschluß der kirchlichen Ehe ermächtigt.

Worin besteht das Ukulobola?

Auch der Hochzeitssachwert, das Lobola, ist zeitbedingten Wandlungen nicht entgangen. In der Art der dargereichten Sachwerte und in ihrer Menge wurde er bis zur Kodifizierung des bisher ungeschriebenen Eingeborenenrechts, und der damit lokal geregelten Höchstforderung, bestimmt durch den jeweiligen Wohlstand der Sippe, sowie den Reichtum und Stand der einzelnen Familien. Der heutige Brauch, wonach eine bestimmte Anzahl Vieh, meist Ochsen, als Lobola zu entrichten sind, ist jüngeren Datums und nahm seinen Anfang mit der Mehrung des Viehbestandes in friedlichen Zeiten. Früher genügte ein wertvolles Stück Eisen, eine oder mehrere Feldhacken, Halsringe, später Perlen⁹ und hin und wieder ein oder zwei Stück Vieh. Zu Tschakas Zeiten vor ungefähr 130 Jahren betrug Lobola kaum mehr als 5 Stück Großvieh¹⁰.

Das siegreiche Vordringen des Europäers brach die bisher unumschränkte Herrschaft der Stammeshäuptlinge. Der einzelne Eingeborene begann, wenn auch mit gemischten Gefühlen, die Freiheit von der bisherigen Willkür des Stammesoberhauptes zu empfinden, gleichzeitig aber auch die Lösung von vielen segensreichen Bindungen an ihn und gegenüber den andern Stammesangehörigen zu realisieren. Dem Einbruch des „Weißen Mannes“ folgten wohl friedliche Jahre

Sippen. Im letzteren Falle wird kein Lobola entrichtet, jedoch wird die Arbeitsleistung des Mannes in der neuen Sippe als solche angesehen. Ebd.

⁹ „Tshuma“ bei den Matshonas heißt: a) im weiteren Sinne Perlen, b) im engeren Sinne Lobolavieh.

¹⁰ Siehe A. T. Bryand: Englisch-Zulu Dictionary a. a. O.

und Mehrung des Viehbestandes. Das Lobola ging in die Höhe. Die früher individuelle Leidenschaften regulierende Stammesverbundenheit aber war aufgegriffen. Hab- und Gewinnsucht des einzelnen begannen die materielle Seite des Heiratsbrauches ins Ungebührliche zu steigern. Die Landesregierungen sahen sich durch diesen Übelstand zum Einschreiten gezwungen. Die alten Eingeborenen-Sitten und -Bräuche wurden studiert und kodifiziert. So entstand das heute herrschende Native-Gesetz. Dieses sanktioniert allgemein Lobolapflicht und Lobolarecht. Im Gegensatz zu den andern Provinzen in der Union von Südafrika hat die Nataler Regierung in ihrer Gesetzgebung eine Höchstforderung von 10 Ochsena als üblichen Lobolawert festgesetzt. Die Folge davon ist, daß heute jeder Familienvater in Natal ohne Rücksicht auf früher geltende Gründe einer geringeren Forderung auf der Leistung dieses Höchstsatzes besteht. In den andern Provinzen ist es mehr oder minder bei der traditionellen Höhe geblieben, die durch gegenseitige Übereinkunft zwischen den Parteien bestimmt wird. Häuptlingsfamilien sind diesen allgemeinen gesetzlichen Bestimmungen nicht unterworfen. Sie zahlen und empfangen, wie auch die ihnen sozial nächststehenden Familien einen standesgemäß höheren Sachwert¹¹.

Der Rechtscharakter des Ukulobola

Die Verankerung des Ukulobolabrauches in der alten patriarchalischen Gesellschaftsform des südafrikanischen Bantu ist eine nicht zu leugnende Tatsache. Hier soll sein Rechtscharakter, wie er sich im Denken des Eingeborenen vorfindet, beleuchtet werden.

Jedem Kulturarbeiter unter den Bantu springt das zähe Festhalten derselben am alten Lobolabrauch in die Augen. Es ist nicht die materielle Seite der Sitte allein, die hier ursächlich wirkt. Sicherlich, unter den heutigen entwickelten Lebensverhältnissen drängt sich auch diese stark in den Vordergrund. Vielmehr aber handelt es sich hier beim Familienvater um sein gutes altes Recht, wenn er von seiner Lobolaforderung nicht abgehen will. Der Eingeborene kennt Brauch und Sitte seines Landes als sein ungeschriebenes Recht weit besser, als der kultivierte Europäer die Paragraphen des Gesetzbuches seiner Nation. Nach seiner Auffassung ist das Lobola eine wesentliche Forderung für die Gültigkeit des Ehe- oder richtiger Schwägerschaftsvertrages, der ja nicht von den Nupturienten, sondern zwischen den Familien abgeschlossen wird. Zur Besiegung eines solchen bilateralen¹² Vertrages tauschen die Vertrags-

¹¹ Das übliche Lobola schwankt zwischen 5—10 Stück Großvieh entsprechend dem Reichtum und Brauch bei den einzelnen Stämmen. Den höchsten Wert hat es bei den Hlubi, wo zwischen 24—26 Ochsena im Heiratsfalle an den Brautvater zu entrichten sind. Bei Häuptlingen geht das Lobola hinauf bis zu mehreren Hundert an Großvieh. So zahlte in allerjüngster Zeit ein Häuptling für seine Braut im Mariannhiller Missionsgebiet an den Brautvater nicht weniger als 250 Stück Ochsena.

¹² Der Eingeborene von Südafrika kennt keinen unilateralen Vertrag.

partner Braut und Lobola aus. Die Braut ohne Lobola ziehen zu lassen ist in den Augen des Eingeborenen Prostitution.

Viele Momente aus dem Eingeborenenleben und seinem Denken könnten hier erklärend angefügt werden. So kennt z. B. jeder Missionar und Europäer, der in längere nähere Berührung mit den Bantu gekommen ist, des Eingeborenen uns befremdende Einstellung zu Geschenken. Er schätzt sie nicht. Seine Idee ist: was man ohne Gegenleistung gibt, ist wertlos und mag das Geschenk einen noch so hohen materiellen Wert in unsern Augen besitzen. Eine wertlose Glasperle, um die er schwer arbeiten oder die er teuer bezahlen mußte, ist in seinen Augen weit wertvoller als Gold und Diamanten, die er als Geschenk ohne Gegenleistung erhielt. Er nimmt sie wohl aus traditionellem Anstand an, wirft sie aber nachher weg. Eine geschenkte Sache empfängt nach seiner Auffassung ihren Wert durch die Gegenleistung. Freigebige Missionare haben hier in ihrer europäisch orientierten charitativen Arbeit unter den Eingeborenen Südafrikas bitterste Enttäuschungen erlebt und sind heute zu Methoden übergegangen, die dem Bantudenken mehr angepaßt sind. Ähnliche Gedankengänge führen zum oben erwähnten Begriff der Prostitution unter den Bantu. Die Braut ist kein Geschenk, kein wertloses Objekt und, wie im folgenden Abschnitt ersichtlich, auch keine käufliche Sache.

Ein anderer Gedanke ist, daß es sich bei einem solchen Ehe- und Schwägerschaftsvertrag keineswegs um einen Austausch äquivalenter Güter handelt. Der Ehevertrag ist kein Tauschvertrag im üblichen Sinne, wenn er auch äußerlich ihm verwandt scheint. Dessen ist sich jeder Bantu bis in seine letzten Konsequenzen voll bewußt und lehnt jede derartige Deutung mit Entrüstung von sich. Das Mädchen ist, wenn auch in der patriarchalischen Gesellschaftsform zeitlebens unmündig, kein Tauschartikel und noch viel weniger ein Kaufobjekt¹³. Der Eheabschluß ist daher auch für den Eingeborenen kein temporärer Vertrag zwischen zwei Einzelpersonen, sondern ein Vertrag zwischen zwei Familien zwecks Begründung einer dauernden Schwägerschaft und Freundschaft¹⁴. Dies aber mußte in irgend einer Weise garantiert und gesichert werden. Es fehlt aber dem Primitiven das geschriebene Gesetz des höher kultivierten Volkes als Garant der Unverletzlichkeit des geschlossenen Abkommens. Diesen Mangel füllte Lobola aus.

Noch stärker tritt diese Eigenart des Ukulobola als Rechtsfunktion in den Pflichten und Rechten zutage, die nach dem Lobolabrauch und aus ihm abgeleitet werden. Lobola garantiert nicht nur die unverletzliche Fortdauer des abgeschlossenen Schwägerschaftsvertrages, es war auch Rechtsschutz der Frau und ihrer Stellung in der neuen Sippe.kehrte sie infolge schlechter Behandlung seitens

¹³ Man denke hier nur an die alttestamentliche Brautwerbung, die fast in allen Punkten mit dem des Eingeborenen von Südafrika übereinstimmt. Und doch fällt es niemand ein zu behaupten, daß das jüdische Mädchen wie eine Ware an den Brautwerber verschachert wurde.

¹⁴ Bei den Matshonas gilt als wichtigster Bestandteil für die Schließung einer öffentlichen Freundschaft das Versprechen einer späteren Heirat zwischen den Kindern, verbunden mit der Übergabe eines Bullen und einer Kuh, dies selbst dann, wenn die Kinder noch nicht geboren sind.

des Ehepartners oder dessen Familie in den Heimatkral zurück oder jagte sie der Mann ohne ihr Verschulden von seiner Scholle, verlor er Frau und Lobola. Bleibt anderseits die Ehe kinderlos, dann muß die Brautfamilie dem Schwiegersohn eine jüngere Tochter ohne Gegenforderung eines neuen Lobola in die Ehe geben. Das ist auch das heute noch unter europäischer Administration geltende Recht. Es geht über den Rahmen der vorliegenden Arbeit, hier alle Rechtsfolgen des Ukulobola zu behandeln, geschweige denn sie in ihrer gegenseitigen Verquickung einigermaßen zu würdigen¹⁵. Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge der Rechtscharakter des Brauches, wie er sich im Denken des Bantu von einst und noch jetzt vorfindet. Das Umlernen vom altgewohnten Brauch zum geschriebenen Gesetz beansprucht generationenlange Entwicklung. Brauch in unserm Sinne ist viel enger, ist vor allem kein Recht, sondern eine ad libitum des einzelnen appellierende Gewohnheit. Brauch im Sinne jedes Primitiven, soweit er nicht selbst sprachlich bereits einen Unterschied macht, ist Recht und Gesetz im vollen Sinn des Wortes. Geschriebenes Recht ist kodifizierte Sitte und Brauch primitiver Vorzeit. Der Weg hierzu ist ein sehr langsamer und oft gewaltsamer Prozeß, den der Bantu von heute zu kosten hat. Der Umstand, daß die Wandlung bisheriger Lebensformen und Rechtsanschauungen dem Eingeborenen aufgezwungen wird von landesfremden Eroberern, macht ihm diese Umstellung auf das Neue und die Aufgabe altgewohnter Sitten doppelt schwer. Durch Generationen geheiligte Stammessitten können nicht von heute auf morgen aus dem Denken dieses lebensstarken Volkes ausgewischt werden. Hier muß der heutige Gesetzgeber in Formulierung und Durchführung seiner Gesetzesvorschriften mit äußerster Vorsicht zu Werke gehen, bevor abendländische Rechtsformen und Rechtsauffassungen gegen patriarchalische der Primitiven den Sieg erringen können. In dieser Übergangsperiode aber steht heute das gesamte Leben des Bantu von Afrika und ist von ihr gezeichnet.

Heutige Entartung des Brauches

In der ethischen Beurteilung des Ukulobolabrauches dürfen Wandlungen, denen der heutige Eingeborene von Südafrika in sozialer und kultureller Hinsicht seit der Berührung mit dem Weißen ausgesetzt ist, nicht außer acht gelassen werden. Wie schon erwähnt, ist der Bantu auch heute noch in seiner patriarchalischen

¹⁵ Die Rechtsfolgen ausführlich in: Native Law, a. a. O.

Denkweise befangen. Danach ist das Sippenhaupt oder, zutreffender für die heutigen Verhältnisse, der Familienälteste der absolute Herr in der Sippen- oder Familiengemeinschaft. Er ist der einzige Mündige. Dazu sanktioniert ihm die Gesetzgebung des heutigen Landesherrn diese Stellung und sein altes Recht.

Demgegenüber aber steht die andere Tatsache, daß gegenwärtig infolge der unaufhaltsamen zivilisatorischen Zersetzung des gesamten Volkslebens die frühere patriarchalische Gemeinschaftsordnung nicht mehr besteht, bzw. in rascher Auflösung begriffen ist¹⁶. Unaufhaltsam reift der Bantu zur vollen Mündigkeit. Der Soziologe, der im Gegensatz zum Gesetzgeber diesen Wandel in den Lebensformen weniger übersieht, begegnet Schritt auf Schritt dieser Umgestaltung bisherigen Gemeinschaftslebens¹⁷. Wenn heute Eingeborene heiraten, begründen sie in Wirklichkeit eine neue selbständige Familie, weil die alte Sippengemeinschaft von der neuen europäischen Staatsform ausgelaugt immer mehr an Boden verliert. Das Lobola aber, das entsprechend der zwangsläufigen Entwicklung des Gemeinlebens dem neuen Hausstand, der neuen Familie zugute kommen sollte, muß laut Gesetz der alten patriarchalischen Gesellschaftsordnung in unverminderter Höhe an den Vater der Braut oder deren gesetzlichen Vertreter entrichtet werden. Dieser Umstand verführt den nur flüchtigen Beschauer zu der Feststellung, daß Ukulobola nichts anderes als ein verkappter Mädchenhandel ist, die Braut das Kaufobjekt und Lobola der Brautpreis¹⁸. Gutes altes Recht wird so im Wandel der Gemeinschaftsformen zum Unrecht, Ukulobolabrauch ethisch unhaltbar, wenn dem Formenwandel entzogen. Daß der Ukulobolabrauch oder heute richtiger das Ukulobolagesetz große Mängel und Schwächen aufweist, sei hier, soweit nicht schon im Vorausgehenden behandelt oder angedeutet, noch besonders angemerkt. Eine Reform des gesamten bisherigen Lobolarechts ist eine Forderung, die vom heutigen Stand der Zivilisation in Südafrika je eher, desto besser durchgeführt werden muß. Es droht die Gefahr, daß der Bantu auf seiner heute gehobenen Kulturstufe zum Mädchenhändler wird, was er als Primitiver nie gewesen, noch viel weniger je gedacht hat. Anzeichen einer solchen degenerierenden Entwicklung liegen vor in vereinzelten Äußerungen heutiger Brautväter, wenn die Leistung des Lobolas dem Bräutigam Schwierigkeiten bereitet oder die Tochter zu einer Heirat gezwungen werden soll. Man muß aber wohl unterscheiden, nicht der Lobolabrauch in sich ist an dieser Entartung schuld. Die Ursache hierzu ist in dem Wandel vom patriarchalischen zum mündigen Gemeinleben zu suchen. Ebenso wenig ist der Bantu selbst für diese Entwicklung verantwortlich zu halten. Sie ruht vielmehr auf den Schultern der

¹⁶ Über die frühere patriarchalische Gruppierung des Zuluvolkes: A. T. Bryand, *Olden Times in Zululand and Natal*, London 1929.

¹⁷ Hierüber finden sich interessante und instruktive Artikel von Fr. B. Huss in „Southern Cross“, der katholischen Wochenzeitung für Südafrika, teilweise zitiert in MR 1949 Nr. 2 und 3: Die soziale Missionsarbeit des Fr. B. Huss C. M. M. in Südafrika, von Th. Respondek.

¹⁸ Daß dem Eingeborenen die obige Deutung seines Brauches gänzlich fremd ist und auch die Gesetzbücher von heute sich entschieden gegen eine solche Folgerung verwahren, wird von allen Darstellern, auch den Gegnern des Brauches einstimmig zugegeben. Doch vgl. A. T. Bryand, *The Zulu People*, a. a. O.

heutigen Zivilisationsträger, die den Zersetzungsprozeß an der alten Ordnung eingeleitet haben, bis heute aber nichts besseres an seine Stelle zu setzen imstande waren.

Für und Wider eines Bantu

Zum Abschluß und zwecks restlicher Beleuchtung des gesamten Fragekomplexes, der den Lobolabrauch in seiner heutigen Entartung umrankt, eine Stimme aus dem Volke selbst. Jabavu¹⁹, ein gebildeter Eingeborener aus der Kapkolonie, hat anlässlich eines Vortragskurses für eingeborene Lehrer auf der protestantischen Missionsstation Amanzimtoti in Natal 1920 die Gründe für und wider den Lobolabrauch in folgenderweise wiedergegeben: Für den Brauch führt man an:

1. Die Bantufrau selbst findet im Lobolabrauch nichts entehrendes gegen ihre Person. Er ist auch kein Unrecht und keine Härte gegen sie. Im Gegenteil, die gesamte gebildete und ungebildete Frauenwelt unter den Bantu tritt für den Brauch ein.

2. Der Brauch sichert den Mädchen eine sorgfältige Jugenderziehung, da es die Eltern sind, nach deren Wahl und Willen die Tochter später heiratet. Dies ist daher der einzige Weg, um dem Mädchen eine sorglose und angenehme Jugend zu gewährleisten.

3. Die Achtung der Frau von Seiten des Mannes wird durch diese Einrichtung ebenfalls gesichert. Er kann sie nur nach großen Schwierigkeiten gewinnen.

4. Lobola ist der Frau moralischer Schutz, weil der Heide keinen geschriebenen Vertrag kennt, der sie gegen persönliche Unbill schützen könnte.

5. Lobola erschwert im Gegensatz zu andern Einrichtungen und Erfahrungen die Ehescheidung.

6. Es macht die Braut begehrenswert und fordert Achtung gegen ihre Person, weil sie auf diese Weise nicht wie eine Prostituierte um ein Wort am Wege zu haben ist.

7. Lobola zwingt und erzieht die eingeborenen Burschen zur heilsamen Arbeit, wofür andere Erziehungsmittel fehlen.

Demgegenüber jedoch stehen folgende Gegenstände:

1. Nach dem Lobolabrauch wird die Frau vom Manne unbarmherzig ausgehöhlt, besonders wenn sie kinderlos bleibt.

2. Die Frau ist nichts mehr als eine käufliche Ware, ausgesetzt dem höchsten Angebot und dem höchsten Bieter. Da dies eine reine geschäftliche Angelegen-

¹⁹ Davidson Don Tengo Jabavu, 1855 als Sohn weslyanischer Eltern geboren, studierte in England, nachdem ihm der Zutritt zu den Hochschulen in der Heimat verwehrt wurde. Nach einer Studienreise durch Nordamerika kehrte er 1914 in die Heimat zurück, wo er später Professor an der ersten südafrikanischen Hochschule Fort Hare für Bantustudenten wurde.

heit ist, kann von Achtung der Frau seitens des Mannes nicht gesprochen werden. vielmehr ist Verachtung der Frau die Folge.

3. Um das erforderliche Lobola aufzubringen, muß der junge Brautwerber in die Bergwerke nach Johannesburg gehen. Oft muß er sich zwei- bis dreimal für diesen Zweck rekrutieren lassen. Das erregt in ihm Widerwillen und mit einem Rachegefühl kehrt er in die Heimat zurück und tritt mit diesem in die Ehe. An der jungen Frau läßt er es aus.

4. Die Frau wird nur als eine Dienstmagd angesehen, die für ihren Herrn zu kochen und Häuser zu bauen hat. (Nach dem herkömmlichen Brauch unter den Zulus liegt die ganze Arbeitslast des Hausstandes auf den Schultern der Frauen und Kinder. Verf.)

5. Als Gegenleistung für das schwer bezahlte Lobolavieh muß die Eingeborenenfrau das Haus mit möglichst vielen Kindern anfüllen ohne jede Rücksicht, ob sie diese aufbringen kann oder nicht. Bleibt sie unfruchtbar, dann ist sie ein fluchwürdiges Geschöpf.

6. Zuneigung und Liebe der Ehepartner werden von den Eltern, die autonom das Heiratsgeschäft abschließen, nie in Erwägung gezogen. Deswegen fehlt es in der Ehe in Ermangelung höherer Ideale an Harmonie, Zärtlichkeit und Glück.

7. Die Polygamie wird durch den Lobolabrauch nicht nur möglich — handelt es sich doch nur um paar Ochsen — sondern etwas natürlich Selbstverständliches. Sie wird sogar idealisiert²⁰.

Rücksichten gegen sein eigenes Volk und gegenüber der Landesregierung, in deren Diensten Jabavu als Hochschulprofessor damals stand, hinderten diesen christlichen Bantu an einer eindeutigen Stellung. Aber auch ihm schwebt eine Entwicklung des Brauches zu der bei seinen europäischen Freunden wahrgenommenen Mitgift vor²¹.

Der einzuschlagende Weg

Der Ukulobolabrauch ist ethisch gesehen gut, nur ist er infolge der gesetzlichen Fixierung einem Erstarrungsprozeß zum Opfer gefallen und entwickelt sich heute zu einem untragbaren Überbleibsel aus primitiver Vorzeit. Auch heute noch unter den neuen Verhältnissen und eben durch diese sind dem Brauch erzieherische Momente eigen geworden, die bei einer eventuellen Reform nicht aufgegeben werden sollten. So ist z. B. der heranreifende Bantu, wenn er heiraten will, gezwungen, das Lobola irgendwie aufzubringen. Daß die Sippe es für ihn zahlt wie in früheren Zeiten, kommt heute kaum mehr vor. Aber auch der Vater des Bräutigams ist in den meisten Fällen nicht in der Lage, das

²⁰ D. D. T. Jabavu, *The Black Problem*, Lovedale C. P. 1920, S. 143.

²¹ Ebd.

ganze Lobola für die Heirat des Sohnes aufzubringen, oder er weigert sich überhaupt, es zu tun. Der junge Mann muß daher ernster Arbeit nachgehen, um die erforderlichen Mittel für das Lobola zu erwerben. Darüber hinaus bleibt der Ukulobolabrauch ein nicht zu unterschätzender Faktor für den Bestand und die Einheit der Ehe, wie er anderseits die Prostitution des eingeborenen Mädchens wesentlich behindert.

Seine heutige Entartung besteht darin, daß dieses so sauer verdiente Geld, welches zur Zahlung der Lobolaoxen erforderlich ist, nicht den Nupturienten selbst zugute kommt, um ihren neuen Hausstand zu begründen, sondern heute ohne jede natürliche Berechtigung dem Brautvater übergeben werden muß. Hier aber wird das Lobola meist in unverantwortlicher Weise verschleudert. Die ganze Ukulobolaangelegenheit entwickelt sich so zu einem ethisch verwerflichen Schachergeschäft, welches naturnotwendig die Braut mit der Zeit auf die Stufe eines reinen Kaufobjektes herabdrücken muß. Daß diese Entwicklung um sich greift gerade in jenem Stadium, da der Bantu sich die Errungenschaften der abendländischen Zivilisation aneignet und damit eine höhere Kulturstufe erklimmt, ist um so mehr zu bedauern.

Zu begrüßen wäre eine baldige Abänderung der bisherigen Lobolagesetzgebung, um den an sich guten Bantubrauch der heutigen Kulturstufe anzugleichen. Zwei Momente drängen sich hierbei in den Vordergrund:

1. Die materielle Seite des Lobola sollte mehr den heutigen Zahlungsverhältnissen angepaßt werden. Die Zahlung von zehn Ochsen ist weit über dem, was heute ein Eingeborener normal erschwingen kann. Dem Brautwerber muß in dieser Hinsicht mehr Recht gegenüber dem Brautvater eingeräumt werden, vor allem, wenn Braut und Bräutigam die natürlichen Voraussetzungen für die Gründung der neuen Familie erfüllen.

2. Lobola selbst aber sollte nicht mehr wie bisher an den Vater der Braut oder dessen gesetzlichen Vertreter zu entrichten sein, weil hierfür die früher ausschlaggebende Volksgemeinschaft nicht mehr besteht, sondern den Brautleuten selbst für die Begründung des neuen Hausstandes zugewiesen werden. Auf diese Weise wird Ukulobola zur Brautgabe oder Mitgift in unserem Sinne. Die Beibehaltung der Lobolapflicht aber würde sich segensreich auswirken sowohl in der Erziehung des jugendlichen Bantu zur Arbeit als auch in der Begründung materiell und geistig gut fundierter christlicher Familien.

„Gehorsamsauftrag und Freiwilligkeit des Missionsapostolates im Seraphischen Orden“

Von Reinulf Hoersch O. F. M., M.-Gladbach

Der in dieser Zeitschrift¹ erschienene und von der Schriftleitung zur Diskussion gestellte Aufsatz von P. Dr. Gonsalvus Walter O. F. M. Cap. „Gehorsamsauftrag und Freiwilligkeit des Missionsapostolates im Seraphischen Orden“ veranlaßte eine Entgegnung, die P. Dr. Kajetan Eßer O. F. M. unter der Überschrift „Gehorsam und Freiheit“ in der Zeitschrift für augustinisch-franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart „Wissenschaft und Weisheit“² veröffentlicht hat. Sucht Walter in seiner Untersuchung nachzuweisen, daß das universale Missionsapostolat zum besonderen Zweck des Minderbrüderordens gehöre, daß dieser darum auch als „ein Missionsorden im strengen Sinn“ anzusprechen sei und der Obere demnach das Recht besitze, kraft des Gehorsamsgelübdes jeden seiner Untergebenen zur Mission zu verpflichten und der Untergebene zu einer solchen Verpflichtung bereit zu sein habe, so stellt Eßer das in Abrede, indem er auf Grund seiner getreuen Interpretation der auch teilweise von Walter herangezogenen Texte die Behauptungen wie Beweisgänge als vor allem historisch unrichtig hinstellt. Setzt doch gleich hier Eßers Kritik an, daß es nämlich verfehlt ist, von „modern-juristischen Kategorien“ ausgehend, sich auf die Schriften des heiligen Franziskus zu berufen, sie in denselben, wenn auch nur in Ansatzpunkten, begründet zu finden und von da aus Schlüsse zu ziehen, die eben wieder jenen „modern-juristischen Kategorien“ entsprechen sollen. Wenn auch Walter seine „angeführten Momente aus der Ordensgeschichte“ gleichsam „nur zur Illustration“ seiner „rechtlichen Konstruktion“ verwenden will, so hat er sie tatsächlich doch als beweiskräftiges Material angeführt. Mag ein solches Verfahren schon allgemein einer genauen Textinterpretation zuwiderlaufen, so weist Eßer schon einleitend darauf hin, wie unangebracht dasselbe gerade im vorliegenden Falle ist, wo es um „etwas so durchaus Lebendiges wie die Gestalt und das Werk des heiligen Franziskus“ geht.

Im ersten Teil seiner Untersuchung weist Eßer auf, wie wenig angebracht es ist, von einem Zweck des Franziskusordens zu sprechen und von diesem Zweckgedanken aus die Verpflichtung

¹ 34, 1950, 1, S. 55—62 (mit kritischen Bemerkungen der Schriftleitung).

² 13, 1950, 3, S. 142—150.

zum Missionsapostolat im Orden der Minderbrüder zu begründen. Das Missionsideal resultiert nicht aus einem juristischen Zweckgedanken, sondern ist herausgewachsen aus einem nur religiösen Anliegen, „aus dem Lebensideal des Evangeliums“.

Franziskus erfuhr und erfüllte in stets fortschreitendem Wachstum seine Berufung zur Nachahmung des gottmenschlichen Lebens Jesu, seinen eigenen Worten zufolge zu jenem „sequi vestigia Christi“, bei dem die *minoritas* und die *humilitas* als wesentlicher Inhalt und Grenzziehung zugleich das franziskanische Eigengepräge aller Tätigkeit ausmachen. Was aus dieser *vita evangelica* s. apostolica an Einzelaufgaben dem Heiligen erwachsen, das läßt sich nicht gradlinig aus einem „Zwecke“ folgern, sondern ergab sich in einer Franziskus eigenen Gottunmittelbarkeit stets von neuem aus jener „divina inspiratio“, die all sein Tun und Denken lenkte und leitete. Eben dies macht nun auch das Leben seiner Brüder aus, „die ihm der Herr gab“, die er also nicht irgendwie selbstmächtig sammelte, wie es das Kapitel 2 der *regula bullata* und das Testament (n. 4) zur Genüge dartun. Wie darum die einzelnen Bestimmungen seiner Regel nur der Entfaltung und Umgrenzung seiner als „sequi vestigia Christi“ verstandenen Lebensberufung dienen sollen, so hat auch tatsächlich der Orden seit Beginn seiner Geschichte bis in die Gegenwart alles das an Aufgaben, insbesondere an apostolischer Wirksamkeit auf sich genommen, was sich dem franziskanischen Lebensideal des „sequi vestigia Christi“ in Demut und Armut einordnen ließ. Ebenso wie die Regel in keinem ihrer Kapitel einen berechtigten Hinweis gibt, daß für den Minderbruder ein bestimmter „Zweck“ in Leben und Wirken beherrschend sein sollte, so hat auch — und die Ordensgeschichte beweist es eindeutig — der Orden nie eine Aufgabe zu seiner ausschließlichen gemacht, sich niemals einem „Zwecke“ untergeordnet. Entspricht es darum vielleicht auch dem modernen Denken, auch innerhalb der Kirche alles einem Zweckgedanken unterzuordnen, jede Lebensäußerung eindeutig juristisch definieren zu wollen, so lag dies für Franziskus, „dem jede Reflexion fremd ist“, völlig fern und darin ist der Orden bis heute seinem Ideal treu geblieben. Alle Fragen, die darum auf die Wirksamkeit des Ordens zielen, finden ihre Antwort in entsprechender Weise nur, wenn man die Antwort vom „Wesen“ des Ordens her zu geben sucht: dann aber geben die Franziskusgestalt, seine Schriften und die gesamte Ordensgeschichte eine zuverlässige und wahrheitsgemäße Quelle ab³.

³ Vgl. dazu: Kajetan Eßer, Vom Wesen und Wirken des Franziskanerordens, in: FS 31, 1949, 230 ff.

Hier nun läßt sich die Berechtigung und Wesensgemäßheit eines „universalen Missionsapostolates“ auch für den Orden des heiligen Franziskus begründen. Erwachsen aus dem Ideal des „sequi vestigia Christi“, eingeordnet in die Grenzen von Demut und Armut, stellt das Missionsapostolat für Franziskus ein Anliegen dar, das er selbst zu verwirklichen trachtete, den Seinen anempfahl⁴ und in unüberbietbarer Weise als „Krönung der Nachfolge des Herrn“ ansieht, weil es die Möglichkeit zum Blutzugnis in sich schließt, was eben letzte und tiefste „imitatio Christi“ bedeutet. Läßt sich darum auch kein Wirkungsbereich für den Franziskusjünger im juristischen Sinne als der eigentliche oder für ihn wertvollste verabsolutieren, so stellt das Missionsapostolat doch ein besonderes Anliegen für Franziskus und seinen Orden dar, wenn man sich auf den Boden der ausschließlich religiösen Wertordnung des heiligen Franziskus stellt.

Mit dieser Darlegung, die — gestützt auf zahlreiche Textbelege — den Zweckgedanken für den Orden des heiligen Franziskus als unhaltbar abweist, hat Eßer den Ausführungen Walters bezüglich der strengen Gehorsamsverpflichtung hinsichtlich der Missionssendung für den Untergebenen, die ja gerade aus dem besonderen Zweck des Seraphischen Ordens resultieren sollte, den Boden entzogen. Der zweite Teil der Untersuchung von Eßer stellt nun die Missionssendung im Minderbrüderorden in die Zusammenhänge der „Gehorsamsauffassung, wie sie in den Regeln und Schriften des heiligen Franziskus zum Ausdruck kommt“. Franziskus kennt für die Gehorsamsverpflichtung des Untergebenen durch seinen Oberen zwei Bedingungen: 1. Der Obere hat bezüglich seiner Befehle die Grenze einzuhalten, die sich aus dem Wesen des Ordens ergibt; er darf nichts befehlen, „was gegen unsere Regel ist“, „was gegen unser Leben ist“. 2. Der Obere muß sich in seinen Befehlen richten nach der Grenze, die ihm das Gewissen des Untergebenen zieht; denn er darf nichts befehlen „contra animam suam“ (d. h. des Untergebenen). — Aus dem ersten Teil der Ausführungen Eßers über das Wesen des Ordens ergab sich, daß die Missionsaufgabe nicht „gegen unsere Regel ist“, sondern derselben entsprechend auch in ihr eigens erwähnt und anerkannt wird⁵. Von hier aus ist also die erste Bedingung für eine Gehorsamsverpflichtung bezüglich der Sendung in die Mission keine Einschränkung der Gewalt des Oberen.

⁴ Regula bullata: cap. 12; regula non bullata: cap. 16.

⁵ A. a. O.

Was aber die zweite Bedingung angeht, so stellte sie Franziskus nicht auf, um dem Untergebenen die Möglichkeit „irgendeiner subjektiven Willkür“ zu geben, sondern „um eines Höheren willen“, nämlich dem ganz entscheidenden Wesenszug seines eigenen Lebens: „seiner unmittelbaren Gotthörigkeit“. Wie er selbst immer, sogar „schon vor seiner Bekehrung“ betend und handelnd von Gott selbst Zielrichtung und bis ins einzelne gehende Ausrichtung seines Lebens erfragte in dem unerschütterlichen Vertrauen, „daß Gott selbst jeden Menschen auf seinen Weg führt — er nennt diesen inneren Berufungsvorgang *divina inspiratio* — so hatte er auch seinen Brüdern gegenüber solch unbedingte Ehrfurcht, ließ ihnen — im vollen Sinne des Wortes — die Freiheit, im Zuge der Gnade dem Rufe des Herrn in ihrer Seele zu folgen“. Mit einer solchen Haltung, einer solchen Tiefe des Glaubens an die göttliche Gnadenführung für jeden einzelnen Menschen ist es zu erklären, daß Franziskus keinen seiner Brüder auf eine „spezielle Berufung innerhalb der *vita apostolica*“ verpflichten wollte. Man vergleiche dazu etwa das Kapitel über die Arbeit der Brüder in der Regel des heiligen Franziskus oder die Erlaubnis, die er dem heiligen Antonius zur Lehrtätigkeit gab. Von eben jener Freiheit, auf Gott hörend, eine dem Wesen des Ordens nicht widersprechende Wirksamkeit zu wählen, sprechen auch die Kapitel über die Heidenmission in den Regeln des heiligen Franziskus⁶.

Diese Freiheit „wagt Franziskus nicht anzutasten, auch nicht durch das Gelübde des Gehorsams“, wenn er auch um menschliches Irren — aus *caro et sanguis* erwachsend⁷ — wissend, sich sein Leben lang die Anerkennung seiner Berufung durch die Kirche als die Stellvertreterin Gottes und den Ordensoberen als den Stellvertreter Gottes bestätigen ließ. Eben das wollte er aber auch von seinen Brüdern beachtet wissen, wie es sich gerade im zwölften Regelkapitel⁸ über die Heidenmission deutlich zeigt: das Berufungsbewußtsein als die eine Voraussetzung für die Entsendung in die Heidenmission verlangt noch die andere Voraussetzung „die Anerkennung und Gutheißung dieser Berufung durch die Autorität des Gott stellvertretenden Oberen“. Das sechzehnte Kapitel der *regula non bullata* zeigt noch deutlicher, daß es sich um eine zwar notwendige, aber doch nur anerkennenden Charakter tragende Ent-

⁶ *Regula bullata*: cap. 12; *regula non bullata*: cap. 16.

⁷ 2 Celano 152.

⁸ *Regula bullata*.

scheidung des Oberen handelt, denn sie gilt lediglich dem: „Si viderit, eos esse idoneos“.

Aus diesem Charakter der Missions„erlaubnis“ des Oberen ergibt sich — wenn auch nicht ausdrücklich bezeugt —, daß der Obere dem, der den Ruf Gottes zur Heidenmission nicht vernommen hat, auch nicht die Verpflichtung zu derselben unter dem Gehorsamsgelübde auflegen darf. Franziskus betont eindringlich, daß der Minister in seiner Befehlsgewalt „dem Herrn Rechenschaft ablegen“ muß. Wie sehr widersprechen diese aus Regeln und Schriften des heiligen Franziskus so klar ersichtlichen Überzeugungen den Gedankengängen Walters, so daß Eßer mit Recht anmerkt: „Die Behauptung Walters: ‚Weil die Mission zum Ordenszweck gehört, ist jedes Mitglied durch das Gelübde des Gehorsams verpflichtet, in die Mission zu gehen, wenn der Obere ihm den Auftrag gibt‘, widerspricht dem Wortlaut beider Regeln und der Geisteshaltung des hl. Franziskus so sehr, daß sie sich selbst richtet. Noch mehr gilt das von dem bei Walter nächstfolgenden Satz: ‚Es darf also im Orden keinen Widerwilligen geben, der entschlossen ist, den Gehorsam zu verweigern, falls er in die Mission geschickt wird‘“⁹.

Von hier aus wird dann auch verständlich, daß Eßer den zweiten Teil seiner vorliegenden Untersuchung beschließt mit dem Hinweis, daß die Deutung, die Walter den in der Regel bezüglich der Missionssendung verwandten Ausdrücken wie *licentia eundi* und *idoneum ad mittendum* gibt, von einer Fragestellung ausgeht, die vielleicht „für das heutige kanonistische Denken von Interesse sein mag“, die aber aus dem Regeltext nicht erschlossen werden kann und die sich darum auch nicht rechtmäßig aus der Regel beantworten läßt, wenn man nicht den genannten Ausdrücken einen Sinn unterschieben will, „den sie im heutigen Sprachgebrauch des Ordens haben“. Die Übersetzung und Deutung, die Walter in diesem Zusammenhang dem Bericht aus der Chronik des Jordanus von Yano gibt, stellt Eßer zu Recht als zweifelhaft hin¹⁰. Eßer glaubt, bei einer unbefangenen Lesung der hier in Frage stehenden Ausdrücke aus dem zwölften Regelkapitel ließe sich inhaltlich nichts anderes sagen, „als daß der Obere die Bitte des Untergebenen nach ernster Prüfung vor Gott über dessen Tauglichkeit erfüllt und die Erlaubnis gibt“. Diese

⁹ S. 59.

¹⁰ Vgl. die doch wohl nicht zufällige Auslassung von *inspirati* und *irevellent* in der von Walter gebrachten Übersetzung!

Deutung ordnet sich dem schon oben Gesagten zwanglos ein und Eßer sieht darin auch, was den Missionar angeht, eine wirkliche Gehorsamstat gewährleistet, weil derselbe durch seine Unterwerfung „unter die Autorität in einer persönlich so bedeutungsvollen Frage“ sich dem Rufe Gottes und der Anerkennung derselben durch den Oberen unterwirft, also nicht mehr eine „freiwillig gewählte Aufgabe“ auf sich nimmt. Nach der Auffassung des heiligen Franziskus wird der Gehorsam eben in erster Linie Gott geleistet, dem Oberen aber nur als Stellvertreter Gottes. Damit hat er voll und ganz das Ausmaß und den Sinn des Gehorsamsgelübdes gewahrt, wobei es ihm fernlag, dasselbe in juristischer Terminologie näher zu bestimmen.

Eßer hat in der hier kurz skizzierten Untersuchung nachgewiesen, daß sich die Ausführungen Walters sowohl ihrer Grundlage nach wie auch in ihren einzelnen Gedankengängen in keiner Weise mit Berufung auf die Schriften des heiligen Franziskus halten lassen und daß sie obendrein noch dem Wesen der Orden, die in Franziskus ihren „Vater“ sehen, zuwiderlaufen. Wie demgegenüber das Missionsapostolat sich ins Ganze des franziskanischen Lebens und Wirkens einfügt und auch begründen läßt, zeigt Eßer in seinem abschließenden Ergebnis:

„1. Aufgabe und Sinn des Minderbrüderordens ist primär die *vita secundum formam sancti Evangelii*; sekundär die Erfüllung aller Aufgaben im Gottesreich, die aus diesem Leben herauswachsen und nicht der besonderen Form der *minoritischen humilitas et paupertas* widersprechen. Dazu gehört sicher und ohne Zweifel die „universale Missionsaufgabe“.

2. Welcher der Sonderaufgaben, die aus dem evangelischen Leben erwachsen, sich der einzelne Minderbruder hingibt, das überläßt Franziskus, besonders und ausdrücklich bezüglich der Missionsaufgabe, der *divina inspiratio*, dem Rufe Gottes. Allerdings wird sich diese persönliche Berufung der Entscheidung der von Gott gesetzten und vor Gott verantwortlichen Autorität im Gehorsam zu unterwerfen haben.

3. Wer so von Gott berufen ist und wem die Eignung nicht abzusprechen ist, den muß der Obere senden. In dieser Sendung erfüllt der Untergebene an seinem Oberen den Gehorsam, den er dem Rufe Gottes schuldet.

Die Lösung der von P. G. Walter aufgeworfenen Fragen läßt sich also nicht juristisch finden. Man muß unbedingt die religiöse Gottesnähe des Heiligen berücksichtigen: Gott ist es, der den Ruf

zur Heidenmission gibt. Gott ist es auch, der diesen persönlichen Ruf durch seinen Stellvertreter anerkennen und bestätigen läßt. Gott ist es endlich, der durch den Orden Sendung und Segen gibt. „*Nam haec est caritativa obedientia, quae Deo et proximo satisfacit.*“

Aus dem hier Dargelegten wird man mit Recht folgern dürfen, daß die Untersuchung Eßers dem franziskanischen Missionsideal keinen Abbruch getan hat, sondern in entscheidender Kritik an einem der Geschichte des Ordens nicht entsprechenden einseitig „missiologischen“ und „juristischen“ Standpunkt eben dieses Ideal als ein franziskanisches in solcher Tiefe verwurzelt sieht, daß es auch in heutiger Zeit lebendig bleiben kann.

Mahatma Gandhi, der Repräsentant und Erneuerer indischen Geistes

Von Prof. Dr. L. Alsdorf, Hamburg

Die indische Republik hat sich zu ihrem Staatswappen eines der ältesten und schönsten Kunstdenkmäler des Landes gewählt: das von vier Löwen gekrönte Kapitell einer Monumentalsäule des Kaisers Aschoka, des größten Herrschers des indischen Altertums. Unter diesem berühmten „Löwenkapitell von Sarnath“ zieht sich im Staatswappen Indiens ein Spruchband hin mit den Sanskritworten *satyam eva jayate*, „Nur die Wahrheit siegt!“ Die amtliche Begründung für die Wahl dieser Devise lautet, daß sie, Bekennern aller Religionen gleich unanständig, den Kern von Gandhis Weltanschauung wiedergebe.

Ein nachdrücklicheres Bekenntnis des neuen Indien ist kaum möglich zu den Lehren des Mannes, den es verehrungsvoll den „Vater der Nation“ nennt. Gandhi, das bezeugt dieses ihm gesetzte Denkmal, lebt im Herzen des indischen Volkes nicht nur fort als der Held seines Freiheitskampfes, nicht nur als der große Sozialreformer und Vorkämpfer der Unterdrückten, sondern auch und vor allem als der Kündler einer neuen und doch Indien altvertrauten Weltanschauung, als einer der größten religiösen Genien seiner an solchen wahrlich nicht armen Geschichte. Die Doppelrolle des religiösen Propheten und überragenden politischen Führers, so befremdlich sie uns erscheinen mag, ist für Indien nur zu charakteristisch und in heutiger Zeit vielleicht überhaupt nur dort möglich.

Eben das, was uns sein Verständnis so sehr erschwert, macht Gandhi zum Nationalheros Indiens: daß er, eine wahrhaft säkulare Gestalt, der vollkommenste Vertreter des Indertums schlechthin ist, dessen Geist in ihm seine reinste und größte Ausprägung in der Neuzeit gefunden hat. Wer immer es unternimmt, sich mit dem heutigen Indien geistig auseinanderzusetzen, muß Gandhis Weltanschauung und Religion kennen und in ihrem historischen Zusammenhang begreifen; vollends unumgänglich ist das für den, der eine solche Auseinandersetzung als Christ auf der religiösen Ebene führen will: ist es doch wohlbekannt, daß bei der Ausbildung von Gandhis Weltanschauung und Frömmigkeit christliche Lehren eine entscheidende Rolle spielten, daß er aber bei aller Bewunderung des Christentums und Verehrung Christi dennoch bewußter Hindu geblieben ist. Es ist kaum zuviel behauptet, wenn man sagt, daß Gandhi in sich eine neue Phase des Hinduismus, dieser in mancher Hinsicht eigenartigsten und am schwersten faßbaren aller Religionen, verkörpert. Für die Einstellung Indiens zum Christentum muß das Vorbild der Einstellung Gandhis von größter Bedeutung sein.

Gandhis religiöse und soziale Anschauungen ebenso wie die Grundsätze und Mittel seiner Politik sind nur zu verstehen als das Ergebnis eines langen persönlichen Entwicklungsganges, der aber seinerseits nur klar wird, wenn man ihn in den größeren Zusammenhang der geistigen Auseinandersetzung Indiens mit dem Abendland hineinstellt, jener großen Auseinandersetzung, die die Entwicklung auch der übrigen östlichen Kulturen im letzten Jahrhundert entscheidend beeinflußt hat und auch heute noch keineswegs als abgeschlossen gelten kann.

Von einer in einige Breite und Tiefe gehenden geistigen und kulturellen Einwirkung Europas auf Indien kann etwa seit den zwanziger und dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts gesprochen werden. Bei der indischen Intelligenz, die sich damals, vielfach schon aus materiellen Gründen, um die Aneignung von Kultur und Bildung des fremden Herrenvolkes zu bemühen begann, fiel das, was Europa zu bieten hatte, zunächst auf fruchtbaren Boden. Dankbar werden Anregungen zu sozialen und religiösen Reformen aufgenommen, deren der stark entartete Hinduismus der damaligen Zeit in der Tat dringend bedurfte. Die 1835 beschlossene Anglisierung des höheren Erziehungswesens, bei der sich vielfach vorgebrachte indische Wünsche mit praktischen Bedürfnissen der englischen Verwaltung begegneten, wird ein überraschend großer Erfolg: es bildet sich in den nächsten Jahrzehnten langsam eine wenn auch zunächst noch hauchdünne Schicht anglicisierter Intellektueller, die sich weitgehend an englischen Idealen ausrichten, englischem Lebensstil sich zu assimilieren versuchen und in ihren intelligentesten Vertretern dem von Lord Macaulay verkündeten Ziel einer nur in der Hautfarbe von Engländern sich unterscheidenden indischen Oberschicht

beachtlich nahe kommen. Sie preisen überzeugt die Segnungen der englischen Herrschaft und sind lediglich bestrebt, ihrer eigenen Klasse an Regierung und Verwaltung ihres Heimatlandes den größeren Anteil zu erringen, auf den sie eben durch ihre Anglisierung sich ein Recht erworben zu haben glauben.

Aber so einfach, wie sich die aufklärerischen Rationalisten der dreißiger Jahre das gedacht hatten, läßt sich eine organisch gewachsene, eminent bodenständige Kultur nicht durch eine völlig fremde, ihr lediglich kraft höherer technischer und wissenschaftlicher Errungenschaften überlegene ersetzen. Eine Reaktion des indischen Volkskörpers auf den ihm eingefloßten kulturellen Fremdstoff kann nicht ausbleiben. Bewunderung schlägt um in Abneigung, Minderwertigkeitsgefühle setzen sich in Haß um; dem Überlegenheits-Anspruch der fremden Kultur setzt man Idealisierung und Glorifizierung der eigenen, namentlich in ihrer Vergangenheit, entgegen, darin kräftig unterstützt von den Forschungsergebnissen der aufblühenden europäischen, besonders der deutschen Indologie. Hatte Macaulay 1835 gemeint, wenn man seine Erziehungspläne durchführe, werde es binnen 30 Jahren unter den oberen Gesellschaftsschichten Bengalens „keinen Götzendiener mehr geben“, so kam es ganz im Gegenteil zu einer kräftigen Neubelebung des Hinduismus, dem von den Engländern so genannten „Hindu Revivalism“. Auf politischem Gebiet entsprach dem ein aggressiv anti-englischer Nationalismus, der in seinen extremsten Vertretern in einen mit Bombe und Revolver arbeitenden Terrorismus ausmündete.

Die beiden eben geschilderten Strömungen, die positive und die negative Reaktion Indiens auf die Berührung mit der abendländischen Kultur, laufen bis zur Gegenwart deutlich verfolgbar nebeneinander her, und es ist immer wieder fesselnd, sie in jeder bedeutenden Persönlichkeit des modernen Indien teils in reiner Ausprägung, teils aber auch in immer neuen individuellen Kreuzungen und Mischungen wirksam zu sehen. Einige Beispiele werden das Gesagte verdeutlichen und gleichzeitig dem späteren Verständnis Gandhis den Weg bahnen. Der edle bengalische Aristokrat Ram Mohan Roy ist der erste große Reformers des modernen Indien, Vorkämpfer gegen die Witwenverbrennung, Verfasser einer Petition an den englischen Generalgouverneur mit der Forderung einer Anglisierung des Erziehungswesens. 1828 gründete er die hinduistische Reformsekte des Brähmo Samāj, zu deutsch etwa „Gemeinde der Gottgläubigen“, der beiläufig noch in der Neuzeit der Dichter Rabindranath Tagore angehört hat und die den Versuch darstellt, in starker Anlehnung an christliches Gedankengut und christliche Kultformen einen idolfreien deistischen Hinduismus zu schaffen; schon 1820 hatte Roy in englischer Sprache ein Buch veröffentlicht mit dem bezeichnenden Titel: „Die Lehren Jesu, des Führers zu Frieden und Glück.“ Ein halbes Jahrhundert später, 1875, gründet Dayanand Sarasvati die noch heute in Nordindien sehr bedeutende Reformkirche des Arya Samāj, der „Gemeinde der Arier“. Dieser Sektengründer versteht kein Englisch, er schreibt aggressiv anti-christlich, und er predigt die Rückkehr zu einer idealisierten, völlig unhistorischen Urreligion der indischen Arier. In den Veda, das älteste heilige Schrifttum Indiens mit seinem reich entwickelten Polytheismus, seinen noch ganz urtümlichen Kulturzuständen, liest er nicht nur einen abstrakten Monotheismus hinein, sondern die ganze westliche Naturwissenschaft und Technik mit Elektrizität und Dampfmaschine — gerade damit bezeugend, wie sehr auch seine Schöpfung durchaus eine Reaktion auf christliche und europäische Einflüsse darstellt.

Nehmen wir zur Religion die Politik hinzu, so stoßen wir z. B. in Sir Surendranath Banerjea — in dem Halbjahrhundert zwischen 1875 und 1925 einem der führenden politischen Köpfe des Landes — auf einen Inder, in dem

auch Engländer einen der glänzendsten Redner englischer Zunge erblickten. Vom englischen König geadelt, hat er als Minister im Kabinett seiner Heimatprovinz Bengalen gesessen. Seine führende Beteiligung an dem nationalen Kampf der Jahre 1905—1911 trug ihm den Ehrennamen eines ungekrönten Königs von Bengalen ein. Aber aus seinen in blendendem Englisch geschriebenen Memoiren spricht immer wieder der Stolz auf seine vollendete Beherrschung aller Spielregeln englischer Politik; er schwört auf „verfassungsmäßige Methoden“, und mit unverkennbarer Befriedigung spricht er von hochgestellten Engländern als von seinen werten Freunden. Ganz besonders bezeichnend ist ein kleiner Einzelzug, den er aus seiner Jugend berichtet. Wer da weiß, wie im heutigen Indien Hindu und Moslem dem Alkohol gleich ablehnend gegenüberstehen, wie der Alkoholgenuß — von wenigen völlig Europäisierten abgesehen — auf die untersten Schichten beschränkt ist und eine der schärfsten Trennungslinien zwischen Europäern und Indern zieht, der vermag es kaum zu glauben, daß, wie Banerjea berichtet, damals ein indischer Temperenz-Apostel auftreten mußte, um die vornehme Jugend Bengalens von einer allzu weit getriebenen Assimilierung an diesen Aspekt des englischen Gentleman zurückzureißen.

Und nun der unbestritten größte Führer des indischen Nationalismus vor Gandhi, der 1920 verstorbene Marathe Bal Gangadhar Tilak! Er ist Träger eines englischen akademischen Grades, und der Indologe schätzt in ihm einen Fachgenossen, der modernste Astronomie zur Datierung des ältesten indischen Textes, des Rigveda, zu benutzen versuchte. Aber sein Nationalismus ist, besonders in der Anfangszeit seines Wirkens, geradezu aggressiv hinduistisch. Er gibt dem Freiheitskampf eine Art Schutzpatron in einem der populären Götter des Volksglaubens, dem elefantenköpfigen Ganesha, den der Hindu zu Beginn jeder Unternehmung als Überwinder der Hindernisse anruft. Mit der Gründung einer Anti-Kuhtötungs-Liga sagt er den rinderessenden Europäern wie den Moslems Fehde an; er agitiert gegen ein englisches Gesetz zur Milderung der Kinderehe, weil er dem Fremdherrscher das Recht auch zu an sich notwendigen Reformen im Hinduismus abspricht. Und zum Kampf gegen die britischen „Unterdrücker“ ist ihm jedes Mittel erlaubt; ja er rechtfertigt deren Tötung durch eine willkürliche Deutung der Lehren der Bhagavadgita, jenes heiligsten Andachtsbuches des Hinduismus, dessen außerordentliche Bedeutung für Gandhi uns noch beschäftigen wird.

Wenden wir uns nach dieser orientierenden Vorschau nun zu Gandhi, so werden wir bald feststellen können, daß die positive und negative Reaktion Indiens auf das Abendland sich in seinem individuellen Entwicklungsgang noch einmal sozusagen im Kleinen wiederholt, daß aber beides für ihn nur Durchgangsstadium ist zu einer dritten, höheren Stufe. Auf die Bejahung und Verneinung folgt bei ihm die befreiende Überwindung Europas. Bewundernde Nachahmung wie auf Ressentiments gegründete Ablehnung sind ja beide geistige Abhängigkeit, nur mit verschiedenen Vorzeichen. Hoch über beides erhebt sich Gandhi zu einer durch Liebe wie Haß unbelasteten, unbefangenen Würdigung. Als echter indischer Universalist jeder Anregung von außerhalb aufgeschlossen, das Gute nehmend, wo immer er es findet, trägt er in sich den unfehlbar

wirkenden Filter, der nur das indische Geist wirklich Gemäße durchläßt. In der Berührung mit dem Fremden wird er nur zum um so besseren und echten Inder, wird sein Hinduismus geläutert und vertieft und mit neuem und besserem Sinn erfüllt.

Gandhi hat uns eine Selbstbiographie hinterlassen, die zwar leider nur bis zum Jahre 1920 reicht, dafür aber von der entscheidenden Entwicklungs- und Reifezeit ein um so genaueres und ungeschminkteres Bild vermittelt. Es dürfte wenige Werke der Weltliteratur geben, in denen sich eine wahrhaft große und edle Seele so rein und vollkommen widerspiegelt. Natürliche Schlichtheit und echte Demut, Lauterkeit der Gesinnung und Höhe der Sittlichkeit und Ethik, vor allem aber ein jede Zeile von der ersten bis zur letzten durchwehendes, auch der eigenen Person gegenüber völlig rückhalt- und schonungsloses Streben nach letzter Wahrhaftigkeit nehmen jeden Leser gefangen, der das Buch (von dem eine deutsche Auswahl-Übersetzung allerdings nur einen ganz unvollkommenen Begriff gibt) kaum aus der Hand legen wird, ohne den Menschen Gandhi, mag er auch keineswegs alle seine Ansichten teilen können, aufrichtig liebgewonnen zu haben.

Das Wort Gandhi bedeutet „Krämer“, und in der Tat gehören die Gandhis einer Kaufmannskaste, den Modh Banyas, an. Zugleich sind sie freilich ein Beispiel dafür, daß der durch die Kastenzugehörigkeit angegebene Beruf im heutigen — wie großenteils wohl auch schon im alten — Indien keineswegs immer der wirklich ausgeübte ist: Vater, Groß- und Urgroßvater hatten verschiedenen kleinen Fürstenstaaten der großen Halbinsel Kathiawar nordwestlich von Bombay als Diwan, d. h. etwa Kanzler oder Premierminister, gedient, eine Familientradition, die für die spätere politische Laufbahn Gandhis sicher nicht ohne Bedeutung war. In Porbandar, der Hauptstadt des gleichnamigen Kleinstaats, ist Mohandas Karamchand Gandhi am 2. Oktober 1869 als jüngstes von sechs Geschwistern geboren. Die Eltern waren orthodoxe Hindus von tiefer Frömmigkeit; ganz besonders gilt das von der Mutter, von der Gandhi mit inniger Liebe und Verehrung spricht und von der er seine Vorliebe für strenge Fastenübungen geerbt hat. Nach Landesbrauch wurde er als Dreizehnjähriger mit einem gleichaltrigen Mädchen verheiratet, und er findet scharfe Worte der Verurteilung für die Unsitte der Kinderehe, die ihn, von allem andern abgesehen, ein Schuljahr kostete und, wie er sagt, in nur zu vielen Fällen den vorzeitigen Abschluß der Schulbildung überhaupt bedeutet.

In die Schulzeit nach der Heirat fällt eine für die vorhin gekennzeichnete erste Stufe der Auseinandersetzung mit Europa besonders typische Episode. Freunde machen ihm klar, daß die körperliche Überlegenheit der Engländer nur ihre Fähigkeit, Indien zu beherrschen, darauf beruhe, daß sie Fleisch aßen und die Inder nicht. Nun gehören die Gandhis einem Zweig des Hinduismus an, der das Verbot des Fleischgenusses mit besonderer Strenge einhält. Gandhi überwindet Ekel und Gewissensbisse und genießt einige Male heimlich Ziegenfleisch in dem Wunsche, eine wichtige Reform mitzumachen. Seine schon damals übermächtige Wahrheitsliebe macht ihm allerdings bald die Hintergehung der Eltern unmöglich, und er beschließt das Fleischessen, obwohl er es weiter für notwendig hält, bis zu ihrem Tode aufzuschieben. Erst in London wird er später durch das Buch eines englischen Vegetariers zum Vegetarier aus Überzeugung.

Sechzehnjährig verliert er den Vater, nachdem er ihn in schwerem Leiden mit geradezu inbrünstiger Hingabe gepflegt hat; Krankenpflege bleibt ihm lebenslang eine Lieblingsbeschäftigung. Kurz danach ist die Schulzeit beendet; in dem College, das er bezieht, findet er sich gar nicht zurecht. Um so freudiger stimmt er einem alten Freund der Familie zu, der rät, den Jungen in England Rechtsanwalt werden zu lassen, damit er sich schneller und besser als durch ein Studium in Indien für das in seiner Familie traditionelle Diwan-Amt qualifiziere. Nun ist die Reise nach Übersee dem orthodoxen Hindu verboten, weil es unmöglich ist, dort alle rituellen Reinheitsvorschriften zu beobachten. Gandhi trotzt dem Verbot seiner Kaste — die ihn darauf exkommuniziert — und beschwichtigt die Bedenken seiner Mutter, indem er einem befreundeten Jaina-Mönch die drei Gelübde der Keuschheit und der Enthaltensamkeit von Fleisch und Alkohol ablegt.

Und nun bricht über den linkischen und schüchternen Sohn der weltfernen indischen Kleinstadt in der Weltstadt London der Ansturm der völlig fremden englischen Zivilisation mit betäubender Wucht herein. Das erste Ergebnis ist wieder ganz typisch. Er schafft sich elegante europäische Kleidung an, läßt sich in Bond Street einen Frack machen, kauft einen Zylinder; er nimmt Tanzstunden, und da er mit der europäischen Musik absolut nicht zurecht kommen kann, quält er sich mit einer für teures Geld gekauften Violine ab. Freilich dauern diese Verirrungen nicht lange. Klar erkennt er seine Torheit, bezieht ein billiges Zimmer, wo er seine frugalen Mahlzeiten selbst kocht, und schraubt seinen Etat auf 17 Schillinge die Woche herunter. Aber noch in Südafrika versucht er später, durch das Auftreten als korrekt gekleideter Gentleman die dem Farbigen versagte Gleichberechtigung zu erretzen, und es ist noch ein weiter Weg bis zu dem bedürfnislosen Asketen, der in selbstgesponnenem Lendentuch und Sandalen zum Empfang im Buckingham Palace erscheint.

Zwei theosophischen Bekannten muß er beschämt gestehen, daß er, der fromme Hindu, die Bhagavadgita noch nicht gelesen hat. In London liest er sie zum ersten Male und ist sofort aufs tiefste beeindruckt. Er hat sie später beim morgendlichen Zähneputzen, einer rituell sehr wichtigen Operation, die bei ihm 15 Minuten beanspruchte, abschnittsweise auswendig gelernt und nennt sie das erhabenste Lehrbuch der Wahrheit, einen unfehlbaren Führer für seine Lebensgestaltung. „Sie wurde“, schreibt er später einmal „mein tägliches Nachschlagebuch. Genau so wie ich das englische Lexikon zu Rate zog für Wörter, die ich nicht verstand, so zog ich dieses Lexikon der Lebensführung zu Rate für eine fertige Lösung aller meiner Nöte und Versuchungen“. Was ihn an der Gita zeitlebens so besonders anzog, war zweifellos das in ihr verkündete Ideal des selbstlosen Dienens. „Ich habe“, so schreibt er einmal von seiner Tätigkeit in

Südafrika, „den Gedanken des Dienens zu meiner Religion gemacht, weil ich fühlte, daß Gott nur im Dienen erlebt werden kann.“ Und was für die Gita charakteristisch ist, das ist, daß sie nicht beschaulich-untätige Weltflucht lehrt. sondern rastloses Wirken, das Tun des Notwendigen, die Erfüllung der jedem Menschen nach Stand und Veranlagung individuell gesetzten Pflicht, und zwar um ihrer selbst willen, ohne Hoffen auf Gewinn oder Belohnung und nicht zur Befriedigung eigener Lust.

Durch die gleichen englischen Freunde lernt Gandhi in Sir Edwin Arnolds „Leuchte Asiens“ eine poetische Darstellung der Buddhalehre kennen, die ihn ebenfalls aufs höchste fesselt, und einem andern Bekannten zuliebe liest er die Bibel. Er quält sich durch das alte Testament, obgleich es ihm gar nichts sagt und er über den letzten Büchern Mose regelmäßig einschläft. „Aber das Neue Testament“, so schreibt er, „machte einen ganz andern Eindruck auf mich, besonders die Bergpredigt, die mir unmittelbar zu Herzen ging. Ich verglich sie mit der Gita. Die Stelle ‚Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel; sondern so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar; und so jemand mit dir will rechten und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel‘ entzückte mich über die Maßen und gemahnte mich an Shamal Bhatts Vers: ‚Für einen Napf Wasser gib ein reichlich Mahl.‘ Mein jugendlicher Sinn bemühte sich, die Lehren der Gita, der ‚Leuchte Asiens‘ und der Bergpredigt miteinander zu vereinen. Der Gedanke der Entsagung als der höchsten Form der Religion war so recht nach meinem Herzen.“ Gandhi hat später ausdrücklich bezeugt, daß die zitierte Stelle der Bergpredigt für seine Lehre vom gewaltlosen Widerstand von entscheidender Bedeutung gewesen ist.

Nach vier Londoner Jahren kehrt der neuernannte Rechtsanwalt in die Heimat zurück. Aber die Dinge lassen sich dort gar nicht nach Wunsch an. Der Aufbau einer Praxis in Bombay scheitert: in der Intrigenluft der Kleinstaaten Kathiawars kann er nicht atmen. So ist er froh, als ihm eine große Firma seiner Geburtsstadt anbietet, für sie auf ein Jahr nach Südafrika zu gehen, um sie dort bei der Durchführung eines schwierigen Prozesses gegen eine andere indische Firma zu unterstützen. Als er 1893 in Durban landet, ahnt er nicht, daß Südafrika die entscheidende Wende in seinem Leben bedeuten, daß er dort eine ganz andere und viel größere Aufgabe zu lösen haben wird als die, zu der man ihn gerufen hatte.

Seit etwa 1860 waren auf Veranlassung der englischen Kolonie Natal, die billige Arbeitskräfte für Plantagen und Bergwerke suchte, in großer Zahl indische Arbeiter nach Südafrika eingeführt worden. Nach Erfüllung ihrer fünf-

jährigen Kontrakte waren viele als freie Siedler im Lande geblieben und hatten es durch Fleiß und Genügsamkeit zu Wohlstand gebracht. Indische Kaufleute und Händler hatten sich gleichfalls eine beachtliche Stellung erworben. Von Natal, wo noch heute die übergroße Mehrzahl der Südafrika-Inder sitzt, hatten sich schwächere Kolonien auch in die damaligen Burenrepubliken ausgebreitet. Das schwierige Rassenproblem Südafrikas wurde durch die Inder weiter kompliziert; sie, die man als Helfer selbst ins Land gerufen hatte, wurden bald als bedrohliche, durch ihren niedrigeren Lebensstandard besonders gefährliche Konkurrenten empfunden, unterdrückt und der gleichen Diskriminierung wie die eingeborene Bevölkerung unterworfen. Da es sich ausschließlich um einfache Arbeiter und eine Handvoll Kaufleute und Angestellte handelte, Angehörige von Intelligenzberufen mit westlicher Bildung aber völlig fehlten, entbehrten sie jeder Führung, Organisation und wirksamen Interessenvertretung und ließen hilflos alles über sich ergehen. Schon die ersten Tage seines Aufenthalts gaben Gandhi den wirksamsten Anschauungsunterricht von der Lage seiner Landsleute. Sein Auftraggeber sandte ihn von Durban nach Pretoria. Am Abend wurde er auf Veranlassung eines englischen Mitreisenden trotz seiner gültigen Fahrkarte durch die Polizei aus der ersten Klasse herausgeworfen und verbracht, da er sich ins Gepäckwagen-Abteil einzusteigen geweigert hatte, eine bitterkalte Nacht im Wartesaal von Maritzburg. Von Charlestown nach Johannesburg ging die Reise in der Postkutsche weiter. Gandhi ließ es sich schweigend gefallen, daß er von dem ihm zustehenden Sitz im Innern auf den Außenplatz des Schaffners verwiesen wurde; aber als der Schaffner später wieder selbst dort sitzen und ihn zwingen wollte, sich auf einem schmutzigen Sack aufs Trittbrett zu setzen, weigerte er sich, worauf der stämmige Schaffner ohne weiteres über ihn herfiel und ihn brutal verprügelte. In Johannesburg bedauerte der Hotelbesitzer, keinen Platz frei zu haben; Gandhi fährt zu einem indischen Kaufmann und wird herzlich ausgelacht, weil er geglaubt hat, als Inder in ein Hotel aufgenommen zu werden. Überhaupt liegen in Transvaal die Dinge noch schlimmer als im englischen Natal: in Johannesburg bedarf es diplomatischer Kniffe, um überhaupt eine Fahrkarte 1. Klasse zu bekommen, und in Pretoria braucht er einen Erlaubnischein, um abends nach 9 Uhr die Straße zu betreten. Die Verordnung, daß Farbige keinen Bürgersteig benutzen dürfen, wird zwar gegen ihn im allgemeinen nicht angewandt; aber eines Tages wirft ihn doch der burische Polizist vor dem Hause des Präsidenten Krüger ohne vorherige Warnung mit einem Fußtritt vom Bürgersteig hinunter.

Unverzüglich geht Gandhi daran, die Lage seiner Landsleute zu studieren und nach Kräften zu verbessern, Zusammengehörigkeitsgefühl in ihnen zu wecken und sie auf Mängel bei ihnen selbst, wie z. B. mangelhafte Hygiene, hinzuweisen, die den Weißen berechtigten Grund zu diskriminierender Behandlung geben könnten. Die Hauptarbeit freilich gilt dem Prozeß. Durch hingebendes Aktenstudium klärt er den höchst verwickelten Sachverhalt, und da er erkennt, daß eine gerichtliche Durchfechtung beide Parteien ruinieren würde, bringt er es fertig, sie zu einer außergerichtlichen Schlichtung zu bewegen, wonach er unter noch größeren Schwierigkeiten der unterlegenen Partei, die 37 000 Pfund und die Kosten zu zahlen hat, bei der obsiegenden tragbare Ratenzahlungen er-

wirkt. Eben will er nach dieser für ihn so charakteristischen Lösung seiner Aufgabe nach Indien zurückkehren, da kommt eine Gesetzesvorlage heraus, die die Inder in Natal des Wahlrechts berauben will. Er macht den indischen Freunden klar, was das bedeutet, und nun bitten sie ihn, zu bleiben, sie garantieren ihm eine Anwaltspraxis, und aus dem Anwalt einer indischen Firma wird der Anwalt und Vorkämpfer aller Inder Südafrikas, deren Sache er zwanzig Jahre seines Lebens gewidmet hat. Er schafft ihnen in Anlehnung an den Indischen Nationalkongreß eine eigene politische Organisation und gibt ihnen in seiner Zeitschrift „Indian Opinion“ ein Bindeglied und Sprachrohr. Er rüttelt mit großem Erfolg auch die Heimat zu Protest- und Sympathiekundgebungen auf; und als er 1897 von einer Reise durch Indien zurückkehrt, wird er von den durch entstellte Wiedergaben seiner Propagandatätigkeit aufgebrachten Weißen Durbans tödlich angegriffen und entgeht knapp dem Tode. Aber wie die letzten Worte seines Lebens eine Fürbitte für seinen Mörder waren, so verzichtete er schon damals grundsätzlich auf die ihm angebotene Strafverfolgung seiner Angreifer.

Der Burenkrieg bricht aus. Was werden die Inder tun? Werden sie ihren englischen Unterdrückern in den Rücken fallen, mindestens aber doch keinen Finger zur Hilfe für sie rühren? Weit gefehlt! Wollen wir, so sagt Gandhi, die vollen Rechte des britischen Reichsbürgers beanspruchen, so müssen wir beweisen, daß wir auch dessen volle Pflichten getreu erfüllen, und zwar ohne mit der Regierung darüber zu rechten, ob sie mit ihrem Kriege im Recht ist. Jetzt ist die Gelegenheit, den Engländern zu zeigen, daß die übliche Anschuldigung, die Inder seien nur profitgierige Schmarotzer in Südafrika, falsch ist! Er riskiert sein ganzes Ansehen bei seinen Landsleuten, aber er setzt sich durch: eine indische Sanitätskolonne wird gebildet und leistet ausgezeichnete Dienste; Gandhi persönlich trägt den Sohn von Lord Roberts aus dem Feuer und wird im Tagesbefehl erwähnt. Und der den Engländern völlig unerwartete Einsatz der Inder bringt ihnen größeren Gewinn als jeder Erpressungsversuch es gekonnt hätte.

Aber der härteste Kampf steht noch bevor. Im britisch gewordenen Transvaal sollen die Inder in Verbindung mit einem für sie sehr bedrohlichen Gesetz sich einer nochmaligen Registrierung unterziehen, deren Modalitäten — Abdruck aller zehn Finger u. a. m. — als entwürdigend empfunden werden. Gegen beruhigende Zusicherung der Regierung hinsichtlich des neuen Gesetzes verpflichtet sich Gandhi, die Inder zu freiwilliger Registrierung zu bewegen; er selbst geht mit gutem Beispiel voran und erliegt beinahe dem Attentat eines mit seiner friedlichen Politik unzufriedenen Landmannes — eine genaue Parallele zu jenem Attentat, dem er schließlich zum Opfer gefallen ist, Parallele auch darin, daß er wieder für den Attentäter Fürbitte einlegt. Trotz der ungeheuren Erregung gelingt es, die Registrierung planmäßig durchzuführen; aber die Regierung bricht ihre Zusagen. Und nun entbrennt der erste große Kampf mit Gandhis neuer Methode des gewaltlosen Widerstandes, auf den er schon vorher seine Anhänger in einer Massenversammlung feierlich vereidigt hat. In einer

neuen Massendemonstration verbrennen 2500 Inder öffentlich ihre Aufenthaltsgenehmigungen für Transvaal, damit ihre Verhaftung provozierend. Freiwillig drängen sie sich ins Gefängnis, mit dem auch Gandhi selbst jetzt die erste Bekanntschaft macht. Der an dramatischen Episoden, an leuchtenden Beispielen von Opfermut und Treue reiche Kampf zieht sich mehrere Jahre hin; die indische Heimat nimmt steigenden Anteil daran; einer der angesehensten politischen Führer Indiens, Gokhale, besucht Südafrika und erreicht die Zusage, daß die berüchtigte Kopfsteuer von drei Pfund fallen soll, die der Kontraktarbeiter zahlen muß, wenn er nach Ablauf seines Kontrakts als freier Siedler bleiben will. Als auch diese Zusage nicht eingehalten wird, entbrennt 1913 der Kampf auch in Natal, entbrennt mit doppelter Wucht, als ein Gerichtsurteil alle nicht nach christlichem Ritus geschlossenen Ehen für ungültig erklärt und so mit einem Federstrich alle indischen Ehefrauen zu nichterberechtigten Konkubinen erklärt. Jetzt schickt Gandhi — ein ungeheuerlicher Schritt von unerhört aufrüttelnder Wirkung — auch die Frauen ins Gefängnis; es kommt zu einem großen Streik der indischen Bergarbeiter, die Gandhi in einem berühmt gewordenen mehrtägigen Marsch in geschlossenem Zuge nach Transvaal führt, um sie auf Grund des verbotenen Grenzübertretts geschlossen ins Gefängnis (und in staatliche Verpflegung!) zu bringen. Der Kampf nimmt immer größere Ausmaße, immer härtere Formen an; selbst der indische Vizekönig Lord Hardinge greift in ungewöhnlicher Form zugunsten der Inder ein. Und endlich werden deren Leiden und Opfer durch den Sieg belohnt: eben vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges legalisiert das Gandhi-Smuts-Abkommen die indischen Ehen, beseitigt die Kopfsteuer und erfüllt auch sonst die unabdingbarsten Forderungen der Inder.¹

Südafrika wurde Gandhi nicht nur zu dem großen Übungsfeld, auf dem er die später in Indien bewährten Methoden seiner Politik und Kampfesweise entwickelte und erprobte; hier empfing er auch in der Zusammenarbeit mit treuen europäischen Freunden und Helfern entscheidende Anregungen, die seiner Weltanschauung die letzte Klarheit gaben und seine Lebensführung radikal umgestalteten; hier legt er — wörtlich wie bildlich — das in London angepaßte Kleid des englischen Gentleman endgültig ab und kehrt ganz zu altindischen Idealen und Lebensformen zurück.

Intensive Berührung mit christlichen Kreisen steigert seine Bewunderung für Christus und seine Lehre; aber die Hoffnung der Freunde, ihn zum Christen zu machen, wird enttäuscht. Unannehmbar für ihn ist der Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums. Er läßt es gern als guten, als vortrefflichen Weg zum Heil gelten, aber andere Wege brauchen darum nicht schlechter zu sein, und den eigenen hinduistischen findet er unübertroffen. In Jesu Worten

¹ Es kann nicht unerwähnt bleiben, daß Gandhis Erfolg nur vorübergehend war. Der nie unterbrochene Kampf der Inder Südafrikas ist gerade in jüngster Zeit durch die scharfe Rassentrennungs- („Apartheid“-) Politik der Malan-Regierung, die ihnen jegliche Lebensmöglichkeit zu nehmen droht, in ein besonders kritisches Stadium getreten..

wie in der Bhagavadgita oder im Ramayana leuchtet die gleiche göttliche Wahrheit; aber in Jesu Kreuzestod ein Heilswunder zu sehen, ist Gandhi unmöglich. Was ihn am Christentum anzieht und ergreift, findet er zu seiner Freude auch in den heiligen Schriften der eigenen Religion wieder. Es ist der für Indien so überaus charakteristische relativistische Standpunkt universalistischer Toleranz, der uns heute bei gebildeten Indern fast regelmäßig entgegentritt. Überflüssig zu betonen, daß Gandhis Verhältnis zu Islam und Mohammedanern — unter denen er viele treue Freunde gehabt hat — durchaus dem zu Christentum und Christen analog ist.

Ein englischer Freund legt ihm 1904 das Buch in die Hand, das nach seinen eigenen Worten als einziges eine sofortige praktische Wandlung in sein Leben brachte: Ruskins „Unto This Last“. Er findet seine tiefsten und noch unbewußten Überzeugungen in diesem Buche, das er in seine Muttersprache übersetzt hat, widergespiegelt. Ruskin vermittelt ihm die für Indien, das Land mit der kastenbedingten Verachtung der körperlichen Arbeit, in ihrer Bedeutung nicht leicht zu überschätzende Überzeugung, daß, wie er sagt, die Tätigkeit eines Rechtsanwalts den gleichen Wert hat wie die eines Barbiers, da alle das gleiche Recht haben, sich durch ihre Arbeit ihren Lebensunterhalt zu verdienen, und daß ein Leben der körperlichen Arbeit, das heißt des Ackerbauers oder Handwerkers, das wahrhaft lebenswerte Leben sei. Sofort setzte er die neue Erkenntnis in die Tat um. Er verlegt seine Zeitschrift „Indian Opinion“ auf eine eigens erworbene Farm von 100 Morgen, auf der jeder Feldarbeit verrichten, den gleichen auskömmlichen Lohn erhalten und in seinen Mußestunden bei der Druckerarbeit helfen soll. Es ist die erste einer Reihe religiöser Muster-siedlungen, in denen Gandhi mit einer auserlesenen Gemeinde seine Ideale vorlebt. Eine spätere zweite Farmgründung in Südafrika nennt er Tolstoi-Farm, dadurch bezeugend, was er dem russischen Dichter, mit dem er Briefe wechselt und der ihm Worte begeisterter Zustimmung zu seinem südafrikanischen Kampfe sendet, weltanschaulich verdankt; er nennt ihn neben Ruskin und einem frommen Hindu unter den drei Männern, die bestimmend für sein Leben geworden seien. Als er dann im Ersten Weltkrieg endgültig nach Indien zurückkehrt, schafft er sich auch dort eine Heimat für seinen engeren Jüngerkreis in dem Ashram — das Wort bezeichnet ursprünglich die Waldeinsiedelei der altindischen Asketen — von Sabarmati bei Ahmedabad.

Die Hinwendung zum primitiven altindischen Landleben steigert sich bald zur Ablehnung der ganzen europäischen Maschinen-zivilisation. „Indiens Heil liegt darin“, schreibt Gandhi 1909, „daß es alles vergiftet, was es in den letzten fünfzig Jahren gelernt hat. Eisenbahnen, Telegraphen, Krankenhäuser, Rechtsanwälte, Ärzte usw. müssen samt und sonders verschwinden, und die sogenannten oberen Schichten müssen lernen, gewissenhaft, fromm und bedacht-sam das Leben der einfachen Bauern zu führen, weil sie erkennen müssen, daß dieses Leben uns das wahre Glück schenkt.“ In der Tat eine recht radikale, in diesem ersten Überschwang auch mindestens

in der Praxis nicht aufrecht erhaltene negative Reaktion auf Europa, und doch wie völlig verschieden von der oben gekennzeichneten eines Dayanand Sarasvati oder Tilak! Denn nicht nur fehlen die Worte Haß oder Abneigung überhaupt in Gandhis Vokabular, sondern er bleibt auch echten geistigen Werten vorbehaltlos aufgeschlossen und leugnet jeden grundsätzlichen Unterschied zwischen Ost und West, zwischen Asiaten und Europäern.

Die weltanschaulich begründete Ablehnung der Maschine, die Gandhi zeitweilig veranlaßte, auf seiner Farm die Zeitschrift unter Verschmähung des vorhandenen Motors mit der Handpresse zu drucken, wird dann eine — aber auch nur eine — Wurzel für die Handspinn- und Handwebe-Bewegung, die er 1908 zuerst ankündigt und der er später einen so außerordentlichen Teil seiner Kraft und Zeit gewidmet hat. Anscheinend unvertretbarer und undurchführbarer Rückschritt wurde hier tatsächlich zur volkswirtschaftlichen Klugheit; denn der indische Bauer ist durch das Klima und die Kleinheit seines Zwerghetriebes während eines großen Teiles des Jahres zum Müßiggang verurteilt, und jeder noch so geringe zusätzliche Wert, den er in dieser Zeit erzeugt, bedeutet eine unschätzbare Linderung seiner grenzenlosen Armut. Dazu wurden gerade auf dem Gebiet der Baumwoll-Spinnerei und -Weberei die wirtschaftlichen Folgen der englischen Herrschaft als besonders drückend empfunden, und endlich war die Forderung des für arm und reich, hoch und niedrig gleich verbindlichen Handspinnens, des praktischen Handanlegens an die gleiche Arbeit, ein höchst wertvolles verbindendes Symbol. Das alte Spinnrad, nach dem Gandhi jahrelang fahnden mußte, bis es endlich in der Rumpelkammer einiger Bauernhäuser Gujarats wieder entdeckt wurde, hat das äußere Bild der großen nationalen Tagungen Indiens gründlich gewandelt. Wo Jawaharlal Nehru noch 1912 elegante Bügelfalten und Cutaways als charakteristisch ins Auge fielen, da wogt einige Jahre später ein weißes Meer von Khadi, dem handgesponnenen groben Baumwollstoff, und europäische Kleidung ist verschwunden.

Sechsendvierzigjährig kehrt Gandhi endgültig nach Indien zurück. Seine innere Entwicklung ist im wesentlichen abgeschlossen; nach gründlicher Lehrzeit ist er fähig und bereit, in der Heimat die weltgeschichtliche Aufgabe in Angriff zu nehmen, der er sich nicht entziehen könnte, selbst wenn er es wollte. Die noch folgenden drei Jahrzehnte seines Lebens im einzelnen schildern hieße eine Geschichte der indischen Nationalbewegung schreiben — deren Führung ihm seit 1920 niemand streitig machen konnte —, ohne seinem geistigen Bilde wesentliche neue Züge hinzuzufügen. Wir versuchen statt dessen, uns nunmehr ein zusammenhängendes Bild von seiner Religion und seiner daraus sich ergebenden und davon nicht abzutrennenden politischen Methoden zu verschaffen.

Kernpunkte altindischer Religiösität sind alle wesentlichen Begriffe von Gandhis Religion, voran die drei wichtigsten und beherrschenden: *satya*, *ah'msā*, *brahmacharya*, Wahrheit, Gewaltlosigkeit, Keuschheit.

Die Originalausgabe der Autobiographie trägt den Titel: „Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit“, und in ihrem Vorwort schreibt Gandhi: „Für mich ist die Wahrheit das oberste Prinzip, das zahlreiche andere Prinzipien in sich einschließt. Diese Wahrheit ist nicht nur Wahrhaftigkeit in Worten, sondern auch Wahrhaftigkeit in Gedanken, und nicht nur die relative Wahrheit unserer Begriffe, sondern die Absolute Wahrheit, das Ewige Prinzip, das heißt Gott. Es gibt unzählige Definitionen Gottes, weil seine Offenbarungen unzählbar sind . . . Aber ich verehere Gott nur als Wahrheit.“ Auf dem Bilde des Mahatma, das der deutschen Ausgabe der Selbstbiographie beigegeben ist, stehen in seiner Handschrift die Worte: „God is Truth“, „Gott ist die Wahrheit“. An anderer Stelle kehrt er diesen Satz um und schreibt (1935): „Es gibt Menschen, die Gott die Wahrheit nennen. Ich sage: Die Wahrheit ist Gott. Es gibt Menschen in der Welt, die Gott geleugnet haben, aber es gibt keine Menschen, die die Wahrheit geleugnet haben. Ich glaube an die Wahrheit. Das ist für mich Gott. Durch ernstliches Gebet versuche ich, der Wahrheit so nahe zu kommen wie möglich; nehmen Sie also an, daß ich an die Wahrheit als an Gott glaube.“

Gandhi hat sicher nicht gewußt, denn es ist ein in Indien noch nicht bekanntes Forschungsergebnis deutscher Wissenschaft², daß er mit der Erhebung der Wahrheit zum Zentralbegriff seiner Religion die älteste Religion der indischen Arier erneuerte; denn der Mittelpunkt auch dieser Religion ist die Wahrheit, mit einem später ausgestorbenen Wort als *rta*, aber zuweilen auch schon wie bei Gandhi als *satya* bezeichnet. Das *Rta* ist die gewöhnliche, alltägliche Wahrheit von Worten und Gedanken, es ist aber außerdem eine magische Kraft besitzende kosmische Potenz, die über allen Göttern steht, das Universum durchwaltet und sich in seinen ewigen Ordnungen, wie dem regelmäßigen Lauf der Gestirne und dem Strömen der Flüsse, manifestiert. Durch die magische Kraft der in Kultlied und Gebet enthaltenen Wahrheit zwingt man die Götter, beim Opfer des Frommen zu erscheinen; und noch im indischen Mittelalter, das vom *Rta* nichts mehr weiß, ist der Glaube

² Die Forschungen von H. Lüders über das vedische *Rta* bilden den Kernpunkt seines dreibändigen Werkes über den Gott Varuṇa, dessen Veröffentlichung aus dem durch Plünderung schwer beschädigten Manuskript vom Verfasser dieses Aufsatzes vorbereitet wird. Vgl. vorläufig: H. Lüders, Die magische Kraft der Wahrheit im alten Indien (Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch. Bd. 98/1944, S. 1 ff.).

lebendig, daß man durch das einfache Aussprechen einer unbezweifelbaren Wahrheit übernatürliche Wirkungen hervorrufen kann; zahlreiche Geschichten in der buddhistischen wie in der brahmanischen Literatur berichten von solchen „Wahrheitsbetätigungen“. Und nun höre man, was Gandhi einer jungen Inderin nachruft, die in Südafrika den Strapazen der freiwillig aufgesuchten Gefängnishaft erlegen ist: „Die Satyagrahis (Kämpfer für die Wahrheit, vgl. unten) können versichert sein: wenn auch nur einer unter ihnen ist, der rein ist wie Kristall, so wird sein Opfer genügen, um das ersuchte Ziel zu erringen. Die Welt beruht auf dem Grundfelsen von Satya oder Wahrheit. Asatya, gleichbedeutend mit Unwahrheit, bedeutet auch „nicht vorhanden“; und Satya oder Wahrheit bedeutet „das, was ist“.³ Wenn Unwahrheit nicht einmal vorhanden ist, kann auch ihr Sieg niemals sein. Und Wahrheit kann als „das, was ist“, niemals vernichtet werden. Auch später hat Gandhi noch oft seine Überzeugung ausgesprochen, daß ein einziger wirklich vollkommener Kämpfer für die Wahrheit ein ganzes Weltreich in die Schranken fordern könne. Rudolf Otto hat diese Überzeugung einmal treffend umschrieben als „den Glauben, daß der Mensch, wenn er im Bunde steht mit dem ewigen Satyam — das ja Gott selber ist, denn er ist die Wahrheit — damit in der Tat geistige, ja übernatürliche Kräfte entbindet, die allen irdischen Gewalten auf die Dauer überlegen sind.“ Niemand wird trotz allem den Abstand übersehen, der Gandhis durchgeistigten Wahrheitsbegriff von der stark dem magischen Bereich verhafteten zauberischen Wahrheit des Veda trennt; dennoch dürfte es kaum einen eindrucksvolleren Beleg geben für die staunenswerte Kontinuität des indischen Geistes über die Jahrtausende hinweg und für die unfehlbare Sicherheit, mit der Gandhi auch unbewußt nur aus echt indischen Bausteinen den Tempel seiner Religion erbaut. Wenn er in der eben zitierten Äußerung sagt, die Welt beruhe auf dem Grundfelsen von Satya, so ist kaum anzunehmen, daß ihm die Stelle der Mahānārāyaṇa-Upanishad (63, 2) gegenwärtig war, wo es fast genau so heißt: „Durch die Wahrheit weht der Wind, durch die Wahrheit leuchtet am Himmel die Sonne, Wahrheit ist das Fundament der Rede, auf die Wahrheit ist das All gegründet.“

Wie sich aus seinen bisher zitierten Äußerungen ergibt, ist Gandhi — dies hier einzuschalten ist für den Europäer vielleicht

³ *satya* ist eine Ableitung von dem Präsenspartizip *sat* „seiend“ und bezeichnet also die Wahrheit als das tatsächlich Existierende.

nicht überflüssig — mit der Mehrzahl gebildeter Hindus Monotheist; als solchen bekennt er sich gelegentlich sogar mit einer vielleicht von islamischer Ausdrucksweise nicht unbeeinflussten Entschiedenheit: „Gott ist wirklich Einer; er hat keinen Zweiten neben sich . . . Er ist ohne Gestalt und unteilbar. Er ist unerschaffen, hat weder Vater, Mutter noch Kind, und doch erlaubt er, daß man ihn als Vater, Mutter, Frau und Kind verehrt, obwohl er keines von diesen Dingen ist.“ Die ausschließliche Identifizierung dieses einen Gottes mit dem abstrakten Wahrheitsbegriff scheint auf eine unpersönlich-pantheistische Gottesauffassung hinzudeuten. Aber wenn Gandhi überzeugt ist, „daß in uns ein göttliches Wesen wohnt, das Zeuge alles dessen ist, was wir denken und tun, das uns schützt und uns auf den richtigen Pfad führt“, wenn er der göttlichen Stimme in seinem Innern die Führung seines Lebens anvertraut, wenn er diese leise Stimme manchmal ganz konkret vernimmt und sich von ihr ihm zunächst widerstrebende politische Entschlüsse — so zu einem 21tägigen Fasten — diktieren läßt, so wird man an seinem engen Verhältnis zu einem persönlichen Gott nicht zweifeln. Ganz echt indisch aber ist die Auffassung, daß dieser Gott seine Verehrung erlaubt auch als etwas, was er in Wirklichkeit nicht ist. Das stimmt dazu, daß Gandhi bei aller Klarheit und Entschiedenheit seines Monotheismus nach seinem ausdrücklichen Bekenntnis auch die Verehrung der hinduistischen Götterbilder nicht mißbilligt: ihre Verehrung als Sinnbilder gehört zur menschlichen Natur und ist erlaubtes Hilfsmittel, solange nicht das Bild selbst für einen Gott gehalten wird. Alles dieses entspricht letztlich der bekannten indischen Unterscheidung einer höheren und einer niederen Wahrheit, jener charakteristischen Anschauung, die auch nach Erlangung höherer Erkenntnis den niedrigeren Formen von Glauben und Kultus einen relativen, sozusagen propädeutischen Wert zuerkennt.

In den Schlußworten der Autobiographie schreibt Gandhi: „Alle meine Erfahrungen haben mich überzeugt, daß es keinen andern Gott gibt als die Wahrheit. Und wenn nicht jede Seite dieses Buches davon zeugt, daß das einzige Mittel, um die Wahrheit ins Leben zu rufen, Ahimsa ist, würde ich alle Mühe, die ich auf diese Darstellung verwendet habe, für verloren erachten.“ Und etwas später: „So viel darf ich auf Grund aller meiner Erfahrungen zuversichtlichen Herzens sagen, daß ein volles Erschauen der Wahrheit nur möglich ist nach einer vollkommenen Verwirklichung von Ahimsa.“

Was ist Ahimsa? Der Begriff ist als Grundpfeiler indischer Ethik jedem vertraut, der nur etwas von indischer Religion weiß. Eine noch größere Rolle als im Hinduismus spielt er im Buddhismus und vor allem im Jainismus. Der Wortbedeutung nach ist Ahimsa Nicht-Tötung, Nicht-Verletzung, Nicht-Zufügung jedes vermeidbaren Leides; und das bedingt natürlich Nichtanwendung von Gewalt, also Gandhis wohlbekannte Non-Violence, die Gewaltlosigkeit. Aber am allerwenigsten ein Gandhi könnte bei der negativen Auffassung der Ahimsa, wie sie durch die Etymologie des Wortes gegeben ist, stehenbleiben. Ins Positive gewandt, ist der Begriff fast beliebiger Erweiterung und Vertiefung fähig und reicht für Gandhi von Höflichkeit und fairness über Herzensgüte und Edelmut bis zu allumfassender Liebe. Ahimsa, sagt er einmal, ist der äußerste Grad der Demut, und ein andermal erklärt er als Verstoß gegen die Ahimsa, daß er auf eine zweck- und sinnlose Diskussion einer gleichgültigen Äußerlichkeit eine Viertelstunde verschwendet hat, die dadurch Werken dienender Liebe entzogen wurde. Ohne weiteres unter Ahimsa fällt ihm natürlich die Lehre der Bergpredigt und die christliche Nächstenliebe überhaupt. Zweifellos hat durch dieses christliche Gedankengut seine Ahimsa eine sehr wesentliche Bereicherung und Vertiefung erfahren. Trotzdem bleibt sie in einem entscheidenden Kernpunkt völlig indisch und von der christlichen Liebe wesentlich verschieden. Die Seelenwanderungslehre — für den Inder selbstverständliche, keines Beweises und keiner Diskussion bedürfende Voraussetzung seines Denkens — bedingt, daß zwischen Mensch und Tier ein grundsätzlicher Unterschied nicht anerkannt wird. Das Gebot der Nicht-Tötung bezieht sich daher in Indien stets auch auf das Tier, wenn es auch nicht überall so sehr auf die Spitze getrieben wird wie bei dem Jaina, der auch Ungeziefer nicht vertilgen darf und z. B. — wie es der Schreiber dieser Zeilen selbst erlebte — den giftigen Tausendfuß, der ihm einen gefährlichen Biß versetzt hat, in einem Topf ins freie Feld trägt und dort aussetzt. Aber auf Ahimsa beruht für den Hindu und auch für Gandhi das Verbot des Fleischessens, des Fisch- und Eiergenusses, und was für den Hindu unmittelbar hinter dem Menschenmord kommt, ist die Tötung des heiligen Rindes. Nun ist das Gebot der Ahimsa seinem Ursprung nach zweifellos weniger ein ethisches, als vielmehr ein magisch begründetes: daß es sich zunächst nur um die Scheu handelt, Leben — sei es menschliches oder tierisches — zu vernichten, zeigt der heutige Inder noch ganz unmißverständlich, wenn er sich weigert, ein todkrankes oder

schwer verletztes Rind von furchtbarsten Qualen zu erlösen, oder wenn im Umgang mit dem heiligen Tier Praktiken gewöhnlich sind, die der Europäer nur als Tierquälereien bezeichnen kann. Für Gandhi, den das Problem der Euthanasie beim Rinde in einem praktischen Fall in schwerste Gewissenskonflikte gestürzt hat, ist der Schutz des Rindes eine der erhabensten Lehren des Hinduismus von tiefer symbolhafter Bedeutung. Aber wie bei ihm immer an die Stelle mechanisch-skrupelhafter Befolgung ritueller und anderer Gebote Sinnerfüllung und ethische Vertiefung tritt, so schließt für ihn der Schutz der Kuh liebevolle Behandlung, richtige Pflege und gute Milchwirtschaft — die in Indien sehr im argen liegt — mit ein. Auch er ist nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen!

Und so will er auch die Kaste als solche keineswegs abschaffen — ebensowenig wie das z. B. auch Buddha getan hat. Aber als Krebschaden und Schandfleck des Hinduismus bekämpft er mit seiner letzten Energie die Unberührbarkeit, das Unwesen des Pariatums. Er hat Parias in sein Ashram aufgenommen, eine kleine Paria adoptiert, für die Parias den neuen Ausdruck Harijan, d. h. etwa „Gottesvolk“ geprägt und seiner Zeitschrift diesen Titel gegeben; er hat sich dem englischen Versuch, die 50 Millionen Parias als Sonderklasse vom Hinduismus abzuspalten, mit einem „Fasten bis zum Tode“ erfolgreich widersetzt und damit gleichzeitig seine Hindu-Landsleute mit eiserner Faust auf den Weg gründlicher Reform gezwungen. Es war ihm nicht vergönnt, das Inkrafttreten der Verfassung des neuen Indien zu erleben, die die Unberührbarkeit in aller Form abschafft und jeden Versuch ihrer Aufrechterhaltung unter Strafe stellt; daß in diesem Verfassungsartikel eine Hauptfrucht seiner Lebensarbeit gereift ist, unterliegt keinem Zweifel.

Man mag darüber streiten, wie weit bei Gandhis Kampf für die Parias das christliche oder islamische Vorbild mit wirksam war; aber sicher hätte es für ihn keines solchen Vorbildes oder Einflusses bedurft, um sich souverän über Ritualvorschriften hinwegzusetzen, die, wie nicht näher begründet zu werden braucht, seiner Ahimsa einfach ins Gesicht schlagen. Im übrigen hat er in seiner Selbstbiographie festgestellt, wie die Juden im Mittelalter die in Ghettos verbannten Parias Europas gewesen seien, so seien jetzt die Inder die Parias Südafrikas; und wie die Juden die durchaus ungerechte Vergeltung dafür erlitten, daß sie sich im Altertum für das ausgewählte Volk gehalten hätten, so würden die Inder Südafrikas heimgesucht für die Sünde der Hindus, einen Teil ihrer Blutsbrüder für unberührbar zu erklären.

„Selig sind, die reines Herzens sind“, sagt die Bergpredigt, „denn sie werden Gott schauen.“ Gandhi drückt es so aus: „Ohne Selbstläuterung bleibt der Wunsch, nach dem Gesetz der Ahimsa zu leben, ein leerer Wahn; Gott kann niemals lebendig werden in einem, der nicht reinen Herzens ist.“ Selbstläuterung aber ist nicht erreichbar ohne, ja sie besteht in Brahmacharya, der Keuschheit. Kein Satya ohne Ahimsa, kein Ahimsa ohne Brahmacharya.

Nach langer Selbstprüfung hat Gandhi 1906 das Gelübde lebenslänglicher Keuschheit auch innerhalb seiner weitergeführten Ehe abgelegt. Er beschreibt, wie während des Zulu-Aufstandes, in dem er ebenso wie im Burenkrieg eine indische Sanitätskolonne anführte, der Gedanke in ihm lebendig wurde: „Ich dachte über Brahmacharya und seine Folgerungen nach, und meine Überzeugungen faßten tiefer Wurzel. Ich hatte damals noch nicht erkannt, wie unerläßlich Enthaltensamkeit zur Selbsterkenntnis ist, aber ich sah deutlich, daß ein Mensch, der der Menschheit mit ganzem Herzen dienen will, nicht darauf verzichten kann. Es stellte sich mir vor Augen, daß ich in Zukunft immer mehr und mehr Gelegenheit finden würde zu dienen, wie ich hier diente, und daß ich solchem Tun nicht gewachsen wäre, wenn ich in den Freuden des Familienlebens und der Zeugung und Erziehung von Kindern befangen bliebe. Mit einem Wort, ich konnte nicht dem Geiste und dem Fleisch zugleich leben . . . Indem ich so dachte, regte sich der ungeduldige Wunsch in mir, ein entscheidendes Gelübde abzulegen. Bei diesem Entschluß erwachte ein Frohlocken in mir. Die Einbildungskraft begann lebendig zu spielen, und ein unendlicher Blick tat sich auf in eine Fülle dienender Freuden.“ Etwas weiter heißt es dann: „Ich muß gestehen, daß ich damals die Größe und Tragweite der Aufgabe noch nicht klar erfaßt hatte, die ich auf mich nahm. Auch heute noch stehen mir die Schwierigkeiten bedrohlich vor Augen. Aber die Bedeutsamkeit des Gelübdes drängt sich mir mehr und mehr auf. Ein Leben ohne Brahmacharya erscheint mir schal und tierisch. Das Tier kennt von Natur aus keine Selbstbeherrschung. Der Mensch ist Mensch, weil er der Selbstbeherrschung fähig ist. Was mir früher als eine übertriebene Verherrlichung des Brahmacharya in unsern Religionsbüchern erschienen war, offenbarte sich mir nun jeden Tag mit wachsender Klarheit als vollkommen richtig und auf Erfahrung begründet. Ich erkannte, daß Brahmacharya, wenn es wirklich erfüllt sein soll von jener herrlichen Kraft, keineswegs etwas Leichtes sein kann und sicherlich nicht nur eine Sache des Körpers. Brahmacharya beginnt mit

körperlicher Enthaltensamkeit, aber es hört nicht damit auf. Ein echter Brahmachari wird auch nicht einmal träumen von der Befriedigung fleischlicher Lust, und bis er dazu imstande ist, muß er einen weiten Weg durchlaufen.“

Gandhis Worten ist wenig hinzuzufügen. Seine Begründung für die Notwendigkeit der Keuschheit — die er später z. B. auch von Ehepaaren verlangte, die er in sein Ashram aufnahm — könnte auch von einem christlichen Mönch oder zur Begründung des katholischen Priesterzölibats geschrieben sein. Trotzdem braucht kaum gesagt zu werden, daß — wie es schon der alte Sanskrit-Terminus als solcher bezeugt — Gandhis Brahmacharya durch und durch indisches Erbe ist. Keuschheit ist schon in ältester Zeit eines der Gelübde, die der Schüler beim Vedastudium ablegen muß: Brahmacharya, wörtlich „Brahman—Wandel“, ist die erste der vier Lebensstufen der brahmanischen Sittenlehre. Keuschheit ist in der alten Zeit eine magische Potenz. Büsser gewinnen durch sie eine Macht, die den Göttern bedrohlich wird, und diese senden dann wohl eine schöne Himmelsjungfrau aus, den gefährlichen Heiligen zu verführen, dessen Macht mit dem Bruch der Keuschheit dahin ist. Eine starke Vergeistigung des Keuschheitsideals finden wir dann schon bei Buddha und seinem Zeitgenossen Mahavira, dem Stifter der Jainareligion, und Keuschheit hat seither nicht nur Buddhisten und Jainas, sondern auch unzähligen Hindus als Vorbedingung geistlicher Vollendung gegolten. Was Gandhi von einem Buddha oder Mahavira unterscheidet, ist, daß er die Keuschheit nicht zur weltflüchtigen Selbsterlösung benutzt, sondern zu werktätigem Dienst an anderen, daß er sie mit der Tat- und Pflichtlehre der Bhagavadgita verbindet, daß — um es etwas zugespitzt auszudrücken — die Forderung der Keuschheit hier nicht für den Mönch, sondern für den Politiker und Sozialreformer erhoben wird. Wenn das dem Europäer befremdlich, um nicht zu sagen lächerlich klingt — um so besser versteht es der einfachste analphabetische indische Bauer und Arbeiter, der von dem ihm so vertrauten altindischen Ideal des asketischen Heiligen, des Sadhu, unmitttelbar angesprochen wird und ihm blindlings folgt.

Als Mittel zur Selbstläuterung, zur Beherrschung der Sinne, spielen im Hinduismus, vor allem aber im Jainismus, dessen Einfluß in Gandhis Elternhaus stark war, Nahrungsbeschränkung und Fasten eine wichtige Rolle. Bei Gandhi selbst ist es nicht anders, und es wurde schon erwähnt, daß er in dieser Hinsicht wohl geradezu erblich belastet ist. „Das Fasten“, sagt er einmal.

„ist ein Teil meines Wesens. Was die Augen für die äußere Welt bedeuten, das bedeutet das Fasten für die innere.“ Diätfragen nehmen in seinen Schriften einen breiten Raum ein. Schon vor vielen Jahren hat er einschneidende Gelübde abgelegt, so z. B., in 24 Stunden nicht mehr als fünf verschiedene Dinge zu sich zu nehmen, Arzneien auch in schwerster Krankheit eingerechnet. Zu den Speisen, auf die er damals ganz verzichtet hatte, gehörte auch die Milch. Als nun nach einer schweren Krankheit der Arzt unbedingt verlangte, daß er Milch trinke, stellte man ihm vor, daß er doch in seinem Gelübde nur Kuhmilch gemeint habe, Ziegenmilch also trinken dürfe. Gandhi gab nach, und seitdem datierte seine berühmte Ziegenmilch-Diät; aber er bekennt sich schmerzlich schuldig, damit dem Buchstaben des Gelübdes den Geist geopfert zu haben, weil der Wille zu leben und sein Werk fortzusetzen, zu stark in ihm gewesen sei.

Das Fasten ist aber außerdem bei Gandhi zum Erziehungsmittel und, wie allbekannt, zur wichtigen Waffe im politischen Kampf geworden. Er bestraft andere, z. B. zwei Zöglinge seiner Farm, die sich sittlich vergangen haben, indem er sich selbst ein Bußfasten auferlegt. Als beim ersten Großeinsatz seiner gewaltlosen Kampfmethod in Indien im April 1919 sich gewaltsame Ausschreitungen ereigneten, stellt er die Bewegung ein und unterzieht sich selbst einem Bußfasten, und das gleiche tut er aus gleichem Anlaß im Jahre 1922. Von da ist es nur mehr ein Schritt bis zum Fasten als politischem Druckmittel, das Gandhi wieder und wieder keineswegs nur gegen die englische Regierung, sondern ebensowohl und mit größtem Erfolg gegen seine Landsleute angewandt hat, z. B. zur Sicherung oder Wiederherstellung des konfessionellen Friedens zwischen Hindus und Moslems, oder um einen widerspenstigen Fürsten zur Durchführung versprochener Reformen zu zwingen. Auch dieses Fasten, das sich ja ziemlich nahe mit einem Hungerstreik berührt, hat einen altindischen Hintergrund in dem sogen. Dharna-Sitzen, das eine englische Definition wie folgt beschreibt: „Eine Art. Bezahlung oder Gewährung einer Forderung zu erzwingen; sie besteht darin, daß der Kläger oder Gläubiger sich vor die Tür des Schuldners setzt und dort bleibt, ohne Speise zu genießen, bis seine Forderung erfüllt wird, oder (manchmal) indem er droht, sich eine tödliche Verletzung beizubringen, wenn seine Forderung nicht erfüllt wird.“

Mit dieser Art des Fastens sind wir bereits bei Gandhis politischen Kampfmethoden angelangt. Ohne ein Eingehen auf sie wäre auch eine wesentlich der Religion des Mahatma gewidmete Betrachtung durchaus unvollständig; denn sie sind nichts als die aus der weltanschaulich-religiösen Theorie sich mit Notwendigkeit ergebende Praxis, die genaue und folgerichtige Anwendung und Durchführung seiner religiösen Überzeugungen und Lehren. Politik und Religion sind für Gandhi überhaupt nicht zu trennen, das eine bedingt das andere. Zwar ist für ihn — selbstverständlich — die Religion das Primäre: „Die meisten Männer der Religion“, so

meint er, „die ich kennengelernt habe, sind verkleidete Politiker; ich dagegen, der ich die Maske des Politikers trage, bin im Herzen ein Mann der Religion.“ Aber eben diese Religion führt ihn mit innerer Notwendigkeit zum politischen Handeln. „Mein Motiv ist während meines ganzen Lebens rein religiös gewesen. Ich konnte nicht an ein religiöses Leben glauben, wenn ich mich nicht mit der gesamten Menschheit identifizierte. Das aber konnte ich nicht, ohne mich an der Politik zu beteiligen. Die ganze Skala menschlicher Tätigkeiten stellt heute ein unteilbares Ganzes dar. Man kann nicht soziale, politische und rein religiöse Welten in wasserdichte Zellen abteilen. Ich kenne keine Religion abseits menschlicher Betätigungen.“ Fast noch deutlicher ist die folgende Äußerung: „Um den allwaltenden und alldurchdringenden Geist der Wahrheit von Angesicht zu Angesicht zu schauen, muß man zuvor gelernt haben, sogar das geringste Wesen der Schöpfung zu lieben wie sich selbst. Und ein Mensch, der danach strebt, kann es sich nicht leisten, sich gegen irgendein Lebensgebiet, es sei welches es wolle, zu verschließen. Deshalb hat mich auch meine Inbrunst zur Wahrheit auf das Feld der Politik geführt. Und ich darf ohne das geringste Bedenken, wenngleich in aller Demut, sagen, daß die, welche behaupten, Religion habe nichts mit Politik zu tun, nicht wissen, was Religion heißt.“

Man spricht von Gandhis gewaltlosem Kampf oft als von „passivem Widerstand“; und tatsächlich berichtet er in der Selbstbiographie, wie auch er in Südafrika zunächst als Notbehelf selbst in seiner Muttersprache Gujarati den englischen Ausdruck „passive resistance“ benutzte. Bald aber fand er ihn durchaus unzutreffend. „Als ich“, so schreibt er, „in einer Versammlung von Europäern fand, daß der Ausdruck „Passiver Widerstand“ zu eng gefaßt wurde, daß man ihn für eine Waffe der Schwachen hielt, daß er als Haß charakterisiert werden und daß er sich schließlich als Gewalt manifestieren konnte, hatte ich gegen alle diese Aussagen Einwände zu machen und die wahre Natur der indischen Bewegung zu erklären. Es war klar, daß die Inder ein neues Wort prägen mußten, um ihren Kampf zu bezeichnen.“ Gandhi erließ in seiner Zeitschrift ein Preisausschreiben, und das Ergebnis einer geringfügigen Verbesserung des besten Vorschlages durch ihn selbst war das Wort Satyāgraha — wörtlich übersetzt: „das Festhalten an dem Beharren auf der Wahrheit“ — ein Ausdruck, der nach dem, was wir über die Bedeutung des Satya bei Gandhi gelernt haben, unmittelbar verständlich ist. Der Satyāgrahi — so heißt der, der Satyāgraha anwendet — vertritt unerschüttert durch alle Angriffe, durch Entbehrungen und Mißhandlungen die gute Sache der Sittlichkeit und Gerechtigkeit. Selbstverständlich ist Ahimsa die Richtschnur seines Handelns; das schließt nicht nur jede Gewaltanwendung aus, sondern auch jeden Haß oder Groll. Der Satyāgrahi macht also nicht nur durch widerstandsloses Erdulden die Gewaltmaßnahmen des Gegners zu Versuchen am untauglichen Objekt und lehnt es ab,

ihm auf seine Kampfebene zu folgen⁴. Er muß ihn mit seiner Liebe umfassen und auf eine höhere Ebene emporziehen. Er wird so in ihm einen Wandel des Herzens (change of heart) bewirken und ihn veranlassen, freiwillig und aus Überzeugung sein Unrecht wieder gutzumachen oder die gestellte Forderung zu bewilligen. Die Engländer durch solchen Wandel des Herzens zum freiwilligen Verzicht auf Indien zu bewegen, hat Gandhi wiederholt als das Ziel seines Kampfes bezeichnet.

Freilich will er, wie schon aus dem vorhin gegebenen Zitat hervorgeht, keinesfalls die Gewaltlosigkeit des Satyāgraha als Schwäche oder gar als den Deckmantel der Feigheit mißverstanden sehen. So schreibt er 1920 beim Beginn der zweiten großen Satyāgraha-Kampagne: „Ich glaube allerdings, daß, wenn es nur die Wahl zwischen Feigheit und Gewalt gibt, ich zur Gewalt raten würde. Ich sähe Indien lieber zu den Waffen greifen, um seine Ehre zu verteidigen, als daß es aus Feigheit ein hilfloses Opfer seiner eigenen Unehre wäre oder bliebe. Aber ich glaube, daß Gewaltlosigkeit der Gewalt unendlich überlegen. Verzeihung mannhafter ist als Bestrafung . . . Aber Enthaltung ist nur dann Verzeihung, wenn die Macht zu bestrafen da ist; sie ist sinnlos, wenn sie angeblich ausgeht von einem hilflosen Geschöpf. Eine Maus verzeiht schwerlich einer Katze, wenn sie sich von ihr in Stücke reißen läßt. Aber ich glaube nicht, daß Indien hilflos ist, ich glaube nicht, daß ich selbst ein hilfloses Geschöpf bin. Gewaltlosigkeit ist das Gesetz unserer Art, wie Gewalt das Gesetz des Tieres ist. In dem Tier liegt der Geist im Schlummer und es kennt kein Gesetz als das der physischen Kraft. Die Würde des Menschen fordert Gehorsam einem höheren Gesetz — der Stärke des Geistes. Gewaltlosigkeit bedeutet nicht demütige Unterwerfung unter den Willen des Übeltäters, sondern sie bedeutet, seine ganze Seele dem Willen des Tyrannen entgegenzusetzen. Wenn es unter diesem Gesetz unseres Wesens zu Werke geht, ist ein einziges Individuum imstande, der ganzen Macht eines ungerechten Imperiums Trotz zu bieten, seine Ehre, seine Religion, seine Seele zu retten und den Grund für den Fall oder die Erneuerung dieses Imperiums zu legen. Und so plädiere ich nicht dafür, daß Indien Gewaltlosigkeit übe, weil es schwach ist. Ich wünsche, daß es Gewaltlosigkeit übe im Bewußtsein seiner Stärke und Macht. Wenn Indien die Lehre des Schwertes aufnimmt, so mag es für den Augenblick siegen; dann wird es aufhören, der Stolz meines Herzens zu sein. Ich glaube unbedingt, daß Indien eine Sendung für die Welt hat.“

Die Anforderungen, die Satyāgraha an Mut und Ausdauer des Satyāgrahi stellt, können größer sein als die des Kampfes mit der Waffe. Die ethischen Anforderungen sind ungleich höher, die Kampfregeln stellen unerhörte Anforderungen an die Selbstbeherrschung. So lehnt es z. B. Gandhi grundsätzlich ab, aus einer anderweit entstandenen Bedrängnis des Gegners Nutzen zu ziehen. Als in Südafrika die Regierung durch einen Streik europäischer

⁴ Daß das auch taktisch klug sein kann, besagt eine Äußerung Gandhis aus dem ersten Weltkrieg: „Die britische Regierung will, daß wir den Kampf auf der Ebene der Maschinengewehre führen, wo sie die Waffen hat und wir nicht. Ich will den Kampf auf einer Ebene führen, wo wir die Waffen haben und sie nicht, auf der Ebene der Gewaltlosigkeit. Das wird uns den Sieg sichern.“

Arbeiter in eine schwierige Lage geriet, verschob er das eigene Losschlagen — und tatsächlich fand sich, durch diesen Edelmut bezwungen, die Regierung zu Verhandlungen bereit, die sie vorher abgelehnt hatte. Der Gefahr, die die Aufforderung zur Gesetzesübertretung in sich schließt, war sich Gandhi wohl bewußt. Er betonte, nur wer gelernt habe, den Gesetzen zu gehorchen, und zwar nicht aus Zwang oder Furcht vor Strafe, sondern freiwillig und aus Überzeugung, dürfe nach genauer Prüfung ein als unsittlich betrachtetes Gesetz vorsätzlich übertreten. Er hob hervor, daß der Satyāgrahi ebenso der sorgfältigen Ausbildung, Disziplin und fester Ordnung bedürfe wie der Soldat mit der Waffe. Dennoch mußte er immer wieder erkennen, daß er die Schwierigkeiten, eine Massenbewegung des Satyāgraha fest auf der gewaltlosen Linie zu halten, unterschätzt hatte. Nie hat er sich dadurch entmutigen lassen, sondern immer wieder geduldig an der Erziehung und Ausbildung seiner gewaltlosen Truppen gearbeitet.

Welche tatsächlichen Erfolge Gandhi mit seinen gewaltlosen Feldzügen erzielt hat, wie groß sein Anteil an der Befreiung Indiens ist, worin seine eigentliche politische Leistung besteht, wie weit das neue Indien seinen Lehren wirklich folgt — das alles sind Fragen, die außerhalb des Raumes dieser Betrachtung seiner religiösen Gedankenwelt liegen. Was er Indien war, auch als der Erfolg seines Kampfes noch völlig ungewiß war, hat der nächst ihm bei uns bekannteste Repräsentant des modernen Indiens, Rabindranath Tagore, treffend ausgedrückt, als er einst bei einem Besuch in Marburg gefragt wurde, ob wohl Gandhi sein politisches Ziel erreichen werde. „Wer kann das wissen!“ gab er zur Antwort. „Aber eines weiß ich: Er hat ein Wunder gewirkt. Er hat uns geeint. Er hat uns Würde gegeben. Er hat uns zu uns selbst emporgehoben.“

In Tagores Worten liegt die Anerkennung jener unermüdlichen Erziehungsarbeit, zu deren Gunsten — und zur Verzweiflung ungeduldiger Erfolgspolitiker — Gandhi wiederholt jahrelang den politischen Kampf ganz zurückgestellt hat. Laßt nur Indien erst frei sein, dann werden alle sozialen und sonstigen Mißstände, an denen ja nur die Fremdherrschaft schuld ist, von selbst verschwinden — diesem allzu bequemen, in Indien immer wieder anzutreffenden Standpunkt stellte Gandhi den gerade umgekehrten entgegen: Was nutzt die Freiheit, wenn wir ihrer nicht würdig sind, wenn wir nicht reif sind, von ihr den rechten Gebrauch zu machen? Und so kämpfte er unermüdlich für die Einigkeit zwischen Hindus.

Moslems und Sikhs und gegen die Unberührbarkeit, für die wirtschaftliche Unabhängigkeit im Zeichen des Spinnrades, für die Hebung der trostlosen Lage der indischen Bauern, für die Besserung des Gesundheitswesens, für die Hebung der Volksbildung und die Umgestaltung des höheren Bildungswesens, dem er eine eigene Hochschule gegründet hat.

Gandhi ganz zu verstehen, ist nur möglich, wenn wir ihn als Inder verstehen, wenn wir den indischen Hintergrund erkennen, vor dem seine Gestalt sich abhebt, den indischen Boden fühlen, in dem er wurzelt. Aber was wir letztlich an ihm bewundern, was uns an ihm ergreift und ihn uns liebenswert macht, das ist nicht sein Indertum, sondern sein Menschentum, seine rein menschliche Größe. Der Mensch Gandhi, der Mann mit der großen Seele — das ist die wörtliche Übersetzung seines altindischen Ehrentitels Mahatma —, er gehört nicht nur Indien, sondern der Menschheit. Und es mag scheinen, daß gerade die heutige Menschheit, wenn sie sich von Gandhi einiges sagen lassen und von seiner Lehre auch nur etwas annehmen und beherzigen wollte, gewiß nicht schlecht beraten wäre.

KLEINE BEITRÄGE

Die Errichtung der Bischöflichen Hierarchie in Britisch-Westafrika

Im letzten halben Jahrhundert hat die Kirche in Afrika so große Fortschritte gemacht, daß mehrere einheimische Priester zu Missionsordinarien vom Hl. Stuhl ernannt wurden. Ein weiterer Schritt von noch größerer Bedeutung für die Verselbständigung der einzelnen Missionsgebiete ist die Errichtung der bischöflichen Hierarchie in Britisch-Westafrika durch die Apostolische Konstitution¹ *Laetio accepimus* vom 18. April 1950 und die Errichtung der Bischöflichen Hierarchie in Südafrika, die am 21. Januar 1951 im *Osservatore Romano* bekanntgegeben wurde.

In Britisch-Westafrika wurden drei Kirchenprovinzen errichtet: 1. Ost-Nigerien und Britisch Kamerun mit der Metropolitankirche Onitsha und den Suffragankirchen Owerri, Kalabar und Buea; 2. Westnigerien mit der Metropolitankirche Lagos und den Suffragankirchen Ondo und Benin-City; 3. Goldküste und Britisch-Togo mit der Metropolitankirche Cape Coast und den Suffragankirchen Accra, Kunasi, Tamala und Kala. — Das Apostolische Vikariat Sierra Leone wird Bistum mit der Bezeichnung Liberia-City und Bo und ist dem Hl. Stuhl unmittelbar unterstellt.

Die drei genannten Kirchenprovinzen verlieren aber noch nicht juridisch ihren Missionscharakter, insofern sie der Propaganda-Kongregation unterstellt sind. Ihre Leitung und Verwaltung bleibt in der Hand der bisherigen Missionsgenossenschaften. Die kanonischen Folgen dieser Errichtungen besteht vor allem darin, daß die betreffenden Oberhirten alle Rechte, Privilegien, Ehren, Abzeichen und Vergünstigungen haben, wie sie den Metropoliten und Diözesanbischöfen auf Grund des gemeinen Rechtes zustehen, zugleich mit allen entsprechenden Lasten und Pflichten. Da die Vorbedingungen für die Errichtung von Domkapiteln in jenen Gebieten noch nicht erfüllt werden können, wird der im gemeinen Recht vorgesehene Ersatz gestattet, nämlich die Bestellung von Diözesankonsultoren, die aus dem Welt- oder Ordensklerus genommen werden. Vermögensrechtlich ist gemäß can. 349 § 2, 1 vorgeschrieben, daß in jeder Diözese eine *mensa episcopalis*, das sog. Bischöfliche Tafelgut, gebildet wird, deren Einkünfte in Britisch-Westafrika aus den schon vorhandenen Vermögensmassen, den Gaben der Gläubigen und den Einkünften der Kurie bestehen sollen. In jedem Bistum soll, sobald es möglich ist, ein Diözesanseminar errichtet werden. Im übrigen sollen die Vorschriften des gemeinen Rechts bezüglich der Leitung und Verwaltung der Diözesen, der Wahl eines Kapitularvikars bei Sedisvakanz, der Rechte und Pflichten der Kleriker und Laien beobachtet werden. Eine rechtliche Folge der neuen Diözesanverfassung ist es ferner, daß die bisherigen Apostolischen Vikare mit Bischofsrang von der Verbindung mit ihrer bisherigen Bischöflichen Kirche gelöst werden, deren Titel sie bisher zugleich mit ihrem Vikariat geführt hatten. Alle jetzigen Apostolischen Vikare des genannten Gebietes werden gleichzeitig zu Erzbischöfen oder Diözesanbischöfen ernannt mit der Verpflichtung, den vom gemeinen Recht vorgeschriebenen Treueid gegen den

¹ *Acta Apostolicae Sedis* 1950 Nr. 12 pag. 615—619.

Hl. Stuhl vor einem von ihnen gewählten katholischen Bischof abzulegen. — Zur Einführung der Bischöflichen Hierarchie in Südafrika werden wir Stellung nehmen, sobald die amtlichen Unterlagen in den Acta Apostolicae Sedis veröffentlicht sind.

Münster i. W.

Max Bierbaum

Behördliche Maßnahmen gegen die Vielweiberei in Angola und im Kongostaat

Von P. Josef Rath C. S. Sp., Knechtsteden

„Wir haben schon viele Christen“, erzählt ein Angolamissionar, „und könnten noch massenhaft hinzutauen: denn alles will einen christlichen Vornamen haben; aber was nützt das, wenn nachher die Hälfte vom Sakramentenempfang zurückgehalten werden muß, weil es in ihren Ehen nicht stimmt.“¹

Da hat im Dezember 1948 der Generalgouverneur von Angola eine Verordnung erlassen, die für die Mission von großem Vorteil werden kann. Eingeborenen, die sich in den Städten einschließlich der Vorstädte niederlassen wollen, ist die Vielehe verboten worden. Die schon mit mehreren Frauen Verheirateten bleiben zwar im Besitz ihrer bürgerlichen Rechte, aber wo eines der überzähligen Verhältnisse durch Tod oder Scheidung gelöst wird, darf ein neues nicht eingegangen werden. Um betrügerischen Umgehungen des Gesetzes vorzubeugen, wird der Abschluß einer Ehe präsumiert, wo der Mann den zuständigen Angehörigen des Mädchens in Waren oder Geld den Brautpreis entrichtet oder solche Geschenke macht, die gewöhnlich als Brautpreis gelten. Eingeborene mit mehreren Frauen können nicht mehr in öffentlichen Diensten beschäftigt werden. Eingeborene in städtischen Gebieten einschließlich der Vorstädte, die nach Abschluß ihrer Ehe weitere Ehen eingehen, werden ebenso wie frühere Polygame, die weitere Frauen hinzunehmen, mit Zwangsarbeit von sechs Monaten bis zu zwei Jahren bestraft.

Die Begründung: Die eingeborene Bevölkerung in den Städten hat sich so sehr den europäischen Gepflogenheiten angepaßt, daß ein anderes Verhalten einzelner als ungehörig empfunden wird. Das Gesetz aber wird sobald und in dem Maße auf das Land ausgedehnt, wie es der religiösen und kulturellen Er-

¹ Vgl. Angola, *Revue du Clergé Africain* (Mayidi, Congo Belge), 1949, S. 412. *Annales Spiritaines*, (Neufgranges, Moselle), 1949, S. 142. Kongo: Vincent Charles S. J., *La nouvelle législation sur la polygamie au Congo Belge*. *Revue du Clergé Africain*, Juli 1950, S. 271 ff. P. A. van den Heuvel, *Le fléau de la Colonie*, in der Zeitschrift für die kath. Frauenwelt Belgiens: *La femme, la vie et le monde*, Juli 1949. Rubbens, *La Polygamie au Congo Belge*. *Lovania* 1945, Nr. 7, S. 88, (Leopoldville, Congo Belge). Africa Christo, Njilen, Mai-Juni 1950, S. 26: *Die Polygamie in Dienst van Mohammedaanse Propaganda*. *Missions (Gentines)* Mai-Juni 1950.

Der Wortlaut des Gesetzes vom 4. April findet sich im *Ambteljik Blad van Congo* vom 15. Mai 1950. Vgl. V. Charles in *R. Cl.* S. 275.

ziehungsarbeit der Missionare gelingt, das Volk für sein Verständnis reif zu machen.

Dem Beispiel der Portugiesen sind in diesen Tagen die Belgier im Kongostaat gefolgt. In der „Charte Coloniale“ schreibt Artikel 5 dem Generalgouverneur seit langem vor, an der Überwindung der Vielweiberei mitzuwirken. Gleichwohl hat die Regierung lange Zeit hindurch nicht offen gegen die in alten Stammessitten begründeten Ehebräuche Stellung genommen, gegen die aus dem Kriegerrecht hergeleitete „Große Polygamie“ der mächtigen Häuptlinge, die von den Unterworfenen zurecht Frauen für ihren Harem verlangten, und gegen die „Kleine Polygamie“ — 2 bis 10 Frauen — der sonstwie Begüterten.

Man schützte und unterstützte die christliche Mission und zeigte dadurch seine Wertschätzung für die vom Christentum geforderten monogamen Verhältnisse. Man ging auf administrativem Wege gegen polygame Staatsangestellte vor und trieb von den überzähligen Frauen eine Sondersteuer ein. Schließlich wurde es in den Gegenden „extra coutumiers“, d. h. überall wo das alte Brauchtum überwunden war, zum ungeschriebenen Gesetz, Polygame in der Ortsgemeinschaft nicht mehr zu dulden. Freilich gab es zahlreiche Ausweichgeleise. In den Städten lebten zum Beispiel die „Alleinstehenden Frauen“, die in Wirklichkeit alle einem gehören. Wenn der Soldat seinen Dienst aufgibt oder der Beamte in Pension geht, nimmt er sie zu sich und läßt sie als Ehefrauen registrieren.

Im Jahre 1945 sprach sich der Generalgouverneur Ryckmans zum ersten Male offen zugunsten der Einehe aus. Er erließ ein Dekret, „relatif à la répression de l'adultère et de la bigamie et de la protection du mariage monogamique.“ Sei es nun, daß die Ehen nach den Vorschriften der christlichen Religionsgemeinschaften oder nach altem heidnischen Brauch abgeschlossen sind, Verstöße gegen die eheliche Treue werden von nun an streng geahndet, Ehebruch ganz allgemein und Bigamie, wo man sich beim Abschluß der Ehe zur Einehe bekannt hat. Die Ehescheidung wird erschwert, wo ein katholischer Priester oder der Diener einer anderen Religionsgemeinschaft, die ein Recht auf Ehescheidung nicht anerkennt, die Ehe eingeseget hat.

Dieses Gesetz zum Schutz der monogamen Verhältnisse war notwendig geworden, denn eine dritte Art von Polygamie war im Entstehen begriffen. Die „Evolus“, die gebildeten Eingeborenen, die niemand daran erinnern darf, woher sie stammen, kehren in einem Punkt zu den Bräuchen ihrer Vorfahren zurück und nehmen, trotz Taufe und Kommunion, oft so viele Frauen, wie es ihre manchmal beträchtlichen Einkünfte als Beamte und Angestellte, als Handwerker und Gewerbetreibende erlauben..

Das neue Gesetz, das am 1. Januar 1951 in Kraft tritt, geht über das „Dekret Ryckmans“ weit hinaus, wenn auch nicht soweit, wie es der Kolonialrat, in dem Eingeborene Sitz und Stimme haben, gefordert hatte. Um in jenen Kreisen, wo alle alte Stammessitte längst verschwunden ist, dem Aufkommen der obenerwähnten neuen Art von Vielweiberei zu begegnen und den Änderungen in der Mentalität der Leute dort Rechnung zu tragen, wo das Christentum den monogamen Verhältnissen das Übergewicht gegeben hat, wird verordnet:

1. Solange ein schon bestehendes Eheband nicht rechtsgültig aufgelöst worden ist, kann eine neue Ehe nicht rechtsgültig abgeschlossen werden.

2. Polygame dürfen nur noch in solchen Gegenden ihren ständigen Wohnsitz nehmen, wo die altafrikanischen Stammes- und Gebräucheordnungen noch weiter bestehen.

In den Ausführungsbestimmungen zu diesen beiden Artikeln erklärt der Gesetzgeber, daß er nicht die Absicht hat, sich gegen die bestehenden Verhältnisse zu wenden. Sie müssen bis zum 1. Januar 1951 registriert werden. Danach können polygame Verhältnisse nur noch illegal entstehen. Ihr Entstehen wird gequidet und die Kinder aus diesen Verhältnissen vom Recht nicht benachteiligt. Der Gesetzgeber konnte sich nicht entschließen, die Gesetzesbrecher in Strafe zu nehmen, wie es der Kolonialrat empfohlen hatte. Solche Strafen würden vorerst noch von allzuvielen als ungerecht empfunden werden. Aber der zweite Artikel macht das Neuaufkommen polygamer Verhältnisse in den kulturell entwickelten Gegenden des Kongostaates dadurch unmöglich, daß vom 1. Juli 1951 ab Polygame und deren Ehefrauen im Rückfall mit Gefängnis bis zu einem Monat oder mit einer Geldbuße von 500 Franken bestraft werden, die versuchen, in den Gebieten „extra coutumiers“ ihren ständigen Wohnsitz zu nehmen. Doch sollen die lokalen Behörden in den neuen Industriezentren im Innern des Landes, die ihre Verbindung mit der sie umgebenden Landschaft und den dort herrschenden Sitten noch nicht verloren haben, duldsam sein. Wohl aber werden vom Gesetz getroffen die in den Kongostaat eingewanderten Asiaten, Inder und Araber, die arabisierten Neger und Senegalesen. Wer weiß, was die Asiaten im Kongostaat suchen, erkennt leicht, von welch einschneidender wirtschaftlicher Bedeutung der zweite Gesetzesartikel ist, der den im monogamen Eheverhältnis Lebenden davor bewahrt, ständig das Ärgernis der Polygamie vor Augen zu haben.

Die neue Gesetzgebung ist von liberaler Seite stark angefeindet worden. Sie ist in Wahrheit die größte soziale Wohltat, die dem Kongostaat erwiesen werden konnte. Wenn sie nur nicht für manche Gegenden schon zu spät kommt. Die Polygamie ist die Geißel über dem Kongostaat gewesen. 1949 wurden von 500 000 Frauen die Luxussteuern erhoben. Aber mit 500 000 ist die Zahl der in polygamen Verhältnissen lebenden Frauen nicht annähernd getroffen. Das bedeutet, daß Hunderttausende junger Männer — 10 bis 40 Prozent, je nach den Landschaften — keine Familie gründen können. Sie ergeben sich einem unsittlichen Leben und wandern ab in die großen Wirtschaftszentren Afrikas, wo die Prostitution blüht. Die Prostituierten aber sind vielfach gerade die in polygamen Verhältnissen lebenden jungen Frauen. Sie wissen sich übrigens aufs beste gegen das Kind zu schützen. In der paradiesisch schönen Landschaft Uele sind zwei Drittel aller Frauen steril. Dazu werden anderwärts noch Tausende junger Mädchen außer Landes verkauft, an die Araber zum Beispiel, die sie bis nach Dar-es-Salem und anderswo an den indischen Ozean bringen.

Die Missionare begrüßen in den neuen Gesetzen — ein schwarzer Priester. Abbé Loya aus Kipako am unteren Kongo, hat an ihnen mitgewirkt — die Freiheit für die afrikanische Frau. Die neuentstehenden polygamen Verhältnisse sind im ganzen Kongostaat illegal. Wohl macht sich noch mancherorts die Macht jahrhundertalter Gewohnheiten geltend; aber wenn es darauf ankommt, hat kein Mann mehr die Möglichkeit, seine zusätzlich gekauften Frauen zu zwingen, bei ihm zu bleiben. Sie können ihn ohne weiteres verlassen und einen anderen heiraten. Auch mit dem so beliebten Erben von Witwen ist es nun nichts mehr. Das bedeutet gegen früher, von unserem christlichen Standpunkt aus, einen gewaltigen Fortschritt. Der Hauptwert des Gesetzes liegt aber wohl darin, daß

es die öffentliche Meinung zugunsten der monogamen Eheverhältnisse beeinflußt und der Propaganda des Islam, die in den östlichen Teilen des Kongostaates in den vergangenen Jahren mächtig gesteigert worden war, wirksam Einhalt gebietet.

Sokrates (469—399 v. Chr.)

Gedanken zu einem auch für den Missionar wichtigen Buche

Als Athen auf der Höhe seiner Macht stand und Land und Meer beherrschte (5. Jahrh. v. Chr.), trat Sokrates auf, dessen Name bis heute unvergessen ist, den die Apologeten des Urchristentums zu den Ihrigen zählten. „Sokrates verdirbt die Jugend“, sagten die Athener, „er ehrt nicht die Götter seiner Vaterstadt“, und sie verurteilten ihn zum Tode.

Im vorsokratischen Griechenland wurde die Jugend unterrichtet und erzogen an der Hand althergebrachter praktischer Lebensregeln, die zum Ausdruck kommen in den mythologischen Dichtungen Homers und Hesiods, die nach einem bekannten Worte Herodots (II, 53) den Griechen ihre Götter gegeben, dann in den Tragödien von Äschylus, Sophokles und auch Euripides, und vor allem in einer mannigfaltigen traditionellen Spruchweisheit. „Erkenne dich selbst.“ „Nichts im Übermaß.“ Diese Frömmigkeit leitet sich aus einem einzigen Grundsatz ab: Man muß alles in Ehren halten, was von den Göttern, Eltern und Vorfahren in Form von „heiligen Gebräuchen“ stammt. „Tun wir wie die Vorfahren getan“ — dieser Grundsatz galt absolut, allüberall im gesamten antiken Heidentum, bis zu dessen Ende. Aus dieser blinden Hochachtung vor den „vaterländischen Einrichtungen“ (Origenes, Contra Cels. V, 35) entstand der Kult der Familie, der Tribus, des Stadt-Staates. Der Staat bestimmte die Heimat; er verlangte, daß ein krüppelhafter Weltbürger nicht leben durfte: den entsetzlichen Brauch der Kinderaussetzung und -tötung verteidigen im vermeintlichen Staatsinteresse Männer wie Plato (Staat 461 B) und Aristoteles (Pol 1335 b. 20). Der Staat übernahm die Ausbildung der Jugend, er schrieb den Kult vor. Diesem Totalitätsanspruch des Staates widersetzte sich Sokrates, und deshalb wurde er der Gotteslästerung und der Verführung der Jugend angeklagt. In Wirklichkeit unternahm er es, seinen Freunden die wahre Bestimmung und die wahre Größe des Menschen vor Augen zu führen. Hatten hochstehende Geister der vorsokratischen Zeit die Rätsel der äußeren Welt, die Gesetze des Seins und Werdens, zu deuten versucht, das Geheimnis des Sokrates ist nicht von der Ordnung dieser Welt. Barfuß, in einen schlechten Mantel gehüllt, ging er durch die Straßen der Stadt, ein stiller Feind aller, die in Geld und Gut, in Ruhm und Ehre das höchste Gut sahen. Nichts anderes haben die Griechen erstrebt, sagt Horaz (Briefe II 3, 324), als Ruhm. Sokrates suchte im Grunde seines Herzens Gott selbst und war überzeugt vom Walten einer väterlich-göttlichen Vorsehung. So weckte er denn in der Jugend den Sinn für Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit, für Sitte und Tugend, für die Pflege der „inneren Schönheit“ (Phaedr. 279 b). Es gibt eine Vollendung des Menschen, eine Humanität! Sie liegt in der Vollkommenheit der Seele. Darum erforsche mittels scharfen logischen Denkens, ob es vernünftig, gut und gerecht ist, so und so zu handeln. Strebe nach oben! Und

weil er, der denkbegabte Grieche, den geschriebenen Gesetzen der Stadt die ungeschriebenen Gesetze der sittlichen Natur- und Weltordnung entgegensetzte, weil er das Gewissen über die Rechte des Staates stellte, weil er die Forderung erhob, nie und nirgends eine Ungerechtigkeit zu begehen, starb er, freiwillig, hoffend auf den Schutz der Gottheit, als ein Opfer des Totalitätsanspruchs des heidnischen Staates. Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apostelg. 5, 29).

In den romanischen Ländern gilt der französische Dominikaner A. J. Festugiére als ein ausgezeichnete Kenner des alten Griechentums.¹ Er hat vor kurzem ein überaus fesselndes Bild der Person und der Lehre des großen Mannes gezeichnet auf dem Untergrund einer guten Schilderung der sozialen, kulturellen und politischen Zustände der Athenestadt des 6. und 5. Jahrhunderts.² Am Schlusse heißt es in einem Urteil über die sokratische Philosophie: Der auf sich allein angewiesene Mensch ist der Vollendung nicht fähig. Die Stoiker geben dies zu. Nachdem sie in der Person des Weisen alle Kennzeichen einer übermenschlichen Tugend angehäuft haben, gestehen sie, daß ein solch außerordentliches Wesen nicht existiert. („Zeigt mir einen wahrhaft Weisen in der Wirklichkeit des Lebens“, sagt Epiktet [Dissert. II 19, 23], „Ihr könnt es nicht.“) Die sokratische Moral schrie darum nach einer Ergänzung. Der sie gebracht hat, ist kein bloßer Mensch. Ebenso ist die Ergänzung nicht aus der natürlichen Ordnung genommen. Christus, er löste die Religion, die nicht nur Denken und Wissen, sondern auch lebendige Kraft ist, von ihrer Gebundenheit an Volk und Staat, er trennte sie von der politischen Sphäre und führte sie in das Heiligtum der Seele und in die Freiheit des Gewissens.

Crefeld-Traar

Dr. H. Doergens

Ausstellung sakraler Kunst der Missionsländer

Von Prof. Dr. J. B. Aufhäuser, München

Leider fanden die zahlreichen deutschen Pilger, die zum Heiligen Jahr nach Rom kamen, kaum Gelegenheit, die seit Juli an der Piazza Pio XII untergebrachte Ausstellung: „Christliche Kunst in den Missionsländern“ zu besuchen. S. Exz. Erzbischof Celso Costantini hat schon während seines langen Wirkens als Apostolischer Delegat in China seit 1923 die uralte chinesische Kultur und Kunst aufs tiefste selbst erlebt. Er blieb dem Gedanken einer christlichen Kunst in Anlehnung an altererbte sakrale Kunstformen in den Missionsländern auch treu, als er zum Sekretär der Kongregation der Glaubensverbreitung ernannt wurde. In seinen verschiedenen Schriften gab er immer wieder wegweisende Gedanken und Anregungen, nachdem schon früher die Jesuiten in Peking im 17. Jahrhundert eine chinesische Kunstscheule unter Leitung von Fr. Castiglione (1688—1766) und eines P. Matt. Ripa begründet hatten; Jesuiten auf Java hatten die Holzschnitzarbeiten eines modernen mohammedanischen Künstlers Iko (Herz Jesu, Maria, betender Engel) gefördert, freilich auch ein weniger an-

¹ Vgl. sein Buch *L'Idéal Religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932.

² Sokrates. Deutsche Bearbeitung, Pilger-Verlag, Speyer 1950.

sprechendes Werk des Künstlers (die Deifaltigkeit) ob ihres mehr schädlichen Einflusses auf die mohammedanische Umwelt entfernt.

1948 gab Erzbischof Costantini die Idee der Schaffung einer Ausstellung sakraler Kunst in den Missionsländern für das Heilige Jahr 1950. An alle missionierenden katholischen Orden und Kongregationen erging der Ruf, das künstlerische Schaffen einheimischer christlicher Kräfte in den Missionsländern möglichst anzuregen und zu fördern, ihre Werke zu sammeln und nach Rom zu übersenden. Hier wurden die eingegangenen Kunstschöpfungen nach bestimmten regionalen, künstlerischen und religiösen Gesichtspunkten durch verschiedene Ordnungskommissionen und das Generalsekretariat ausgewählt. Die beiderseits der Via della Conciliazione errichteten Paläste gaben ihr, wie auch einer kleinen Ausstellung religiöser Kunst des Nahen Ostens, einer Schau über die christliche Liebestätigkeit und die moderne christliche Kunst in Europa seit 1900, einen würdigen Platz. Die Missionsausstellung allein verteilt sich über einen Flächenraum von 4500 qm Ausdehnung in einer Flucht von vielen Räumen. Bekannte italienische Architekten, wie einheimische Maler der Missionsländer (der indische Maler Olympio C. Rodrigues und Chandrakant N. Mhatre, der Vietnam-Maler Le Van De und andere) verschönten diese und schufen den künstlerischen Objekten, die in einer bisher unerreichten Vollständigkeit ausgestellt sind, eine Atmosphäre ihrer Heimat, deren Volkstum, Kultur und Kunst entsprechend. Monsgr. P. Luigi Bernardi S. X. betreut die Ausstellung mit großer Umsicht und Liebe.

Der Empfangsraum zeigt in großen Gemälden das Grundthema des Missionsapostolates. Der indische Maler Angelo da Fonseca hat den Missionsauftrag Christi freilich mit etwas allzu steifen zeremoniell ersten Gestalten des Heilandes wie seiner 11 Apostel, der Vietnam-Künstler Le Van De die Segnung der Missionswerke durch Pius XII., N. van den Houdt die Weihe eines eingeborenen Priesters in Belgisch-Kongo und Tram Din Kin aus Vietnam symbolisch das Werk der heiligen Kindheit dargestellt. Wie hier im Atrium, so begegnen uns auch in den einzelnen Räumen zahlreiche Schriftbänder mit wichtigen Aussprüchen von Päpsten. Großphotos und Photomontagen, Landkarten, Statistiken aller Art.

Es ist natürlich unmöglich, das ungemein reichhaltige und vielfach farbenprächtige Material (zumal der Seidenparamente), die zahlreichen Skulpturen aus Linden-, Sandel-, Rosen-, Eben- oder Teakholz, Elfenbein, Kupfer, Messing, Bronze, Stein, Ton, die oft farbenprächtigen Gemälde und Hängebilder (besonders eindrucksvoll die Märtyrergestalten und -szenen aus Indien, China, Korea, Japan, Uganda von Okayama Seykyo, Georg Wang-Su-Da, da Fonseca, Lucas Hasegawa, Koseki Kimiko, des flämischen Malermissionärs van Genechten. Namen, denen wir in mehreren Sälen immer wieder begegnen, im einzelnen aufzuführen. Neben den eigentlichen Missionskunstschöpfungen verdienen die als Originale oder in Photos ausgestellten Objekte der einheimischen, nichtchristlichen sakralen Kunst der verschiedenen Länder besondere Beachtung. Sie sind ja vielfach nach ihrer Technik wie in ihrem künstlerischen Stile, bei ihrem Material, ihrem Wesen und Geist das Vorbild für die christlichen Künstler geworden. Rekonstruktionen einer indischen katholischen Kapelle im buddhistischen Stile, etwa des Felsentempels von Karli bei Poona in natürlicher Größe, einer Kapelle in Neubritannien mit Originalaltar, einer Kapelle im Stile der Neger-Rundhütten von Togo mit der charakteristischen Türform, die einen Zwischenraum für die Gäste frei läßt, ein Altar aus Papua aus landesüblichem Material

mit landesüblichen Dekorationen und Teppichen verdienen besondere Beachtung. Kulturelle Gegenstände (Altarleuchter, Vasen, Kelche, Monstranzen) verraten vielfach in interessantester Weise ihre Anlehnung an entsprechende sakrale Kultgeräte des dortigen Heidentums, wie etwa in besonderer Weise eine chinesische Pixis, deren Motive einer chinesischen Opferschale aus der Shang-Dynastie (1766—1122) entnommen sind. Die französische Vereinigung „Art et louange“ mit dem Ziele, den Eingeborenen zu helfen beim Bau ihrer Kirchen im Geiste der Lobpreisung und der Eucharistie zu Ehren, hat eine Reihe von sakralen Gefäßen aus Silber und Elfenbein, darunter auch manche bizarr anmutenden Monstranzen ausgestellt, deren dekorative Motive der ortsüblichen Technik Französisch-Afrikas, der Symbolik der kulturellen Überlieferung entnommen sind. In der Malerei bevorzugen die indisch-chinesisch-japanischen Künstler besonders Szenen aus der Kindheit Jesu, von der Verkündigung (eine ungemein zarte Darstellung von Da Fonseca, freilich in starker Anlehnung an Fra Angelico da Fiesole) bis zur Flucht nach Ägypten. Ungemein stark ist das Madonnen-Motiv in oft wundervoller mystischer Weihe und duftender Zartheit empfunden dargestellt.

Auch im Bereich der primitiven Kulturen (Afrika mit besonderer Berücksichtigung von Belgisch-Kongo, Ozeanien, der Eskimo und Indianerstämme Kanadas) — dem zweiten großen Hauptteil der Ausstellung neben der asiatischen Kunst — sind sehr viele Werke geboten. Hier herrscht das dekorative Element in seiner Farbenfreudigkeit, Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit vor, ein Element, das sich selbst auch an der Kunst der Tätowierung inspirierte. Die vielfach steife, klobig wirkende Neger-Holz- und Messingplastik beeindruckt den europäischen Betrachter durch ihre Natürlichkeit, Unbefangenheit, Unmittelbarkeit, durch ihre stilistischen Formen, wie die Originalität ihrer Eingebung ja bekanntlich auch die moderne europäische Plastik beeinflusste. Die belgische Regierung hat ungemein viel interessantes Material aus Belgisch-Kongo, darunter auch ältere Werke, wie ein Ketisch-Kruzifix aus der Zeit um 1600, zur Ausstellung beige-steuert.

Eine Reihe wertvoller Statistiken und Photos veranschaulicht das Wachsen des Missionswerkes am eingeborenen Klerus in Afrika, wie die Werke der katholischen Universitäten in den Missionsländern (vorderer Orient, Indien, China, Japan, Philippinen, Afrika). Auch zahlreiche Modelle von Kirchen, wie etwa von Phat Diem, sowie besonders vom mohammedanischen Nordafrika mit Rekonstruktion eines Marmoralters für die islamitische Umwelt veranschaulichen die Versuche, eine christliche Architektur entsprechend der nichtchristlichen Umwelt zu schaffen.

Ein bebildeter Katalog, „Mostra D'Arte Missionaria“, gibt alles Wissenswerte über Organisation, mit kurzer Einführung in die einzelnen Kulturen (asiatische Hochkulturreligionen und primitive Umwelt) sowie zahlreiche Illustrationen.

Die Kunstschau veranschaulicht das segensvolle Wirken der Mission auf einem bisher wenig bekannten Gebiete neben ihrer Lehrtätigkeit, ihrem schulischen, sozialen und caritativen Wirken. Gelingt es der Kirche gerade auf dem Gebiete der Kunst, der Architektur, Malerei und Skulpturen, die nichtchristlichen Völker in ihrem tiefsten Wesen zu erfüllen und sich in ihrer eigenen Kunst ihnen anzupassen, so öffnet sie auch ihrer sonstigen Tätigkeit leichter die Herzen. Die Missionskunst erweist die Kirche als allgemein katholisch, universal, nicht europäisch. Damit wird ein programmatisches Wort Pius XII. an die Mit-

glieder der Superioren-Rat-Konferenz im Jahre 1944 verwirklicht: „Der Missionär hat nicht die Aufgabe, die spezifisch europäische Kultur in die Missionsgebiete zu verpflanzen, sondern er soll jene Völker, die bisweilen sogar tausendjährige Kulturen aufweisen, zugänglich und bereit werden lassen, die christlichen Lebenselemente und Sitten aufzunehmen und sich zu eigen zu machen, die leicht und natürlich mit jeder gesunden Kultur harmonieren und die dieser die volle Fähigkeit und Kraft verleihen, die Würde und das Glück der Menschen zu sichern und zu gewährleisten. Die eingeborenen Katholiken sollen wirkliche Glieder der Familie Gottes und Bürger seines Reiches sein, ohne deswegen jedoch aufzuhören, Bürger ihrer irdischen Heimat zu bleiben.“ (Worte auf einem großen Paneel im Atrium.) Wie weit natürlich diese Aufgabe gelingt, bleibt abzuwarten. Bisher haben alle diese Kunstschöpfungen meist mehr Interesse und Abnehmer in Europa und in den USA gefunden, als zustimmende Würdigung in den eigenen Ländern. „Es riecht zu stark nach Buddhismus.“ Diesen Einwurf hören wir nicht selten in den Ländern Fern-Asiens. Vielleicht lehnen sich die Maler und Bildschnitzer auch zu stark an eine erstarrte Kunst vergangener Jahrhunderte, wie sie uns in den großen Malschulen Indiens, Chinas (der Tang-Dynastie) entgegentritt, als an die zeit- und volksnahe Kunst der Gegenwart in ihren Ländern an. Auch der künstlerische Wert der einzelnen, hier zur Schau gestellten Objekte ist natürlich sehr verschieden. Wie überall in der sakralen Kunst, gilt auch hier das Wort: „Je tiefer das Einfühlungsvermögen, desto stärker und größer das Kunstwerk.“ Gar manches Mal fühlen wir eine nur allzu starke Nachahmung westlicher Vorbilder. Doch begegnen uns auch Schöpfungen, in denen echtes asiatisches Kunstempfinden mit seiner Vergeistigung, Verinnerlichung, Transzendenz, seiner abstrakten Symbolik die christliche Idee völlig durchdrungen und geformt hat, wie etwa in dem Gemälde: „Erschaffung der Welt“ von Chandra Kant N. Mhatre, dem „Erzengel Michael“ in seinem Kampf gegen den Dämon, dem „Hl. Franziskus“ von Okayama Shunko und anderem.

Eine Darstellung der Madonna (oder der Meditation?) scheint mir dem Geiste des Ostens besonders zu widersprechen. Sie zeigt eine Frau mit Kopfnimbus in sitzender Meditationshaltung auf gekreuzten, unterschlagenen Beinen, einer Haltung, wie sie die Kunst Ostasiens nur dem männlichen Buddha reservert.

Wird schon jeder, der seit Beginn der Entstehung der modernen christlichen Kunst in nichtchristlichen Ländern mit ihr vertraut ist, von der Fülle des hier gebotenen Materials höchst überrascht sein, so wird jeder Laie noch mehr von der Überfülle des Reichtums der christlichen Kunst wie auch der einheimischen nichtchristlichen sakralen Kunst aufs tiefste beeindruckt sein. Es bleibt bedauerlich, daß mit Schließung der Ausstellung nach Ablauf des Heiligen Jahres die vielen wertvollen Gegenstände wieder in alle Welt zerstreut werden.

BESPRECHUNGEN

Heinrich Schlier und Viktor Warnach, *Die Kirche im Epheserbrief*. (Beiträge zur Kontroverstheologie, herausgegeben von Robert Grosche. Beiheft zu „Catholica“ Nr. 1.) 1949. Aschendorff, Münster. 114 S. 4,80 DM.

Ein Katholik und ein Protestant äußern sich zu der Frage der Kirche, einem Hauptproblem in der Begegnung der getrennten christlichen Konfessionen. P. Dr. Warnach O. S. B. (Maria-Laach) stellt in sorgfältiger Exegese die Ekklesiologie des Epheserbriefes fest. Schlier geht von religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten aus; nach seiner Auffassung verwertet Paulus im Epheserbrief gnostische Begriffe und Ausdrücke sowie mythische Motive, die er im christlichen Sinne umdeutet; die Kirche ist nach ihm göttlichen Ursprungs, Christus ihr Schöpfer und Haupt.

Telgte.

Dr. B. Nisters

Ignaz Weilner, *Gottselige Innigkeit*. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Johann Michael Sailer. 1949. Fr. Pustet, Regensburg. 415 S. Geb. 14,— DM.

Der Verf. erblickt in „Sailers Botschaft von der Innigkeit die Herzmitte seines Anliegens und zugleich auch den eigentlichen Kern seiner Größe“ (S. 14). In ausführlichen Untersuchungen geht er dem Begriff der Innigkeit in der Geschichte der Frömmigkeit, speziell der Mystik nach und legt dann eingehend die Bedeutung der Innigkeit in Sailers Geisteswelt dar. Die Innigkeit ist „ein demütiges Sichempfindlichmachen des geistigen Menschen“ für das Göttliche (S. 329); der „Weg zum Verständnis der Gotteswirklichkeit im Heiligtum des Herzens“ (S. 336). Bei Sailer ist sie „ein zentrales Motiv seiner religiösen Praxis“ und ein Kernpunkt seiner Lehre. Die teils historische, teils religionspsychologische Abhandlung erörtert schließlich „Sailers Innigkeitsbotschaft im Lichte der Gegenwart“, d. i. im Lichte der heutigen Religionspsychologie.

Telgte.

Dr. B. Nisters

Rudolf Hermann, *Fragen um den Begriff der Natürlichen Theologie*. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, begr. v. A. Schlatter, herausgeg. von P. Althaus u. J. Jeremias. 44. Bd. 2. Heft. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1950. 53 S. Brosch. 3,20 DM.

Schon der Titel der Schrift des Greifswalder Theologen zeigt wieder einmal die theologischen Fronten sind in Bewegung gekommen. Die in lockerer Form (zugrunde liegen Vorlesungen, die 1948 bei einem Berliner Pfarrerkurs gehalten wurden) gebotenen Darlegungen kreisen, vom biblischen Ausgangspunkt (Apg 14, 17; 17, 22 ff. s. Röm 1, 18 ff.; 2, 14 ff. treten nicht besonders in Erscheinung) aus, in steter Antithese zu K. Barths „Christomonismus“ (P. Althaus), um die Fragen der natürlichen Selbstbezeugung Gottes und der Begegnung zwischen Evangelium und den natürlichen Ordnungen (Naturrecht, natürliche Ethik als „Anknüpfungspunkt“; Toleranz; Begegnung mit der modernen Naturwissenschaft, die „in unüberhörbarer Weise an die Tore der Religion klopft“). H. faßt seine Stellung, die sich mehr oder weniger mit den Ansichten von C. Stange, P. Althaus, E. Brunner, Schlatter und Brundstäd deckt, so zusammen: „Wir stehen zu der Natürlichen Theologie und Moral, sofern es immer wieder die Unmittelbarkeit

des Menschen zu dem einen Gott gibt, der der Vater Jesu Christi ist“ (53). „Die Lehre von der gefallenen Schöpfung kann nicht zu der von einer Gott entfallenen Schöpfung werden. Sonst kämen wir auf gnostisch-manichäische Wege“ (S. 25). „Es gibt . . . ein Recht, sich auf Gott und seine Beziehung zu uns in positivem Sinne zu berufen, ohne daß der bewußte Glaube an Christus dazu die notwendige Voraussetzung ist . . .“ (S. 16). H. verweist in diesem Zusammenhang auf den *consensus gentium* und die Ergebnisse der Wiener ethnologischen Schule. Sogar in den Gottesbeweisen sieht er, trotz grundsätzlicher Ablehnung, „bedeutsame Bemühungen“ (S. 34). Wie eine Apologie der *Pracambula fidei* klingt es, wenn H. bei K. Barth unter „lauter theologischen Dekreten und Postulaten“ die „prinzipielle Grundrechtfertigung“ und den „Zusammenhang mit den Grundlagen unseres Bewußtseins“ vermißt (S. 37). Es gibt ein natürliches Gesetz, und der Christ muß wie Paulus (2 Kor 4, 2) daran appellieren (S. 31 f.).

Dennoch hebt H. seine Auffassung von den — leider nicht allseitig dargestellten — katholischen Sätzen „*gratia supponit et perficit naturam*“ und der „*anima naturaliter christiana*“ scharf ab. Nur der Name der Nat. Theologie, nicht die Sache sei ihm mit den Katholiken gemeinsam (S. 43). Sie sei abzulehnen, „sofern sie als *ancilla* . . . für eine Theologie der Kirche angeworben, sich innerhalb derselben zum Zucht- und Lehrmeister aufwerfen will“ (S. 53), sofern weiter die Kirche mit ihrer Hilfe „ihre vermeintliche Aufgabe der Kulturbestimmung und Weltgestaltung ausüben will“ (S. 49). H. sieht hier eine „verborgene Verwandtschaft“ zwischen der katholischen Auffassung und K. Barth, bei dem „Naturrecht und Natürliche Theologie zwar verworfen, aber in Gestalt einer politisch werdenden Theologie wieder hineingekommen“ seien (S. 51).

Als Angelpunkt theologischer Unterscheidung erweist sich hier wiederum die Rechtfertigungslehre. So, wenn H. meint, Gnade habe „überhaupt nichts direkt mit der Natur, und auch nichts mit einer Übernatur zu tun . . . Die Gnade zerstört weder noch vollendet sie die Natur“ (S. 44 f.). Sie „hat es nicht so sehr mit Natur und Wesen des Menschen, als vielmehr mit seiner Schuld und Sünde zu tun“ (S. 45).

Es erübrigt sich wohl, näher auf die Bedeutung der angeschnittenen Fragen für Missionswissenschaft und -praxis hinzuweisen. Wenn die Kirche Einfluß nehmen will auf die nichtchristliche Welt, so „bietet sich eben die Sprach- und Begriffswelt des „natürlichen“ Rechtes und der „natürlichen“ Religion als Dolmetscher an“ (S. 4). Und zwar wohl als notwendiger Dolmetscher: „Das Christentum kann sich nur Erfolg versprechen, wenn ihm eine natürliche Theologie die Wege bereitet“ (Upadhyaya Brahmabandhav, zitiert in der Münchener Theol. Zeitschr. 1 [1950], S. 57).

Münster i. W.

Dr. E. Lengeling

P. Joseph Dahm, *Mariannhill*, seine innere Entwicklung sowie seine Bedeutung für die katholische Missions- und Kulturgeschichte Südafrikas. (Eine Doktordissertation eingereicht bei der Wiener kath. theol. Fakultät Wien.) Gedruckt als Manuskript in der Thomasdruckerei, Mariannhill 1950, 232 S.

Das im Erscheinen befindliche Werk behandelt nur den Zeitabschnitt von der Gründung Mariannhills 1882 bis zur Trennung vom Trappistenorden 1909. In der Einleitung bringt der Verf. eine kurze Übersicht über die politischen, kulturellen, kirchlichen und völkischen Verhältnisse in Südafrika vor der Gründung Mariannhills. Der Hauptteil ist entsprechend dem Titel des Buches in drei Abschnitte unterteilt, die ein sehr interessantes Bild von der von den Trappisten

geleisteten Missionsarbeit entwerfen und zum Teil ganz neues Licht in die dortige Missionsentwicklung vermitteln. Mariannhill wird damit zum erstenmal in seiner Missionsarbeit und seiner Bedeutung für die katholische Missions- und Kulturgeschichte von Südafrika auf Grund erstmalig verarbeiteter Quellen gewürdigt. Wiewohl es sich hierbei um eine Erstlingsarbeit des Verfassers handelt, dem wissenschaftlichen Forscher wird hierin in gedrängter Form eine Menge Stoff geboten und auf weiteres interessante Quellenmaterial sowohl im Laufe der Abhandlung als am Schluß im Literatur- und Quellenverzeichnis verwiesen. Der besondere Wert der Arbeit liegt in der erstmaligen Erschließung von bisher unzugänglichen Quellen und der wissenschaftlichen Behandlung der Mariannhiller Missionsarbeit im größeren Ausmaß, worüber bis jetzt ein zusammenfassendes Werk gänzlich fehlte.

Umzumbi, Südafrika.

Fr. Dr. Thomas Respondek C. M. M.

Walter Mangelsdorf, *Erlebnis Indien*. Verlag Vieweg. 1950. 195 S. 9,80 DM.

M. beschreibt in Worten und Bildern eine Reise durch Ceylon und Indien in den Zeiten, da die „Trier“ des Norddeutschen Lloyd noch existierte. Was dem Werke eine eigene Note verleiht, sind die Sympathien für die höheren Formen des Buddhismus und Brahmanentums, die vielen Zitate aus den Upanishaden und den kanonischen Schriften des Buddhismus und die geschichtlichen Rückblicke, z. B. auf Akbar. Manche Schilderungen packen den Leser, etwa die über das Taj i Mahal. Daß der buddhistische Frauenorden erloschen ist (21), der Buddhismus keine Gebete kennt (22) und seit anderthalb Jahrtausenden aus Indien verweht ist (136), kann man nicht so allgemein sagen. Es geht nicht an, Christus einen „Mahayogin“ zu nennen (91). In Ghum handelt es sich nicht um Mahayana- (123), sondern um Vajrayana-Buddhismus.

Münster i. W.

Thomas Ohm

Paul Schebesta. *Der ewige Ruf*. Ein junger Mensch erlebt Afrika. Mödling bei Wien 1948. Verl. Missionsdruckerei St. Gabriel in Mödling. 352 S. Geb. 6,90 DM.

In Form einer Erzählung schildert Schebesta die Erlebnisse eines jungen Kaufmanns auf seinen Reisen durch Afrika und auf Missionsstationen. Unter dem Eindruck der sozialen und seelischen Nöte der Eingeborenen vernimmt der Reisende den Ruf Gottes, sich als Missionar in den Dienst der Schwarzen zu stellen und folgt ihm nach langen inneren Kämpfen. Es ist eine neuartige Werbeschrift für den Missionsberuf, die Empfehlung verdient. Entsprechend den reichen Erfahrungen des Verfassers werden auch viele neuzeitliche Missionsprobleme gesprächsweise behandelt und falsche Ansichten über die Missionsaufgaben widerlegt, so daß auch der Nachwuchs in den Missionshäusern das Buch mit Nutzen lesen kann.

Münster i. W.

Max Bierbaum 3

Vierzig Jahre Zeitschrift für Missionswissenschaft

Von P. Benno M. Biermann O.P.

Schriftführer des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen

Wenn wir auch in diesem Jahre den 35. Jahrgang zählen, so sind doch jetzt 40 Jahre verflossen seit der Gründung unserer Zeitschrift. Da ist es nützlich, zurückzuschauen und zu sehen, wie weit wir auf dem Wege sind, wie weit die Zeitschrift ihren Zwecken entsprochen hat.

Über die Aufgabe der Zeitschrift schrieb Prof. Schmidlin im 1. Heft des 1. Jahrgangs 1911 den Artikel: „Was wir wollen“. Danach war der Zweck, der theologischen Wissenschaft aus der stets lebendigen und Leben spendenden Mission Anregung und Befruchtung zu geben, aber durch die theologische Wissenschaft wieder der Mission Halt und Ausdauer zu verleihen. „Es liegt uns fern“, schrieb Schmidlin, „etwa vom grünen Tisch her die Missionen schulmeistern oder an ihnen irgendwelche unberechtigte Kritik üben zu wollen, unsere MW. und daher auch ihr Organ soll vielmehr stets der Mission zu dienen suchen, aufbauend und nicht zerstörend wirken.“

Es war das erste Mal in der Geschichte, daß diese Ziele klar herausgestellt und verfolgt wurden, eine schwere Aufgabe, die sich nicht ohne Widerstand von vielen Seiten durchsetzen konnte. Die ZM. war das Organ, war der Mund, der Lautsprecher, mit dem die neue Wissenschaft sich Bahn schaffte, wodurch es möglich wurde, den „Siegeszug der MW.“ anzutreten, von dem Joseph Peters 1933 in der KV. gesprochen hat. Die ZM. hat gehalten, was sie in jenen Worten Schmidlins versprochen hat, auch wenn der verehrte Altmeister unserer Wissenschaft manchmal mit seinem feurigen elsässischen Naturell Anstoß erregt hat. Ohne Anstoß ist es ja oft auch unmöglich, das Gute durchzusetzen. P. Laurenz Kilger O. S. B., der von Anfang an Mitarbeiter an der Zeitschrift war, hat uns im 25. Jahrgang den Entwicklungsgang der Zeitschrift in lebendiger Form gezeichnet und zugleich einen sorgfältigen Index für die bis dahin erschienenen Bände ausgearbeitet, so daß wir für diese Jahre einfach auf ihn verweisen dürfen (ZM. 1935, 201—213, der Index S. 307—418). Wir möchten deshalb hier nur einen Überblick bieten über die Entwicklung der Zeitschrift in der Folgezeit.

Bis zum 25. Jahrgang hatte Prof. Schmidlin die Leitung seiner Zeitschrift, und auch in den Jahren 1921—1924, als Prof. Karl

Pieper sie als Redakteur vertrat, blieb er der eifrigste Mitarbeiter. Leider brachte das 25. Jahr einen Bruch. Prof. Schmidlin mußte infolge seiner Haltung gegenüber der NS-Partei seinen Lehrstuhl in Münster aufgeben. Wegen seiner sonstigen Haltung sah sich das Institut für missionswissenschaftliche Forschungen gezwungen, sich von ihm zu distanzieren. Wir wollen an dieser Stelle auf die Vorgänge nicht näher eingehen. Prof. Schmidlin nahm seine Zeitschrift mit nach Süddeutschland und gab die beiden folgenden Jahrgänge im Kommissionsverlag von H. Rombach in Freiburg heraus, indem er auch die Verbindung mit der Religionswissenschaft, die seit 1928 von Prof. Dr. Steffes erfolgreich betreut wurde, löste. So konnten diese beiden Jahrgänge sich wieder auf die MW. konzentrieren und brachten eine Fülle wertvoller Artikel theoretischen und geschichtlichen Inhaltes. Leider zeigte sich dabei auch Schmidlins Eigenheit. So blieb dem Institut nichts anderes übrig, als satzungsgemäß seinen Mitgliedern eine eigene Zeitschrift zu liefern, mit deren Redaktion Prof. Dr. Max Bierbaum in Münster beauftragt wurde und die seit 1938 unter dem Titel „Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ im alten Verlage Aschen-dorff erscheint.

Es war keine leichte Aufgabe, die Prof. Bierbaum mit diesem Auftrage übernahm. Auf dem deutschen Vaterlande lag der Druck des Nazismus und nachher des Weltkrieges. Für die Mission fehlte das Interesse, für die MW. der Nachwuchs, und die alten Missionswissenschaftler zogen meist ins Ausland. Das erschwerte die Arbeit des Schriftleiters, der die Mitarbeiter suchen mußte. Diese Schwierigkeit wuchs mit der zunehmenden Abschließung von der übrigen Welt in der Kriegs- und Nachkriegszeit. Die wissenschaftliche Arbeit wurde durch die Zerstörung der Bibliotheken vielfach unmöglich gemacht, ausländische Literatur fehlte fast völlig. Es war deshalb geradezu ein Wagnis, als Prof. Bierbaum, nachdem das Weitererscheinen im August 1941 verboten worden war, 1947 trotz aller Lizenz- und sonstigen Schwierigkeiten wieder mit der Ausgabe begann, vorsichtig, auf schlechtem Papier, für die beiden Jahrgänge 1947/48 im ganzen 3 Hefte, 1949 wieder 3 Hefte, da eine weiter gehende Lizenz nicht zu erhalten war, und schließlich 1950 wieder im früheren Umfang von 4 Heften. Auch die Verbindung mit der Religionswissenschaft wurde wieder aufgenommen; Prof. Dr. Steffes hat dazu beigetragen, diese Abteilung der Zeitschrift auf die Höhe zu bringen. Mit diesem Jahre 1950 wurde auch der alte Name der Zeitschrift „ZMR.“ wieder aufgenommen,

so daß der 5. Jahrgang der MR. nun als Jg. 34 der ZMR. bezeichnet wird. Damit wurde die Aufnahme und Fortführung der alten Tradition wieder dokumentiert. Im übrigen mag man bei einigen Beiträgen der letzten Jahrgänge klagen über mangelnde Weite und Tiefe; man mag feststellen, daß die Missionsgeschichte etwas zu kurz kommt, daß in der Bücherkritik viele wertvolle Bücher besonders aus dem Ausland fehlen, daß die allgemeinen Literaturverzeichnisse völlig fortgefallen sind — aber das muß jeder unparteiische Leser zugeben, daß unter den schwierigen Umständen der Nachkriegszeit das Mögliche geschehen ist, daß für alle Abteilungen der MW., für Missionstheorie wie für Missionsgeschichte und -kunde, für Missionsrecht, wie besonders auch für die Religionswissenschaft viel Wertvolles geboten wurde. Und wir dürfen die Hoffnung hegen, daß die Zeitschrift in Zukunft noch besser als bisher der hl. Sache der Mission wird dienen können, wenn in Münster und anderswo in Deutschland wieder ein stärkerer, gut ausgebildeter Nachwuchs für die Pflege der MW. ersteht, wenn die missionierenden Orden und auch die Akademiker unser Organ durch Abonnement unterstützen, wenn wir Deutschen mit einer Beruhigung und Festigung der politischen Lage auch wieder in die Möglichkeit versetzt werden, im hl. Wettstreit mit den anderen Völkern für die Ausbreitung des Glaubens und der Kirche einzutreten. Mit vollem Recht dürfen wir dem verantwortlichen Schriftleiter seit 1938 und auch Prof. Steffes danken, daß sie das Werk Prof. Schmidlins in solcher Weise fortsetzen. Ein Wort des Dankes gebührt auch dem Verlag Aschendorff in Münster, der in guten und schlechten Zeiten ehrlich bemüht war, die Aufgaben unserer Zeitschrift durch Werbung und drucktechnisch zu fördern.

Die Missionskirche in der Zeitenwende¹

Von Prof. Dr. J. P. Steffes, Münster (Westf.)

Wenn ich über das Thema „Die Missionskirche in der Zeitenwende“ reden soll, muß ich zunächst versuchen, Klarheit darüber zu schaffen, in welchem Sinne dieses Thema, das vie-

¹ Der nachstehende Beitrag gibt den Vortrag wieder, den der Verf. auf dem IX. Internationalen Akademischen Missionskongreß in Wien (vom 3. bis 7. Juli 1950) halten sollte. Da die Reise nach Wien unmöglich wurde, hatte Herr Univ.-Prof. Dr. J. Thauern SVD. die große Freundlichkeit, den Text vorzulesen. D. R.

lerlei Gedanken beschwört, das brennende Anliegen dieser festlichen Stunde darstellt. Unsere Kirche war seit Anbeginn und ist immerfort eine Missionskirche, und dies nicht nur in dem formalen Wortsinne, daß sie einen Auftrag von ihrem göttlichen Stifter hat, der auf ihr ruht bis zur Vollendung der Zeiten; sondern unsere Kirche ist auch sachlich gesehen stets Missionskirche, insofern sie immer im Kampfe steht mit dem Fürsten dieser Welt, um das einmal Erworbene zu erhalten, um das wieder Verlorene erneut zu retten und das noch nicht Gewonnene erstmalig zu gewinnen. In diesem letzteren Sinne vornehmlich meinen wir die Kirche, wenn wir sie in unserem Zusammenhange Missionskirche nennen: wir meinen die Kirche, die die Frohbotschaft zu den Völkern tragen soll, die sie noch nie vernommen bzw. noch nicht zu ihrer Lebensform gemacht haben.

Wie die Kirche in dem eben gekennzeichneten weiteren Sinne schlechthin eine Missionskirche ist, so steht sie auch immer in der Zeitenwende. Denn sie steht mitten in der Zeitlichkeit und Geschichte. Als irdische Erscheinung bietet sie sich dar in der Gestalt von Zeitlichkeit und Geschichte. Und weder Zeitlichkeit noch Geschichte kennt einen Stillstand. Sie sind immer irgendwie im Wandel und in der Wende. Darin liegt gewiß ein ernstes Problem im Hinblick auf die Kirche: nämlich die Frage, wie diese ihre Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit sich zu ihrer Überzeitlichkeit und Übergeschichtlichkeit verhält.

Aber an diese grundsätzliche Frage, die sich notwendig aus dem Wesen der Kirche ergibt, denken wir hier nicht; wir denken auch nicht in erster Linie daran, daß jede Zeit unter dem Gerichte Gottes steht, das mit der Scheidung der Geister seit der Theophanie Christi in aktueller Wirksamkeit ist, weil das geschichtliche Leben sich immer in zeitlichen Entscheidungen, also gewissermaßen in Zeitwenden aufbaut.

Alle diese Bedeutungen von Zeitwende treffen noch nicht den Sinn, den wir hier intendieren. In den folgenden Ausführungen wird Zeitenwende identisch sein mit einem besonders hervorgehobenen säkularen Geschehen unseres Zeitalters, das wir auch als weltgeschichtliche Krise bezeichnen können, und die nicht nur die Welt erfaßt hat, sondern auch die Kirche in große Mitleidenschaft zieht.

Das Wort Krise hängt mit der Gerichtssprache zusammen und kann bedeuten: Anklage, Urteil, Verurteilung. In unserem Gedankengange soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß eine

ganze Zeitepoche angeklagt und verurteilt ist. Verurteilt ist wahrscheinlich zum Untergange, — ohne daß vorerst ein Neues sichtbar würde, was an ihre Stelle treten könnte. Auch in der Medizin spricht man von Krise, wenn der Zustand des Kranken so stark unter dem Schatten des Todes steht, daß seine Wiedergenesung höchst fraglich ist.

Wiederum bedarf das Wort Krisis in Verbindung mit unserem engeren Thema einer näheren Präzisierung. Man kann fragen: steht die Welt als Ganzes in der Krise oder etwa bloß als Europa, als Abendland; geht es um das Gesamt des Lebens überhaupt oder doch wenigstens um wesentliche Lebensbezüge, aber so, daß die Kirche dadurch mit in die Krise hineingezogen wird, insofern sie als Seelsorgerin vor einer kranken Welt steht? Oder ist die Kirche direkt mit in die Krise hineingezogen dadurch, daß sie als geschichtliche Erscheinung selbst ein Stück Welt darstellt, mit zur Welt gehört und an ihrer Erkrankung teilhat? Oder wäre die Frage sogar zu erwägen, ob die Kirche in sich, ohne direkten Bezug zur Welt, soweit sie geschichtlich und menschlich ist, vielleicht in der Krise stünde, weil das Menschlich-Geschichtliche an ihr in mancher Beziehung nicht mehr ein gemäßer Ausdruck für das Ewige und Göttliche in ihr wäre?

Damit erhielten wir eine besondere Zuspitzung der Krisis, die darin bestünde, daß eine in der Krisis befindliche Kirche einer krisenhaft erkrankten Welt gegenüberstünde; wobei es besonders wichtig wäre zu entscheiden, ob der Herd und die Ursache der Krise in der Welt allein oder auch zugleich in der Kirche läge. Es ist selbstverständlich, daß auch die Missionskirche im engeren Sinne, weil mit tausend Fäden mit der Mutterkirche und dem Mutterlande verbunden, indirekt von der heimatlichen Krise in schwerste Mitleidenschaft gezogen wird. Aber es kann auch so sein, daß die Missionsländer, abgesehen vom Mutterlande bzw. über den Einfluß seitens des Mutterlandes hinaus, direkt — sei es von innen oder von außen — von Krisenerscheinungen erschüttert worden, bei denen es auch noch offen bleibt, ob sie nur im profanen oder im kirchlichen Raume bzw. in beiden Bereichen fundiert sind. Jedenfalls aber muß die Zeitenwende in den Missionsländern auch gesehen werden im engsten Zusammenhang mit der Krise des Heimatlandes.

Endlich wäre zu fragen, ob es uns nur um eine Diagnose geht oder zugleich auch, ja vor allem um die Frage nach der Überwin-

dung der Krise. Letztere ist nur zu erhoffen, wenn das Wesen der Krise in seinen letzten Ursachen erkannt ist.

Damit ist der Standort für die weiteren Ausführungen gewonnen. Es ist klar, daß nicht alle diese Fragen in der Kürze der Zeit direkt beantwortet werden können, falls sie überhaupt schon völlig zu beantworten sind. Aber ich hoffe, daß die weiteren Ausführungen einige Klärungen zu bringen vermögen.

I. Die weltgeschichtliche Krisis unseres Zeitalters

Vor allem gilt es jetzt, Einblick zu gewinnen in das innere Wesen der Krise überhaupt. Sie offenbart sich im Rahmen der historischen Zeit, innerhalb deren sich auf Grund objektiver Ereignisse und menschlicher Entscheidungen Völkerschicksale erfüllen, der Wechsel der Kulturen sich vollzieht, die Humanität in ihren Höhen und Tiefen sich offenbart. Kulturen fassen die vielen Strebungen der Menschen zusammen in einer einheitlichen Sinn- und Werteordnung. Dies ist sachlich in vollendeter Weise nur möglich, wenn die Kultur metaphysisch im Gottesglauben, insonderheit im christlichen Gottesglauben verankert ist, so daß Sinn- und Werteordnung sich orientieren an der göttlichen Schöpfungs-, Erlösungs- und Vollendungsordnung.

Der folgenschwere Urgrund der gegenwärtigen Krise liegt nun darin, daß in der Neuzeit sich die irdischen Kulturwerte außerordentlich steigerten, während das metaphysisch-christliche Fundament der Kultur Schritt für Schritt im Laufe der letzten Jahrhunderte — so weit reichen die Wurzeln der Krise zurück — zerstört wurde, mit dem Ergebnis, daß die elementaren Diesseitskräfte der Erde aus ihrer Ordnung entfesselt und verabsolutiert, in feindliche und zerstörende Spannung zueinander gerieten. Dieser erschütternde Vorgang soll in den wichtigsten Etappen kurz sichtbar werden.

1. Die unerhörte Steigerung der Weltwerte

Der weitverbreitete reformatorische Satz, Gott rette jede Seele nach freiem Entschluß direkt ohne Zwischeninstanz, schaltet die Kirche nicht nur prinzipiell aus dem Heilsprozeß, sondern zugleich auch als Ordnungsmacht aus dem Weltgeschehen aus. Damit wird die Welt sich selbst überantwortet (obwohl Luther seinerseits noch verlangt hatte, auch das Weltleben solle unter der Leitung des christlichen Gewissens stehen). Es begann nun ein ungeheurer Säku-

larisierungsprozeß, der sich aus vielen Quellen speiste. Der lange heftige Kampf zwischen den christlichen Konfessionen, der nicht immer mit sehr christlichen Mitteln geführt wurde und sich zum Teil um so schwierige theologische Fragen drehte, daß die breiten Laienkreise die inneren Zusammenhänge nicht mehr überschauen und verstehen konnten, verleidete den Menschen weithin das Interesse an der Kirche und lenkte dieses der Welt zu. In zweifacher Weise aber verfügte letztere über eine besondere Anziehungskraft. Infolge der Ausschaltung der kirchlichen Autorität aus dem öffentlichen Leben wurde dieses dem Menschen freigegeben. Hemmende Direktive blieb dabei allein das staatliche Gesetz und das persönliche, wandelbare Gewissen. Dagegen war alle bis dahin der Kirche und ihrem Dienste gewidmete und vorbehaltene Kraft und Zeit nunmehr für die Weltarbeit verfügbar geworden. Dazu kam, daß die Welt gerade in dieser Zeit und in den nächsten Jahrhunderten auf Grund der folgenschweren Entdeckungen und Erfindungen dem menschlichen Streben bisher ungeahnte Bereiche der Ausbeute und des Gewinnes anbot². Kurz hingewiesen sei nur auf einige Vorgänge, die die Welt völlig in den Mittelpunkt des Interesses rückten und den Menschen zum souveränen Herrn derselben zu machen schienen. Die Entdeckung der neuen Welt erweiterte den geographischen Horizont gewaltig und stellte unabsehbare Möglichkeiten von Reichtum und Macht in Aussicht. Die Verdrängung des ptolemäischen Weltsystems durch das kopernikanische hat zwar unsere Erde aus dem Mittelpunkt des Universums herausgerissen und zu einem kleinen Planeten erniedrigt, hat dafür aber schließlich das All ins Unendliche erweitert. Und dieses unendliche All wird in der Folge mit Gott identifiziert. Unendliche Welt und unendliche Gottheit werden eins und dasselbe, und das bedeutet, daß in Wirklichkeit das Universum oder das „Diesseits“ an die Stelle Gottes tritt, und die irdischen Dinge in den Rang der göttlichen erhoben werden. Die sich damit von selbst ergebende Abwendung vom Christentum erhält noch eine Verstärkung dadurch, daß die oben betonte Welterweiterung oder Erschließung fremder Länder eine Fülle neuer Religionen in den Blickraum des Menschen stellte, die dem Gedanken des religiösen Relativismus, d. h. der Ansicht, alle Religionen seien ihrer Form nach raum- und zeitbedingt, im letzten jedoch alle gleich, Nahrung gaben. Im selben Maße aber, wie das Christliche zurückgedrängt wurde, mußte sich für das allge-

² Vgl. hier und zum folgenden des Verfassers Büchlein „Thomas von Aquin und das moderne Weltbild“, Münster 1947.

meine Lebensgefühl der Weltwert erhöhen. Dieser Vorgang vollzog sich im Laufe der Zeit in steigendem Ausmaße an Hand der gewaltigen Fortschritte, besonders auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete. Dampfmaschine, Elektrizität und Motoren aller Art brachten allmählich Erde, Wasser und Luft in die Gewalt des Menschen; er überwand Raum und Zeit und sah die Möglichkeit vor sich, alle Kräfte der Erde sich dienstbar zu machen. Letzteres schien der Verwirklichung um so näher gerückt, als es der Chemie gelang, durch Umbau und Neubau von Atomen und Molekülen Stoffe umzuwandeln und neue Stoffe zu schaffen. Es bot sich die Hoffnung dar, auf allen Gebieten das Angesicht der Erde erneuern, der Not der Menschen steuern und ein neues, glückliches Zeitalter heraufzuführen zu können, ohne einer göttlichen Hilfe zu bedürfen, einzig aus Menschenkraft, deren Verkennung allein bis dahin den Menschen vor einer Gottheit in die Knie gezwungen habe.

2. Grundsätzliche Herauslösung der Weltkräfte aus der göttlichen Ordnung, fortschreitende Säkularisierung des Denkens

Von besonderer Bedeutung war es, daß die im praktischen Verhalten erfolgte Wendung vom Christlich-Religiösen zum Diesseits durch Philosophie und Wissenschaft eine theoretisch-grundsätzliche Motivierung und Unterbauung erfuhr. Die Reformatoren hatten durch ihre Lehre „Allein durch den Glauben“ (sola fide) die Vernunft aus dem Gebiete der Religion verwiesen und sie als „Hure“ degradiert, während sie nun im Weltlichen souverän wurde und jede Befruchtung und Orientierung durch den Glauben weithin verlor. Die notwendige Folge davon war, daß sich bald neben die Lehre „Allein durch den Glauben“ die gegensätzliche Lehre stellte „Allein durch Vernunft“, und zugleich damit neben die reformatorische Theorie „allein durch Gnade“ die weltliche Forderung „allein durch den Menschen und seine Kraft“. Die Vernunft, nun nicht mehr von Offenbarung und Glaube beraten, unterlag der Gefahr, einerseits sich selbst zu einer Verabsolutierung zu übersteigern und zum Rationalismus zu werden, andererseits der Dienstbarkeit irrationaler Mächte zu verfallen. In beiden Fällen verkannte sie ihr Wesen und ihre eigentliche Aufgabe. Als Rationalismus vergewaltigte und fälschte sie die Wirklichkeit, indem sie dieselbe in reine Begriffe aufzulösen suchte — ein Versuch, der schließlich mißlingen mußte und dann leicht zum Gegenteil, zum Skeptizismus, d. h. zur Verzweiflung an der Wahr-

heitserkenntnis führte —, während doch ihre eigentliche Aufgabe war, die Wirklichkeit zu erkennen und ihr wahres Wesen zu erschließen. Dieser Umstand ihrer Selbstentfremdung ermöglichte es dann des weiteren, daß sie herabsank zum Werkzeug der Machtgewinnung und Weltausbeute. In jeder dieser Hinsichten förderte sie eine unreligiöse, völlig diesseitig orientierte Welthaltung. Die wichtigsten der damit eingeleiteten Wandlungen seien kurz skizziert.

Die nicht mehr vom Glauben und daher auch nicht mehr von der vollen Wirklichkeit her orientierte Philosophie und Wissenschaft kam namentlich seit den Tagen der Aufklärung zu der Annahme, daß die Welt ein in jeder Beziehung kausal bedingtes und abgeschlossenes Ganzes darstelle, in dem jeder Vorgang naturgesetzlich bestimmt ist, so daß bei genügender Kenntnis gewisser Vorbedingungen sein Eintreffen genau vorausberechnet werden könnte. Wissenschaft wurde gleich Vorausberechnung und die Welt als begrifflich völlig durchsichtig angenommen. Damit wurde jeder göttliche Eingriff prinzipiell ausgeschlossen. Wunder und Weissagungen sowie alle Selbstbezeugungen Gottes erschienen so als unmöglich. Mit anderen Worten, die Welt der Übernatur schied aus dem Blickfelde solcher Betrachtungen aus. Wurde Gottes Dasein nicht geleugnet, so verlor es doch gewissermaßen alle Bedeutung und Aktualität. Freilich erschien die Existenz Gottes noch in etwa erforderlich, da die Welt eines Urhebers und Gesetzgebers bedurfte. Doch rollten die Weltgeschehnisse, einmal aktiviert, auf Grund innerer Notwendigkeit ab, ohne ein Walten Gottes zu veraten. Die Welt ruhte scheinbar in sich selbst, sie war „entzaubert“, „entgöttert“. Ja, die Philosophie lehrte seit Kant, auch wenn es einen Gott gäbe, so wäre er rational an Hand des Weltendaseins doch nicht erkennbar. Die Welt sei stumm im Hinblick auf Gott. Nur die Stimme des Gewissens sowie der Ernst der moralischen Forderungen samt allen notwendigen Konsequenzen wiesen noch auf Gott hin. Ein weiterer geistiger Vorgang führte dazu, das Dasein Gottes auch als völlig überflüssig erscheinen zu lassen. Die verschiedenartigen Entwicklungslehren, besonders des 19. Jahrhunderts, gaben eine Deutung der Weltentstehung und Weltgeschichte ohne Gott. Nach Kant-Laplace entstand die Welt aus kosmischen Urnebeln im Laufe von vielen Jahrillionen; ebenso entfaltete sich der ganze Lebensreichtum nach Darwin-Haeckel aus einer Urzelle des Lebens. Und auch der Geist mit seinen Normen sollte als ein Produkt des Zeitgeschehens begriffen

werden. Damit verloren die Normen des Geistes ihre objektive überzeitliche Gültigkeit, die stets eine Stütze des Gottesglaubens gewesen waren. Es bestand nun für den Menschen keine andere Norm und Ordnung mehr als die, die er sich selbst gab. Mit atheistischer prometheischer Selbstherrlichkeit stand er der Welt gegenüber. Mit dieser Entwicklungslehre wollte man alles natürlich, aus sich selbst heraus erklären. Nun sind auch solche Evolutionsprozesse, besonders in der bedingten und begrenzten Form, wie sie die kritische Wissenschaft heute lehrt, nicht ohne einen Schöpfergott denkbar, aber die Neuheit der Gedanken und der Aspekte sowie die in Ansatz gebrachten unvorstellbaren Zeiträume verdeckten für viele Menschen Jahrhunderte hindurch vollständig das Bild Gottes, so daß es dem Bewußtsein mehr und mehr entschwand. Dazu trug namentlich die reiche und mannigfaltige Literatur bei, die teilweise auch weit ins Volk hineindrang und Natur-, Geschichts- und Wirtschaftsdarstellungen entwarf, die auf rein innerweltlicher Betrachtung beruhten und jeden Ausblick nach dem Göttlichen, ja selbst nur nach dem Metaphysischen hin grundsätzlich vermieden und ablehnten. Auch die seelischen, geschichtlichen, wirtschaftlichen und politischen Geschehnisse sollten zwangsläufig einer naturhaften Kausalität unterstehen und gleich Naturprozessen sich vollziehen. So verfestigte sich ein rein irdischer Standpunkt. Die „Entgötterung“ und „Entzauberung“ der Welt, wie man sagte, schien sich mit innerer Notwendigkeit zu realisieren.

3. Die entfesselten, religiös-metaphysisch entwurzelten Kräfte führen zu einer inneren Zersetzung

Einst hatte vor allem die Kirche die große abendländische Kulturgemeinschaft begründet. Bei ihrer Zurückdrängung aus dem öffentlichen Leben verlor diese Einheit ihren begründeten Halt und brach auseinander. Der Aufspaltung der Kirche in mehrere Kirchen folgte die Aufspaltung der Glaubenseinheit sowie auch der Kultur, die nun keinen einheitlichen Wertmaßstab mehr besaß. Letzteres hatte zur Folge, daß die einzelnen Kulturgebiete sich isolierten und die gegenseitige Fühlung verloren, ja daß sie für sich selbst die innere Einheit einbüßten. So begann sich die Welt darzustellen als eine Vielheit von Einzelaspekten, die z. T. gegensätzlich oder doch unverbunden nebeneinanderstanden und ein Gesamtbild und eine Gesamtdeutung nicht mehr aufkommen ließen. Der Gottesglaube aber setzt die Einheit des Weltbildes

voraus. Die Vielgestaltigkeit des Weltbildes verwischte auch ihrerseits die Spuren Gottes in der Welt und verdeckte die Einheit Gottes. Sie läßt vielleicht noch irgendwie ein Göttliches erahnen, weist aber nicht mehr auf den personalen überweltlichen Gott hin. Nicht minder verhängnisvoll war die Auflösung in politisch-wirtschaftlicher Hinsicht. Mit der Einheit der Kirche zerbrachen weithin die Einheit des Reiches, die soziale Welt mit der inneren Verbundenheit von Politik und Wirtschaft u. a. m., so daß auch diese Teile, die zu einer funktionellen Ganzheit sich koordinieren sollten, sich vielfach feindlich gegeneinander stellten und den oben skizzierten atheistischen Eindruck der Welt noch vermehrten. Besonders folgenschwer aber war die innere Auflösung und der seelische Zerfall des Menschen selbst. Innerhalb der kirchlichen Gläubigkeit war die Deutung des Menschen einheitlich: er hatte im gottesebenbildlichen Geiste sein eigentliches Wesen, im gottgeleiteten Gewissen sein Zentrum. Im fortschreitenden Gang der Verweltlichung und Auflösung verlor er dieses Bewußtsein vielfach und fand häufig seine Mitte da, wo er sich am stärksten erlebte: das war in der Sphäre der Lebenshaltung, also in der rein biologischen Zone der Selbsterhaltung, Fortpflanzung, sowie des Lebensgenusses. Erleichtert und verstärkt wurde dieses Einstellung durch den popularisierten Darwinismus, der im Menschen nur eine zur Zeit letzte Stufe tierischer Entwicklung sah, so daß der Mensch bald erschien als das im Augenblick höchstentwickelte Tier oder als ein infolge seiner Intelligenz zur Triebunsicherheit verurteiltes und dadurch geschwächtes Tier. Damit verloren alle Geistesnormen auch das Gewissen, die Wahrheit und das sittlich Gute den absolut verpflichtenden Charakter. Die geistigen Wertunterschiede unter den Menschen schwanden dahin. Das nur leibhaft empfundene Leben erschien als der höchste Wert, und damit mußten zugleich all die Faktoren an ausschließlicher Bedeutung gewinnen, die diesem Leben Befriedigung gewährten: Selbsterhaltung, Genuß und Macht. Da das Begehren des Menschen grenzenlos ist, die Welt aber tatsächlich nur eine begrenzte Menge Güter zur Verfügung stellt, die im Gegensatz zu den geistigen Gütern so geartet sind, daß das, was der eine besitzt, dem anderen entzogen ist, mußte das Leben die Gestalt des Kampfes aller gegen alle annehmen.

Zu diesem Resultate führte auch noch eine andere Entwicklungslinie der Zeit. Die Ausschaltung der Ratio und damit auch der Freiheit aus dem Bereiche der Religion durch die Reforma-

toren hatte die Lehre von der Allwirksamkeit Gottes zur Folge. Daraus mußte sich notwendig eine Abschwächung, wenn nicht gar Aushöhlung der sittlichen Verantwortung ergeben. Das Zurücktreten Gottes im Bewußtsein der Menschen nun ließ im selben Maße die Allwirksamkeit der Natur mit völliger Auslöschung des Moralischen an seine Stelle treten. In der stärkeren Macht offenbarte sich demnach der stärkere Naturwille. Da sowohl die Triebe von der Natur stammten wie auch die Macht, sie zu befriedigen, gab die Natur scheinbar jedes Recht zu gewaltsamer Triebbefriedigung. Man vergegenwärtige sich hier Nietzsches Preis der Macht und des Triebes und den gewaltigen Einfluß, der von ihm ausging. Auch die Lebensphilosophie, die im Leben das Letzte und Absolute erblickte, beschwor da und dort die Gefahr, die Triebgewalten auf Kosten des „lebensfeindlichen Geistes“ zu verherrlichen. Die Macht begann, sich als absolut zu empfinden; ihre Sanktion erhielt sie von der an die Stelle Gottes getretenen „allmächtigen“ Natur.

Staaten haben demnach das Recht zu schrankenloser Gewaltanwendung, wenn es sich um die Realisierung ihrer Interessen handelt. Völkerrecht und Moral im gewöhnlichen Verstande haben keinerlei Einspruchsmöglichkeit mehr. Über den Staat, der im Kriege besiegt wird, hat die Natur selbst das Urteil gesprochen. Der Machtgedanke bringt sich in ähnlicher Weise im Wirtschaftsleben zur Geltung. Auch hier entscheidet der Erfolg; dieser gilt in sich selbst als moralisch, soweit überhaupt noch derartige Gesichtspunkte in Frage kommen. Der Stärkere erweist sein Existenzrecht allein durch seine Überlegenheit. Ja, es gab Kreise, in denen in Nachwirkung kalvinischer Gedanken der wirtschaftliche Erfolg nicht nur als ein Zeichen besonderen göttlichen Segens, sondern direkt als Gewähr der Auserwählung (Prädestination) durch Gott galt.

Eine ähnliche Geistesverfassung ergriff die Arbeiterkreise, das Proletariat, zeitigte aber hier andere Folgerungen. Als Arbeitnehmer waren die Arbeiter in der Neuzeit zunächst der Willkür und dem Diktat der Arbeitgeber ausgesetzt. Ihnen gegenüber bildeten sie nur eine graue, formlose Masse von boden-, heimat-, hoffnungs- und zukunftslosen Menschen. Noch ein anderes verurteilte sie zum Massendasein: der Verlust der Verankerung in Gott und der geistigen Mitte, von dem oben die Rede war, sowie die Darwinische Lehre von der Tierabstammung des Menschen, die ihn in der populären Ausdeutung seiner personalen Würde,

seiner Sonderart und seiner Verantwortung beraubte. Auch unter dieser Perspektive ging er in einer grauen Masse unter.

Die Unmöglichkeit, angesichts der durch Industrie und Kapitalismus völlig gewandelten Welt mit ihren fruchtbaren Existenz- und Konkurrenzkämpfen allein im Kampfe ums Dasein zu bestehen, zwang den Arbeiter, sich in Organisationen zusammenzuschließen. Nur in der Eingliederung in übergreifende Verbände konnte er eine gewisse Macht dem Arbeitgeber gegenüber und damit eine gewisse Sicherheit gewinnen. In der gelenkten Masse hat der Mensch das Gefühl, Schutz, Geborgenheit und Betreuung zu finden. Er braucht nicht mehr selbst zu denken, nichts mehr zu verantworten, hat nur zu tun, was die Masse durch ihren Führer oder Diktator gebietet, und sich in allem, in Anschauung und Verhalten, der Menge anzupassen. In ihr aber herrschen Schlagwort und Triebgewalten. Da, wo alles auf den Daseinskampf abgestellt wird, schaltet man das metaphysisch-religiöse Moment weithin aus. Wo aber dem schwer ausrottbaren religiösen Gefühl noch in etwa Rechnung getragen wird, da erhält es die Form der Verherrlichung der Masse selbst und ihrer Organisation sowie ihres Kampfes, denen damit so etwas wie eine göttliche bzw. absolute Sanktion verliehen wird. Das primitive Seelenleben reagiert nur auf bestimmte egozentrische Motive. Diese werden fanatisch erfaßt und mit Glaubensinbrunst vertreten. Fanatismus ist immer einseitig, eng und borniert, aber wegen des leidenschaftlichen, hemmungslosen Einsatzes äußerst gefährlich. Massen stellen geballte Energien dar, die vom Kenner beliebig zur Explosion gebracht werden können; sie sind so noch gefährlicher als die Atombombe, deren Wirkung zeitlich, räumlich und intensiv enger begrenzt ist.

Diese Entwicklung erfuhr eine ungeheure und gefährliche Zuspitzung durch totalitäre Systeme, die im Bestreben, alles in Masse zu verwandeln und die elementaren Triebgewalten einem Willen zu unterstellen, damit diese mit Hilfe der geballten Macht eine materialistische, egozentrische Welt gestalte ohne jedwede Rücksicht auf andere vorhandenen Kräfte und Werte, ohne Notiz zu nehmen von einer göttlich-metaphysischen Ordnung, ja mit der ausdrücklichen Intention, Gott durch den Menschen, das Jenseits durch das Diesseits zu ersetzen. Der Krieg als notwendige Folge des kosmisch-weltgeschichtlichen Umsturzes enthüllte mit seinen geistigen und materiellen Schrecken und Zerstörungen die furchtbare innere Zerrissenheit von Mensch und Welt, von der oben die Rede war, und stellte vor das erschrockene Auge das Medusenant-

litz des Abgrundes und des Nihilismus auf fast allen Gebieten³. Damit trat die Krisis unverhüllt zutage und erwies sich von einer, man darf wohl sagen, einmaligen kosmisch-weltgeschichtlichen Tiefe.

Freilich erfaßte sie nicht alle Lebensgebiete. Die christliche Kirche widerstand zwar grundsätzlich der Nivellierung und Zersetzung, wenn auch keineswegs ungeschädigt und ungeschwächt. Irgendwie wurde auch sie durch das Weltgeschehen in die Zeitenwende mit hineingezogen, und ohne diese Erkenntnis ist es nicht möglich, die Situation der Kirche schlechthin, der Missionskirche im besonderen zu verstehen.

II. Die kirchliche Krisis der Gegenwart

Zunächst fragt man sich, warum gelang es der Kirche nicht, die zerstörenden und auflösenden Käfte aufzuhalten? Hier scheint sich bereits auf den ersten Blick eine unnatürliche Fremdheit zwischen Welt und Kirche aufzutun. Ich sage, eine unnatürliche; denn es ist selbstverständlich, daß Kirche und Welt wesenhaft scharf geschieden sind; aber es ist ebenso selbstverständlich, daß die Kirche eine Sendung für die Welt hat, ja daß gerade darin ihr Wesen besteht. Wird diese naturnotwendige Beziehung zwischen Welt und Kirche zerstört, so wird die Kirche mit in die Krise hineingezogen. Ihre Stellung zur Welt bedarf darum einer grundsätzlichen Überprüfung. Da in der Kirche sich das Göttliche mit dem Menschlichen, das Ewige mit dem Zeitlichen, das Sakrale mit dem Profanen verbindet, und dies in zweifacher Hinsicht: im Hinblick auf die innere Gestalt der Kirche selbst, denn sie ist irgendwie Theophanie, und im Hinblick auf ihren Auftrag an die Welt, so ist zu überlegen, ob es für diese Verbindung nur eine oder mehrere Möglichkeiten gibt, und ob nicht so im engeren Raum der Kirche Zeitenwenden eintreten könnten, ja notwendig wären. Die Frage wird im folgenden noch eindringlicher und akuter.

Entscheidend für die Krise der heutigen Kirche sind folgende Umbrüche innerhalb der Neuzeit, die allesamt eine Umdeutung des Christentums in sich schließen. Erstens die Bestreitung der Kirche in der Reformation mit dem Ergeb-

³ Vgl. vom Verf.: „Die Entchristlichung der deutschen Seele. Der Weg in die Katastrophe“. In „Die Kirche in der Welt“. Zweiter Jahrgang. 1949, S. 1 ff.

nis, daß die Kirche aus dem öffentlichen Leben weithin hinausgedrängt wurde, und daß an die Stelle der einen Weltkirche die vielen nationalen Sonderkirchen und Sektenbewegungen traten und damit ihr Absolutheitsanspruch bedroht wurde. Eine zweite folgenschwere Zeitenwende kam für die Kirche zur Zeit des Rationalismus und der Aufklärung, indem in der breitesten Öffentlichkeit alles Übernatürliche geleugnet und ausge-merzt wurde, so daß der Kirche in dieser Hinsicht weithin jede Wirkung genommen wurde. Das führte zu einer dritten schweren Erschütterung der Kirche. Das seines übernatürlichen Charakters entkleidete Christentum wurde in eine weltförmige Religion umgedeutet: Der Rationalismus machte aus ihr eine vernunftgemäße Weltanschauung, der Ethizismus eine kulturgestaltende Lebensform, der Historismus eine zeitgebundene Humanität. Ein weiterer Zersetzungsprozeß führte zu einer vierten Wende, die darin besteht, daß man dem Christentum jeden Wahrheitswert abspricht, weil seine Inhalte sich empirisch und rational im Sinne profaner Methoden einer genügenden Feststellung entziehen. Darum wurde es in den Bereich der Mythen verwiesen. Aber nicht nur dies, andere Mythen wurden als Welt- und Lebensdeutung an seine Stelle gesetzt. Seinen Höhepunkt erreichte dieser Prozeß dadurch — es wurde bereits darauf hingewiesen —, daß totalitäre Bewegungen sich fast alle auflösenden Tendenzen zunutze machten und durch einen übergreifenden antichristlichen Mythos — unter beabsichtigter Ausschaltung, ja Vernichtung des Christentums und der geistig-ethischen und metaphysischen Werte — zu einem gewaltsam mechanisch hergestellten Ganzen zusammenzwingen wollten. Der Ausfall einiger dieser totalitären Mächte bedeutet keine wesentliche Erleichterung der Gesamtlage. Das ist die gegenwärtige Situation der Kirche.

Freilich steht die Kirche in ihren eigenen engeren Bereichen bis zu einem gewissen Grade wenigstens innerlich intakt da, wenn wir absehen von den gewaltigen moralischen Einbußen an Bekennern seit Beginn der Neuzeit und den großen materiellen Zerstörungen und Verlusten, die sie zu erleiden hatte; aber es darf nicht übersehen werden, daß die nach all den Leiden und Heimsuchungen erhoffte Neubelebung von innen heraus bei den Menschen weithin ausblieb trotz gewisser erfreulicher Erscheinungen; es darf fernerhin nicht übersehen werden, daß die zur Krisis hindrängenden Tendenzen, wie besonders in den die Kirche direkt berührenden Gebieten, keineswegs überwunden sind, sondern größtenteils noch mehr oder minder machtvoll fortbestehen.

Die Kirche steht vor der Notwendigkeit, neben der fast unlös-
baren Aufgabe, trotz ungeheurer eigener materieller Verluste der
unübersehbaren physischen Not der Zeit, die sich aus der Krise er-
gibt und von der hier nicht eigens geredet werden konnte, zu steuern,
ihre Hauptaufgabe zu erfüllen, nämlich an der religiösen
moralischen Erneuerung der weithin entchristlichten Völker zu ar-
beiten. Sie ist so vielleicht vor eine der schwersten Aufgaben ihrer
bisherigen Geschichte gestellt und ist genötigt, ihre besten Kräfte
zu mobilisieren und für deren erfolgreichen Einsatz neue Wege
und Methoden zu suchen. Da die feindlichen Kräfte, die sie
umgeben, z. T. (wenigstens in Deutschland) hinsichtlich ihrer Stärke
heute nicht genau fixierbar sind, so geht es bei den ihr gestellten
Aufgaben wirklich um Sein oder Nichtsein. Sie befindet sich
in einer außerordentlich tiefgehenden Zeitenwende.

III. Die Mission in Krisis und Zeitenwende

Diese vielleicht etwas weit ausgreifend erscheinende Übersicht
mußten wir uns beschaffen, weil sie uns Licht spendet für die Be-
urteilung der heutigen Missionskirche im engeren Sinne.
Da die Kirche nur durch das Werk der Mission eine wirkliche
Kirche für Völker und die Welt wurde und stets auch eine Mis-
sionskirche bleiben muß, wird schon von selber deutlich, daß jede
Erschütterung des kirchlichen Lebens auch Folgen haben wird für
das eigentliche Missionsgebiet.

Die jeweilige Lage und die daraus sich ergebende Zeitenwende
im Missionsgebiet ist von mancherlei Faktoren abhängig. Vor allem
zunächst — wie bereits angedeutet — von der Situation der
Kirche überhaupt, darüber hinaus aber besonders von der
Situation im eigenen Mutterlande der Missionare. Darum war da-
von so ausführlich die Rede. Die Geschichte zeigt, daß große Cae-
suren und Wandlungen innerhalb der Kirchengeschichte immer
auch zu großen Änderungen in den Missionsgebieten führten. Be-
sonders einschneidend wird sich die Krise der Gegenwart aus-
wirken.

Für Deutschland kommt da noch besonders in Frage der Ver-
lust von Missionsfeldern und die durch die Nachkriegswirkungen
erfolgten Absperrungen von der aktiven Missionstätigkeit — eine
Schädigung, die bereits der erste Weltkrieg in hohem Ausmaße mit
sich brachte. Als Folge der aus dem Kriege erwachsenen Situation

ergibt sich die Notwendigkeit, daß die heimatliche Kirche alle Kraft aufbieten muß, die Notstände in der Heimat zu beheben, vor allem die religiös-moralischen, die aus dem eigenen Lande eine ungeheure Diaspora machen. Dabei sind ihre materiellen Mittel nicht nur stark vermindert und nicht einmal ausreichend für die Reparation der Zerstörungen, sondern die Menschen sind auch so in irdische Sorgen verstrickt, daß für das Missionsinteresse kaum Raum bleibt. Bis zu einem gewissen Grade gilt Ähnliches von allen Ländern, die bisher aktive Mission trieben, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Das alles wirkt sich unheilvoll aus für die Missionsgebiete. Schlimmer aber noch dürfte folgendes sein. Das furchtbare Beispiel, das die Christenvölker den Missionsländern gaben durch die kriegesischen Auseinandersetzungen, durch ihren gegenseitigen Haß, durch Zerstörungen und Verbrechen aller Art, mit denen sich die christlichen Völker in allen Stücken in Gegensatz stellten zur Botschaft Christi, mußte auf die Nichtchristen einen verheerenden Eindruck machen. Von hier aus, aber auch aus anderen Gründen wird die scharfe Kritik in etwa verständlich, die von hochstehenden Asiaten am Christentum geübt wird⁴.

Sind so die Erschwerungen der Mission vom Heimatlande aus so groß, daß sie allein schon eine gewisse Wende im Missionslande bedeuten, so treten dazu noch besonders folgenschwere Momente bei den Missionsvölkern selber. Der Krieg hat diese selbst weithin in direkte Mitleidenschaft gezogen, hat viele Missionsstationen zerstört, Vermögen vernichtet, Missionare mit ihren Helfern getötet, gefangengesetzt und verschleppt und die Missionstätigkeit lahmgelegt. Dazu kommen noch teilweise Entwurzelung der Missionsvölker aus der Heimat, Zerstörung der Stammesordnung und in Verbindung damit Entmoralisierung, Mischung der Völker und Stämme, fast überall Störung und Änderung des politisch-wirtschaftlichen Lebens, Fremdherrschaft und im Zusammenhang damit tiefgehende Wandlungen im Seelischen und Geistigen. Hatten früher schon die Einwirkungen moderner Kultur infolge des gesteigerten Weltverkehrs mannigfache folgenschwere Erschütterungen über die Missionsländer gebracht, so enthüllen sich heute erst in den revolutionären Bewegungen und den damit verbundenen, mit allen modernen tech-

⁴ Vgl. u. a. Th. Ohm, *Asiens Kritik am abendländischen Christentum*, Münster 1948.

nischen Hilfsmitteln geführten Kriegen die verheerenden Auswirkungen.

So zeigen auch die Missionsländer, wenngleich je und je in verschiedener Art, Wandlungen, die einer hochbedeutsamen Zeitenwende gleichkommen. Wenn wir nun in der gegenwärtigen Situation feststellen, daß über alle politisch-wirtschaftlichen Nöte hinaus geistig zwei großen Fronten mehr und mehr sichtbar werden — und bis zu einem gewissen Grade gilt dies nicht nur für die westliche Hemisphäre überhaupt —, eine freiheitlich humanistische mit Bekenntnis zum christlichen Abendlande und ihr gegenüber eine atheistische kollektivistische und nihilistische mit großem Kraftaufwande, so wird für die Missionsländer Ähnliches gelten: der materialistische und nationalistische Einfluß wird viele in seinen Bann nehmen und fesseln. So steht auch in den Missionsländern eine in ihrer Wirkung geschwächte Kirche einer in schwerster Gärung politisch-sozialer-soziologischer wie geistig-moralischer Art sich befindenden Welt gegenüber. Was können wir demgegenüber tun, was dürfen wir hoffen?

IV. Ausblick

Zuerst sei festgestellt: aller natürlicher Fortschritts-optimismus ist hier zu Ende. Es gibt keine Hegelsche Dialektik und kein Massenaufgebot an Kräften, die aus sich den Umschwung brächten. Es ist in den vergangenen Zeiten sichtbar geworden, daß die Geschichte letzten Endes im Guten wie im Bösen nur von metaphysischen Gesichtspunkten aus zu verstehen ist. Satanische Kräfte wurden sichtbar neben göttlichen Kraftwirkungen. Der Christ ist überzeugt, daß alle Geschehnisse letzten Endes in der Hand Gottes ruhen. Er sieht darum in der Geschichte das eherne Schreiten Gottes, das Zerstörung und Aufbau zuläßt, wie es seinen hl. Plänen entspricht. Der Christ erkennt darum auch in den Krisenzeiten den Finger Gottes und weiß, daß sie einen besonderen Anruf an ihn stellen. Der Mensch wird von Gott aufs neue angesprochen, zur Rede gestellt und mit einer Sendung beauftragt. Der Christ fürchtet nicht Untergang, sondern erhofft Neugeburt. Denn für ihn sind alle Dinge nach oben geöffnet und stehen unter der Möglichkeit ständiger Neubelebung. Wäre die Welt sich selbst überlassen, so wäre die Situation wohl als heillos zu betrachten.

Da aber Gott nur durch den Menschen wirkt, so fragt es sich, was verlangt er von ihm? Zunächst, daß er rücksichtslos spreche: „Rede, Herr, Dein Diener hört.“ „Hier bin ich, Deinen Willen zu tun.“ Wir müssen bereit sein, umzudenken, selbst Langgewohntes und Liebgewordenes zu opfern, wenn es verlangt wird. Unser Ausgangspunkt muß sein das Paulinische Wort: „Gott alles in allem“. „Aus Ihm, durch Ihn und zu Ihm hin ist alles. Ihm allein gebührt die Ehre.“ Alle Dinge und Verhältnisse sind also daraufhin zu betrachten, daß sie zu Gott hin sind, da sie von Ihm her sind. Die Frage ist also zunächst nicht die, was können wir retten von dem, was Menschenhände bisher schufen, so wichtig auch sie in mancher Hinsicht sein kann, sondern die Frage ist die, wie müssen wir Dinge und Verhältnisse sehen und dementsprechend gestalten, daß sie wieder zu Enthüllungen Gottes werden, daß Gott in ihnen transparent wird, und daß sie zu ihm hintendieren, ihm die Ehre gebend. Mit anderen Worten, wie sind die Dinge in die Ordnung Gottes einzufügen, daß die Menschen Gottes ansichtig werden und seiner Gnade sich öffnen. Dies allein ist entscheidend. Der Möglichkeiten, in denen die Welt sich zu Gott öffnen und transparent für ihn werden kann, gibt es viele — auch über die bisher realisierten hinaus. Der Möglichkeiten, unter denen Gottes Erbarmen und Offenbarung uns zuteil werden kann, gibt es vom allmächtigen Gott her grenzenlos viele. Unserem Auge mögen sie sich z. T. entziehen. Aber glaubend und hoffend wollen wir zu ihnen in Bereitschaft stehen. Wie sich bei der Schöpfung alles Chaotische dem Gesetze des Schöpfers fügte, als sein Geist über der Urtiefe schwebte, so wird es auch heute sein müssen bei der Neuordnung aller Dinge, wenn der Geist Gottes über unserem Abgrund schwebt. Das Reich Gottes will sich einsenken in die irdischen Formen, sie seinem inneren Gesetze gemäß ordnend. Die Menschen existieren in bestimmten natürlichen Veranlagungen, sozialen, soziologischen, geistig-moralischen Verhältnissen, die vielleicht allesamt gewandelt sind. Sie sind darum in Hinsicht des Heiles neu zu ordnen. Das fordert von uns, daß wir uns keinen Illusionen hingeben und in radikalem Realismus die Dinge sehen, wie sie sind, aber daß wir sehen im Lichte des Glaubens und in ständiger Ausrichtung auf ihn. Vom Hl. Geiste sagte der Herr, von den Seinen scheidend, er bleibe bei seiner Kirche, um sie in alle Wahrheit einzuführen. In ständigen Werdewehen hat sich die Offenbarung entfaltet, hat sie ihre Geheimnisse tiefer enthüllt, ihre Kräfte reicher gespendet, haben sich Dogma, Moral und Liturgie und

christlicher Lebensstil in der Welt gebildet. Darum muß sich mit unserem Bemühen verbinden das Beten um den Geist und die Bereitschaft, sein Wehen gehorsam zu vernehmen, wo und wie immer es uns trifft. Der Geist kam am ersten Pfingstfest mit Sturmesgewalt, mit verzehrendem, aber auch belebendem Feuer. Bei jeder großen Geistesspende wird es immer so sein. Nur so offenbart sich der Reichtum Gottes. Viele Menschen bezeugen, daß die großen Verluste, die ihnen die vergangenen furchtbaren Zeiten brachten, sie innerlich tiefer im Christentum verwurzelt hätten, als dies bei einem sogen. normalen Gang der Dinge möglich gewesen wäre. Es flossen ihnen, da sie bereit und geöffnet waren, Einsichten und Kräfte zu, die ihnen sonst verschlossen geblieben wären. Es wird auch der Missionskirche und den ihr besonders Verpflichteten ähnlich gehen. Die Erschütterungen haben uns in letzte Abgründe schauen lassen, haben uns an die Grenze der Existenz gestellt und so uns zugleich den Blick freigegeben auf die „ewigen Hügel“. Selbst für die Heiden und ihre Götter dürfte das weithin gelten. Wir wissen noch nicht, wohin uns und die Kirche Gottes Absichten führen. Aber wußten das die Apostel, als der Herr von ihnen schied, wußte das die Kirche an den verschiedenen Wendepunkten, die sie durchlebte? Für Gott muß man ganz frei sein. Diese innere Freiheit hat uns die Zeitenwende nahegebracht — wenigstens vielen. Es gilt nur auf den Anruf Gottes zu hören, wie er aus den heutigen Situationen zu uns spricht, und bereit zu sein, ihm zu folgen.

Krisen sind gewissermaßen Zeiterfüllungen im Sinne des Weltapostels, der Gal. 4, 4 sagte: „Als die Zeit erfüllet war, da sandte Gott seinen Sohn.“ Und diese Zeiterfüllung war eine der größten Krisen der Weltgeschichte.

Die „Zeiterfüllung“ macht den Weg frei für eine neue „Theophanie“. Im Introitus am Sonntag in der Oktav von Weihnachten heißt es (Sap. 18, 14 f.): „Denn während tiefes Schweigen ringsum alles umfing, da fuhr dein allmächtiges Wort vom Himmel hernieder“, d. h.: als die Welt in ihrer Verzweiflung verstummt war und die Nacht ihren Höhepunkt erreicht hatte, da senkte sich Gottes Wort herab.

Veni, sancte Spiritus!

Glaubensverkündigung und Laienapostolat in der Mission

Von Prof. Dr. Max Bierbaum

In dem Artikel „Missionarische Spiritualität“¹ wurde dargelegt, daß unter dem Druck der Verfolgung die Mission in China heute die bisherigen Missionsmethoden überprüft und nach neuen Wegen Ausschau hält. Das Ausgesetztsein der Existenz und die Fragwürdigkeit des Lebens drängten zur Besinnung, und so ist es erklärlich, daß in letzter Zeit im „China Missionary Bulletin“ öfter wertvolle Anregungen gegeben wurden, die auf Verinnerlichung und echte missionarische Geistigkeit abzielten. Aber auch die äußeren Werke der Mission, das sog. Institutionelle an der Missionskirche, mußte eine Prüfung bestehen. Man warf die Frage auf, ob bisherige Missionsmittel noch brauchbar sind oder ob beim Gebrauch dieser Mittel die richtige Rangordnung eingehalten wurde. Bei dieser Diskussion über die Missionsmittel handelt es sich vor allem um die richtige Ordnung und ihre rechte Abschätzung. Der hl. Augustinus² belehrt uns kurz und grundsätzlich darüber, indem er schreibt: „Wie alles, was Gott geschaffen hat, gut ist, von der vernünftigen Kreatur selbst bis hinab zum niedersten Körperwesen, so handelt auch in diesen Dingen die vernünftige Seele gut, wenn sie die Ordnung einhält und im Unterscheiden, Wählen und Abschätzen das Geringere dem Größeren, das Körperliche dem Geistigen, das Niedere dem Höheren, das Zeitliche dem Ewigen unterordnet.“

Wenn nun im folgenden von Mängeln und Versäumnissen die Rede ist, darf das nicht so verstanden werden, als ob die angeführten Defekte nur in Fernasien die Mission belasteten; sie kommen mehr oder weniger auch in anderen Missionsländern vor. Aber sie werden in China heute infolge der Notzeit schärfer erkannt, bitterer empfunden und auch offener als in ruhigen Zeiten eingestanden und besprochen, sowohl von Oberhirten als auch von einfachen Missionaren. Ein solches Bekenntnis kann für uns der Anlaß und Ausgangspunkt sein, um aus Fehlern und Unterlassungen in einem einzelnen Missionsgebiet für das Missionswerk als Ganzes Belehrung und Anregung zu schöpfen. Denn wo ist heute Sicherheit, wenn es schon so weit gekommen ist, daß die Angst als „Weltfeind Nr.1“ erklärt wurde? Was heute im Reiche der Mitte geschieht, kann sich morgen in Afrika oder Indien wiederholen. Deshalb ist es für Missionsgebiete, die noch in Frieden leben, ein Gebot der Stunde, in die Missionskirche alles einzubauen, was tempore belli und bei

¹ ZMR, 1951 Nr. 1, 1—10.

² Epist. 140, 4.

etwaiser Vertreibung des auswärtigen Missionspersonals Bestand und Fortdauer verbürgen kann.

Im Verlauf unserer Untersuchung werden wir zunächst feststellen, was auf Grund der Aussagen von Missionaren in China reformbedürftig ist und weshalb, und zwar unter Beschränkung auf das Apostolat der Missionare und der Laien. Dann werden wir die Vorschläge zur Abstellung von Defekten anhören, dazu Stellung nehmen und sie, wo nötig, von der Missionstheorie aus zu ergänzen suchen.

1. Das richtige Verhältnis zwischen direkten und indirekten Missionsmitteln

Es wurden Stimmen laut, die gegen die indirekten natürlichen Missionsmittel den Einwand machten, daß sie zum Schaden der unmittelbaren Glaubenspredigt sich zu viel hervorgedrängt hätten. Man habe zu viel gebaut und zu wenig den Glauben unter die Massen getragen. Etwas von diesem Einwand finde ich schon vor zehn Jahren von missionarischer Seite in China³ behandelt mit Rücksicht auf die zunehmende kommunistische Propaganda.

Es wurde die missionsmethodische Frage aufgeworfen: „An agrorum possessio vel aedificia aliis locanda quibus missiones in Sinis plus minusve large sunt auctae, omnibus aequa lance perpensis praedicationis officio ac animarum saluti hodie magis noceant quam adiuvent?“ In der Antwort wurden zunächst die Vorteile eines solchen Immobilienbesitzes dargelegt: Das Geld sei sicherer in Grundstücken angelegt, durch Vermietung und Verpachtung an Laien sei die Möglichkeit zu seelsorglichen Beziehungen, auch zu Ungetauf-

³ Quaestio magni momenti. De terrenis et domibus, in: Apostolicum. Periodicum pastorale et asceticum pro Missionariis, Tsinanfu (Shantung) 1939 Nr. 9, 249/51. — Gegenüber den Angriffen und Übergriffen von kirchenfeindlicher Seite gegen den Missionsbesitz, besonders in Immobilien, muß vom kirchlichen Vermögensrecht aus darauf verwiesen werden, daß die Kirche als Ganzes in ihrer Eigenschaft als juridisch vollkommene Gesellschaft Erwerbsfähigkeit besitzt, d. h. unabhängig von der bürgerlichen Gewalt das Recht hat, für die ihr eigenen Zwecke Vermögen zu erwerben, zu besitzen und zu verwalten. Dieses Recht besitzen gemäß can. 1495 § 2 CJC. auch die einzelne Kirche und solche Personenverbände und Einrichtungen, die kirchlich als juristische Person (ipso iure oder durch ausdrückliche kirchliche Verleihung) anerkannt sind. Ein Fundamentalsatz des kirchlichen Vermögensrechtes, der gegenüber einseitiger karitativer Betrachtungsweise in den Missionen mehr betont und schon den Neuchristen mit Begründung aus dem Naturrecht, aus dem positiven göttlichen Recht und aus der ständigen Tradition der Kirche nahegebracht werden sollte. Mit dieser Norm, daß die einzelne Kirche und andere juristische Personen im Missionsprengel die eigentlichen Eigentümer des Kirchenvermögens sind, wird auch dem Einwand begegnet, als ob es sich beim Kirchengut um fremdes, außernationales oder überstaatliches Eigentum handle; ein Einwand, der in Japan erhoben wurde und vom ehemaligen Apostolischen Delegaten Marella näher behandelt ist (Visions d'espoir, Tokyo 1938, S. 122 ff.).

ten, leichter gegeben, beim Ausbleiben von Almosen aus Europa sei Grund und Boden ein bleibender Wert. Ein Nachteil größeren Besitzes sei aber die missionsfeindliche Propaganda der Kommunisten, die den Missionaren wegen ihrer Besitztümer Kapitalismus und Imperialismus vorwürfen. Als summarische Lösung wurde vorgetragen: In friedlichen, geordneten Zeiten sei Immobilienbesitz nicht absolut schädlich für die Mission, unter den heutigen sozial ausgewählten Zeitverhältnissen (1939) könne ein solcher Besitz wegen der kommunistischen Propaganda zwar vorübergehend Schaden anrichten, anderseits könne er bei guter Verwaltung und guter Behandlung der Pächter und Mieter manches an der kirchenfeindlichen Propaganda entkräften. Jedoch scheine es unter den jetzigen Verhältnissen nicht opportun zu sein, den Missionsbesitz ohne Notwendigkeit zu vermehren, denn „incommoda de die in diem augeri videntur, ita ut vere dubitari posset, num potius in profectu, quam in nocumentum missionis cederent.“

In der angeführten Abhandlung des „Apostolicum“ wurde die Frage nach der Zweckmäßigkeit von Grundbesitz vor allem mit Rücksicht auf die kommunistische Gegnerschaft besprochen. Heute wird die Besitzfrage (nicht bloß unter dem Gesichtspunkt der Vermietung) ganz allgemein bezüglich der baulichen Missionswerke und der Arbeitsfülle des Missionspersonals in Anstalten vom Gesichtspunkt der erfolgreichen Glaubensausbreitung gestellt. In dem Artikel „Changing Mission methods“⁴ gehen die Herausgeber der Missionszeitschrift von Hong-Kong von der Tatsache aus: die äußeren Einrichtungen der Mission, Kirchen, Wohnhäuser, Waisenanstalten, Hospitäler und dgl. sind heute zum größten Teil durch die Kommunisten der Mission entzogen worden. Bedeutet dieser materiell große Verlust den Untergang der Mission? Die Antwort lautet negativ mit der Begründung: „the institutionel Church is not of the essence of the life of the Church, much less of the missionary life of the Church.“ Der Beweis dafür ist mehr als einmal von der Missionsgeschichte erbracht. Denn es hat vom Beginn der christlichen Mission an immer wieder Missionsgebiete gegeben, wo alle diese äußeren Werke fehlten, und doch hat sich das Christentum dort ausgebreitet oder erhalten. Aus neuerer Zeit sei erinnert an Japan, wo Christengemeinden Jahrhunderte lang ohne Priester und äußere Missionsanstalten den Glauben bewahrten; ähnlich primitiv nach außen hin lebte im 18. und 19. Jahrhundert das Christentum in Korea.

Der Maryknoll-Missionar Leo Steinbach berücksichtigt in einem Artikel „First things first“⁵ zunächst die Missionslage in Japan, spricht darin aber auch Wesentliches für China aus. Er stellt die Tatsache fest, daß große Summen für

⁴ China Missionary Bulletin, Hong-Kong 1950, Nr. 8, 701/2.

⁵ CMB. 1950 Nr. 8, 713/17, abgedruckt aus: The Missionary Bulletin von Japan.

den Erwerb von Eigentum und für die Errichtung von Gebäuden von der Mission ausgegeben werden unter dem Vorwand, daß man für die Zukunft Vorsorge treffen müsse. Er macht dagegen geltend, man vergesse über der Sorge für diese äußeren Werke zuviel die Gegenwart, nämlich die unmittelbare Predigt des Evangeliums an vielen Plätzen. Es sei zwar eine gewisse Anzahl von solchen Einrichtungen als Operationsbasis nötig. Aber man müsse heute doch viel mehr Geld verwenden, um unter Benützung der neuesten technischen Erfindungen mit dem Glauben an die Massen heranzukommen, auch wenn das Budget für Missionsgebäulichkeiten deswegen gekürzt würde. Das Beispiel der Kommunisten sei in dieser Hinsicht lehrreich, insofern sie vor allem direkte Propaganda von Mensch zu Mensch machten durch gut ausgebildete Führer, durch Verbreitung von Schrifttum, durch Benützung von Lautsprechern usw. Steinbach beruft sich auf das Beispiel Christi, der seine Apostel nicht ausgeschiedt habe, um Gotteshäuser zu bauen oder Eigentum zu erwerben, sondern um zu predigen und zu lehren: „For the first three hundred years of christian history not many churches were built — that was impossible —, but there was a great deal of preaching and teaching.“ Durch zu große Missionszentralen in den Städten würde die Glaubensausbreitung auf dem Lande beeinträchtigt wegen Mangel an Personal. Infolge eines solchen Mißverhältnisses in den Missionsmitteln entstehe der Eindruck eines „starting at the wrong end“.

Kritisch wird die bisherige Missionsmethode in China auch in dem Artikel „More Catechists — less buildings“ von Fr. Adrian⁶ untersucht. Der Verfasser ist der Ansicht, daß von Leo Steinbach die wichtige Wahrheit herausgestellt sei, daß eine lebendige Kirche von Seelen nur durch das direkte Apostolat geschaffen werden könne. Adrian zeigt dann an einer graphischen Darstellung, bei der die Verhältnisse einer einzelnen Diözese Chinas zugrunde gelegt sind, daß die Zunahme an äußeren Werken (bauliche Einrichtungen) nicht von der Zunahme von Taufen Erwachsener begleitet sei. Dieses Mißverhältnis sei zum Teil daraus zu erklären, daß manche Missionare aus altchristlichen Ländern möglichst bald die volle äußere Organisation des kirchlichen Lebens ihrer altchristlichen Heimat nach China übertragen wollten. Aber in Europa seien alle diese Werke entstanden, nachdem das Christentum schon in den Zustand der Reife und des Erwachsenseins übergegangen sei. In China aber sei es umgekehrt gegangen: „In the missions, it seems, we have put the cart before the oxen. We have the outward visible signs of catholic faith, without having the core.“ Deshalb die Forderung, wie es in dem Titel des Beitrags ausgesprochen ist: Mehr tun für die Ausbildung von Katechisten und weniger für Gebäulichkeiten. Gegen diese Ausführungen von Adrian wendet sich P. Joliet⁷, der zwar auch verpaßte Gelegenheiten der Vergangenheit zugibt, aber in der indirekten Methode auch brauchbare Gelegenheiten zur unmittelbaren Werbung für den Glauben findet. Ein ungenannter Bischof⁸ aus Mitteldchina tritt gegen den Vorwurf bezüglich der „Mission Buildings“, der schon im CMB. Oktober 1949 erhoben war, für die Vermehrung der kleinen Nebenstationen ein, wo im Hause eines Christen eine Kapelle eingerichtet ist und der Missionar bei seinen Besuchen Wohnung findet. Der Bischof beruft sich dafür auf das Missionsrundschreiben Pius XI., der die extensive Methode empfohlen hat, so daß „kein Teil des Missionsgebietes“ ohne Verkündigung des Evangeliums bleibt.

⁶ CMB. 1950 Nr. 8, 727/32.

⁷ CMB. 1950 Nr. 11, 987/91.

⁸ CMB. 1950 Nr. 4, 354.

Wenn wir kurz zu einer Wertung solcher kritischen Äußerungen übergehen, so muß zunächst die erfreuliche Tatsache hervorgehoben werden, daß die Kritik an den bisherigen Missionsmethoden von hohem Verantwortungsbewußtsein und von apostolischem Eifer beseelt ist. Es wird eigens betont, daß man nicht katholische Einrichtungen und ihr Personal angreifen will, die ja auch eine missionarische Aufgabe erfüllen; man bemüht sich um eine konstruktive Kritik. Es ist auch erfreulich, daß man unter dem Druck der Zeitverhältnisse nicht einfach die Hände in den Schoß legt; man geht vom Statischen zum Dynamischen über.

Bei der Kontroverse über die Opportunität des Institutionellen und von Missionsimmobilien muß festgestellt werden, daß nach der gut begründeten Ansicht von Vromant⁹ Immobilien im Anfang einer Mission nicht bloß nützlich, sondern fast moralisch notwendig zur Ausbreitung des Glaubens sind. Denn zunächst muß ja für Unterkunft der Missionare, für Gotteshäuser, Schulen usw. gesorgt werden, oft auch für Ländereien, aus denen die Mission ihren Unterhalt zieht. Auch darf nicht übersehen werden, daß die großen und vielseitigen äußeren Einrichtungen der Mission in China wertvoll für die Ausbreitung des Glaubens gewesen sind: sie waren eine sichtbare, anschauliche Darstellung der Lebenskraft der Kirche und zugleich Mittel zur Vorbereitung einer christlichen Kultur, die der Einführung des Christentums die Wege bereiten kann. Andererseits lehrt die Erfahrung aus der Missionsgeschichte immer wieder, daß bei günstiger Entwicklung der Mission größerer Immobilienbesitz der Genossenschaften, denen ein Missionsgebiet anvertraut ist, sowohl den Christen als auch kirchenfeindlichen Kreisen Anlaß zu falschen Urteilen werden kann. Es sei besser, urteilt Vromant, solchen Besitz den einheimischen Christen gegen angemessenes Entgelt zu überlassen und den Erlös dann wertbeständig auf dem Geldmarkt anzulegen. Dasselbe gelte auch für Immobilienbesitz der Mission als solcher.

Nachdem nun infolge der kommunistischen Herrschaft in China den Missionaren viele frühere Mittel zur Ausbreitung des Glaubens entzogen sind — Schulen, Katechumenate, Hospitäler usw. — muß die Frage aufgeworfen werden, wie dieser Verlust kompensiert werden kann. Die Wesensaufgabe ist geblieben: die Verkündigung der frohen Botschaft.

Aber wie? Wegweiser für eine schlichte Form des direkten Apostolats ist der Großindustrielle Lo Pa Hong, dessen Laienverein, wie auch er persönlich, in der Großstadt und auf dem Lande unmittelbar die Menschen für Christus anspricht: „Une fois sur place, l'on devait s'adapter aux circonstances concrètes. Là où rien n'existe encore, on prêche ou plutôt l'on cause, dans la rue ou sur le marché, entre les boutiques, les salons de thé, au milieu des cris des petits marchands. C'est une bonne fortune quand on peut disposer d'un hangar ou d'une maison.“ Das war eine echt urchristliche Methode, bei der viel Geduld nötig war; aber beim Zurückkommen an denselben Ort und nachdem man zwanzigmal dieselben Irrtümer widerlegt hatte, bildete sich doch „un noyau de

⁹ De bonis Ecclesiae temporalibus, Löwen 1934, 21—22.

sympathisants“¹⁰. Mgr. van Buggenhout¹¹ schreibt, es müsse jede Gelegenheit zur Berührung mit dem Volke ausgenutzt werden, mit den Gläubigen und auch mit den Ungetauften; deshalb sollten auch alle karitativen Werke, die noch irgendwo bestehen geblieben sind, von diesem Gesichtspunkt aus verwertet werden. Ferner müsse auch an die Zukunft der Kirche in China gedacht werden und deshalb alles, was nur möglich ist, dafür schon jetzt vorbereitet werden. Nach seiner Ansicht war das Leben des Missionspersonals in der Vergangenheit „a little too dignified“ auf den Zentralstationen, auch zu sehr beansprucht durch die Verwaltung der Pfarrseelsorge. Die Zeiten hätten sich jetzt geändert. Anstatt das Volk zu den Missionszentralen kommen zu lassen, müssen wir jetzt mehr zu ihnen gehen. Deshalb mehr Missionierung auf den Nebenstationen und auf dem Lande. Diese mehr mobile Methode setze aber voraus, daß eifrige und viele Laien dabei behilflich sind, indem sie den Missionar in Berührung mit solchen bringen, die zur Konversion neigen: „In short, our work should become more mobile.“

Was die von vielen Missionaren beklagte große Belastung des Missionars durch die Pfarrseelsorge betrifft, so hat das erste Konzil von China im Jahre 1924¹² bereits auf diesen Umstand aufmerksam gemacht und die Missionare daran erinnert: sie sind nicht ausgesandt, in den Städten oder in den Wohnungen ihrer Residenz zu „sitzen“ und ruhig für die dort befindliche kleine Zahl der Katholiken zu sorgen, sondern hauptsächlich zu dem Zweck, daß sie die Ungläubigen und Irrgläubigen zum Lichte des Evangeliums führen, nach dem Beispiel des guten Hirten Christus. Sie sollen davon überzeugt sein, daß die Bekehrung der Ungläubigen ihr „summum munus“ sei.

Das normale kirchliche Leben einer gut geleiteten Pfarrei oder Missionsstation mit humanitären und erzieherischen Einrichtungen hat ohne Zweifel einen apologetischen Wert, aber die geistige Ausstrahlung ist begrenzt; es werden nicht ipso facto die Massen der Ungläubigen erreicht: „The cannot be expected to solve the greater problems of unbelievers who do not partake of them, do not understand them, frequently do not even know the exist“¹³.

¹⁰ J. Masson, *Un Millionnaire chinois aux service des gueux* Joseph Lo Pa Hong, Tournai-Paris 1950, S. 60.

¹¹ Regarding our methods, CMB. 1950 Nr. 828/30.

¹² Primum Concilium Sinense n. 705—706, Zi-Ka-Wei 1930, S. 277. — Vgl. zu diesem Problem A. Perbal, Il punto nevralgico nella questione del clero indigeno, in: *Il Pensiero Missionario*, Rom 1935, fasc. 3 S. 243/4. Perbal zitiert Ausführungen von Charles S. J. aus den „Dossiers de l'Action Missionnaire“ Nr. 121, wonach der Vormarsch aufgehalten werde durch den Erfolg, d. h. durch vielseitig verzweigtes Pfarleben: „Sfortunatamente, a differenza di quando accade per la pesca, il pesce catturato non viene consumato e continua richiedere delle cure sempre piu assidue.“ So wird dann nach Perbal der Missionar immer mehr ein Pfarrer, und das kann so weit gehen, daß er in dieser Stellung das Verlangen verliert, ein Eroberer von Seelen zu sein, indem sich eine immer stärkere „psicologia sedentaria“ in ihm ausbildet.

¹³ H. E. Mgr. James Walsh, *Mission Methods*, CMB. 1950 Nr. 4, 333.

Deshalb wird die Forderung erhoben und in zahlreichen Artikeln des Bulletin immer wiederholt: Mehr direktes Apostolat. Man wünscht auch mehr Artikel über Fragen, die mit diesem direkten Apostolat zusammenhängen, z. B.: Weshalb wurde dieses Apostolat in den Städten vernachlässigt? Welche Methode soll heute in China versucht werden und welche Form des direkten Apostolats berücksichtigt am besten die neuzeitlichen Errungenschaften der Technik und zugleich die Mentalität des Volkes?¹⁴ Der Vorschlag von Legrand¹⁵, Pfarrseelsorge und Apostolat unter den Ungläubigen zu trennen, findet nicht den vollen Beifall eines Missionars¹⁶, der es für besser hält, daß die ganze Pfarrei mit apostolischem Eifer erfüllt werde auf die Bekehrung der Nichtchristen hin. — Weiter wird von Legrand vorgeschlagen die Gründung von sog. Informationszentren mit Flugblättern, Büchern, Bildern für die Ungetauften und mit einer dort anwesenden Persönlichkeit, die fähig ist, Aufklärung über die christliche Religion zu geben. Das sei eine Möglichkeit, mit außerkirchlichen Kreisen in direkte Berührung zu kommen. Ferner Vorträge in diesen Lesestuben über die Notwendigkeit der Religion, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Erschaffung der Welt, das Verhältnis von Wissenschaft und Religion usw. Vielleicht sei es noch besser, in diesen Konferenzen vor nichtchristlichen Zuhörern von der Person Christi und seinem irdischen Leben auszugehen, von seiner Sorge für die Notleidenden und Bedrückten; denn diese Themen würden heute viel in China besprochen. „The establishment of Catholic information centers is no longer a matter of choice on our part, but of real necessity“¹⁷.

In der sehr lebhaften Diskussion über den Primat des direkten Apostolats sollte man den Unterschied¹⁸ zwischen beiden Methoden nicht zu sehr pressen. Es handelt sich hier um das Problem, wie die Botschaft Christi bekanntgemacht werden kann: durch das Beispiel einer kontemplativen Genossenschaft und durch

¹⁴ CMB 1950 Nr. 9, 832.

¹⁵ The Apostolate in the Cities, CMB. 1950 Nr. 9, 801 ff. — „The average priest of our city parishes and the personnel of our institutions are completely absorbed in their own routine work. At least some missionaries should be free from other occupations in order to devote themselves to the direct apostolate.“ a. a. O. S. 804.

¹⁶ CMB. 1951 Nr. 1, 26.

¹⁷ CMB 1950 Nr. 9, 804. — Bei diesen Unterredungen und Konferenzen ist natürlich eine gewisse Anpassung an die chinesische Mentalität erforderlich, wie sie kurz von P. Raymond de Jacyher angedeutet wird: „The Chinese like kindness and simplicity. They will immediately recognize the intellectual superiority of the lecturer. For the Chinese the man is the center of everything, and not the law, and if you talk as man to man they will appreciate you all the more. They don't, by nature, like the abstract; they like concrete subjects. Nevertheless they like syntheses which explain an actual situation, as the abstract in that case clarifies something which is concrete. The great quality which I most admired in Fr. Lebbe was his marvellous capability of adaptation to his audience.“ Conference, a Means of Apostolate, in: China Missionary, Shanghai 1948 Nr. 6, S. 685.

¹⁸ Vgl. A. Road, Direct or indirect Apostolate, CMB. 1950 Nr. 9, 832 ff.

Samariterdienst oder durch laute Propaganda in der Presse, mit Radio und Straßenpredigten, — durch Schaustellung der christlichen Lebensfülle in Wissenschaft, Kunst, sozialen Einrichtungen oder durch die unmittelbare Verkündigung der Grundwahrheiten des Christentums. Beide Methoden sind verschieden und voneinander unterschieden in ihren Mitteln und nächsten Auswirkungen, auch in ihren Zielen, insofern manche Werke der indirekten Methode, wie z. B. Armen- und Krankenpflege, nicht ausschließlich und nicht einmal hauptsächlich mit dem Ziel auf Bekehrung hin unternommen werden, sondern weil sie unter das Hauptgebot Christi, die Nächstenliebe, fallen. Aber gemeinsam ist beiden Formen des Apostolats, daß sie von der Botschaft Christi und ihren Forderungen Zeugnis geben und den Einbruch des Christlichen in alle Bereiche menschlicher Tätigkeit bedeuten.

2. Das Apostolat der Laien in der Mission

Anläßlich des Mangels an Missionspersonal und auch seiner Behinderung erkennt man heute in China mehr als früher die Notwendigkeit der Laienhilfe, die unter dem Namen „Katholische Aktion“ als Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat seit Pius XI. sich überall eingebürgert hat. Zwar ist der Name „Katholische Aktion“ noch nicht in den Dekreten des ersten Konzils von China enthalten, wohl aber grundsätzlich und in allgemeinen Richtlinien die Sache, und zwar im Lib. IV Titulus V „De apostolica christianorum opera“¹⁹. Hier wird den Missionaren nahegelegt, die Christen mit apostolischem Geiste bezüglich der Bekehrung der Nichtchristen zu erfüllen, die Notwendigkeit dieses Apostolats zu begründen, die Gläubigen über die richtigen Mittel und Wege zu belehren und sie zum Gebet für die Bekehrung der Ungläubigen anzuregen, nicht zuletzt zur Propaganda für den Glauben durch das eigene christliche Leben. Pius XI. hat dann in seiner

¹⁹ Primum Concilium Sinense 1924, Zi-Ka-Wei 1930, S. 269/71. — Ein leuchtendes Beispiel des Laienapostolats, auch in seiner direkten Form, war schon vor der Gründung der Kath. Aktion für ganz China der Großindustrielle Joseph Lo Pa Hong († 1937), der 1913 eine kirchlich anerkannte Vereinigung von Laien schuf; ihr erster Zweck war die Ausbreitung der christlichen Wahrheit, und ihre Mitglieder durften erst nach einer Religionsprüfung vor dem zuständigen Priester den Ungetauften die frohe Botschaft verkünden. Vgl. J. Masson S. J., *Un Millionnaire Chinois au service des gueux* Joseph Lo Pa Hong, Tournai-Paris 1950, S. 54 ff.: Fondation de L'Action Catholique.

Botschaft an China vom 1. August 1928²⁰ den Ordinarien die Organisation der „Katholischen Aktion“ empfohlen, die dann für die Hauptaltersklassen und Berufsstände organisiert wurde und im September 1935 auf dem großen Kongreß der Katholischen Aktion in Shanghai neuen Auftrieb nahm. So war die Kirche Chinas in Lehre und Praxis schon vor der Herrschaft des Kommunismus auf die Mitarbeit der Laienwelt hingeeordnet. Jedoch kann und muß diese Hilfe nach Ansicht des Internuntius Mons. Riberi²¹ heute vertieft und verbreitert werden: Mehr Vitalität, ständige Belehrung der Laien über die „äußerste Notwendigkeit“ ihres Apostolats und dogmatische und moralische Begründung besonders aus der Lehre vom Corpus Christi mysticum, Zurückweisung des Einwandes mancher Althristen, die aus Scheu vor Glaubensgefahren den Verkehr mit Nichtchristen ängstlich meiden. Auf Grund weiterer Klagen des Missionspersonals in China kann man Fehler und Unterlassungen bezüglich des Laienapostolats auf beiden Seiten feststellen: beim Klerus noch zu wenig Belehrung und Erziehung der Laien zum Apostolat und zuweilen eine Überspannung des geistlichen Führerprinzips, in der Laienwelt noch zu wenig Verständnis für ihre Mitverantwortlichkeit für das Wachstum der Kirche. Einige Stimmen und Beispiele dazu mit ergänzenden Bemerkungen.

²⁰ Acta Ap. Sedis 1928, 246. Seit dieser Botschaft an China erscheint die Kath. Aktion immer mehr in den Dekreten der Missionssynoden und Konferenzen der Missionsordinarien; vgl. Regionalkonzil von Korea 1931, can. 22 ff. abgedruckt im Directorium Commune Miss. Corea, Hongkong 1932, S. 35 ff. — Primum Concilium Indosinense 1934, lib. IV cap. VII: De laicorum actione catholica, Hanoi 1938, S. 107/17. — Conférence Plénière des Ordinaires des Missions du Congo Belge et du Ruanda-Urundi 1932 u. 1936, Léopoldville 1932 u. 1936, S. 185—198 u. 133—142.

²¹ Vgl. das Schreiben des Internuntius „L'Apostolat Laïc“ an die Ordinarien Chinas v. 19. März 1950, aus dem auch das hohe Lob auf die heroische Haltung der Kirche in China hier Erwähnung verdient: „Qu'il me soit permis de rappeler son action énergique pour suppléer par le clergé indigène au clergé étranger longtemps prisonnier; la munificence des fidèles pour subvenir aux besoins des pasteurs laissés sans appui par la faute des temps et le manque de ressources; l'émulation impavide pour les secours durant les bombardements; la protection des orphelins; les soins donnés aux blessés, la protection des réfugiés; le courage héroïque des missionnaires qui, embrasés de l'amour des âmes, n'abandonnent pas leur poste, enfin la fidélité intrépide des néophytes et des vieux chrétiens jetés en prison ou condamnés à une mort cruelle. Aujourd'hui c'est le spectacle d'une multitude de conversions croissant de jour en jour en dépit de la tempête; aujourd'hui c'est la foi plus vive des fidèles et leur participation plus fréquente aux cérémonies sacrées.“ CMB. 1950 Nr. 9, 798.

Es liegt in der Unvollkommenheit der menschlichen Natur begründet, daß bei der Ausübung des Apostolats Spannungen und Reibungen zwischen dem eigentlichen Missionspersonal und den mitwirkenden Laien entstehen. Unkluger Eifer und Mangel an Einordnung von seiten der Laien erwecken leicht Mißtrauen im Klerus. Anderseits mag die Klage eines Missionars nicht ganz unberechtigt sein, daß bisher die Abhängigkeit des Laien vom Priester zu stark betont wurde und zu wenig die persönliche Verantwortung des Laien für das Wachstum der Kirche. Bei dieser Zusammenarbeit zwischen Priester und Laien ist auf seiten des ersteren Geduld und Takt nötig, damit das Feuer nicht sofort nach den ersten apostolischen Versuchen erlischt: „A cool reception of his initial attempt will kill like frost any incipient enthusiasm. Fire will enkindle fire, and the conflagration will spread if fed with fuel, a little beyond the original plan conceived by the pastor, perhaps, but truly a blaze . . . The apostolate is a living work, and developes in a given surrounding and with a locality's peculiar resources far beyond any rules that could be laid down for a generality of cases. It belongs to the missionary to direct, at times maybe correct, the efforts to see that their aim is accomplished“²². Gegenüber solchen Spannungen und einem überbetonten Führeranspruch des Klerus sei auf die weisen Mahnungen Pius XII. hingewiesen, die er am 6. Februar 1951 an die Pfarrer und Fastenprediger von Rom gerichtet hat²³. Der Papst schildert zunächst, wie eifrige Laien abständige Christen oder Ungläubige in kleinen Zirkeln um sich sammeln, um mit ihnen über religiöse Fragen zu disputieren und sie zwanglos zu belehren. Solche Arbeit dürfe nicht gering geschätzt werden; denn dieser zwanglos freundschaftliche Verkehr, vielleicht im Kreise einer katholischen Familie, bedeute wenigstens eine Annäherung der Teilnehmer an die Religion, die früher oder später den Kontakt mit der Kirche erleichtere. Solche apostolische Arbeit sei zu loben, und die Pfarrer sollten „gute Miene dazu machen, dazu ermutigen und diese Tätigkeit sich frei entwickeln lassen“, sei es innerhalb der Grenzen der Pfarrei oder auch darüber hinaus: „In jedem Falle ist das immer in sich ein Apostolat der Laien und von bester Prägung.“

Seit Jahren wurde auch die Klage laut, daß die Mission in Ländern mit alter Kultur sich zu einseitig der niederen Volksschichten angenommen habe und zu wenig für die apostolische Schulung gebildeter Laien getan habe. Unter diesem Gesichtspunkt hält der Sinologe Pasquale d'Elia²⁴ eine Revision der üblichen Missionsmethode für notwendig: die Mission müsse vor allem auch unter jenen tätig sein und Einfluß gewinnen, die später die Führer des Volkes sein werden. Das sei auch die Methode der Apostel gewesen, die ihre Schritte zu den damaligen Großstädten richteten und nicht wenige aus den angesehensten Familien für Christus gewannen. Aus der Missionsgeschichte wissen wir, daß dort, wo die Fürsten und Staatsoberhäupter den christlichen Glauben ange-

²² The Apostolate in the Cities, CMB. 1951 Nr. 1, 28.

²³ L'Osservatore Romano 1951 Nr. 30.

²⁴ Vortrag beim Beginn des akadem. Jahres an der Gregoriana in Rom, vgl. L'Osservatore Romano 1938 Nr. 260.

nommen haben, auch das Volk in breiten Massen ihrem Beispiel gefolgt ist.

Durch wen näherhin soll das Apostolat ausgeübt werden? Durch alle Laien aus allen Lebensaltern und Berufsständen und überall bei passender Gelegenheit. Pius XII. betont: „Alle Gläubigen für alle Ungläubigen!“²⁵ Denn als lebendige Glieder des mystischen Leibes Christi sind die Gläubigen mitverantwortlich für seine Gesundheit und sein Wachstum, so wie die einzelnen Glieder des menschlichen Körpers zum Wohlsein des Ganzen beitragen. Diese Lehre, von Pius XII.²⁶ neuestens wieder eindrucksvoll ans Licht gerückt, gehört nicht der rein mystischen Ordnung an, sondern ist von eminent praktischer Bedeutung, auch für das Missionswerk. „This doctrine requires not only Christian service to one's fellow men as individuals; it requires the conscious development of community, of corporate oneness with them. For the Body of Christ must appear to the world as a living, acting body, not merely an organisation, nor in merely occasional activity, but always, clearly visible through every aspect of social life in which Christians participate“²⁷. So war es in weiten christlichen Kreisen der Urkirche. Der Glaube war ein Schatz, der von Person zu Person weitergegeben wurde. Heute, so klagt mit Recht ein Missionar²⁸, sind wir Christen nur auf Zeit und unter gewissen Umstän-

²⁵ Schreiben v. 9. August 1950 an den Präfekten der Propaganda anlässlich des Internationalen Missionskongresses in Rom, A. A. S. 1950, 725.

²⁶ Rundschreiben „Mystici Corporis Christi“ v. 29. Juni 1943, Herder-Ausgabe, Freiburg 1947 S. 99 ff.: „Wahre Liebe zur Kirche fordert von uns nicht nur, daß wir als Glieder desselben Leibes füreinander eintreten, uns freuen sollen, wenn ein anderes Glied Ehre erfährt, und mitleiden sollen mit seinem Schmerz, sondern daß wir zugleich die Menschen, die noch nicht im Leibe der Kirche mit Christus vereint sind, als Christi Brüder dem Fleische nach betrachten sollen, die gleich uns zu demselben ewigen Heil berufen sind.“ Mit Rücksicht auf die „Weite“ und „ausdauernde Tatkraft der Liebe Christi“ ermahnt Pius XII.: „Es ist darum unser Wunsch, es möchten alle, die in der Kirche ihre Mutter erkennen, eifrig erwägen, daß tatkräftige Mitarbeit zum Aufbauen und zum Wachstum des mystischen Leibes Jesu Christi nach dem Maß ihrer Stellung Pflicht aller Glieder ist, nicht nur der Diener des Heiligtums und jener, die sich Gott ganz im religiösen Leben geweiht haben. Wir erwarten, daß dies ganz besonders jene beachten, wie sie es ja schon lobenswerterweise tun, die in den Kampfscharen der Katholischen Aktion den Bischöfen und Priestern im apostolischen Amt ihre Mithilfe leihen, und jene, die zum gleichen Zweck in frommen Vereinigungen mitwirken. Wie bedeutungsvoll und wichtig ihrer aller tüchtige Mitarbeit in der gegenwärtigen Lage ist, sieht jeder.“

²⁷ B. F. Meyer, *The Lay Vocation*, in: CMB. 1949 Nr. 5, S. 487.

²⁸ A. a. O. S. 484.

den, am Sonntag bei Erfüllung der Sonntagspflicht oder in einem katholischen Verein, sonst sind wir neutral und es geht kein Fluidum von den Christen auf die Umgebung aus. Man ist fast wieder in eine Art von „judaistischer“ Gesetzesreligion zurückgefallen, die sich mit der Beobachtung kirchlicher Gebote begnügt. Das Missionswerk werde zu einseitig von Priestern, Katechisten und Schwestern getragen. Es sollte aber die ganze Gemeinde von Apostelgeist erfüllt sein; denn Religion ist nicht Privatsache des einzelnen Gläubigen, sondern auch eine gesellschaftliche Angelegenheit und Aufgabe. Die alte Kirche besaß einen starken Korporationsgeist; vielleicht auch deshalb, weil sie in kleinen Gruppen, vor allem im häuslichen Raum der Familien, zuerst entstand.

Wie kann das Apostolat der Laien im einzelnen ausgeübt werden? Zunächst durch das Beispiel eines vorbildlichen christlichen Lebens der Gläubigen und ihrer Familien. Dann durch das Apostolat von Mensch zu Mensch, so wie im Urchristentum ohne besondere Organisation die wirklichen Christen neben den Aposteln und Priestern Austräger der frohen Botschaft waren, vor allem auch dort, wo noch keine Priester erschienen waren oder nur vorübergehend der christliche Same von ihnen ausgestreut worden war. Es können ferner mehrere Gläubige in kleinen Gruppen sich zusammenschließen, um interessierten Nichtchristen Gelegenheit zur Aussprache in religiösen Fragen zu geben, die heute in China in weitesten außerkirchlichen Kreisen diskutiert werden. Von dem Erfolg solcher zwangsloser Zusammenkünfte sagt ein Bericht, daß dadurch in einem Ort Mittelchinas in der ersten Hälfte des Jahres 1950 mehr als 600 Erwachsene zur Taufe geführt werden konnten, während der Missionar seine Station nicht verlassen durfte.

Eine wertvolle Hilfe können die Laien auch in den oben genannten Informations- und Leseräumen leisten, wo sie gleichsam als Vermittler zwischen dem Missionar und den nichtchristlichen Besuchern in verständiger und sympathischer Art Aufklärung geben und dem Ungläubigen über seine Scheu vor dem Priester hinweghelfen²⁰. Jedenfalls ist die Ausbreitung des Glaubens nicht an

²⁰ In dem Artikel *L'Apostolat par la parole* (China Missionary, Shanghai 1948, Nr. 6 S. 681) beklagt sich ein Neuchrist darüber, daß er nur durch Zufall mit der christl. Religion in Berührung gekommen sei, und fährt fort: „Où doit se rendre un non-Chrétien qui se sent intéressé par la doctrine catholique? Aller trouver un prêtre? A moins d'un cas special, le non-Chrétien, qui ne connaît pas bien l'Eglise, se sentira gêné, intimidé; il ne fera pas cette démarche qui l'engage peut-être plus qu'il ne le voudrait. Il faudrait dans la ville des centres d'informations, d'accès très facile, qui dissipent les craintes que ressentent tous les païens de s'engager plus qu'ils ne le veulent, d'être

eine feste Organisation gebunden und zur Zeit der Verfolgung mag die private Initiative der Gläubigen, weil unauffälliger, oft besser sein. Eine Methode dieser Art empfiehlt z. B. auch ein Ap. Vikar³⁰ in Afrika mit dem Vorschlag: „Attachons-nous à former une élite de chrétiens qui ne seraient pas ‚hommes du Père‘, qui ne seraient pas enrégimentés dans un groupement ‚officiel‘, mais qui agiraient en silence, par leurs exemples et très discrètement par leurs paroles; ils seraient le ferment dans la pâte!“

Nach dem Bericht eines Missionars³¹ haben sich folgende zwei Hilfsmittel zur Weckung des apostolischen Geistes bei Laien bewährt: Die Frage in der Beichte, was der Pönitent für die Bekehrung der Ungläubigen getan habe und bei negativer Antwort eine entsprechende Erinnerung an die Verletzung einer Gewissenspflicht; ferner die Empfehlung einer Gabe für das Christkind in der Weihnachtszeit in Form einer schriftlichen Erklärung auf einer vorgedruckten Karte, auf der das Mitglied der Missionspfarre sich zur Gewinnung eines Ungetauften aus dem Kreis seiner Verwandten oder Freunde verpflichtet; in einer Mission der Maryknoller haben sich bei dieser Methode die Bekehrungen um ein Zehnfaches vermehrt.

Ein Apostolat in einer sehr natürlichen und unauffälligen Form, von dem man bisher wenig gehört hat, besteht nach dem Vorschlag von Bischof F. X. Ford³² in „modern corporal works of mercy“. Es ist die Mitarbeit der Laien als rein bürgerlicher Reformer an der allgemeinen Wohlfahrt z. B. in einer Dorfgemeinde durch Ausbesserung von Wegen und Brücken, Verbesserung der Landwirtschaft, Pflanzung von Bäumen auf Gemeindeland usw. Es gibt da viele kleine und große Gelegenheiten; je weniger dabei der Klerus in die Erscheinung tritt, um so besser: „This is not primary mission work, of course, but a powerful natural aid to enhancing the Church's position in the community.“ Das sind nur einige Beispiele aus vielen für ein Apostolat ohne große Organisation und in unauffälliger Weise; andere sind im ersten Teil unseres Artikels schon erwähnt. Wo noch ein Vereinswesen oder feste Organisation möglich ist, kann sich das Laientum in vielfältiger Form auch zur Ausbreitung des Glaubens betätigen; es sei nur aus neuester Zeit hingewiesen auf die Gralbewegung, die seit 1928 von Holland ausgeht, und die 1921 in Dublin gegründete „Legion Mariens“, die in vielen Missionsländern verbreitet ist. Wie stark die Idee des Laienapostolats in unserer Zeit gezündet hat, zeigt u. a. die Apostolatsschule in Loveland (Ohio), die 1944 gegründet wurde und Laienhelferinnen aus der Frauenwelt ausbildet. Im Jahre 1950 wurde dort auch eine Schule für Missiologie³³ eingerichtet, wo Missionshelfer im Alter von 17 bis 30 Jahren unterrichtet werden (spiritual formation, specialized training in the Lay Apostolate, specialized training in Missiology); sie verpflichten sich entweder für ihr ganzes Leben für die Mission oder nur für eine begrenzte Zeit von 3 bis 6 Jahren.

enrôlés comme malgré eux.“ Bei solcher seelischen Verfassung des Ungläubigen ist zunächst der Laienapostel zur Vermittlung und Aufklärung am geeignetsten.

³⁰ Mgr. Vanderhoven, *Préservation de la foi, de la Morale et de la Vie Chrétienne*, Referat auf der 3. Plenarkonferenz der Ordinarien von Belgisch Kongo und Ruanda-Urundi 1945, Leopoldville 1945, S. 214.

³¹ J. W. Regan M. M., *New Christians in China*, China Missionary, Shanghai 1948, Nr. 3 S. 281.

³² CMB. 1951 Nr. 1 S. 9.

³³ Vgl. den Prospekt „Lay Apostles in the Missions“, Grailville Loveland (Ohio USA) 1950, S. 14.

In der Überschrift eines Artikels „More Catechist — less buildings“ wird die Wichtigkeit dieser Laienhelfer ausgesprochen; ein Bischof³⁴ aus China macht dazu den Vorschlag, es möge von dem „großherzigen und unternehmungslustigen“ Amerika ein neues Werk geschaffen werden, nämlich das Werk des hl. Apostels Paulus für die Katechisten, ähnlich dem seit 1889 bestehenden Werk des hl. Petrus für den einheimischen Klerus.

Zum Abschluß dieser Diskussion über das Apostolat der Laien noch ein Urteil der Schriftleitung des CMB.³⁵ Die heutige kritische Lage der Kirche in China darf als ein Segen der Vorsehung gedeutet werden mit dem Ziele, die katholische Laienwelt in Bewegung zu setzen und zu einer festen *Ecclesia militans* zusammenzuschließen. Das Geheimnis des Erfolges, wenn es überhaupt ein Geheimnis ist, sei darin begründet, daß jeder Gläubige zu einem freiwilligen Katechisten, Apologeten und überzeugten Apostel Christi erzogen werde.

Rückschau und Ausblick

Es gehört zu den Aufgaben der Missionswissenschaft, die Pflanzung und das Wachstum der Kirche in ihrem tatsächlichen Verlauf und in ihren Methoden zu untersuchen und darzustellen. Dieser Aufgabe entsprechend haben wir auf begrenztem Raum versucht, die Lage der Kirche in China, ihre Methoden und Schwierigkeiten unter dem besonderen Gesichtspunkt der heutigen Notzeit und des praktischen Apostolats der Priester und Laien zu untersuchen. Erleichtert wurde das durch die Offenheit, mit der Oberhirten und Missionare das bisher Geleistete und was in Zukunft geschehen soll, in ihrer Zeitschrift besprechen. Dieses Gespräch ist ohne Zweifel auch für andere Missionsgebiete lehrreich. Es wurde deutlich, daß noch mehr als früher das Reich Gottes nicht zuerst durch Institutionelles, sondern von Person zu Person in gefährdeten Missionsgebieten ausgebreitet werden muß — durch das ganze Missionspersonal und vor allem auch durch die Mitarbeit der ganzen christlichen Gemeinde, die sich nicht mit einer rein innerkirchlichen Frömmigkeit begnügen darf, sondern sie mit einer „weltzugewandten“ verbinden muß. „Nach der Predigt Jesu vom Reiche Gottes ist das Wesen des Himmelreiches die Verwirklichung des Hoheitsanspruches Gottes, der sich zunächst nicht in Einrich-

³⁴ CMB. 1950 Nr. 4 S. 354.

³⁵ CMB. 1950 Nr. 9 S. 795.

tungen verkörpert, sondern in den Herzen der Menschen verankert werden will“³⁶.

In vielen Gebieten des großen chinesischen Reiches ist die Kirche in die urchristlichen Verhältnisse der Katakombenzeit zurückgeworfen. Fragen der Anpassung³⁷ doktrinäer oder ästhetischer Richtung treten vor der Hauptfrage zurück: Wie kann die Kirche unter einer kirchenfeindlichen Diktatur, die über eine festgefügte soziale, politische und metaphysische Lehre verfügt und mit ihr bis in die letzten Details des täglichen Lebens eindringt und dazu eine moderne Methode der Aktion besitzt, ihren Bestand behaupten? Prof. Georges³⁸, Soziologe und Förderer der internationalen JOC., hat schon 1948 nach einer Studienreise durch China in seinem Bericht eine Antwort gegeben, die seitdem von fast allen Missionaren in ihren Artikeln wiederholt wird: *L'entraînement des laïcs en vue de l'apostolat est une des questions les plus urgentes.*

Wenn nun die Mitarbeit der katholischen Laien von so entscheidender Bedeutung ist, wird in diesem Zusammenhang ein anderes Problem sichtbar: Wer von den katholischen Laien kann in einem Lande unter der geschilderten Diktatur noch zur kirchlichen Mitarbeit herangezogen werden, ohne daß da-

³⁶ H. Elfers, *Reich Gottes einst und jetzt*, Paderborn 1948, S. 111.

³⁷ Vgl. dazu den Artikel eines ungenannten Verfassers „Adaptation et methodes missionnaires“, CMB. 1950 Nr. 9 S. 826 ff. Der Verf. anerkennt grundsätzlich die Notwendigkeit der Anpassung, polemisiert aber gegen die Auffassung, daß der Mangel an Erfolgen in China seit 300 Jahren im Vergleich zu den Erfolgen der ersten drei christlichen Jahrhunderte im Römischen Reich auf den Mangel an Akkommodation in Predigt, Liturgie, Schrifttum und Kirchenbau zurückzuführen sei. Denn es bestehe ein innerer Unterschied zwischen der Darstellung der Botschaft Christi im Urchristentum und in der Neuzeit. Die Botschaft der Apostel sei unmittelbar der römischen Welt gebracht, hat sich dann entfaltet mit einer Terminologie, die damals bodenständig war und verstanden wurde. In China aber, wie in jedem anderen Missionslande der Neuzeit, muß eine bereits ganz entwickelte Kirche präsentiert werden mit philosophisch — theologisch — kanonistischen Begriffen, die dem Asiaten fremd erscheinen. In diesem wesentlichen Unterschied seien alle unsere Schwierigkeiten in der Akkommodationsfrage begründet: „Au lieu d'un message formé dans la société elle-même, nous présentons, un bloc' étranger ou si l'on veut un organisme d'apparence tout à fait étranger.“ — Vgl. zur Akkommodation heute auch den Vortrag von Jos. Peters, der feststellt, daß es sich in der Gegenwart wegen des explosiven Verwandlungszustandes der geistigen Welt und des Kulturumbruchs auch in alten asiatischen Kulturländern nur um eine „beschränkte Anpassung“ handeln kann, die nichts mit fixierten Kulturzuständen zu tun habe. (Abgedruckt in Beilage zu Heft 1, 1951 der Zeitschrift „Die kath. Missionen“.)

³⁸ *Quelques grands problèmes de l'Eglise en Chine*, China Missionary Shanghai 1948 N. 6 S. 676.



durch Ärgernis entsteht? Wer von ihnen gehört noch zur „Gemeinschaft der Gläubigen“ und ist nicht durch Exkommunikation davon ausgeschlossen? Wo fängt die Apostasie an? Denn unter kirchenfeindlichen Regierungen ist es von den Tagen eines Nero bis heute immer so gewesen, daß manche Gläubige äußerlich mit dem Regime mittun, ohne innerlich der Falschlehre zuzustimmen. Deshalb wird es für den einzelnen Missionar oft sehr schwierig, das Verhalten seiner Christen gegenüber dem herrschenden Regime richtig zu leiten und zu beurteilen. Strafrechtlich hat das Hl. Offizium³⁹ am 1. Juli 1949 zu der näheren oder entfernteren Beteiligung an der kommunistischen Partei Stellung genommen. Die katholische Sittenlehre gibt Gewissensanweisungen bezüglich materieller und formeller Zusammenarbeit der Gläubigen mit nichtchristlichen oder antichristlichen Unternehmungen. Aber im konkreten Einzelfall ist die Entscheidung nicht immer klar und leicht. Jedenfalls darf die Mitarbeit der Christen im reinbürgerlichen Leben Chinas und die Beibehaltung einer Stellung unter Berücksichtigung der persönlichen und örtlichen Verhältnisse nicht so sein, daß sie positiv und offiziell ein Bekenntnis zum Atheismus bedeuten. Andererseits darf die bloße Tatsache einer Mitarbeit nicht a priori als eine Teilnahme am Kommunismus verstanden werden; es kommt hier auf das „*scienter et libere*“ an. Eine andere Frage ist die Gefahr für den persönlichen Glauben, die aus der Mitarbeit entstehen kann, das Erliegen des Glaubens unter dem ständigen Druck einer atheistisch-kommunistischen Propaganda. Aber, die Propaganda ist heute in China so allgemein und erreicht alle Klassen der Bevölkerung, daß die Glaubensgefahr inzwischen eine ganz allgemeine für die ganze Christenheit geworden ist⁴⁰.

Es wurde bei unserer Untersuchung weiter deutlich, daß man sich in China trotz größter Verluste an äußeren Einrichtungen und vielseitiger Behinderung der priesterlichen Tätigkeit nicht in die „Melancholie des Schmerzes“ vergräbt, sondern mit christlichem Optimismus die neue ungewöhnliche Lage zu meistern sucht, auch mit leichterem Gepäck, dafür aber um so beweglicher, in den Kampf geht. Solche Haltung entspricht der Mahnung unseres Hl. Vaters Pius XII., der in seiner Ansprache⁴¹ an den römischen Adel vom 11. Januar 1951 die christliche Losung ausgab: „Christ sein bedeutet den Nöten und Prüfungen, den Pflichten und Erfordernissen der Zeit mit jener mutigen Festigkeit und Heiterkeit des Geistes entgegenzutreten, die aus den Quellen ewigkeitsgenährter Hoffnungen das Gegengift gegen alle menschliche Angst nimmt. Menschlich groß ist das stolze Wort des Horaz: *„Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae“*. Aber schöner, vertrauensvoller und beseligender ist der Siegesruf aus dem Munde und Herzen des gläubigen Christen: *Non confundar in aeternum!*“

³⁹ Acta Ap. Sedis 1949, 334.

⁴⁰ Vgl. Problèmes pratiques, CMB. 1950 Nr. 4 S. 357. — Ferner Quaestiones practicae, a. a. O. S. 358—360 u. Quaestio de apostasia, CMB. 1950 Nr. 8, 723 ff.

⁴¹ L'Osservatore Romano 1951 Nr. 8.

Zur Kontroverse über die japanische Psyche

I.

Aus dem Artikel: „Die treibenden Kräfte in der Weltmission“ von J. Peters¹ habe ich viel gelernt. Darin waren gute Argumente, die mich zu einem tieferen Nachdenken veranlaßten. Der Artikel: „Die japanische Seele missiologisch gesehen“² hat wohl meinen Gefühlen Rechnung getragen, aber meinen Verstand nicht ganz befriedigt und meine Auffassung nicht erschüttert. Indem ich nun zu den Hauptangriffspunkten der Kritik Stellung nehme, möchte ich die Gründe dafür klarlegen.

1. Mein hochgeschätzter Opponent schreibt, daß es jetzt wohl zu Ende sei mit den unverständlichen Begriffen und Worten in der japanischen Erziehung. „Dieses Bildungssystem“, so schreibt er, „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.“ Ich meine aber das Gegenteil. Es ist bis zum Weltkriegsende noch schlimmer geworden. Aus vielen nur ein Beispiel: „Kokutai no Hongi“, „Grundprinzipien des japanischen Staatskörpers“, das 1937 in 300 000 Exemplaren erschien und gegen Ende des Krieges die Zahl 2 000 000 erreichte. Außerdem wurden ganze Teile daraus kopiert und erschienen in Hunderttausenden von Schulbüchern. Es war der Staatskatechismus Japans. Ich kenne kaum ein anderes japanisches Buch, das so stark verbreitet war. Nach dessen Grundprinzipien sind 95 % der heutigen japanischen Jugend erzogen worden. Nun, dieses Buch ist nach dem allgemeinen Urteil von Abendländern und japanischen Intellektuellen nebelhaft, unklar, ja öfters vollkommen unverständlich und weltanschaulich so verworren, daß man die Hilflosigkeit des heutigen Japaners in weltanschaulichen Fragen sehr gut verstehen kann. Selbst die japanische Sprache, in das es gekleidet ist, wird als sehr schwierig anerkannt. Unbegreifliches, mystisches Staunen war des japanischen Unterrichtsministeriums Ziel, keine Klarheit. Ich könnte einen ausführlichen Artikel über dieses Buch schreiben und das oben Gesagte mit Übersetzungen reichlich illustrieren. Wenn wir nun diese unverständlichen Phrasen oder diese Art von Unterricht vergleichen mit unserem Katechismus, dann fehlt m. E. das tertium comparationis. In dem Katechismus, auch in dem Kinderkatechismus, den wir jetzt haben, ist alles klar bis zur Grenze des Mysterium stricte dictum. Aber auch das Mysterium selbst bringt noch helles Licht in Herz und Verstand der Kinder. Was der oben erwähnte japanische Staatskatechismus in den Herzen der Kinder hervorgebracht hat, darüber möchte ich lieber schweigen.

Was die Zeit 1945—51 angeht, habe ich genügend Zitate von führenden japanischen Intellektuellen zur Hand, aber das würde zu weit

¹ ZMR. 1949 Nr. 3, 161 ff.

² ZMR. 1950 Nr. 3, 178 ff.

führen. Ich will damit den Japaner durchaus nicht zu allgemeiner Unfähigkeit verurteilen, sondern nur gesagt haben, daß der heutige Japaner infolge dieser Erziehung und Geistesentwicklung zu einem klaren philosophischen Denken weniger geeignet ist. Das Genie des zweifellos hochbegabten japanischen Volkes liegt auf anderem Gebiete. Philosophie und Logik sind nicht seine stärksten Seiten. Das finden wir m. E. mehr bei den Chinesen und besonders den Indern.

2. „Wenn man über die Psyche eines Volkes reden will und nur aus einigen Wörtern, die in Mode sind, die Seele eines Volkes zu erkennen glaubt“, so schreibt der Verfasser, „ist dieses Verfahren nicht berechtigt.“

Ich bin damit vollständig einverstanden. Die Worte und Ausdrücke aber, die ich gebrauchte, sind nur eine ganz kleine Auswahl aus hunderten, die ich hätte nehmen können.

3. „Wir hoffen, daß der Verfasser wenigstens einmal die Geschichte Japans gelesen hat“, so schreibt der Autor des interessanten Artikels.

Es freut mich, zur Beruhigung meines Opponenten sagen zu können, daß dieses tatsächlich der Fall ist und daß ich sogar so vermessen war, ein Buch darüber zu schreiben, das an verschiedenen Universitäten empfohlen wurde.

4. „Im Grunde genommen sind diese Tugenden — Idealismus, Opferfreudigkeit, Sinn für religiöse Beschauung, kindliche Liebe, Dankbarkeit — (bei einer Psyche ohne Individualität und Persönlichkeit) nichts anderes als Oberflächlichkeit und Scheinheiligkeit, die aus Hypokrisie geboren sind.“ So meint der geschätzte Opponent. Um zu zeigen, daß Mangel an Individualität und Persönlichkeit doch ein guter Nährboden sein kann für ausgezeichnete hohe Tugenden und positive Lebenswerte, möchte ich hier aus meinem letzten Buche³, das gerade erschienen ist, folgende Stelle zitieren: „Wir können zahllose japanische Vorstellungen und Gebräuche ohne näheres Verstehen der Unpersönlichkeit des Japaners nicht begreifen. In der Tat ist es so, daß das Bewußtsein des Ich wächst, je weiter wir der Spur der untergehenden Sonne folgen, und daß es beständig schwindet, wenn wir in die Richtung auf die Morgendämmerung voranschreiten. Amerika, Europa, der Nahe-Osten, der Mittlere-Osten, China und Japan, ein jedes ist weniger persönlich in dieser absteigenden Ordnung. In Japan kommen selbst die Babies in einer mehr oder minder unpersönlichen Art auf die Welt. Sie haben nicht einmal einen eigenen Geburtstag; seine Stelle nimmt der Neujahrstag ein, der bis zu einem gewissen Grade alle persönlichen Anniversarien in sich vereinigt. An diesem Tage wird jeder ein Jahr älter und die Glückwünsche und die hübschen Redewendungen, in kunstvolle orientalische Höflichkeitsformen gekleidet, kennen kein Ende und werden von den zierlichsten und anmutigsten Gesten begleitet. Mit fortschreitender Erziehung der Kinder wird besondere Sorgfalt darauf verwandt, daß

³ van Straelen, *Through Eastern Eyes*. Conferences given at Grailville (Ohio), August 1950.

sie mit tiefem Bewußtsein des Gemeinschaftsideals aufwachsen. Man lehrt sie, nicht der individuellen Art der Abendländer zu folgen, sondern sich stets bereit und willig in den Hintergrund zu stellen und den Interessen der Familie, des Bezirks oder des Dorfes zu dienen. Besonders in Angelegenheiten der Familie darf niemand seinen eigenen Weg gehen, sondern muß genau so handeln, wie es die Familientradition vorschreibt. Den Kindern wird immer wieder erklärt, daß man sie auslachen wird, wenn sie einfachhin so-oder-so handeln. „Okashii“, lächerlich, ist eines der am stärksten gefürchteten Schimpfwörter für den Japaner. Der Einzelmensch ist mehr oder weniger vollständig in die Gemeinschaft eingegliedert — in die Familie, die Nachbarschaft, die Sippe — oder was sonst immer. Privatleben gibt es praktisch nicht und wird auch gar nicht gewünscht. Wie die jungen Menschen mehr oder minder unpersönlich (nach unserer abendländischen Meinung) in die Ehe hinein-rutschen, habe ich soeben erwähnt. Kurz, das japanische Leben und seine Gesellschaftsform machen es für den Einzelnen ungeheuer schwer, sich aus seiner Umgebung herauszulösen und auf eigenen Wegen zu beginnen. Es gibt hier nicht viel Platz für persönlichen Unternehmungsgeist und persönliches Temperament.

Diese Seite des japanischen Lebens könnte leicht zu einem ganzen Buch ausgearbeitet werden. Man könnte sie ins helle Licht rücken und das Ganze so dem Abendland präsentieren; es würde sich dann überzeugen können von der untragbaren Lage eines Individuums in Japan. Jedoch, wollte ich dies tun, dann machte ich mich schuldig, Tatsachen aus der ihnen gemäßen Umgebung herausgehoben zu haben. Damit würde ich sie vor einen fremden Hintergrund stellen und mit künstlichem Licht beleuchten. Das bedeutete nichts anderes, als ein Stück aus einem Tizian herausreißen und dann auffordern, von diesem Stück aus Rückschlüsse auf die Ungeschicktheit des Künstlers in der Farbkomposition zu ziehen. Von einem einzigen Farbfleck aus die Eigenschaften eines Kaleidoskops erschließen zu wollen, käme diesem gleich. Kein Kritiker einer Kultur, ausländischer Sitten und Gebräuche kann der Gefahr aus dem Wege gehen, reinen Unsinn zu schreiben, wenn er die Wahrheit außer acht läßt, daß eine Kultur ein lebendiger Organismus ist und nicht eine Ansammlung von Einzelgliedern, daß ferner eine bestimmte Sitte — für uns vielleicht sehr fremdartig — oft nur ein Glied einer langen Kette ist und sehr wohl mit den anderen zusammenstimmt.

Um die Schwierigkeit darzulegen, die darin besteht, daß wir uns selbst so erkennen, wie die anderen uns sehen, möchte ich die Tatsache anführen, daß es vorgehen war, eine Gesellschaft östlicher Frauen zu bilden mit dem Ziel: „die unfrauliche, überselbstbewußte, zu freie, zu individuelle und so unglückliche amerikanische Frau“ zu Höherem zu führen. Nun wohl, solche Kritik ist immer wertlos, wenn sie von einem außenliegenden Standpunkt aus gemacht wird. Vielmehr muß man die Dinge von innen her betrachten, in ihrem ganzen kulturellen, geschichtlichen und ontologischen Zusammenhang. Das soll nicht heißen, daß wir

die Augen vor offensichtlichen Fehlern verschließen, aber es verbürgt wenigstens, daß wir die Dinge in ihrem Wert recht einschätzen und sie im rechten Licht sehen. Und sofern dies der Fall ist, wird jeder Missionar äußerst vorsichtig und behutsam werden in der Ausübung seines Apostolats.

Die Unpersönlichkeit des Japaners, so will mir scheinen, ist bei den Frauen noch stärker als bei den Männern ausgeprägt. Die japanische Frau und das japanische Mädchen haben es gelernt, nach ganz bestimmten Regeln zu leben. Sie gibt sich nicht, wie sie möchte, sondern wie es durch Sitte und Etiquette bestimmt ist. Wie sie ihrem Gatten „Guten Morgen“ sagt, was sie kocht, wie sie sich auf den „tatami“, den japanischen Mattenboden, niedersetzt, wie sie die Schiebetüren öffnet und schließt, wie sie das Frühstück bereitet, wie sie den Hausputz besorgt, wie sie auf der Straße geht, alles dies geschieht nicht nach persönlichem Belieben. Es sind Gewohnheiten, die sie als junges Mädchen oder als Kind schon gelernt hat, die sie leicht gelernt hat, weil sie seit Jahrhunderten eine Art Nationalbrauch sind. Im normalen Verlauf des alltäglichen Lebens wird man nie eine Japanerin zugeben hören, sie sei hungrig oder müde oder nicht bei Stimmung. Selten wird sie persönliche Vorliebe, Freude oder Erregung äußern. Sie nimmt alles, wie es kommt, sie verneigt sich, lächelt und weiß die rechten Höflichkeitsformen in überaus eleganter, aber ziemlich unpersönlicher Weise zu sagen. Sogar ihr Sprechen ist unpersönlich.

Ich kann mich noch sehr wohl meines Erstaunens erinnern, als ich das erste Mal dieser unpersönlichen Seite des japanischen Lebens begegnete, und wie ich meine ersten — unseligerweise nicht die letzten — Fehler machte. Stimmt es nicht, daß wir abendländischen Menschen in dem Gedanken, unsere eigene Seele zu retten, erzogen worden sind, unser eigenes Ich, auf unsere eigene Art! Die erste Frage in unserem europäischen Katechismus heißt: Warum bin ich auf der Welt? Ich bin auf ... etc., überall ich, ich, ich. Und wir betrachten dies — nicht ohne Berechtigung — als eine unserer grundlegendsten und unbestreitbarsten Wahrheiten, die Vorrecht genießt vor allem anderen. Bei seiner Ankunft in Japan und bei der ersten Begegnung mit dem östlichen, sehr unpersönlichen Benehmen ist der junge Missionar leicht versucht, diese „falschen Auffassungen“ sogleich in energischer, individuell amerikanischer oder europäischer Weise zurechtzubiegen. Immer und immer wiederholt er die Worte des Herrn: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet?“ (Mt. 16, 26). Sicher ist gegen diese schönen Worte, erfüllt mit den höchsten Werten, nichts einzuwenden. Es ist eben nur die Frage der Betonung und des besonderen Hervorhebens, indem nur eine Seite des Bildes sich zeigt. Ein japanischer Christ wird gleich sagen: „Das ist schön so, tiefgründig und ganz und gar erhaben über jeden Einwand, aber man soll doch diese Seite des geistlichen Lebens nicht überbetonen, denn wir sehen die Dinge doch wieder in einem etwas anderen Licht. Wir betrachten den Herrn

am Kreuz, nachdem er alles von sich gegeben hat. Er opferte sich in Wahrheit selbst, ganz und alles, bis zur Hingabe des letzten Tropfens seines kostbaren Blutes. Das ist es, was der hl. Paulus so überaus tief in den Worten sagt: „Er entäußerte sich seiner selbst“ (Phil. 2, 7). Auch sehen wir unseren Herrn, wie er den größten Teil seines Lebens vor unseren Augen verhüllt in dem schönen und doch so verborgenen Leben der Familie von Nazareth zubringt. Weiterhin lieben wir besonders solche Worte unseres Heilandes wie dies: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht“ (Joh. 12, 24). Wie wunderbar spricht Unsere Liebe Frau den Gehalt ihres Lebens aus in den Worten: „Ecce ancilla Domini, Siehe, ich bin die Magd des Herrn.“

Wenn der Orientale ein wacher Beobachter ist und — was freilich selten vorkommt — frei von der Leber weg spricht, könnte es sein, daß er — oder sie — auf die unglücklichen Folgen der Überbetonung des individuellen Zugangs zum geistlichen Leben hinzuweisen begänne. Dies immer wieder von neuem erwägend, werden in jedem nachdenklichen Missionar Zweifel an dieser oder jener Form geistlichen Lebens aufsteigen. Für den Amerikaner oder Europäer mögen diese in der Tat recht sein, aber für den Japaner ...? Fragen wie diese fangen an laut zu werden: Hat die Betonung der persönlichen und subjektiven Frömmigkeit stets in der Kirche Platz gehabt, auch in Europa? Oder hat nicht dies erst nach der Reformation seinen Anfang genommen? Und, bedürfen wir nicht vielleicht eines gesünderen Ausgleichs zwischen persönlicher Frömmigkeit und Gemeindesinn, der in der frühen Kirche so lebendig war und der uns in der Liturgie erhalten geblieben ist? Ich kann der persönlichen Überzeugung nicht ausweichen, daß der Gemeindesinn der ersten christl. Jahrhunderte dem orientalischen Denken viel näher steht als das kirchliche Leben unserer Tage. Die ersten Zusammenkünfte der Christen wurden Gemeinschaft, Versammlung genannt — Worte mit tiefem Gehalt. Das wesentliche Tun bei diesen Gemeinschaften hieß „Synaxis“. „Das Wort Synaxis“, schreibt Raoul Plus S. J., „wurde durch das Wort Communio übersetzt, das für die früheren Christen weniger vielleicht den Gedanken der Vereinigung eines jeden Einzelnen mit Christus enthielt, als vielmehr die Vereinigung und den Zusammenschluß aller Mit-Teilhabenden. Die soziale, gemeinschaftliche Bedeutung des Wortes besaß Priorität gegenüber der individuellen Deutung.“ Hier liegt ein Zugang, der für den Orientalen sehr ansprechend sein muß.

Als ich von der inneren Warnung las, die einst die hl. Katharina von Genua von Gott erhielt: „Meine Tochter, niemals laß mich die Worte hören: Ich will; oder: Ich will nicht. Entschuldige dich niemals vor dir selbst, wenn es gilt, einen Dienst zu leisten. Suche stets, den Willen anderer zu erfüllen!“, da dachte ich bei mir: Wie treffend für die japanischen Frauen, die fast ausnahmslos aus ganzem Herzen zustimmen werden!“

Mit diesem Zitat aus meinem eigenen Buche dürfte es ein wenig klarer geworden sein, daß trotz Mangel an Persönlichkeit und Individualität bei den Japanern es gleichzeitig doch auch schöne Seiten geben kann, gerade wie das Übermaß an Individualität und Persönlichkeit bei den Anglosaxen große Schattenseiten mit sich bringt. Der unvergleichliche Opfermut des Japaners, die immer dienende selbstlose Liebe der japanischen Mutter ist chemisch rein von jeder Scheinheiligkeit oder Hypokrisie.

5. Weiter sehe ich noch nicht ein, daß in Japan klare Unterschiede sind zwischen Recht und Unrecht, und darin werde ich gestützt von verschiedenen japanischen Juristen. Der größte englische Japanologe, Sir George Sansom, — auch besonders von den Japanern geschätzt — schreibt in seinem letzten Werke: „The idea of justice does not appear to have developed as an abstract conception, compounded of the right of the litigant and the duty of the judge. It was rather looked upon as something expedient, but not incumbent, something granted by the ruler as a favour“⁴.

6. Was ich über die Vierhundertjahrfeier der Ankunft des hl. Franz Xaver geschrieben habe, war folgendes: „Dann brauchen die ausländischen Missionare einen ganz besonderen Takt. Dann — besonders wenn die Feste im richtigen Ton gehalten werden — brauchen wir keine shintoistische oder buddhistische Reaktionen zu fürchten. Und wenn dann noch ein gewisses Pressebüro sorgen wird für eine äußerst ruhige Berichterstattung, wird Europa auch noch dazu richtig informiert.“ Jetzt, da die Feste vorüber sind, kann ich dieselben Worte mit noch mehr Überzeugung wiederholen, und diese Worte wären m. E. doch wohl nicht unnötig. Man lese diesbezüglich, was ich hierüber geschrieben habe in „De Katholieke Missien“, „Rythmes du Monde“ oder in „Through Eastern Eyes“. Hier nur kurz folgendes: Die Feier ist im allgemeinen wirklich sehr schön verlaufen, und es spielten sich rührende Glaubensdemonstrationen ab, doch in dem Maße, wie die europäische Berichterstattung es darstellte, war es wohl nicht. Tatsächlich ist Kritik nicht ausgeblieben. So schrieb z. B. der einflußreiche „Keizai Shimbun“ über den Mangel an gutem Geschmack bei den Katholiken. Die Tatsache, daß der Arm des hl. Franz Xaver vom Körper getrennt ist, hat das Empfinden des japanischen Volkes unangenehm berührt, — auch das Küssen der Reliquie, da der Kuß im fernen Osten nicht üblich ist. Ich möchte hier wiederholen, was ich noch vor kurzer Zeit in Vorträgen vor zukünftigen Japan-Missionaren in Amerika sagte: „Work quietly and unobtrusively, have a deep reverence for Oriental ways of life, be as careful as possible. Work with a mature tranquillity and dignity like accomplished ladies and gentlemen and avoid propaganda and publicity stunts which may offend the Japanese delicate taste. Keep the distances between the sexes as it has always existed in the

⁴ G. B. Sansom, *The Western World and Japan*, p. 303.

Orient, do not race around in cars and do not tell the Japanese: 'You are a good fellow and I am a good guy and so we'll get along all right, Joe.' In Japan there is no place for such etiquette and this kind of behaviour is not desired either."

Schließlich möchte ich hinzufügen: was ich bis jetzt geschrieben habe, ist hauptsächlich aus der Praxis herausgewachsen, aus dem ständigen, seelsorglichen und intellektuellen Verkehr mit Tausenden von Japanern und Japanerinnen.

Sind wir uns also nicht in allem einig, sehr geschätzter Opponent und meine Wenigkeit? Einig sind wir ganz gewiß in unserer Liebe zum japanischen Volk. Einig sind wir auch in unseren Gebeten, damit das wahre Licht doch schnell aufgehen möge über dem wunderschönen Inselreich mit seinem opferreichen und künstlerisch hochbegabten Volke. Einig sind wir auch in unserem Wunsche, daß viele Missionare kommen mögen, aber doch nur diejenigen, die ruhig und unauffällig arbeiten; denn mancher Missionsveteran betet jetzt: „Ab imprudentibus missionariis libera nos, Domine.“ Ganz einverstanden bin ich schließlich mit den Worten meines Opponenten, worin seine schöne und zarte orientalische Seele sich so deutlich zeigt und die auch hundertprozentig für meinen Artikel zutreffen: „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.“

Dominica in Septuagesima, 21. Januar 1951

The Catholic University of Nagoya

H. J. M. van Straelen S.V.D.

II

Die Ausführungen von P. Kim über „Die japanische Seele“ (ZMR. 1950 Nr. 3) sind wertvoller und interessanter dort, wo sie Eigenstücke sind, d. h. ohne Opposition und Kritik an den vorausgehenden Aufsätzen von van Straelen. Man hat bei der Kritik sogar oft das Empfinden: hier müßte P. Kim doch merken, daß seine und van Straelens Ansicht genau übereinstimmen.

Daß beide Verfasser Ausländer bei dieser japanischen Diskussion sind, führt wohl zum Resultat, daß sie im wesentlichen zusammengehen. Der eine steht als Asiate der japanischen Seele näher, der andere kennt als viel gereister und belesener Europäer die außerasiatischen Nationalitäten besser, die an der japanischen Missionsfront stehen und eigentlich das besprochene Objekt dieser Diskussion bilden.

P. Kim und van Straelen sind sich einig darin, daß die japanische Seele lebhafter auf Gefühlswerte reagiert als auf gedankliche Beweise. Letztere mag der Japaner genau so gut verstehen, wie der westliche

Mensch, aber sie sagen ihm nicht viel und bringen ihn nicht leicht zum Handeln — erst recht nicht zur größten Tat, zum Metanoie. „Gut“ und „Schön“ sind unter Umständen überzeugender als „Wahr“. So sieht sich in der japanischen Seele vieles verschwommen an, violett in rosarot, was doch in der asiatischen Skala getrennt und in richtiger Folge dasteht. Freilich: Begriff, Regel, Scheidung, Konsequenz im streng philosophischen Sinne vermögen das japanische „Kimochi“ wenig zu beeinflussen. Zu wissen, was „Kimochi“ bedeutet, heißt, schon mehr als die Hälfte der japanischen Seele verstanden haben. Kim versucht, dies mit dem Kirschblütengedicht dem europäischen Leser noch klarer zu machen.

Ferner fordern sowohl P. Kim wie van Straelen, im Missionieren mehr der japanischen Eigenart Rechnung zu tragen, die Grundelemente der japanischen Bildung: asiatische Philosophie, konfuzianische Ethik und familien-blockhaftes Denken mehr zu studieren und zu verwerten, sich von diesen aus mit dem Evangelium der Nation zu nähern. Kann die asiatische Philosophie der Kirche nicht einen ähnlichen Dienst leisten, wie einst die griechische? Diese Fragen stellen Kim und van Straelen. „Die Spiritualität Ostasiens wird der scholastischen Philosophie dienen, aber nie direkt der Kirche ... In diesem Sinne kann man sich die Akkommodation der scholastischen Philosophie an den Osten denken“, sagt P. Kim. Ob eine Philosophie oder eine philosophische Methode sich akkommodieren kann? Van Straelen sagt: „L'église pourrait se servir aussi bien de Confucianism ...“, das will doch wohl dasselbe sagen. P. Kim scheint sagen zu wollen, daß der Konfuzianismus usw. der Scholastik dienstbar werden soll und auf diesem Wege sich der Christianisierung Ostasiens nützlich erweisen könne. Das wäre also nur die Frage, ob die asiatische Geisteskultur direkt oder nur indirekt den Plänen Gottes in Zukunft dienen kann. Darüber schon ein Urteil zu fällen, scheint noch zu früh, heute, da dieses ungeheuer große und wichtige Problem anfängt, seine Existenz bekanntzumachen. Vor Jahren verwies ich einmal nach einer fruchtlosen Besprechung einen Hochschulstudenten an einen japanischen Priester, bei dem er wohl eine ihm entsprechende Unterweisung bekommen könne. Er antwortete aber einfach: „Nein, keine Aussicht, denn er ist genau wie Sie nur europäisch scholastisch gebildet.“ In dieser Antwort lag die Forderung, daß sowohl der europäische wie der einheimische Missionar sich gründlich mit dem asiatischen Gedankengut und seiner Ausdrucksform vertraut machen muß.

Kontradiktorisch finde ich dagegen P. Kim und P. van Straelen in ihrer Anschauung bezüglich der tatsächlichen Akkommodation, um die sich bis heran die Missionierenden bemühten. P. Kim sagt: „Denn was die Missionare als erstes an der Missionsfront bedenken, ist die Akkommodation.“ Da P. Kim nur relativ kurze Zeit in Japan weilte und in einer gediegenen deutschen Jesuitenmission, verstehe ich sein optimistisches Wort „bedenken“, als wenn überall alles in Ordnung wäre. P. van Straelen dürfte sich aber viel weiter herumgeschaut haben in Japan und sonst in der Welt, und so ruft er laut hinaus: „Was die Mis-

sionare als erstes bedenken sollten.“ Letzterer möchte näher der Wirklichkeit sein, wie folgende Beispiele — genommen aus vielen — deutlich zeigen: Als P. W. Schmidt S. V. D. um 1930 in der Kathedralkirche in Tokyo die Fronleichnamsprozession mitmachte, war er erstaunt, daß kein einziger japanischer Priester, obgleich sie zahlreich zugegen waren, auch nur die geringste Funktion an einem der vier Altäre zu versehen hatte. Das sind doch wohl Konstruktionsfehler, die die Brücke vom Westen zum Osten einfach unbeschreitbar machen. Daß der Apostolische Delegat, Erzbischof Marella, kurz vor dem zweiten Weltkriege, allen in Japan wirkenden Missionaren verbieten mußte, über dem Eingang der Missionsstationen in Japan an Feiertagen außer der japanischen Flagge auch noch die Landesflagge des Missionars zu hissen, zeigt doch, daß es am Fundamentalsten der Akkommodation lange Jahre gefehlt hat. Daß in den ersten Jahren nach Kriegsende die Missionare aller Nationalitäten von den Besatzungsbehörden großherzig fast in gleicher Weise behandelt wurden, konnte auf dem Wege über die Mission zum Besten der Bevölkerung ausgenützt werden.

Der Umstand, daß P. Kim schon 1947, paulo post bellum, nach Europa reiste, erklärt auch, daß er vieles Ärgerniserregende im Mangel an Einfühlungsliebe in den allerletzten Missionsjahren nicht zu Gesicht bekam. Und das geht bis ins Sakrale, z. B. in die Art des Messelesens. Eine hl. Messe in der Feierlichkeit und Würde, wie etwa ein buddhistischer Religionsdiener seine Zeremonien macht, ist mehr Akkommodation an asiatisches Empfinden, als den Stil des schintoistischen oder buddhistischen Gebetshauses für eine katholische Kirche ummodelln.

Die augenblickliche Abwesenheit P. Kims von Japan erklärt auch wohl seine optimistische Anschauung, „daß der frühere alte schintoistische Nationalismus des japanischen Volkes nicht mehr zu halten ist und im materiellen Zusammenbruch untergegangen“ sei. Wir erleben hier täglich das Gegenteil. Wie Pilze schießen schintoistische Sekten und andere Afterreligionen aus dem Boden, und alle gruppieren sich um den alten Götterkult. Am 31. Januar 1951 veröffentlichte das Kultusministerium eine Statistik, nach der es heute 240 schintoistische Sekten (und 230 buddhistische) in Japan gibt, während im Jahre des Zusammenbruchs 1945 es nur 18 schintoistische Sekten gab. Der nationale Schintoismus wird von der amerikanischen Besatzungsbehörde und im neuen Verfassungswortlaut nicht mehr anerkannt; aber der schintoistische Japanismus lebt und wird bewußt von den amerikanischen Behörden am Leben gelassen. Bei einer Denkmalsweihe im vorigen Jahre vor dem Bahnhof der Stadt Kyoto (zur Friedenserinnerung) machten nacheinander der schintoistische Religionsdiener, dann ein Bonze und der protestantische amerikanische Pastor ihre Einweihungszeremonien. Zu den großen und lokalen Tempelfesten strömt das Volk genau wie früher. Die Lage der Kirche hat sich zweifellos etwas gebessert. In den außergroßstädtischen Bezirken merkt man davon gar nichts, aber die Statistiken der Großstadtmisionen weisen erfreulichen Fortschritt auf.

Allerdings hat sich der materielle und personale Krafteinsatz dort auch um ein Vielfaches verzehnt. Z. B. arbeiten heute in der Tokyo-aera allein 10 Patres S. V. D., während in der alten Apostolischen Präfektur Niigata nur 15 tätig sind. Oder das in allen Missionszeitschriften als Paradestück geführte Kyoto, die alte Hauptstadt Japans, das buddhistische Rom. Hier setzte ein wirklicher Frühling ein, und man kann noch nicht sagen, daß er schon ganz verblüht ist. Er dürfte aber zunächst nur materielle Gründe haben. Kyoto ist der einzige Distrikt von Missionaren amerikanischer Nationalität. Daß sie sich besonders leicht taten im Verteilen der reichlich von Amerika gelieferten Hilfsgüter nach dem Zusammenbruch, ist klar. Ihr energisches Einwirken auf die Landgegend um Kyoto, von wo sie mit Armeeautos Lebensmittel in die Großstädte transportierten, trug viel zu ihrer Beliebtheit bei. Dann ist Kyoto vom Kriege absolut verschont geblieben, weil es auch für die Zukunft als Ausflugsort bewahrt werden sollte. Die Dankbarkeit der Bevölkerung den amerikanischen Soldaten und noch mehr den Missionaren gegenüber spielt eine wichtige Rolle. Dazu kommt noch der Umstand, daß die vielen, die heute um die Taufe sich bewerben, schon seit Jahren zur katholischen Kirche neigten, aber vom früheren Militärregime abgehalten wurden. Ex toto corde möchte ich mich zu P. van Straelens Warnung bekennen: Wenn die Besatzung einmal aufgehoben ist, wird sich im schintoisistischen und auch wohl im buddhistischen Japan wieder vieles ändern zu Ungunsten der Christianisierung.

Dann zum Schluß noch eine Differenz zwischen den beiden Autoren. P. Kim beobachtet sehr richtig, daß die geistigen Wurzeln der europäischen Kultur bloßzulegen und aufzuzeigen sind und als wahre Kulturquellen benutzt werden sollen. Vieles Westliche ist noch im japanischen Seelenleben unverstanden und unverarbeitet und nur äußerlich angewendet. Es läßt sich auch nicht eine gewisse japanische Schwäche leugnen, die darin besteht, daß man sich mit der Form und dem Namen einer Sache zufrieden gibt, ohne den Trieb, tiefer in das Wesen einzudringen. Daß dies in der Kindheit grundgelegt wird, scheint auch die richtige Beobachtung P. van Straelens zu sein. P. Kim geht in seiner Besprechung geradezu von diesem Streitpunkte aus. P. van Straelen scheint irgendwo geschrieben zu haben: „unverdaute Ideen und große Worte“ als Kritik am japanischen Denken. Man könnte das abändern in „bloße“ Worte; und die Tatsache, daß solche Denkart im Kindesalter grundgelegt wird, kann ich leicht mit einer Handvoll Beispielen aus dem Alltag belegen: a) Die Nationallymne „Kimi ga yo wa“ ist in einem so erhabenen und schwierigen Schriftstil verfaßt, daß sie kein Schüler von der 1. bis 4. Volksschulklasse verstehen kann. Und doch ist sie seit Jahrzehnten das Ein- und Ausgangsventil der Vaterlandsliebe beim japanischen Kind. Der Lehrer kann ihm den Inhalt verständlich machen, aber die Worte nicht. Diese singt das Kind, ohne sie zu verstehen. b) Gleiches gilt von dem beliebten nationalen Gedichts-Kartenspiel, das in allen Familiengesellschaften gemeinsam von groß und klein an den Winterabenden gespielt

wird. Es sind 100 der berühmtesten und schönsten Gedichte der ältesten Literaturgattung, von denen im Spiel die erste Hälfte der Spielleiter liest, und die zweite Ergänzungshälfte muß dann der Spieler in den offen liegenden Karten auffinden. Als Leseübung der japanisch-chinesischen Zeichen eine ausgezeichnete Gedächtnisstärkung, und Kinder mit aufblühender Gedächtniskraft sind Meister darin, aber den Sinn der Gedichte verstehen sie nicht. Oder: c) Der nächste Nachbar meiner Kirche ist ein buddhistischer Tempel. An Ferientagen höre ich, wie Schulkinder stundenlang im Tempel das Rezitieren buddhistischer Gebetstexte lernen und üben — mit Begeisterung und Ausdauer! Die Schrift ist zwar nicht mehr das Sanskrit, aber selbst Erwachsene verstehen die Texte nicht, und man sagt, auch viele Bonzen nicht. Die Melodie, in der sie rezitiert werden, klingt dem Ohr jedes beschaulichen Menschen überaus angenehm. Aber unverstandene Worte, bloße Worte! d) Vor einigen 20 Jahren verfaßte ich selbst ein Kindergebetbuch für unsere Sonntagsschüler, Christen und Ungetaufte. Denn wiederum ist die Sprache auch unseres katholischen Allgemeinen Gebetbuches so schwer, daß Kinder bis zum 3. Schuljahre sie kaum verstehen. In unserm katholischen Waisenhaus hörte ich täglich, wie die 5—8 Jährigen die auswendig gelernten Texte der Erwachsenen beteten, deutlich und richtig, aber ohne sie zu verstehen. So bot ich der Schwester Oberin meine kindertümlichen Gebete für diese Kleinsten an. Nach reiflicher Überlegung antwortete mir die Schwester höflich und wohlbegründet: Es scheint uns besser, daß die Kinder sich gleich an die Gebetstexte gewöhnen und sie für ihr Leben zugrunde legen, die sie später täglich beten müssen, wenn sie einmal unsere Anstalt verlassen haben. In allen katholischen Familien und Pfarrkirchen betet man nur diese. — Ehrlich gesagt, der Grund leuchtete mir ein, und ich stimmte der Schwester bei, weil ich ja auch wußte, daß bis vor wenigen Jahren in ganz China die Schulkinder jahrelang die schwersten Texte der klassischen Bücher laut lesend auswendig lernen mußten, die sie dann später als Erwachsene im Leben als moralische Grundsätze zu gebrauchen hatten. Ein Lernen ohne Verstehen der Worte und Texte. Und China ist Jahrtausende lang moralisch gut damit gefahren. Anfangs lehnt man diese Methode als Europäer vielleicht ab, aber mancher lernt bald um. Große Worte und bloße Worte: die Tatsache besteht, was P. Kim zu leugnen scheint; aber ob sie zu Unrecht besteht, wie P. van Straelen fürchtet, ist eine andere Frage. e) Selbst die Texte im Einheits-Kirchenliederbuch sind so, daß kein Kind sie vor dem 5. und 6. Schuljahr verstehen kann, und von vielen Erwachsenen mit nur mangelhafter Volksschulbildung gilt das gleiche. Und doch bilden mancherorts gerade die Kinder das Hauptsängerkontingent. Wir wollen daran nicht kritisieren; denn die Ordinarienkonferenz der einheimischen Bischöfe hat das Buch gebilligt und eingeführt. (Das frühere unter den ausländischen Ordinarien war einfacher, und die Texte waren jedem Kinde verständlich, aber als Literaturwerke waren sie nicht schmuckvoll genug.) Also die Tatsache besteht: schöne Worte, bloße Worte, und doch geben sie Stimmung, d. h.

hier Kimochi: patriotisches oder buddhistisches oder katholisches, wie obige Beispiele zeigen wollten.

Den Osten nicht nach westlichen Grundsätzen und mit rationalbetonten Methoden zu behandeln, das scheint die Forderung beider Autoren zu sein. Ein westlicher Missionar, der den Osten mit großer Liebe und Achtung studiert und ihn verstanden hat, ehe er an die Arbeit geht — und wiederum ein geborener Asiate, der beim Studium der westlichen Philosophie und der christlichen Theologie noch Zeit und Kraft hatte, seinen eigenen Osten ebenso gründlich kennenzulernen: ein solcher dürfte dem Ideale entsprechen. Beim Studium des Ostens auch seine Unzulänglichkeiten festzustellen als Hindernisse für den katholischen Glauben, ist kein Pessimismus. Und nach 400 Jahren Missionsarbeit noch nicht zu sehen, daß das westliche „Vehikel“ unzureichend ist und, erst recht in diesem Jahrhundert des erwachten Ostens, ein mehr östliches werden muß, scheint auch kein Optimismus. Unsere Theologie kann sich quoad substantiam nicht ändern, aber ihre Dienstmägde, die Ausdrucksformen, können wechseln, je nach Ort und Zeit — und müssen wechseln.

Gifu Ken. Tajimi city, Japan

Jak. M. Gruintges S. V. D.

Kulturgemeinschaft und nationale Sonderheiten im mittelalterlichen Orient¹

Von Prof Dr. Franz Taeschner, Münster (Westf.)

Der Missionar, der in den Ländern des Islam die Botschaft des Evangeliums zu verkünden hat, sieht sich zwar, in welches dieser Länder er auch hinkommt, in großen Zügen der gleichen Religion gegenüber; doch wird er, wenn er seinen Standort wechselt, in vielen Dingen umlernen müssen, denn hinter der unveränderlichen Fassade des offiziellen Islam, wie er im Laufe der Jahrhunderte seine feste Physiognomie angenommen hat, steckt in den verschiedenen Ländern, in denen er herrscht, jeweils ein anderes kulturelles Leben, das auch eine jeweils andere Einstellung zur Religion, eine andere Akzentverteilung zur Folge hat. Es ist dies eine Erscheinung, die jedem von uns von unseren eigenen Verhältnissen in der christlichen Welt völlig vertraut ist, die man aber bei einer fremden Religion oft außer acht läßt, weshalb es zweckmäßig ist, sie sich eigens ins Bewußtsein zu rufen und ihren Gründen nachzugehen. Auch der Missionar tut gut, sich diese Dinge vor Augen

¹ Vortrag, gehalten am 31. Januar 1951 im Historischen Verein zu Münster (Westf.).

zu halten, denn sie erfordern von ihm eine je nach seinem Standort andere Verhaltensweise.

Über das Verhältnis der christlich-abendländischen Kulturgemeinschaft zu den Besonderheiten und Sonderleistungen der einzelnen abendländischen Völker, namentlich im Mittelalter, ist schon viel gedacht, geredet und geschrieben worden. Es dürfte nicht uninteressant sein, zu untersuchen, wie sich das entsprechende Verhältnis zur gleichen Zeit auf dem Gebiete des islamischen Orients, jener Folie der mittelalterlich-abendländischen Welt, dargestellt hat. Wie im Abendland das ganze Mittelalter hindurch eine Spannung zwischen dem *Populus Dei*, wie er in der Kirche konkrete Wirklichkeit angenommen hat, und den *Gentes*, die sich in den Nationalstaaten konkretisierten, bestanden hat, so bestand auch im islamischen Orient eine solche Spannung zwischen der „Gemeinde Muhammeds“ (*ummat Muhammad*), oder, wie man später sagte, der „Religionsgemeinschaft des Islam“ (*millat Islām*) und den einzelnen Völkern, die dieser Gemeinschaft angehören. Freilich waren hier die Konkretisierungen beiderseits unentwickelt: eine Kirche gibt es bekanntlich nicht im Islam und hat es nie gegeben — der christlichen Kirche steht auf dem Gebiete des Islam das Universalreich der Kalifen, der Nachfolger des Propheten, gegenüber, eine Art von Theokratie zwar, aber eine mit im wesentlichen weltlichen Zielen, und dies auch nur so lange, als das Kalifenreich wirklich Bestand gehabt hat (1258 mit der Eroberung Bagdads durch die Mongolen hat es aufgehört zu bestehen); und zu Nationalstaaten ist es im islamischen Orient, im Mittelalter wenigstens, nicht gekommen — die Staatenwelt war dort rein dynastisch eingestellt. Diese mangelhafte politische Konkretisierung der Spannung zwischen Religions- und damit Kulturgemeinschaft einerseits und Sonderkulturen der einzelnen Völker andererseits hängt damit zusammen, daß es jene Spannung zwischen geistlichem und weltlichem Bereiche, zwischen Kirche und Staat, wie sie für das christliche Abendland charakteristisch ist, im Islam nicht gibt. Dem Propheten Muhammed hat es völlig fern gelegen, zu sagen: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“; vielmehr hat er sein Reich durchaus in dieser Welt aufgerichtet, — er hat nicht nur eine Religion gestiftet, sondern auch ein Reich gegründet, und ist nicht nur Prophet, sondern auch Politiker und Gesetzgeber gewesen. So ist denn auch der Islam eine eminent politische Religion geworden und hat das gesamte weltliche Bereich absorbiert. Im Islam gibt es daher keine Basis für eine Kirche und keinen Raum für ein eigenes weltliches Bereich neben der Religion.

Dies wieder hat zur Folge, daß es neben der islamischen Religions- und Kulturgemeinschaft legitime völkische Sonderkulturen nicht gibt, ja daß man im islamischen Orient bis in die neueste Zeit hinein das Bestehen von einzelnen Nationen auf islamischem Boden offiziell ignoriert hat. Das geht so weit, daß es in keiner der islamischen Kultursprachen überhaupt ein Wort für „Volk“, „Nation“ gibt, das dem mittelalterlich-lateinischen *gens*, dem neueren *natio* entspricht. Die hier zur Verfügung stehenden Worte, *umma* (*ümmet*), *milla* (*millet*), bezeichnen die religiöse Gemeinschaft; es gibt nur eine islamische *umma* oder *milla*, aber keine arabische, persische oder türkische, und die bis in die neuere Zeit in der Türkei herrschende Millet-Verfassung unterschied die im Staatsverbände des osmanischen Reiches zusammengefaßten Völker nach ihrer Religionszugehörigkeit. So gab es eine griechische, eine armenische, eine lateinische Millet, je nachdem die betr. Untertanen des Sultans der griechisch-orthodoxen, der armenischen oder der römisch-katholischen Kirche angehörten, und es gab eine jüdische Millet; und allen diesen konfessionellen Gruppen gegenüber gab es nur eine einzige islamische Millet, in der die türkischen, arabischen, kurdischen und albanischen Muslime zusammengefaßt waren.

In der Theorie, die auf der geistigen Struktur des Islam als einer das gesamte öffentliche und private Leben übergreifenden Gesetzesreligion beruhte, konnte es daher nur eine einzige Gemeinschaft geben, in der alle Völker ihr Genüge fanden, eben die islamische. Und obwohl diese nur in den ersten Jahrhunderten der Geschichte des islamischen Orients in dem Universalreich der Kalifen Wirklichkeit gewesen war, war das islamische Gemeinschaftsgefühl doch so stark im Bewußtsein der Muslime aller Nationen verankert, daß es auf islamischem Boden zu einem Nationalismus erst in allerletzter Zeit (seit der Mitte des 19. Jhdts.) und dies nur unter dem Einfluß abendländischer Ideen gekommen ist.

Entgegen dieser Theorie haben sich, wie jeder weiß, dennoch auch im islamischen Orient völkische Sonderformen auf allen Gebieten des kulturellen Lebens entwickelt, und zwar so stark, daß sie selbst in das Bewußtsein des Außenstehenden, also z. B. des nichtmuslimischen abendländischen Beobachters eingegangen sind: daß unter Arabern, Persern und Türken das kulturelle Leben jeweils andere Formen angenommen hat, ist eine auch bei uns, und nicht nur in den Kreisen der Fachgelehrten, weithin bekannte Tatsache, — ganz zu schweigen von dem Islam bei Indern und Chinesen auf der einen, bei Negern auf der anderen Seite. Ja, es hat auch allezeit im Islam ein Bewußtsein von völkischen Sondereigen-

schaften gegeben, die auch in einen wertmäßigen Gegensatz zu einander gestellt wurden. Die Praxis wich also hier allezeit von der Theorie ab. Wie dies sich im Laufe des Mittelalters entwickelt hat, und zu welchem Resultat diese Entwicklung schließlich gelangt ist, soll im folgenden gezeigt werden.²

Die im islamischen Orient allzeit latente Spannung zwischen Universalismus und Nationalismus, wenn ich mich einfachheitshalber dieser nicht ganz passenden Schlagworte bedienen darf, geht bis in die Zeit der Stiftung des Islam zurück. Der mekkanische Prophet Muhammed fühlte sich zu Anfang seines Wirkens durchaus als nur zu seinem Volke, den Arabern, von Gott gesandt; er glaubte, wie Gott früher zu anderen Völkern, den Juden und Christen, Propheten gesandt habe, die ein heiliges Buch brachten, die Thora, den Psalter und das Evangelium (so stellte er es sich vor), so habe nun Gott ihn, Muhammed, berufen, um seinem Volke, den Arabern, ein Offenbarungsbuch, den Koran, zu bringen, der inhaltlich natürlich mit den früheren Offenbarungsbüchern übereinstimmen mußte. Dieses den Arabern gebrachte Offenbarungsbuch war im Gegensatz zu früheren derartigen Büchern, die in den Arabern unverständlichen Sprachen abgefaßt waren, natürlich in „deutlichem Arabisch“ (Kor. 16, 105; 26, 195), als ein „arabischer Koran“ verfaßt, wie in den mekkanischen Sureen mehrfach gesagt ist (Kor. 12, 2; 20, 112; 39, 29; 41, 2; 42, 5; 43, 2). Von dieser Vorstellung seiner speziellen arabischen Sendung war Muhammed beherrscht, solange er in seiner Vaterstadt Mekka weilte. Nach seiner Übersiedelung nach Medina (622), wo er erfahren mußte, daß seine Botschaft von den Besitzern früherer Offenbarungsbücher, speziell den Juden, nicht anerkannt wurde, wuchs sein Prophetenbewußtsein in's Universale; er fühlte sich fortan als den letzten in der Reihe der Propheten, die Gott im Laufe der Zeit immer wieder erweckt hatte; seine Offenbarungsschrift, der Koran, bestätigte zwar nach dieser seiner neuen Auffassung die früheren Offenbarungsschriften, hob damit aber auch ihre Gültigkeit auf, war die endgültige. Damit war der Islam nicht mehr eine rein arabische Angelegenheit, sondern eine universale, und alle Menschen waren berufen, ihn anzunehmen. Diese Entwicklung im Bewußtsein des Propheten spiegelt sich natürlich im Koran wider, und so kann man, wie für viele Kontroversfragen, so auch für diese nach dem Verhältnis von Arabertum und Menschheit, Belegstellen finden, die eine Bevorzugung der Araber bezeugen, wie solche, die auf den Ton der Gleichheit aller Menschen der Offenbarung gegenüber gestimmt sind. An der universalen Geltung des Islam hat freilich kein Muslim mehr gezweifelt; die Frage war nur die nach dem Verhältnis von Menschheit und Völkern.

Die gewaltigen Eroberungen der muslimischen Araber, die bald nach Muhammeds Tode (632) einsetzten, brachten eine große Reihe von Kulturländern mit ihrer nicht-arabischen Bevölkerung unter arabische Herrschaft. In dem danach errichteten arabischen Reiche der Omayyadenkalifen (661) faßte man zunächst den Islam als eine arabische Angelegenheit auf, seinen Universalismus als Anspruch der muslimischen Araber auf Herrschaft über die nichtmuslimischen Völker der ganzen Welt. An deren Bekehrung zum Islam dachte man nicht; ja sie war unerwünscht, da die nichtmuslimischen Völker durch ihre Steuern

² Vgl. auch Richard Hartmann, Islam und Nationalismus (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1945/46, Philos.-histor. Klasse, Nr. 5), Berlin 1948.

das islamisch-arabische Reich stützten. Auf der anderen Seite aber war das Bekenntnis zum Islam doch heilsnotwendig; und so konnte man es Angehörigen der unterworfenen Völker nicht verwehren, wenn sie sich zum Islam bekannten. Doch mußten sie sich als Klienten (*maulā*, Pl. *mawālī*) einem arabischen Stamme anschließen, ohne aber darum als Vollaraber anerkannt zu werden. So bestand im Omayyadenreiche eine dreifache soziale Gliederung: die führende Schicht, die allein politisch-vollberechtigt war, waren die muslimischen Vollblutaraber, die zweite die fremdvölkischen Muslime, die als Klienten einem arabischen Stamme angeschlossen waren, Bürger zweiter Klasse, und die dritte Schicht war die der nichtmuslimischen nichtarabischen Untertanen, die *misera contribuens plebs*.

Das Problematische dieser ganzen sozialen Ordnung war die Mittelschicht, die der nichtarabischen Muslime, der Klienten (*mawālī*), die gegen den Hochmut der Vollblutaraber einen schweren Stand hatten. In der Tat stand deren Stellung als minderberechtigte Bürger zweiter Klasse im Widerspruch zu dem Universalismus des Islam als Weltreligion, und an diesem Widerspruch scheiterte schließlich das arabische Reich der Omayyadenkalifen. Als die Abbasiden als Verwandte des Propheten die Kalifenwürde beanspruchten, da hatten sie unter den Mawālī den meisten Anhang, und mit Hilfe der Mawālī stürzten sie das Omayyadenkalifat (750) und schwangen sich selbst auf den Kalifenthron. Das Abbasidenkalifat, das bis zur Eroberung Bagdads durch die Mongolen (1258) Bestand hatte, war denn auch kein arabisches Reich mehr, sondern ein islamisches, in dem von einem Vorrecht der Araber keine Rede mehr war.

Der Universalismus des Islam wurde also, wie gesagt, von keiner Seite bestritten, nachdem sich Muhammed als das Siegel, d. h. den Abschluß der Propheten, den Koran als endgültige Offenbarung erklärt hatte. Doch wurde er von den verschiedenen Schichten der muslimischen Gemeinde verschieden aufgefaßt: Die Araber faßten ihn in aristokratischem und imperialistischen Sinne auf, als Weltherrschaft der Araber als des Volkes, aus dem der Prophet erstanden war und das die Sprache des Korans, des unmittelbaren Wortes Gottes, sprach — diese Auffassung ergab sich als unmittelbare Folge der arabischen Eroberungen ganz von selbst; sie fußte zudem auf der Stammesverfassung der Araber, bei der jeder Stamm, stolz auf seine Abstammung, sich als etwas Besonderes fühlte, und führte zu einem arabischen Rassenhochmut, der auf alle Nichtaraber mit Verachtung herab sah. Dagegen aber protestierten die Nichtaraber, die mit der Zeit den Islam angenommen hatten und die gleiche soziale Stellung mit den Arabern beanspruchten, die ihnen von diesen vorenthalten wurde. Sie konnten sich dabei auf Koranstellen stützen wie die folgende, in der Gott spricht: „Oh ihr Menschen, wir haben euch erschaffen aus Mann und Weib und haben euch gemacht zu Völkern (*šu‘ūb*) und Stämmen (*qabā’il*), damit ihr einander erkennen möget. Fürwahr, als der Edelste ist vor Gott der Frömmste (angesehen)“ (Kor. 4 9, 13). Hier wird also die Gleichheit aller Gläubigen vor Gott und der

Gedanke ausgesprochen, daß die Frömmigkeit das einzige Maß des Adels sei. Und es hat sich auch — ob echt oder unecht, ist gleichgültig — ein entsprechender Ausspruch des Propheten gefunden: als er am Schlusse der sog. „Abschiedswallfahrt“ in seinem letzten Lebensjahre sich in einer Ansprache an seine Gläubigen wandte, soll er seine Rede mit den Worten geschlossen haben: „Keinen Vorzug hat der Araber vor dem Nicht-Araber, es sei denn durch Frömmigkeit.“³

Den Gedanken, daß alle Muslime, seien sie Araber oder Nicht-Araber, vor Gott gleich seien, und daß der Frömmste als der Edelste zu achten sei, nicht der, der den respektabelsten arabischen Stammbaum nachweisen kann, ist vor allem von der politisch-religiösen Partei der Charidschiten (*Hawāriğ*) verfochten worden. Sie gingen so weit, daß sie die Frömmigkeit auch als den einzigen Maßstab für die Tauglichkeit zur Kalifenwürde erklärten, und gegen das Kalifat des mekkanischen Adelsgeschlechtes der Omaiaden, aber auch gegen das der legitimistischen 'Abbāsiden den Standpunkt vertraten, daß nur der Frömmste zum Kalifen taue, „und sei er ein Negersklave“. Unter dieser Losung kämpften die Charidschiten mit einem beispiellosen Fanatismus gegen die Regierung des islamischen Weltreiches.

Des weiteren wurde das arabische Vorrecht im Islam zugunsten einer Gleichstellung der Nicht-Araber mit den Arabern bestritten von einer literarischen Bewegung, die sich nach dem in dem angeführten Koranvers verwendeten Worte für die „Völker“ (*šū'ūb*) *Šu'ūbiya* nannte, also im Namen des Korans gegen den arabischen Rassenhochmut (die *'ašabiya*) ankämpfte⁴. Man ging dabei so weit, daß man die nichtarabischen Völker auf Grund ihrer großen Vergangenheit über die Araber stellte und die großen Männer der Vorzeit, wie Nimrod, Salomo (Sulaimān), Chosroes (Kisrā) und Alexander d. Gr. (al-Iskandar), der Geschichtslosigkeit der vorislamischen Araber gegenüberstellte; und von einer Zurückweisung des arabischen Rassenhochmuts ging man über zu einer Höherbewertung der nichtarabischen Völker der islamischen Welt, die ja meist alte Kulturvölker waren, und steigerte sich in eine geradezu anti-arabische Haltung hinein. Man hielt den Arabern vor, was die Nichtaraber

³ Nachweise bei Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* I, Halle a. S. 1889, S. 72, Anm. 2.

⁴ Darüber s. das Nähere bei I. Goldziher, a. a. O., S. 147—176, und den Artikel *Šu'ūbiya* in der Enzyklopädie des Islam IV, 425. — Das Wort *'ašabiya* bezeichnet in seiner Grundbedeutung die „Parteinahme für die Blutsverwandten (*'ašabāt*)“ und den auf Blutsverwandtschaft beruhenden „Gemeinsinn“; darüber hinaus allgemein „Corpsgeist“ u. ä. In der Staats- und Gesellschaftslehre des Ibn Chaldūn (1332—1406) ist es „der Inbegriff der Lebensenergien, die eine Gemeinschaft zusammenhalten, ihr Selbstvertrauen und Tatkraft verleihen und die über ihr Schicksal entscheiden“ (Kamil Ayad, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Ḥaldūns*, Stuttgart/Berlin 1930, S. 112 und 175 ff.; Erwin Rosenthal, *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat*, München/Berlin 1932; Hellmut Ritter, *Irrational solidarity groups, A socio-psychological study in connection with Ibn Khaldūn* in: *Oriens* I, 1948, S. 1—44). In heutiger Zeit wird das Wort *'ašabiya* auch verwendet für „Patriotismus“.

alles geleistet hätten und wie diese ihnen in kultureller Hinsicht verpflichtet seien. Dies wurde auch von einsichtigen Arabern anerkannt. Mit bezug auf die Perser kursierte in dieser Hinsicht der Ausspruch: „Ich muß mich über die Perser wundern: Jahrhunderte lang sind sie ohne uns Araber ausgekommen; doch wir sind nicht einen Augenblick ohne sie ausgekommen.“

Einen Vorrang mußte man freilich den Arabern lassen, den ihrer Sprache als der Sprache des Korans, also der Sprache, in der Allah selbst zu den Menschen durch den Mund des Propheten gesprochen hatte. Davon profitierte auch die arabische Poesie, die von den Arabern selbst als das Höchste bezeichnet wurde, was ihr Genius hervorgebracht hat. Die arabische Sprache erhielt durch diesen ihren von keiner Seite bestrittenen Vorrang eine Pflege, wie sie im Altertum und Mittelalter nur noch die griechische und lateinische Sprache erhalten haben; und dies um so mehr, je mehr Nichtaraber sich um ihr Verständnis bemühten. So ist gerade durch sie die arabische Sprache zu einem Instrument der geistigen Mitteilung geworden, das sich durch Klarheit und Schärfe der Ausdrucksweise mit jeder anderen Kultursprache messen kann. — Daß man den Koran, das unmittelbare Wort Gottes, in der Sprache, in der er offenbart worden war, las und rezitierte, war ja selbstverständlich; daß man über ihn und über die Probleme, die sich an die Beschäftigung mit ihm knüpfte, in arabischer Sprache diskutierte und schrieb, ergab sich ziemlich von selbst; ebenso daß man die Praxis und die Aussprüche des Propheten, die *Sunna*, die man als Ergänzung zum Koran zur Gestaltung eines gottgefälligen Lebens brauchte, in arabischer Sprache weiterüberlieferte. So ergab es sich, daß Arabisch die Sprache der islamischen Theologie wurde, wie auch aller Wissenschaften, die sich aus ihr als Hilfswissenschaften entwickelten, also z. B. der Geschichtsschreibung und natürlich auch der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der arabischen Sprache selbst. Und als man in abbasidischer Zeit (8./9. Jhdt.) begann, sich auch für die antiken Wissenschaften zu interessieren, da übersetzte man die antiken wissenschaftlichen Werke aus dem Griechischen ins Arabische und pflegte auch diese Wissenschaften in arabischer Sprache weiter. So wurde das Arabische die Sprache der Wissenschaft schlechthin im islamischen Orient, auch bei Nichtarabern. Ja, Nichtaraber dichteten auch in arabischer Sprache und bemühten sich dabei, es den gefeierten altarabischen Dichtern gleichzutun, und schrieben sich Briefe in dem gewählten kunstvollen arabischen Stil, der inzwischen aufgekommen war.

Nachdem bereits in omaiyadischer Zeit die arabische Sprache die Regierungs- und Kanzleisprache im ganzen Kalifenreiche geworden war und die früheren Staatssprachen des Orients, das Griechische, Syrische, Koptische und

Mittelpersische verdrängt hatte, wurde es die allgemeine Verkehrssprache, die vom Atlantischen Ozean bis zum Indus verstanden wurde. Ja, die arabische Sprache eroberte sich über das arabische Volkstumsbereich hinaus Boden als Volkssprache: viele Neumuslime, Mawālī, nahmen mit dem Islam mit der Zeit auch die arabische Sprache an, und so wurde, vor allem in den Zentralprovinzen des Reiches, in Babylonien, Syrien und Ägypten, Arabisch die Sprache der muslimischen Bevölkerung, wobei die Städte, voran die Reichshauptstadt Bagdad, natürlich vorangingen. Selbst über das islamische Bereich hinaus drang die arabische Sprache vor: ausgehend von einem christlichen Arabertum in Syrien und Babylonien, wurde es auch die Sprache der Christen in diesen Ländern und verdrängte bis auf geringe Reste die bis dahin von den orientalischen Christen gesprochenen Sprachen, das Syrische und das Koptische, die sich nur eine Zeit lang noch als Schriftsprachen in deren innerem Verkehr, heute nur mehr als reine Liturgiesprachen erhalten haben.

So ist die Vorzugsstellung der arabischen Sprache nie, auch von Nichtarabern nicht, bestritten worden, und diese Schätzung hat ihr zu dem Range einer Weltsprache verholfen, und dies unbeschadet des Umstandes, daß man von nichtarabischer Seite erheblich gegen die soziale Anmaßung der Araber Front machte; selbst die schu'ūbitische Polemik gegen das Arabertum ist in arabischer Sprache geführt worden. Dessen ungeachtet verlor das Arabertum in abbasidischer Zeit (seit 750) fast alles an seiner sozialen Vorrangstellung, und man fand es bald völlig in der Ordnung, daß die bedeutendsten Staatsstellungen von Nichtarabern besetzt wurden. Am bekanntesten ist hier das iranische Geschlecht der Barmakiden, die den ersten Abbasidenkalifen die höchsten Beamten, die Vezire, stellten; und i. J. 945 kam es dazu, daß ein iranisches Geschlecht, die Buyiden, als Großemire die Regierungsgewalt im Kalifenreich selbst in die Hand nahm und den Kalifen nur eine nominelle Oberherrenstellung ohne alle Machtmittel überließ.

Die schu'ūbitische Polemik gegen das Arabertum, die im 8. und 9. Jahrhundert blühte, trat theoretisch für alle nichtarabischen Völker, die sich dem Islam angeschlossen hatten, ein. Praktisch aber waren die Perser die einzigen, bei denen sie ein dauerndes Resultat erzeugt hat. Dies hatte seinen Grund in der unterschiedlichen Lage einerseits der christlichen kirchlichen Gemeinschaften dem Staate, insbesondere dem muslimischen Staate gegenüber, andererseits der zoroastrischen Kirche diesem gegenüber. Da der Islam Christentum und Judentum, die sich auf ein Offenbarungsbuch stützen konnten, als Offenbarungsreligionen anerkannte, so beließ er Christen und Juden bei ihrer Religion gegen Zahlung der vorgeschriebenen Kopfsteuer, ohne sie zum Übertritt zum Islam zu zwingen. Da zudem die häretischen christlichen Kirchen, die nestorianische sowohl wie die jakobitische und die koptische, als staats-

freie Kirchen, in einer Opposition zu dem jeweiligen Staate, dem byzantinischen wie dem persischen, stehend sich zu ohne staatliche Hilfe lebensfähigen Organisationen entwickelt hatten, so bedeutete die Aufrichtung der muslimischen Herrschaft für sie keine grundsätzliche Änderung und brachte für die orientalischen Christen, nachdem die stürmische Zeit der Eroberung vorüber war, keine sonderliche Erschütterung. So machte der Islam unter diesen Christen, — und das war vor allem die Bevölkerung der einstigen Provinzen des oströmischen Reiches, dann auch Babyloniens —, nur langsam Fortschritte und blieb unter der dortigen nichtmuslimischen Bevölkerung lange Zeit in der Minderheit; daß die aus dieser Bevölkerung zum Islam übertretenden Einzelpersonen sich der muslimischen Hauptmasse, die ja arabisch war, zu assimilieren suchten, war natürlich. So bedeutete in den einstigen Provinzen des oströmischen Reiches, wie auch in dem vorwiegend christlichen Babylonien (‘Irāq) Islamisierung das gleiche wie Arabisierung. Daß die Arabisierung dann auch über die Islamisierung hinaus unter den orientalischen Christen Fortschritte machte, ist eine Erscheinung, die hier nicht zur Erörterung steht.

Ganz anders standen die Dinge im zoroastrischen Iran⁵. Der Zoroastrismus konnte die privilegierte Stellung von Judentum und Christentum für sich nicht in Anspruch nehmen: Mohammed hatte ihn nicht als Buchreligion gekannt, infolgedessen auch nicht genannt; und in der Tat war sein Charakter als Buchreligion nicht so klar wie der der biblischen Religionen: das Awesta ist damals aller Wahrscheinlichkeit nach nicht schriftlich fixiert gewesen. Dennoch hat man später stillschweigend den Zoroastrismus mit zu den Buchreligionen gerechnet. Entscheidend war aber, daß die zoroastrische Kirche dermaßen stark mit dem persischen Staate der Sasaniden verbunden war, daß sie mit diesem zusammen unterging, bzw. ihre Reste zu lokalen Konventikeln zusammenschumpften. Sie fiel also als Rückhalt für ihre einstigen Bekenner nach der Eroberung durch die muslimischen Araber aus. Da sie zudem, weil in einem öden Ritualismus erstarrt, ohnehin keine sonderliche Werbekraft mehr hatte, sich jedenfalls mit dem Christentum, gleichviel welcher Richtung, nicht messen konnte, so setzten in Iran Massenübertritte zum Islam ein, die zur Folge hatten, daß bald, umgekehrt wie in den einstigen oströmischen Provinzen, die zoroastrisch gebliebenen Perser von den muslimisch gewordenen in die Minderheit gedrängt wurden. Daß unter diesen Umständen die zum Islam

⁵ Siehe darüber das Nähere bei B. Spuler, Der Verlauf der Islamisierung Persiens: Der Islam 29, 1950, S. 63—76.

übergetretenen persischen Massen keine Veranlassung sahen, sich dem Arabertum zu assimilieren, liegt auf der Hand. Während also, wie wir sahen, in den Mittelmeerländern das Arabische auch als Volkssprache Fortschritte machte, blieben die persischen Muslime bei ihrer Sprache und benutzten das Arabische nur als Schriftsprache. In der Bewegung der um ihre Anerkennung ringenden Mawālī waren die Perser führend; ja, das muslimische Nichtarabertum deckte sich im wesentlichen mit dem Persertum, so daß das arabische Wort für „Nichtaraber“ (*ʿaġam*) geradezu die Bedeutung „Perser“ annahm.

Das Entscheidende bei der Islamisierung Irans aber war, daß der persische Landadel, die Dihqāne, bei der Annahme des Islam voranging und natürlich seine Hintersassen mitzog. Er rettete damit seine soziale Vorzugsstellung in die neue Zeit hinüber, und wurde bald dem arabischen Adel gleichgeachtet, und dies besonders in den vom Reichszentrum entfernten Provinzen, in Nord-Iran (Chorāsān) und im äußersten NO, in Transoxanien. Hier eroberte er sich nach anfänglicher Zurückdrängung den maßgebenden Einfluß in den Statthalterschaften, die sich allmählich zu praktisch selbständigen, nur nominell dem Kalifen unterstehenden Reichsfürstentümern entwickelten.⁶

Die Schicht der Dihqāne aber wahrte iranisches Wesen mit seiner ritterlichen Lebensform und war die Trägerin der iranischen nationalen Tradition, in der die Erinnerung an eine heldische Vorzeit und an Könige eines Weltreiches lebendig war und die ein nicht unbeträchtliches kulturelles Erbe zu verwalten hatte. Durch ihren Einfluß entstand an der äußersten NO-Ecke des Kalifenreiches, in Transoxanien unter der Herrschaft des iranischen Geschlechtes der Samaniden (874—999) eine iranische Renaissance, die sich in der Entwicklung einer neuen Schriftsprache, die in arabischer Schrift geschrieben wurde, und einer Poesie in dieser neupersischen Sprache äußerte, die alsbald in den Wettbewerb mit der arabischen Poesie trat. Wie die arabische Schrift, so wurden auch die äußeren Formen der neuen persischen Poesie, Metrik, Reim, u. a. von der arabischen übernommen. Doch im Geist ging die persische Poesie völlig eigene Wege. Charakteristisch für sie ist das Aufkommen einer Epik, die es in der ganzen arabischen Poesie nicht gibt; und es dauerte nicht lange, da war sie so erstarkt, — ich brauche nur an den großen Epiker Firdausī zu erinnern, der durch Görres, Platen und Rückert auch bei uns bekannt geworden ist —, daß sie nicht nur in Wettbewerb mit der arabischen Poesie, jener Erbschaft aus altarabischer Zeit, auf die die Araber so stolz waren, treten, sondern sie auch in Schatten stellen konnte. Auf dem Gebiete der Poesie war damit der Beweis des Eigenwertes des Nichtarabertums, speziell des Persertums erbracht. Und es ist bezeichnend, daß mit dem Augenblick des Sichtbarwerdens einer Überlegenheit des Persertums über das Arabertum die lite-

⁶ Vgl. auch B. Spuler, Die Selbstbehauptung des iranischen Volkstums im frühen Islam: Die Welt als Geschichte 10, 1950, S. 187—191.

rarische Fehde gegen das letztere, die Schu'übiya, die ihre Beweise vornehmlich aus der Vorzeit der nichtarabischen Völker holte, abflaute.

Zu der Zeit, da im äußersten NO der islamischen Welt, im Samanidenreiche Transoxanien, die iranische Renaissance erbühte und mit ihr die neupersische Poesie ihre ersten Erzeugnisse hervorbrachte, klopfte ein neues Volkstum an die Pforten dieser Welt, die Türken, von denen Einzelpersönlichkeiten und kleinere Gruppen schon längst in allen Ländern des Islam, vor allem Vorderasien, heimisch geworden und islamisiert waren. Durch Missionare aus dem Samanidenreiche wurde nun auch der größte Teil der außerhalb des islamischen Weltreiches stehenden Türken islamisiert. Dies hatte zur Folge, daß die Türken den Islam zusammen mit der neupersischen Nationalkultur, also in seiner persischen Nuance empfingen. Und als frische, aber bereits muslimische Türkenscharen unter ihren Fürsten aus dem Hause Seldschuk im 11. Jhdt. in Iran einbrachen, da fühlten sich diese Fürsten, die als Fremdlinge in die islamische Kulturwelt eintraten, als Beschützer nicht nur der islamischen Gemeinkultur, die arabisches Gewand trug — die Einrichtung der theologischen Hochschulen, der Medresen, geht auf die Seldschukensultane zurück —, sondern auch als Beschützer der persischen feinen Bildung. Die Schicht der iranischen Dihqāne, denen das Entstehen einer persischen Nationalkultur zu danken ist, ging zwar in der Türkenzeit, die durch ihr Lehnswesen eine Umschichtung der sozialen Verhältnisse in Iran veranlaßte, unter. Doch war diese Kultur innerlich schon so gefestigt, daß sie auch ohne ihre einstige Stütze weiter bestehen konnte; ja sie fand in den Türken eine neue Stütze.

Die Türken, die mit Begeisterung vor allem den militant-dynamischen Geist des Islam aufnahmen, haben den hl. Krieg gegen die Ungläubigen neu belebt und haben durch ihn dem Islam neues Herrschaftsgebiet erobert: im Westen Kleinasien und von da aus unter Führung der Osmanen Süd-Ost-Europa, im Osten Indien. Sie haben des weiteren dem Vorderen Orient, einschließlich Ägypten, bis in die neueste Zeit hinein sämtliche Herrscherhäuser gestellt. Die Welt des islamischen Orients war türkisch geworden, wie dies ein Dichter ausdrückt:

„Die Türken sind Inhaber der Herrschaft geworden, und alle Welt hat zu schweigen und zu gehorchen“⁷.

Doch wohin auch die Türken kamen, sie sind überall für die islamische Gelehrsamkeit, die nach wie vor im sprachlichen Gewande des Arabischen getrieben wurde, eingetreten, wie auch für die persische feine Bildung; erst durch sie hat sich die persische Nationalkultur von Transoxanien aus über ganz Iran verbreitet, und bekam Geltung darüber hinaus überall, wo türkische Herrscher geboten, so in der Türkei, in Ägypten, in Indien. Überall dort kannte man

⁷ Maçoudi, *Les prairies d'or*, Bd. VII, S. 400, Z. 5 (vgl. Goldziher, a. a. O., S. 152).

nicht nur die persischen Klassiker, die in reicher Fülle in Persien selbst erstanden, gewährte ihnen auch Asyl, wenn sie in ihrer Heimat vertrieben wurden, wie dem großen persischen Mystiker Dscheläleddīn Rūmī in Konia (Kleinasien); sondern man versuchte sich selbst in persischen Versen und schrieb, wenn man sich gewählt ausdrücken wollte, persisch; ja überall wo eine Literatur in türkischer Sprache entstand, unter den Timuriden in Chorasān (Nordpersien) und Transoxanien, und unter den Osmanen im Westen, da entwickelte diese sich im Schatten des Persischen und unter ständiger Anlehnung an persische Vorbilder. Und so wie die persische Schriftsprache in immer stärkerem Maße arabische Elemente in sich aufnahm, so nahm nunmehr die ost-türkische (tschaghataische) und die westtürkische (osmanische) Schriftsprache immer mehr persische und mit diesen auch wieder arabische Elemente in sich auf. Das gleiche gilt von der bildenden Kunst: alle türkischen Herrscher bevorzugten persische Baumeister und Kunsthandwerker, und persischer Geschmack beherrschte ihre eigenen Bauten und alles Gerät, mit dem sie sich umgaben, darunter nicht zu vergessen die berühmten persischen Teppiche, deren Stil auch die anatolische, d. h. türkische Teppichproduktion beherrschte. — In den Theologenschulen, den Medresen, dagegen herrschte nach wie vor der arabische Geist vor: wissenschaftliche Werke wurden, wie in Persien so auch in der Türkei, weiterhin in arabischer Sprache verfaßt, nur wo man popularisieren wollte oder wo es sich um praktische Fertigkeiten handelte, wie z. B. in der Medizin, schrieb man persisch oder türkisch.

So hatte sich im Laufe des Mittelalters von der Seldschukenzeit (11. Jhdt.) an eine Symbiose der drei Hauptnationen der islamischen Welt herangebildet, die bis in die neueste Zeit Geltung gehabt hat. Nach dieser ordnete man die Religion und die Wissenschaft dem Arabertum, die feine Bildung und die Künste dem Persertum und die Herrschaft dem Türkentum zu. Und wenn man diese drei verschiedenen Funktionen der drei islamischen Nationen mit entsprechenden Institutionen in symbolischer Weise in Verbindung bringen will, so wird das Arabertum repräsentiert durch die Azhar, die berühmte Universität in Kairo, das Persertum durch das Amt des sog. „Dichterkönigs“ (*malik uš-šu'arā*), einer Art Kultusminister und Berater des Schahs in geschmacklichen Dingen und die königlichen Manufakturen in Isfahan, und das Türkentum durch den Sultanspalast, das Topkapı Sarayı, und die Janitscharenkaserne in Istanbul. Wir haben also hier im islamischen Orient des Mittelalters und der Neuzeit ein ähnliches symbiotisches Verhältnis wie unter den Hauptnationen des Abendlandes, wo man im Mittelalter den Italienern das Sacerdotium, den Franzosen das Magisterium oder Studium, und den Deutschen das Imperium oder Regnum zuordnete⁸, oder in der Neuzeit nach einem

⁸ Vgl. Die Schriften des Alexander von Roes, herausgegeben und übersetzt von H. Grundmann und H. Hempel, (Deutsches Mittelalter, Band 4), Weimar 1949, besonders S. 48 ff. (Memoriale de praerogativa Romani Imperii c. 25) und S. 84 ff. (Noticia seculi c. 12 ff.).

anderen Ausdruck, das Europäertum in seiner Gesamtheit im Vatikan, der Académie française, dem preußischen Generalstab und der Londoner Börse repräsentiert sein ließ.

Diese Zuordnung verschiedener Funktionen an die drei Hauptnationen des islamischen Orients hat nun natürlich nichts mit Nationalismus zu tun, ja ist einem solchen geradezu entgegengesetzt. Und während sich im Abendland seit dem Hochmittelalter die einzelnen Nationen bildeten und praktisch seit Beginn der Neuzeit fertig dastanden, wenn auch der Nationalismus im eigentlichen Sinne als beherrschender politischer Gedanke erst das Produkt der napoleonischen Zeit ist, so kann auf dem Gebiete des islamischen Orients von einer genuinen Entwicklung zum Nationalismus in keiner Weise gesprochen werden; dieser ist vielmehr dort ein europäischer Import, und seine Aufnahme ist ein Moment der im Laufe des 19. Jhrhdt.'s von einer dünnen Intelligenzschicht erstrebten und erst im 20. Jhrhdt. nach dem 1. Weltkrieg durchgeführten Angleichung an Europa. Zwar machte das neuere Persien, das 1502 von dem Safaviden-Schah Ismā'il gegründet wurde, praktisch den Eindruck eines persischen Nationalstaates; doch waren die Dynastien, die es beherrschten, weiterhin alle türkischer Herkunft, und am Hofe von Isfahan wurde noch im 17. Jhdt. türkisch gesprochen, wenn auch die Sprache der Kanzlei persisch war. Erst als 1925 die türkische Dynastie der Kadscharen abgesetzt wurde, und Rīzā Schah Pehlevī den Thron der persischen Großkönige bestieg, erhielt Persien eine nationalpersische Dynastie.

Im Osmanischen Reich bestand von jeher eine Opposition der Araber, namentlich Syriens, gegen die türkische Herrschaft, die sich in sich immer wiederholenden Aufständen äußerte. So faßte auch der Nationalgedanke im 19. Jhdt. früher bei den Arabern Wurzel als bei den Türken, die bis in jungtürkische Zeit hinein am osmanischen Reichsgedanken festhielten. Erst der Mißerfolg des jungtürkischen Osmanismus, der durch Aufstände in den arabischen Provinzen und in Albanien eklatant wurde, weckte einen türkischen Nationalismus, und zwar schon vor dem 1. Weltkrieg. Dieser kam dann voll zum Durchbruch, als nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches Mustafā Kemāl Pascha 1923 die türkische Republik ausrief, die nun ein geschlossener türkischer Nationalstaat wurde, — durch das barbarische Mittel der Ausrottung der Armenier, Unterdrückung der Kurden und eines Bevölkerungsaustausches zwischen Türkei und Griechenland, sogar von einer Geschlossenheit, wie sie nur wenige europäische Staaten haben.

Der Nationalismus⁹ hat die alte Symbiose der drei islamischen Hauptnationen zerstört. Die Türken haben bewußt ihre kulturellen Fäden mit den Persern und den Arabern durchschnitten, indem sie 1929 anstatt der arabischen Schrift die lateinische als Gewand für

⁹ Über den Nationalismus in den islamischen Ländern vgl. den II. Teil der oben gen. Abhandlung von R. Hartmann, Islam und Nationalismus, S. 17 ff.

ihre Sprache einführten und diese selbst einem Reinigungsprozeß unterwarfen, durch den die arabischen und persischen Elemente ausgemerzt und teils durch europäische Wörter, teils durch künstliche Bildungen ersetzt wurden. In den Ländern arabischer Zunge ist mit der Türkenherrschaft zugleich der persische Kultureinfluß weggefallen, und in Persien selbst nimmt mit der von Rīzā Schah vorgenommenen Einschränkung des Medresenwesens gleichfalls der arabische Einfluß ab. Dazu kommt, daß sowohl in der Wissenschaft, als auch auf allen Gebieten der Kunst mit dem Einströmen abendländischen Gedankengutes ein neuer Boden gewonnen worden ist, der den alten der arabisch-persischen Kultursymbiose gegenstandslos macht: es wäre sinnlos, Themen der modernen Wissenschaft im ganzen Orient in arabischer Sprache abzuhandeln, wie man es einst mit der antik-mittelalterlichen Wissenschaft gehandhabt hatte. Dazu ist eine Prägung neuer Begriffe erforderlich, die jede der drei Nationen in ihrer eigenen Sprache vornimmt — bemerkenswert sind hier die Bemühungen der ägyptischen Akademie der Wissenschaften, die dies für die arabische Sprache besorgt. Ebenso sinnlos wäre es, die Empfindungen und Konzeptionen, die ein moderner Dichter hat, mit den Mitteln der klassischen persischen Dichtkunst und der persischen Rhetorik ausdrücken zu wollen; auch hier gehen die Dichter und Schriftsteller der drei Nationen durchaus eigene Wege, wobei die klassische arabisch-persische Metrik, die quantifizierend ist, von den türkischen Dichtern völlig aufgegeben worden ist, im persischen und arabischen Kulturgebiet von neuen freien Rhythmen immer mehr verdrängt wird. Das gleiche gilt auch für die bildende Kunst, der von dem modernen Lebensrhythmus europäischen Stiles, der im Orient immer mehr vordringt, andere Aufgaben als bisher gestellt sind, die mit den alten Kunstmitteln zu lösen ein zweckloses Unterfangen wäre und unbefriedigende Lösungen bieten würde.

So ist auf allen Gebieten des Lebens die alte Symbiose der islamischen Kulturvölker durch die Berührung mit der modernen abendländischen Kultur in Wahrheit zugrunde gegangen, und an ihre Stelle ist ein Nebeneinander verschiedener Nationen getreten, wobei die arabische infolge der weiten Verbreitung der arabischen Sprache in eine Reihe von kleineren Einzelnationen zerfällt, deren jede auch ihren eigenen Staat hat. In dieser Vereinzelung, die freilich immer noch durch ein starkes islamisches Gemeinschaftsbewußtsein gemildert wird, dessen stärkste Stütze die alljährlichen Pilgerfahrten aus allen Ländern des Islam zu dessen heiligen Stätten, Mekka und Medina, sind, tritt die islamische Welt in die Zukunft. Wie diese sich dort gestalten wird, bleibt abzuwarten.

KLEINE BEITRÄGE

Die Ostkirche

Bemerkungen zu dem gleichnamigen Buche des orthodoxen Metropoliten Seraphim
Von Prof. Dr. Joh. Brinktrine, Paderborn

Die orthodoxe Kirche, insbesondere die russische, ist in den letzten Jahren sehr aktiv geworden. Sie nimmt ganz im Gegensatz zu ihrer eigenen Tradition neuestens (wenigstens wurde dieses von Frankreich berichtet) auch Katholiken auf, ohne zu verlangen, daß sie den lateinischen Ritus mit dem östlichen vertauschen. Im kommunistischen China entfaltet sie eine rege Missionstätigkeit. Moskau wird als das „dritte Rom“ bezeichnet, „ein viertes wird es nicht geben“ ([Moskauer] Patriarchenzeitung 1946, Sept., S. 56). Vom Moskauer Patriarchen wird behauptet, er sei „der wahre Hirt, der oberste Hierarch, dem Christus, wie einst Petrus, die Herde der Schafe und der Lämmer anvertraut hat“ (ebd. 1947, Nr. 4, S. 43). — Unter missionarischem Gesichtspunkt ist eine solche „orthodoxe“ Propaganda eine Erschwerung für die Ausbreitung des wahren Glaubens, denn die volle Einheit der Kirche ist eine der wesentlichen Vorbedingungen für eine erfolgreiche Mission unter den Ungetauften.

So ist der katholische Theologe und auch der Missiologe gezwungen, der orthodoxen Kirche seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Gute Dienste kann ihnen hierbei das Buch „Die Ostkirche“ von Metropolit Seraphim leisten (Stuttgart 1950. W. Spemann-Verlag, 339 S.).

An diesem Werk haben verschiedene „orthodoxe“ Theologen mitgearbeitet: für den dogmatischen Teil zeichnet er am 14. September 1950 auf tragische Weise ums Leben gekommene orthodoxe Metropolit des Mitteleuropäischen Metropolitankreises Seraphim Lade, Erzbischof von Berlin und Deutschland. Unter seiner Redaktion ist auch das ganze Werk erschienen. Der zweite Teil, der vom „orthodoxen“ Standpunkte aus eine kurze Kirchengeschichte bietet, wurde von Wassilij Lengenfelder (Universität Belgrad) verfaßt. Den letzten Teil, der das christliche Leben in der Orthodoxie behandelt, schrieb der Professor der ehemaligen Kaiserlichen Geistlichen Akademie in Kiew, Iwan Tschetwerikow.

Es empfiehlt sich, die beiden Hauptgründe, die nach Ansicht der Verfasser (vgl. S. 140 ff.) und der Orthodoxen überhaupt zur Trennung des Ostens von der römischen Kirche führten, das Filioque und den universalen Jurisdiktionsprimat des Papstes, herauszugreifen und kurz Stellung dazu zu nehmen.

1. Ist der schroff ablehnende Standpunkt Seraphims (S. 35 f.) und Lengenfelders (S. 118) bezüglich des Filioque wirklich berechtigt? Ist der Gegensatz zwischen orthodoxer und katholischer Auffassung tatsächlich unüberbrückbar?

Zunächst findet sich das Filioque auch bei den orientalischen Vätern, z. B. bei Didymus dem Alexandriner (De Spiritu Sancto 34: non ex se, sed ex Patre et me est . . . quod subsistit . . . a Patre et me ille est), bei Epiphanius von Salamis (Ancoratus 75: ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ πνέει; ib. 7: ἐκ αὐτῆς οὐσίας Πατρὸς καὶ Υἱοῦ Πνεῦμα Ἅγιον) und bei Cyrill von Alexandrien (Thesaurus de sancta et consubst. Trinitate, assert. 34: πρόβεισι δὲ καὶ ἐκ Πατρὸς καὶ ἐκ Υἱοῦ). Tixeront, Hist. des dogmes II 93 sagt mit Recht,

daß im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts die griechische Theologie offensichtlich nach der Lehre des Filioque hin orientiert ist.

Viel versöhnlicher als die in dem vorliegenden Buche zutage tretende Haltung ist die des orthodoxen Archimandriten Stephan Ilkić: „... es gibt Theologen in der Ostkirche, die das »filioque« nur als formale, aber nicht als wesentliche Abweichung des Symbols betrachten, das zudem verständlich ist, weil diese durch die jahrhundertelange Praxis der Westkirche geheiligt ist und keine Erniedrigung gegen den Heiligen Geist enthält“ (Christliches Abendland und Morgenland in Jos. Casper, Um die Einheit der Kirche, Wien 1940, 169).

Das $\delta\kappa\tau\omicron\upsilon\ \Pi\alpha\tau\rho\varsigma\ \epsilon\kappa\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ im Symbol geht offenbar auf Joh. 15, 26: $\delta\ \pi\alpha\rho\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \Pi\alpha\tau\rho\varsigma\ \epsilon\kappa\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$ zurück, nur daß mit Rücksicht auf die bereits vorliegende Formulierung des Nicaenum: $\tau\omicron\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \Pi\alpha\tau\rho\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\epsilon\nu\tau\alpha$ und in Anlehnung an sie aus dem $\pi\alpha\rho\alpha$ ein $\epsilon\kappa$ wurde. Ist aber $\tau\omicron\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \Pi\alpha\tau\rho\varsigma\ \epsilon\kappa\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ ebenso wie $\tau\omicron\ \zeta\omega\omicron\pi\omicron\iota\omicron\nu$ und andere Aussagen des Symbols der Hl. Schrift entnommen (andere gehen auf die Liturgie oder die theologische Schulsprache zurück), so darf man diese Aussage nicht einer feierlichen Definition über den Ausgang des Hl. Geistes gleichsetzen und behaupten, daß das zweite ökumenische Konzil die Lehre vom Hl. Geiste ohne Zweifel genügend dargestellt habe (so der „Ausführliche christliche Katechismus der orthodox-katholischen Kirche“, St. Petersburg 1887, S. 57). Die dogmatische Tragweite der Aussage geht nicht über die ihrer Quelle, Joh. 15, 26, hinaus (zur eingehenderen Begründung vgl. unseren Aufsatz: Beiträge zur Entstehung und Erklärung des Credo in den „Ephemerides liturgicae“ (Romae) 1928, 48 ff., vor allem 53 ff.).

Welches ist nun der Sinn unserer Schriftstelle? Sie lautet im Zusammenhang: „Wenn der Beistand kommt, den ich euch vom Vater senden werde, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht ($\delta\ \pi\alpha\rho\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \Pi\alpha\tau\rho\varsigma\ \epsilon\kappa\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$), jener wird von mir Zeugnis ablegen, und auch ihr werdet Zeugnis ablegen, weil ihr von Anfang an bei mir seid.“ Es handelt sich hier um das Zeugnis, das der Hl. Geist über Christus ablegen wird. Der Herr will betonen, daß dieses Zeugnis ein göttliches ist, ja daß im Grunde der Vater selbst es ist, der durch den Hl. Geist Zeugnis über Jesus ablegt; darum fügt er hinzu: der vom Vater ausgeht. Man erkennt leicht, daß die Erwähnung des Ausganges aus dem Sohne in diesen Zusammenhang gar nicht gepaßt hätte; vgl. Joh. 5, 31: „Wenn ich über mich selbst Zeugnis ablege, so ist mein Zeugnis nicht glaubwürdig.“

Weit und den Orientalen entgegenkommend ist in der Frage des Filioque der Standpunkt Roms: „Etsi Graeci teneantur credere etiam a Filio Spiritum Sanctum procedere, non tamen tenentur in symbolo pronuntiare“ (Bulle „Etsi pastoralis“ vom Jahre 1742, deren Bestimmungen noch heute in Geltung sind).

2. Was den Primat des römischen Bischofs angeht, so sollte man zunächst nicht bestreiten, daß Petrus wirklich der Erste und das Haupt der Apostel war. Die Behauptung, daß „die Apostel einander an Ehre und Rang gleich“ waren (S. 114), ist nicht haltbar. Die Hl. Schrift redet eine zu deutliche Sprache (vgl. hierüber unsere Ausführungen in „Offenbarung und Kirche“ II, 1949, 181—190 und 196).

Wenn die Schrift, namentlich die Worte des Herrn in Mt 16, 18, nicht so deutlich für die katholische Auffassung zeugten, warum geben orthodoxe Autoren (worüber sich schon Wl. Solowjew beklagt) diese Stelle vielfach ver-

stümmelt (unter Auslassung des „super hanc petram“) wieder? Die Belege siehe „Offenbarung und Kirche“ II 189, Anm. 1.

Die von den heutigen Orthodoxen vertretene Auffassung besteht nicht vor dem Richterstuhl ihrer eigenen „großen Hierarchen und ökumenischen Lehrer“. Der hl. Basilius nennt Petrus: ὁ πάντων μὲν τῶν μαθητῶν προκριθεὶς, der allen Jüngern Vorgezogene (Prooemium de iudicio Dei 7; Sermo VII. de peccato 5); nach dem hl. Gregor von Nazianz ist Petrus τὸ τῆς Ἐκκλησίας ἔρεισμα, die Säule der Kirche (Apolog. ad patrem suum Gregor.), nach dem hl. Johannes Chrysostomus ist er der erste Apostel, ihr Koryphäe, ihr Fürst, ihr Haupt, Fundament und Säule der Kirche, dem ganzen Erdkreis vorgesetzt, ihm sind der ganze Erdkreis und alle Menschen anvertraut (vgl. Maurinerausgabe der Werke des Heiligen, Paris 1839, tom. XIII, 351 ss., bes. 354).

Die genannte Auffassung der Orthodoxen besteht auch nicht vor dem Urteil ihrer eigenen Liturgien, die geradezu mit Zeugnissen für den Primat des hl. Petrus angefüllt sind: er heißt schlechthin Koryphäe der berühmten Apostel (κορυφαῖος τῶν ἐνδόξων Ἀποστόλων), er ist ὁ κορυφαῖότατος τῶν Ἀποστόλων, die erste Spitze (προεξάρχων), der Vorsitzende der Apostel (πρόεδρος τῶν Ἀποστόλων), Fels und Fundament (πέτρα καὶ κρηπίς), Fels des Glaubens (πέτρα τῆς πίστεως), Vorsteher der Kirche (προστάτης τῆς Ἐκκλησίας), Erzhirt der Schafe (ἀρχιποιμὴν τῶν προβάτων), Erster der Kirche (τῆς Ἐκκλησίας πρῶτος) usw. Am 30. Juni singt die orthodoxe Kirche: „Gipfel und Fundament der Apostel, alles verließest du . . . Roms erster Bischof wurdest du, der größten der Städte Ruhm und Ehre und der Kirche, Petrus, Stütze . . .“ Die genauen Nachweise siehe „Offenbarung und Kirche“ II 197 f.

In neuer Zeit haben die Orthodoxen auch an diesen Stellen Änderungen vorgenommen und namentlich die Worte, die die Stadt Rom erwähnen — Rom wird mehrfach in den Menäen genannt — gestrichen.

Ebensowenig wie gerade auf Grund der orthodoxen Tradition der Primat Petri bezweifelt werden kann, kann auch der Primat Roms bestritten werden. Die römische Kirche bzw. ihr Bischof Klemens griff bereits vor 100 in die in der Kirche von Korinth ausgebrochenen Streitigkeiten ein; ähnlich handelt schon vorher den Kirchen in Kleinasien gegenüber St. Petrus, „der zwar nicht an der Entstehung der kleinasiatischen Gemeinde beteiligt ist (1 Petr 1, 12), aber ganz selbstverständlich die Vollmacht hat, seine Amtsbrüder in Kleinasien zu mahnen: »Weidet die Herde Gottes in euren Städten.« Die römische Gemeinde ist nur »miterwählt« — und dennoch sieht sie sich berechtigt und verpflichtet, sich um die Schwestergemeinden fern im Osten zu kümmern: »Seid nüchtern und wachet...« (1 Petr 5, 8).“ Ethelb. Stauffer, Zeitschrift für Kirchengeschichte LXII, 1943/44, 33.

In dem Briefe des hl. Ignatius von Antiochien an die Römer (Adresse) sieht man mit Recht Anspielungen auf den Primat der römischen Kirche. Nach Irenäus besitzt diese Kirche bekanntlich eine potentior principalitas, und jede andere Kirche muß mit ihr übereinstimmen (Adv. haer. III, 3, 2). Später wenden sich sowohl Basilius wie Johannes Chrysostomus in den kirchlichen Wirren ihrer Zeit nach Rom und bitten um sein Eingreifen. Die Nachweise siehe in „Offenbarung und Kirche“ II 211—214.

Es geht nicht an, zwischen einem Primat der Ehre und der Jurisdiktion zu unterscheiden und zu sagen, das christliche Altertum habe dem

römischen Bischof wohl den ersteren, aber nicht den zweiten zuerkannt (S. 141 f.). Bei dem, was wir hörten, handelt es sich um mehr als einen bloßen Vorrang der Ehre.

Die 500—600 Bischöfe des von den Orthodoxen anerkannten vierten ökumenischen Konzils von Chalzedon im Jahre 451 reden in einem Schreiben an den hl. Papst Leo I. diesen mit den Worten an: „Der du uns wie das Haupt der Glieder in deinen Stellvertretern (Leo hatte sich durch Legaten vertreten lassen) geleitet und die richtige Einsicht gezeigt hast (ὡν σὺ μέν, ὡς κεφαλὴ μελῶν, ἡγεμόνευες ἐν τοῖς τῇν σύνταξιν ἐπέχουσιν, τῇν εὐνοίαν ἐπιδεικνύμενος).“

Auch in diesem Punkte könnte für die Orthodoxen ihre eigene Liturgie Lehrerin sein. Auch hier führt die konsequente Orthodoxie zum Katholizismus.

Wir brauchen wohl nicht darauf hinzuweisen, daß man manche Partien des Buches zustimmend und mit Genuß liest. Wir denken u. a. an die Ausführungen über den Gottesdienst und über die allerseligste Jungfrau. Die Vesper beginnt mit der Erinnerung an die Erschaffung des ganzen Weltalls durch Gott. Die geöffneten königlichen Türen lassen vor den Anwesenden den Himmel und den Thron Gottes im Glanze der brennenden Kerzen erscheinen. Im Gotteshaus herrscht abendliches Halbdunkel. Wie einst der Geist Gottes über dem Abgrund schwebte, so steigt jetzt der Weihrauch aus dem Weihrauchfaß des Priesters, der durch die ganze Kirche geht, in die Höhe. Vom Sängerchor klingt der großartige poetische Gesang über die Schöpfungsgeschichte der Welt, der immer wieder von dem Ausruf des Psalmisten „Alles hast du mit Weisheit geschaffen“ unterbrochen wird. Vor dem Betenden erscheint das Bild der Entstehung des Lichtes, des Himmels, des Wassers, der Vögel, der kleinen Tiere und der großen ... Der erste Gedanke des beginnenden Tages¹ ist dem ganzen Kosmos gewidmet, in dem der Mensch, der Weltbürger (Kosmopolites), nur ein kleines Teilchen ist. Aber dieser Gedanke an die Welt und das Gebet für diese wiederholt sich auch in anderen Gottesdiensten, auch in der Liturgie, dem zentralen Gottesdienst. In der Welt als Ganzem ist alles miteinander verflochten: die Schöpfung freut sich mit den Menschen über ihr Dasein, mit ihm gemeinsam leidet sie unter der Sünde, leidet mit ihrem Erlöser, freut sich über seine Auferstehung. Und dieses Mitleiden dauert bis zum heutigen Tag. „Alle Kreatur“, sagt der Apostel Paulus, „sehnet sich mit uns und ängstigt sich noch immerdar und wartet auf die Erlösung“ (Röm. 8, 22. 23). (S. 243 f.)

Weil die allerheiligste Jungfrau Maria den Gottmenschen und Heiland der Welt geboren hat und dessen Mutter geworden ist, glaubt die orthodoxe Kirche, daß sie am Heilswerk Christi mitgewirkt hat. Sie ist „die Pforte des Heils der Welt“ gewesen. Dadurch, daß sie Gottes Sohn in ihren Schoß aufgenommen hatte und mit der göttlichen Natur verbunden wurde, hat sie nicht nur sich selbst, sondern auch die ganze Welt erneuert, deren Vertreterin sie gewesen ist. „In deinem Schoße stellte der gelobte und hochverherrlichte Gott unserer Väter die ganze Welt völlig wieder her“ (Sonntag, Morgengottesdienst, 1. Ton). An anderen Stellen der orthodoxen gottesdienstlichen Bücher wird der Gläubige darauf hingewiesen, daß die allerheiligste Jungfrau Maria, in Folge ihrer Blutsverwandtschaft mit dem Leibe Christi, in sich das Irdische mit dem Himmlichen verbunden hat. Durch die Jungfrau Maria sind alle Menschen Teilnehmer der göttlichen Natur geworden ... Endlich glaubt die orthodoxe Kirche,

¹ Nach altkirchlicher Auffassung beginnt der Tag mit der ersten Vesper.

daß die allerheiligste Jungfrau, kraft ihrer hohen Würde und Teilnahme am Heilswerke Christi, unsere Fürbitterin vor Gott ist, daß sie, gleich einer liebenden Mutter, unsere Gebete aufnimmt und zu Gottes Thron emporträgt. Diese Kraft des Gebetes für uns ist eine ihr von Gott verliehene Gnadengabe ... Wie aus dem Gesagten zu sehen ist, ist die Verehrung der Muttergottes nur eine logische, dogmatische und praktische Folgerung aus der orthodoxen Christologie. (S. 47 f.) Sehr wohltuend berühren folgende Worte (S. 169): „Die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen des Ostens und des Westens, die durch das auf der apostolischen Sukzession beruhende Priesteramt, durch die gleichen Mysterien (Sakramente), die gleiche Heiligenverehrung und viele kultische und andere innere Gemeinsamkeiten verbunden sind, ist auch ein Anliegen der östlichen Christenheit. Die orthodoxe Kirche wünscht diese Vereinigung und betet um sie. Wie und wann diese Vereinigung der Kirchen zustande kommen soll, ist unserem menschlichen Ermessen verborgen und liegt allein im Ratschlusse Gottes. Die orthodoxen Christen glauben und vertrauen dabei auf die Verheißung des Herrn, daß „eine Herde und ein Hirte sein wird“ (Joh 10, 16).

Wenn das Fegfeuer als Ort der Läuterung durch Leiden definiert wird, die satisfaktorische Bedeutung haben (S. 101), was von der orthodoxen Kirche verneint werde, so bedarf das einer Richtigstellung: die katholischen Theologen lehnen diese angeblich satisfaktorische Bedeutung der Leiden des Purgatoriums ausdrücklich ab (vgl. die Lehrbücher der Dogmatik von H. Simar II, Freiburg i. Br. 1899, 1043 f.; B. Bartmann II, Freiburg i. Br. 1918, 502; Pohle-Gierens III, Paderborn 1937, 690).

Jurisdiktionelle Neuerungen in Indien, Japan und Südafrika

Von Prof. Dr. Max Bierbaum

1. Vertrag des Hl. Stuhles mit Portugal

Mit Rücksicht auf die im Jahre 1947 erfolgte politische Unabhängigkeitserklärung Indiens haben der Hl. Stuhl und die Regierung von Portugal am 18. Juli 1950 einen „feierlichen Vertrag“¹ mit neun Artikeln geschlossen, der am 10. Oktober 1950 ratifiziert worden ist. Durch diesen Vertrag sollen die Bestimmungen des portugiesischen Konkordats vom 23. Juni 1886 bezüglich des königlichen Patronats in Ostindien, das nur eine Notlösung war², und des Accordo bezüglich der Umschreibung der Diözesen, der Bischofsnennungen und der doppelten Jurisdiktion vom 15. April 1928³ den neuen Verhältnissen des Landes angepaßt werden. Als Unterhändler waren tätig der Sekretär der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten, Mons. Domenico Tardini, und der portugiesische Botschafter beim Hl. Stuhl, Dr. Pedro Tovar de Lemos.

¹ Text in Acta Apostolicae Sedis 1950, 811/14.

² Text bei A. Mercati, Raccolta di Concordati, Rom 1919, 1029 ff.

³ Text in Acta Apostolicae Sedis 1928, 129 ff.

Artikel 1—3. — In den ersten drei Artikeln verzichtet die portugiesische Regierung auf verschiedene Vergünstigungen, die mit dem portugiesischen Patronat⁴ zusammenhängen und eine Konzession der Kirche mit Rücksicht auf die früheren Missionsverdienste Portugals waren. Im ersten Artikel verzichtet die Regierung auf das Privileg der Präsentation der Bischofskandidaten durch den Präsidenten von Portugal, das sich auf die Besetzung der Bischofsstühle von Mangalore, Quilon, Trichinopoli, Kotschin, S. Thomé von Mailapur und Bombay bezog. Im zweiten Artikel wird der Hl. Stuhl von der früheren konkordatären Verpflichtung enthoben, sich vor der Besetzung der Bischofsstühle von Kotschin und S. Thomé von Mailapur mit dem Präsidenten von Portugal in Verbindung zu setzen bezüglich etwaiger „politischer Bedenken“ und Bischöfe portugiesischer Nationalität für diese Sitze zu ernennen. Im dritten Artikel wird der Hl. Stuhl von der Verpflichtung befreit, für den Erzbischöflichen Stuhl von Bombay einen Kandidaten zu ernennen, der abwechselnd entweder die portugiesische oder britische Nationalität besitzt. Mit diesen neuen Bestimmungen über das Besetzungsrecht der erwähnten bischöflichen Stühle hat der Papst jetzt jene gemeinrechtliche Freiheit, wie sie im Kirchlichen Gesetzbuch im Can. 329 § 2 formuliert ist.

Artikel 4. — Der Verzicht auf Privilegien, die den Priestern portugiesischer Nationalität einen gewissen Vorzug einräumten, soll für diese, seien es Europäer oder Goanesen oder Kandidaten anderer Abstammung, wegen ihrer Nationalität bei der Besetzung von Bischofsstühlen keinen Nachteil im Verhältnis zu auswärtigen Kandidaten bedeuten.

Artikel 5. — Ausdrücklich wird festgelegt, daß die vorhergehenden Bestimmungen des neuen Vertrages (Art. 1—4) bezüglich der Bischofsstühle sich nicht auf das Eigentum der Güter, Kunstschatze, Schulen usw. des Portugiesischen Patronats beziehen; diese Vermögenswerte und Einrichtungen werden auch in Zukunft vom Hl. Stuhl als Eigentum derjenigen Stellen anerkannt bleiben, denen sie jetzt gehören.

Artikel 6. — Die portugiesische Regierung verpflichtet sich, im Geiste dieses Vertrages eine neue Umschreibung der Erzdiözese von Goa in Erwägung zu ziehen, wenn sie der Hl. Stuhl für notwendig halten sollte.

Artikel 7. — Die übrigen Anordnungen des Konkordats von 1886 und des Accordo von 1928 bleiben in Kraft, soweit sie nicht ausdrücklich in dem neuen Vertrag abgeändert sind; dieses Inkraftbleiben gilt besonders bezüglich der Metropolitan- und Patriarchalwürde des Sitzes von Goa, wie auch für die Nationalität der Pfarrer von bestimmten Pfarreien.

Artikel 8. — Für die portugiesische Regierung tritt eine finanzielle Entlastung ein, insofern sie von der Verpflichtung zur Dotation der sog. Patronats-Bistümer von Kotschin und S. Thomé von Mailapur frei bleibt, die im Artikel 6 des portugiesischen Konkordats von 1886 vorgesehen war; ebenso bleibt sie frei von den anderen Lasten, die sie bezüglich der jetzt vom Patronat losgelösten Gebiete zu tragen hatte.

Artikel 9. — Die Ratifizierung des Vertrages wird möglichst bald in Lissabon vollzogen werden.

Nach dem Bericht von Anton Freitag über „Die Missionskirche im neuen Indien“⁵ ist die Verwirklichung einer *bodenständigen* Kirche mit Rücksicht auf indisch-nationalistische Bewegungen, aber auch wegen der bereits er-

⁴ Vgl. Th. Grentrup, *Ius missionarium*, Steyl 1925, 194 ff.

⁵ ZMR 1950 Nr. 2, S. 139.

reichten extensiven und intensiven Entfaltung des kirchlichen Lebens heute ein „Hauptanliegen“ und deshalb vor allem auch die Erweiterung der einheimischen Hierarchie und des einheimischen Klerus. Aber „die längst reife Entwicklung des Erzbistums Bombay für die einheimische Hierarchie findet noch in dem mit Portugal abgeschlossenen Missionsaccordo (von 1928) ihr Hindernis“. Jetzt ist nach der Aufhebung verschiedener partikulärer Bestimmungen durch den neuen Vertrag von 1950 die rechtliche Möglichkeit gegeben, das genannte Hauptanliegen zu verwirklichen und die einheimische Hierarchie auf bodenständiger Grundlage weiter auszubauen.

2. Die Errichtung der Apostolischen Delegatur Karachi in Pakistan

Nach dem ersten Weltkrieg ist die Zahl der Apostolischen Delegaturen in den Missionsländern stark gestiegen. Das hängt mit der politischen oder kirchlichen Entwicklung jener Länder zusammen, die z. B. staatliche Souveränität erwarben oder große Fortschritte bezüglich der Zahl der Gläubigen und kirchlichen Einrichtungen gemacht haben. Im Jahre 1922 gab es 12 Delegaturen, die entweder ganz oder teilweise von der Propaganda abhängig waren, für das Jahr 1950 werden 10 von der Propaganda abhängige Delegaturen angegeben⁶. Ihre Amtsinhaber sind ständige päpstliche Gesandte ohne diplomatischen Charakter, d. h. ohne die amtliche Aufgabe, die Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und der Regierung des betreffenden Missionsgebietes zu pflegen. Ihre ordentliche Vollmacht und Aufgabe besteht in der Überwachung ihres Amtsbezirks und in der Berichterstattung nach Rom; außerdem besitzen sie sog. *facultates delegatae*. Verfassungsrechtlich sind die Delegaturen kein notwendiger Bestandteil der Missionsgebiete, aber ihre Opportunität steht außer Zweifel. Die Delegaten haben wegen ihrer amtlichen Beziehungen zu allen Missionssprengeln eines Landes eine bessere Übersicht und können deshalb für eine große einheitliche Aktion Sorge tragen. Auch tritt durch ihre Person als päpstliche Gesandte — *personam agunt Summi Pontificis* — das Merkmal der Apostolizität der Missionskirche stärker nach außen hervor, d. h. die Verbindung der Missionshierarchie mit dem Hl. Stuhl⁷. Was Leo XIII. über die Bedeutung einer Delegatur für Nordamerika gesagt hat, gilt auch für die Missionsländer in der Gegenwart: „Eius quippe auctoritas non parum est habitura ponderis ad conservandam in multitudine obedientiam, in Clero disciplinam debitamque Episcopis verecundiam, in Episcopis caritatem mutuum cum intima animorum coniunctione“⁸.

Die neue Apostolische Delegatur in der Hauptstadt Karachi von Pakistan wurde durch das apostolische Schreiben „*Arcano Dei consilio*“ vom 17. Juli 1950 errichtet⁹, und zwar in dem 1947 neu entstandenen Staate Pakistan, der die West- und Ostküste Indiens umfaßt und „in spiritualibus“ der Propaganda-Kongregation untersteht. Der neuen Amtsstelle werden zugleich alle Rechte, Privilegien und Aufgaben übertragen, die einer Apostolischen Delegatur auf Grund des gemeinen Rechtes zukommen.

⁶ *Annuario Pontificio*, Rom 1923, S. 337/38 u. 1950, S. 835.

⁷ Vgl. M. Bierbaum, Die Apostolische Delegatur in Missionsländern, in: *ZMR* 1932, 275 ff.

⁸ Schreiben an den Episcopat von Nordamerika vom 6. Januar 1895, bei G. Vromant, *Ius Missionarium*. De personis. Löwen 1935, S. 60.

⁹ *Acta Ap. Sedis* 1950, 878/79.

3. Die Übergabe der Diözesen, Apostolischen Vikariate und Präfekturen in Japan an den einheimischen japanischen Klerus

Infolge extrem nationalistischer Bewegungen in Japan vor dem letzten Weltkrieg und wegen neu entstandener Schwierigkeiten während dieses Krieges waren die auswärtigen Oberhirten in der Ausübung ihres Amtes vielfach behindert. Deshalb hielten sie mit Rücksicht auf das allgemeine Wohl der Kirche es für besser, auf ihr Amt zu verzichten. Der Hl. Stuhl hat damals den Verzicht angenommen und dann für die vakant gewordenen Stellen Apostolische Administratoren aus dem japanischen Klerus ernannt, und zwar für die Diözesen Fukuoka, Osaka, Sendai, Yokohama, für das Ap. Vikariat Sapporo und für die Ap. Präfekturen Karahuto, Kyoto, Miyazaki, Nagoya, Niigata, Shikoku, Urawa¹⁰. Das Recht, solche Administratoren für kirchliche Sprengel aus schwerwiegenden Gründen zu bestellen, ist dem Papste vorbehalten. Der nur für eine bestimmte Zeit ernannte Administrator hat im allgemeinen die Rechte und Pflichten eines Kapitularvikars. Damals geschah diese Bestellung mit der Absicht, die Missionssprengel, die dem japanischen Klerus de facto übertragen wurden, später bei günstigeren Zeitverhältnissen ihm auch de jure anzuvertrauen.

Die Propaganda-Kongregation hat jetzt die Zeit für passend gehalten, diese Absicht auszuführen und durch das Dekret vom 20. Juli 1950¹¹ die oben erwähnten Missionssprengel dem japanischen Weltklerus de jure zu übertragen. Es wird dabei die Erwartung ausgesprochen, daß die Oberhirten dieser Sprengel den ausländischen Missionaren, die bisher durch ihre eifrige Arbeit die Kirche in Japan begründet haben, hilfreich zur Seite stehen. Eine Ausnahme von dieser Neuregelung bildet das Apostolische Vikariat Hiroshima, das bisher der Gesellschaft Jesu zur Missionierung übergeben war und einen Administrator aus derselben Gesellschaft erhalten hatte; dieses Vikariat soll in Zukunft von der Gesellschaft Jesu „ad nutum Sanctae Sedis“ betreut werden. Mit den Anordnungen dieses Dekrets ist ein weiterer Fortschritt zur Verselbständigung der Kirche Japans unter einem einheimischen Klerus erreicht worden.

4. Die Errichtung der bischöflichen Hierarchie in Südafrika

Am 19. Januar 1951 machte der Apostolische Delegat von Südafrika bekannt, daß der Hl. Vater die Bischöfliche Hierarchie dort errichtet habe. Es sind vier Erzbistümer gegründet in Anpassung an die vier Provinzen der Südafrikanischen Union (Kapprovinz, Transvaal, Natal und Oranje-Freistaat mit ihren Provinzial-

¹⁰ Der einheimische Klerus konnte damals wegen Personalmangel und der Größe mancher Sprengel die Arbeit nicht allein leisten. Deshalb haben die einheimischen Ordinarien einen Teil ihres Sprengels der Pastoration und Missionierung auswärtiger Genossenschaften übertragen, ohne das Territorium von ihrer eigenen Jurisdiktion zu lösen. Es war im gewissen Sinne ein juridisch neues Experiment, für das aber die Instruktion der Propaganda über das Rechtsverhältnis der Missionsordinarien und Ordensoberen vom 8. Dez. 1929 anwendbar ist. Die Propaganda hat statt eines allgemeinen Dekretes zur Regelung dieses Vorganges sich damit begnügt, die partikulären Vereinbarungen zwischen den Missionsordinarien und den Ordensoberen zu approbieren. Vgl. dazu X. Paventi, *Quaestio missionaria*, in: *Euntes docte. Commentaria Urbaniana*, Rom 1950, fasc. 1, pag. 112.

¹¹ Acta Ap. Sedis 1950, 894/95.

hauptstädten): das Erzbistum Kapstadt, Prätoria, Durban und Bloemfontein. Andere ehemalige Ap. Vikariate sind zu Diözesen erhoben worden, so daß es jetzt außer den 4 Erzbistümern 17 Bistümer gibt. Einer von den neuen Erzbischöfen ist der aus Deutschland stammende ehemalige Ap. Vikar Meysing von Kimberley, dem jetzt die Erzdiözese Bloemfontein übertragen ist. Die Neuordnung bezieht sich auch auf die in der Südafrikanischen Union liegenden britischen Protektorate von Basutoland und Swaziland, aber nicht auf die Missionsgebiete von Südwestafrika und Südrhodesien ¹².

In dem Leitartikel „Coming-of-Age“ der südafrikanischen Wochenzeitung wird das Ereignis kurz als Mündigwerden gekennzeichnet. Die bisherigen Apostolischen Vikare waren Bischöfe in ihrem Amtsgebiet, aber nicht von ihrem Sprengel. Jetzt sind sie die ordentlichen Hirten geworden, die nicht mit stellvertretender Gewalt im Namen des Papstes, sondern mit einer potestas propria ihr Gebiet leiten. Diese kirchenrechtliche Umwandlung zeigt an, daß die Kirche in der Südafrikanischen Union nach dem Urteil des Hl. Stuhles reif und mündig geworden ist, um sich selbst unter der Oberhoheit des Papstes zu regieren. Seit der Gründung des ersten Ap. Vikariats vom Kap der Guten Hoffnung im Jahre 1819 mit nur wenigen Katholiken und mit einem erst seit 1837 dort residierenden Bischof ist die Kirche ständig gewachsen trotz außerordentlicher Schwierigkeiten, wie Tiefstand vieler Eingeborenensämme, die hohe Zahl der Mischlinge (über 900 000), der zeitliche Vorsprung und die ungewöhnlich große Zahl christlicher Sekten, das mangelnde Verständnis vieler Weißen für die Missionsarbeit und die Behinderung der Mission durch weltliche Behörden, nicht zuletzt der Rassenkampf. Im Jahre 1900 war die Zahl der Katholiken auf etwa 40 000 gestiegen und heute auf rund 800 000 mit zahlreichen Schulen, Wohlfahrtsinstituten, Ordensniederlassungen und kirchlichen Vereinen. Zu diesem Erfolg haben auch unsere deutschen Missionare beigetragen, die seit dem Ende des ersten Weltkrieges, zum Teil aus anderen afrikanischen Gebieten vertrieben, in großer Zahl nach Südafrika kamen und dort mehr als die Hälfte aller Missionssprengel betreuen. Unter diesen christlichen Pionieren war eine Führerpersönlichkeit Bischof Franziskus Hennemann, der am 17. Januar 1951 gestorben ist. Am 27. Oktober 1882 in Holthausen in Westfalen geboren, hat er mehr als 40 Jahre missionarisch in Afrika gewirkt, seit 1907 in Kamerun, wo er Apostolischer Vikar wurde, — seit 1922 in Südafrika, zunächst elf Jahre im Gebiet von Oudthoorn, dann seit 1933 als Apostolischer Vikar in Kapstadt, bis er 1949 sein Amt niederlegte. Im Nachruf ¹³ heißt es: Er ist immer der einfache Missionar geblieben, und mit einem unwiderstehlichen Charme gewann er die Zuneigung aller, auch der außerhalb der Kirche Stehenden. Dabei war er eine würdevolle Erscheinung, aber mit der Würde einer natürlichen Menschenfreundlichkeit, die ganz im Dienste Gottes aufging: „a Man of Living Faith“.

¹² Vgl. die Artikel: „Hierarchy for S. Africa“ und „Coming-of-Age“ in der südafrikanischen Wochenzeitung „The Southern Cross“, 24. Jan. 1951, Cape Town. — Über die heutige wirtschaftliche Lage unterrichtet F. u. M. Spiesser, Südafrika (Übersee-Bücherei Heft 1), Haag 1950.

¹³ Nachruf im „The Southern Cross“ vom 24. Jan. 1951.

Die Missionskunstschau in Rom

Von Dr. Franz Pilhatsch, Bamberg

Die Gestaltung der Kunstformen in der Architektur, Malerei und Musik ist von den natürlichen Gegebenheiten, von Lage, Klima und der geologischen Beschaffenheit eines Landes und dem Kulturniveau eines Volkes abhängig. Die Kunst ist Ausdruck nationaler und religiöser Ideale; es ist deshalb nicht möglich, alle Kunstentfaltung auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Obwohl der Wert wie auch die Wirkung der Akkommodation auf dem Gebiete der Kunst vielfach umstritten ist, kann dennoch in den letzten Jahrzehnten ein Verlangen nach einheimisch-christlichem Kunstschaffen festgestellt werden. Eine erstmalige Großschau von Neuschöpfungen christlicher Werte in einheimischer Gestaltung bot die Missionskunstausstellung in Rom¹.

Der geistige Urheber dieser Schau ist Pius XI. Im Apost. Brief vom 14. September 1937 an den Präfekten der Propagandakongregation, Kard. Fumasoni-Biondi, kündete er eine Missionskunstausstellung für 1940 im Vatikan an, von der er wünschte, daß sie ein wunderbarer Spiegel werde, in dem sich die Eigenarten der verschiedenen Völker reflektieren, und eine Dokumentierung der Anpassung der eingeborenen Kunst an die missionarischen Erfordernisse darstelle². Wegen des chin.-jap. Konfliktes mußte die Ausstellung auf 1940 und 1942 verzögert werden. Die Vorbereitungsstudien gehen in die Jahre zwischen 1940 und 1942 zurück. Zu den Hauptmitarbeitern zählte Lo-Hung-Nien, ein junger Maler der Schule für christliche Kunst in Peking³. Der 2. Weltkrieg erforderte eine nochmalige Terminverschiebung. Im Juni 1948 bat der Präsident des Ausstellungskomitees, Erzbischof Celso Costantini, alle Missionsleiter, entsprechendes Material zu sammeln und nach Rom zu senden.

Beim Eröffnungsakt hielt Erzbischof Costantini eine programmatische Ansprache über die bodenständige Kunst. Er führte dabei aus: Es ist jetzt allgemein und in den Weisungen der Päpste und der Propagandakongregation anerkannter und geheiligter Grundsatz, daß die Missionskunst in den Augen der Eingeborenen kein fremder Importartikel noch Kolonialtypus sein darf. „Die bodenständige Kunst muß christianisiert werden und das hauptsächlich aus dreifacher Erwägung: 1. Aus traditionellen Gründen. Die Apostel und ersten Kirchenväter brachten nicht etwa die Kunst Palästinas, Syriens oder Ägyptens nach dem Abendland, sondern benutzten die dort vorgefundene hellenistische und römische Kunst. 2. Zum Beweis der Katholizität der Kirche. Wie der Missionar die Neuchristen in ihrer Sprache beten lehrt, so muß er auch die Sprache der Kunst mit ihrer hohen volkstümlichen und sozialen Bedeutung zu nutzen verstehen. 3. Aus Achtung, die die Kirche allen Völkern entgegenbringt. Überall ist die kluge Übernahme künstlerischen Erbgutes notwendig, soweit dadurch nicht die Reinheit des Glaubens verletzt wird. In dieser Ausstellung findet man neben den glanzvollen Schöpfungen aus den Ländern mit alter Kultur, wie Indien, China, Japan, Korea, die

¹ Der Beitrag von Dr. Pilhatsch ist eine Ergänzung zu dem Artikel von Prof. Dr. Aufhauser in ZMR 1951 Nr. 1, 74 ff.

² Text des Briefes in: C. Costantini, *L'arte cristiana nelle missioni*, Roma 1940, 9—11.

³ E. Merveille, *L'art chrétien en Chine*, in: *Le Bulletin des Missions*, Bruges 3/1948, 127—128.

nach orientalischer Redeweise wie eine in die „Augen fallende Poesie“ wirken, auch die etwas ungeschliffenen Schöpfungen der primitiven Völker Afrikas und Ozeaniens. Nichtsdestoweniger bezaubern diese Werke durch Originalität und Naivität. Sie gleichen wildwachsenden Blüten mit besonders lieblichem Wohlgeruch. Die Kunst der Primitiven erscheint uns wie eine bittere Frucht, die aber doch die Fähigkeit besitzt, zu reifen und zu einer eigenartigen Form von Schönheit zu gelangen. Die christliche Kunst, die in diesen Ländern geschaffen wird, darf nicht eine bloße Nachbildung der heidnischen Kunst oder irgend ein Mischwerk sein, vielmehr soll sie eine Neublüte der alten Lokalkunst schaffen“⁴.

Die Ausstellung zeigte die Werke der Malerei, der Skulptur und Kultgegenstände aus ethnographisch einheitlichen Gegenden. Sie umfaßte 500 Objekte, die in zwei Sektionen aufgegliedert waren. Die eine galt den Ländern des Orients und des Fernen Ostens, die andere den Gegenden mit Primitivkultur. Das Vestibül zeigte die Grundthemen des Missionsapostolats in vier malerischen Kompositionen auf: „Die Missionssendung“ von A. da Fonseca, „Pius XII. segnet die Missionswerke“ von Le-Van-De, „Priesterweihe in Belgisch-Kongo“ von Vandenhandt und „Die Hl. Kindheit“ von Tran-Din-Kim. Das Atrium gab einen statistischen Überblick über die mannigfaltige Tätigkeit im Missionsfeld. Der Raum wurde von einem Kreuz beherrscht; auf der einen Seite stand der „Hl. Franz Xaver“, ein Werk des indischen Malers O. C. Rodrigues, und auf der anderen die „Hl. Theresia vom Kinde Jesu“, eine Schöpfung der indischen Malerin A. Trinitade. Ein mächtiges Transparent gab die Sinndeutung der Ausstellung mit den Worten Pius XII. wieder: „Der Missionar hat nicht die Aufgabe, die spezifisch europäische Kultur in die Missionsgeschichte zu verpflanzen, sondern er soll jene Völker, die bisweilen sogar tausendjährige Kulturen aufweisen, zugänglich und bereit werden lassen, die christlichen Lebenselemente und Sitten aufzunehmen und sich zu eigen zu machen, die leicht und natürlich mit jeder gesunden Kultur harmonieren und die dieser die volle Fähigkeit und Kraft verleihen, die Würde und das Glück der Menschen zu sichern und zu gewährleisten. Die eingeborenen Katholiken sollen wirkliche Glieder der Familie Gottes und Bürger seines Reiches sein, ohne deswegen jedoch aufzuhören, Bürger ihrer irdischen Heimat zu bleiben“⁵. Den Verbindungsgang zu den einzelnen Abteilungen bildete die Martyrergalerie. Besonders hervorzuheben sind die Schöpfungen von Koseki Kimiko: „Japanische Martyrer“, von Lukas Hasegawa: „Die selige Grazia Hasekawa“, von Van Genechten: „Chinesische Martyrer“, von da Fonseca: „Martyrertod von Missionaren in Indien“ und von Okayama Seikyo: „Japanische Martyrer“.

Die anschließende Schau aus den Ländern des Orients und des Fernen Ostens begann mit Indien. Sie stand unter der Leitung des P. Heras, des unermüdlichen Vorkämpfers um indisch-christliche Kunstgestaltung im indischen Kulturkreis⁶. Die 122 ausgestellten Arbeiten trugen deutlich die Wesensmerkmale der indischen Kunst, nämlich Vergeistigung, Transzendenz und Überschwang; sie zeigten die Begegnung von Christentum und Indertum. Die

⁴ Fides, 15. 7. 1950.

⁵ Aus der Ansprache des Papstes an die Missionsoberen am 24. Juni 1944. in *Mostra d'arte missionaria*, Città del Vaticano 1950.

⁶ Vgl. H. Heras, *Indian art in Catholic Churches*, in: *The Examiner*, Bombay 1927, Oct.-Nov. 41—43.

bedeutendsten Werke waren folgende: „Das Letzte Abendmahl“, „Die Königin Indiens“, „Maria und Martha“ von A. da Fonseca — im ganzen war er mit 28 Bildern vertreten; „Vater, vergib ihnen“ von T. K. N. Trivikran; „Ecce Ancilla Domini“, „Flucht nach Ägypten“, „Nach der Taufe Jesu“ von Frank Wesley — im ganzen 12 Bilder; „Der göttliche Arzt“ von Angela Trinidad; „Der Gute Hirt“, „Flucht nach Ägypten“, „Petri Verleugnung“ von Alfred Thomas⁷ — im ganzen fünf Bilder; „Job und seine Freunde“ von H. Shirsat; „Die Erschaffung der Welt“ von Chadrakant N. Mhatre — im ganzen elf Bilder; „Maria, Mittlerin der Gnaden“ von Schw. Solanji. Ein Meisterwerk der Skulptur in indisch-christlichem Stil ist Susei's „Nirmala“. Sie stellt in Elfenbein die Unbefleckte auf einer offenen Lotosblüte ruhend dar. Eine hervorragende Schöpfung im Geiste der Akkommodation ist das Standbild des indischen Bildhauers A. P. Pai. Der Künstler stellt Christus in Lebensgröße als himmlischen Guru in der Kleidung eines Sannyasi dar, wie er auf einer Lotosblume vom Himmel auf die Erde herabsteigt. Seine Augen sind geschlossen, damit er die Dinge dieser Welt nicht sehe, die rechte Hand hebt er in Segensgeste und in der linken hält er einen Pilgerstab. Besonders beachtenswert ist auch die Rekonstruktion einer Kapelle mit den Charakteristiken der buddhistischen Grotten Indiens. Die Apsis zierte eine Tempera von O. C. Rodrigues: Christus, König Himmels und der Erde mit Petrus im Gewande eines Sannyasi. Entwürfe für christliche Kirchen im indischen Baustil, unter denen das Modell von P. Heras, das sich an den Mera-Bai-Tempel in Chitor, Rajputana anlehnt, zu den besten gehört, kleine Tempel mit christlichen Altarbildern, herrliche Elfenbeinarbeiten, die christliche Motive nach indischer Auffassung darstellen, und Paramente mit indischen Symbolen ergänzen die Ausstellung⁸.

Die China-Schau — 89 Objekte — zeigt die in höchstem Maße abstrakte und symbolische Kunst des Reiches der Mitte. Zwei Darstellungen reichen bis in die Anfänge des christlich-chinesischen Kunstschaflens zurück: Die „Chinesische Madonna“ von T'ang Yin aus dem Jahre 1600⁹ und der „Erzengel Michael“ von G. Gastiglione (1688—1766). Zu den bedeutendsten Ausstellungsarbeiten gehören: „Madonna“ im Ming-Stil von Ciang-Hui-Sheng; „Die Flucht nach Ägypten“, „Verkündigung“ und „Die Heimsuchung“ von E. van Genechten; „Madonna mit dem Kinde“, „Madonna mit blumenstreuenden Engeln“, „Herbergssuche“, „Der hl. Josef kehrt von der Arbeit heim“ von Lo-Hung-Nien — im ganzen 13 Bilder; „Die hl. Familie“ von Luca Hua — im ganzen sieben Bilder; „Madonna mit dem Kinde“, „Die hl. 3 Könige“ und „Flucht nach Ägypten“ von Lucas Ch'en — im ganzen elf Bilder; „Madonna mit dem Kinde“ und „Flucht nach Ägypten“ von Chang-Chao-Ho — im ganzen sechs Bilder; „Die Flucht nach Ägypten“ von Su-Hi-Hua und „Die Flucht nach Ägypten“ von Li-Ming-Yuen. Obwohl manche Bilder noch zu sehr von europäischen Vorbildern beeinflusst sind, spricht doch aus ihnen tief religiöses Erleben in chinesischer Art. An Kultgegenständen in landeseigener Formgebung sind zu erwähnen: Ein Ziborium und

⁷ Vgl. A. Thomas, *The life of Christ*, London 1948.

⁸ Vgl. Schreiben der Propaganda an den Apostl. Delegaten Msgr. Kierkels vom 17. Dezember 1934 (Über den Hindu-Stil im Kirchenbau), in: *Sylloge praeceptorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. Congregationis de propaganda fide necnon aliarum ss. congregationum Romanarum. Ad usum missionariorum*. Rom 1939, 464—465.

⁹ Vgl. P. M. D'Elia, *Le origini dell' arte cristiana cinese* (1583—1640), Roma 1939, 48, 51.

ein Schiffchen nach einer Vase der Shang-Dynastie, ein Kelch und ein Hausaltar aus Lackarbeit und ein Hausaltar mit christlicher Ahnentafel. An fast allen ausgestellten Objekten ist zu erkennen, daß sich die Kunstschaffenden Chinas nach den Leitsätzen des Initiators der chinesisch-christlichen Kunstgestaltung, Msgr. Costantini, richteten, die er aus künstlerischer, religiöser, historischer und praktischer Sicht für die Lösung des Akkommodationsproblems auf dem Kunstgebiete entwickelt hat¹⁰.

Japan. Das japanische Kunstschaffen leitet sich in Stil und Technik von der chinesischen Kunst ab. Abstraktheit und Vergeistigung sind seine Wesensmerkmale. Unter den 31 Schaustücken sind hervorzuheben: „Der hl. Franz“ und „Die Rosenmadonna“ von Okayama Seikyo — im ganzen vier Bilder; „Weihnacht“, „Madonna“ und „Japanische Martyrerin“ von Koseki Kimiko — im ganzen zehn Bilder und eine „Madonna“ von Toda Takahiro. Unter den ausgestellten Kultgegenständen muß besonders ein großer Altar in Lackarbeit und reicher Golddekoration erwähnt werden. Einige Arbeiten zeigen den Einfluß abendländischer Technik auf die zeitgenössische japanische Malerei¹¹.

Korea. Auch die koreanische Kunst baut auf der chinesischen auf, sie ist jedoch etwas lebendiger. Außer der „Mater Dolorosa“ von Kim Chang Young gelangte ein Triptychon für die zu erbauende Kathedrale zu Seoul mit der „Madonna“ und den „Koreanischen Martyrern“ von Chang Woosung zur Ausstellung.

Viet-Nam. Die Kunst dieses Landes ist die Synthese der chinesischen und indischen. Die Künstler der Gegenwart sind jedoch stark der abendländischen Beeinflussung ausgesetzt. Unter den 52 Ausstellungsgegenständen profaner und sakraler Natur halte ich für die wertvollsten „Die Mater amabilis“ und „Das Gebet“ von C. Le-Van-De und eine Pietà in Lackarbeit.

Indonesien — Siam. Die indonesische Kunst weist auf die indische Kunst und ihre Berührung mit der europäischen Ästhetik hin. Iko aus Java stellt den „Betenden Engel“ und „Christus als König“ aus. Siam ist durch Kultgegenstände und Paramente vertreten.

Philippinen. Ihre Sakralkunst weist keine landeseigenen Motive auf, da sie sich schon der abendländischen religiösen Kunst angepaßt hat. Unter den drei Ausstellungsbildern ist die „Madonna“ von A. Garcia Llamas bemerkenswert.

Nordafrika. Das Modell einer Kirche und die Rekonstruktion eines Marmoraltars aus einer Kapelle in der Sahara schuf Albert Wider in arabisch-maurischem Stil. Mit Rücksicht auf den mohammedanischen Charakter fehlt jede Darstellung menschlicher Gestalten; der Künstler beschränkt sich auf dekorative Motive und geometrische Zeichnungen. Eine Monstranz im Kabylenstil, eine Mitra im Berberstil und ein zu einem Pluviale umgeformter Haiküberwurf aus Ghardaia, ergänzten die Schau.

Die 2. Sektion zeigte die Kunstschöpfungen in den Gegenden mit Primitivkultur.

¹⁰ Schreiben vom 23. April 1923 „Über die Universalität der christlichen Kunst“, in: Coll. Comm. Syn. in Sinis, Peiping 1932, vol. V., fasc. 5, 410—417. Vgl. Schreiben der Propaganda an den Apostol. Delegaten Msgr. Costantini „Über die Förderung der christlich-einheimischen Kunst in China“, in: Coll. Comm. Synod. 1932, vol. V., 705—706.

¹¹ Vgl. Schreiben der Propaganda an den Apostol. Delegaten Msgr. Marrella vom 1. Juni 1935 (Lob der einheimischen Kunst), in: Sylloge, a.a.O. 483.

Kanada. Bis auf ein elfenbeinernes Kruzifix und eine kleine Christusstatue waren alle anderen ausgestellten Objekte Gebrauchsgegenstände der Eskimo und Indianer.

Ozeanien. In der ozeanischen Kunst herrscht das dekorative Element vor. Lebendigkeit, Farbenfreudigkeit und Mannigfaltigkeit der an der Tätowierung inspirierten Zeichnungen sind ihre Wesensmerkmale. Das größte Objekt dieser Ausstellung war eine in natürlicher Größe rekonstruierte Kapelle mit einem Originalaltar aus Neu-Britannien. Ein großes Holzkruzifix stammt ebenfalls von dort. Das A. V. Tahiti-Inseln sandte eine Bischofskleidung aus Raffiabast und Perlmutter und einen Weihwasserkessel aus Kokosnuß. Aus Papuasien kam eine Mitra und Kaseln aus Pflanzenfasern, ein Kruzifix aus einem Baumstamm geschnitzt und ein Altar. Neu-Zeeland war durch „Unsere Liebe Frau von den Maoren“ in einem Strohkleid vertreten. Die Insel Toga zeigte ein an einer Palme inspiriertes Reliquarium. Meßgewänder mit einheimischen Motiven zierten die Wände des Ausstellungsraumes.

Lateinamerika. Diese Ausstellungsabteilung enthielt ein mexikanisches Strohmosaik „Unserer Lieben Frau von Guadalupe“ und eine Mitra aus Federnmosaik aus dem 17. Jahrhundert.

Afrika. Die Negerkunst zeichnet sich durch Aufrichtigkeit und Unmittelbarkeit ihrer stilistischen Formen aus. Die Arbeiten der Primitiven sind prächtig in der Originalität ihrer Eingebung und in der Unbefangenheit ihres Ausdrucks. Die Aufgliederung der ausgestellten Objekte erfolgte nicht streng nach geographischen Gesichtspunkten, sondern unter dem Gesichtswinkel der Zusammengehörigkeit des Stils. Vor allem fiel in diese Abteilung die Rekonstruktion einer Kapelle im Stil der Hütten von Togo mit der eigenartigen Türform auf, die einen Zwischenraum für die Gäste frei läßt. Die Kreuzwegstationen waren einheimische Bauernarbeiten. Aus Nigeria (Benin) stammte eine Reihe von Metallarbeiten. Die bedeutendste war die Bronzegruppe von Gakpon Dahou, die das Schiff der Kirche mit dem Papst, den Bischöfen und den Gläubigen darstellt. Die Diözese Ondo sandte bemalte Holzfiguren, unter denen die Darstellung der „Heiligen 3 Könige“ und die „Madonna“ die eindrucksvollsten waren. Der Sudan bot Zeichnungen, die mit örtlichen Erdfarben von den Schülern der Schule von Palotaca ausgeführt wurden, und eine Lampe aus einem Kürbis mit Stachelschweinborsten, eine Arbeit der Schule von Torit. Aus Tangayika kam eine Sammlung schwarzer Holzmadonnen, eine Monstranz aus Elfenbein und Kirchenmodelle im Eingeborenenstil. Uganda schickte eine aus Holz geschnitzte Kreuzabnahme Christi. Eine Krippe aus Kork vom A. V. Kroonstadt ergänzte die Afrikaschau.

Eine eigene Abteilung — 68 Objekte — war der französischen Vereinigung „Art et Louange“ gewidmet. Ihre Zielsetzung, den Eingeborenen in den Missionsländern beim Bau und der Ausschmückung von Kirchen unter Verwendung der lokalen Technik, der ortsüblichen Baumaterialien und der kulturellen Überlieferungen zu helfen, zeigte sie in ihren Ausstellungsobjekten auf. Besonders beachtenswert waren aus Kamerun ein Ziborium und Leuchter im Bamun-Stil, aus Togo eine schmiedeeiserne Monstranz und ein Entwurf für einen Kelch in Tamtam-Form und aus Senegal ein Tabernakel von Ahmed Moelid in maurischem Stil. Dahomey war durch zahlreiche Ausstellungsstücke vertreten. Ich hebe hervor: Monstranzen, inspiriert an einem Zauberteller, ein Ziborium mit alten afrikanischen Sonnensymbolen, ein Engel mit dem Dreieinigkeitsymbol der drei Fische und ein Tabernakel, der vom Schirm des Stammeshäuptlings überragt wird. Die Elfenbeinküste zeigte unter anderem

eine Monstranz mit Tanzschellen, Ziborien und Kelche im Baoule- und Bakuli-Stil.

Die letzte Ausstellungsabteilung war für Belgisch-Kongo und Ruanda-Urundi vorgesehen. Ein Großteil des ausgestellten Materials ließ deutlich eine Beeinflussung durch die abendländische Technik erkennen. Unter den Originalarbeiten verdient besondere Beachtung die Fetisch-Kruzifixe aus der Zeit um 1600, eine elfenbeinerne Madonna, eine holzgeschnitzte Krippe von Gabriel Mashitobo, Kultgegenstände und Paramente unter Anwendung einheimischer Motive, eine Krippe des Rungu-Stammes und eine Kapelle im Ma-Ngbetu-Stil. Lanzen und Gebrauchsgegenstände aus Stroh dienten zur Ausschmückung des Raumes¹². Den Abschluß der Ausstellung bildete ein Konsultationsraum, in dem das Thema des eingeborenen Klerus und der Kath. Universitäten in den Missionsländern behandelt wurde. Eine Reihe von Madonnen, die sich allen von der Missionstätigkeit erfaßten Kulturen akkommodieren, schmückte den Saal¹³.

Diese einzigartige Kunstausstellung war ein eindrucksvoller Beitrag zur Akkommodation auf dem Missionsfeld; sie war ein Beweis dafür, daß die Kirche überall sich bemüht, durch Anpassung an die einheimische Gedankenwelt und das bodenständige Schaffen „eine neue Kultur, von der die Kunst nur eine der wunderbarsten Blüten darstellt“¹⁴, zu begründen.

Prof. G. van der Leeuw zum Gedächtnis

Der bekannte niederländische Professor für Religionsgeschichte an der Universität Groningen (Holland) war Ende August 1950 von der Eranos-Tagung aus Ascona am Luganosee, wo er zugleich Erholung für seine angegriffene Gesundheit gesucht hatte, zum religionsgeschichtlichen Kongresse nach Marburg gekommen. An den dortigen wissenschaftlichen Vorträgen wie auch an der Diskussion der konstituierenden Versammlung zur Wiederaufrichtung der Deutschen religionswissenschaftlichen Gesellschaft (vgl. ZMR. 1950 S. 288) nahm er regen Anteil. Durch seinen Einfluß in's Gravenhaag wußte er auch durch ein Telefongespräch das Visum für deutsche Teilnehmer am Internationalen Religionsgeschichtlichen Kongreß in Amsterdam sofort zu beschaffen. Man darf wohl sagen, daß van der Leeuw nicht bloß Einberufer, sondern auch die Seele dieses 7. Internationalen Kongresses für Religionsgeschichte in Amsterdam war. Er selbst sprach bei der einleitenden Feier über die Aufgaben und Schwierigkeiten der religionsgeschichtlichen Forschung in unserer Zeit, leitete die Gruppe über primitive Religionen, stand aber darüber hinaus allen Teilnehmern jederzeit voll zur Verfügung. Sein freundlich-gütiges humorvolles Wesen wirkte überall belebend. An der Diskussion des Internationalen Komitees für religionsgeschichtliche Forschung über Ort und Zeit der nächsten Tagung, den

¹² Vgl. Schreiben der Propaganda an den Apostol. Delegaten Msgr. Delle Piane vom 14. Dezember 1936 (Über die Pflege der einheimischen Kunst), in: Sylloge 543—544.

¹³ Vgl. Mostra, a. a. O. 35—77, Kurzer Führer durch die Ausstellung sakraler Kunst der Missionsländer, Roma 1950, 2—23 und Photographische Abbildungen.

¹⁴ Eröffnungsansprache, Fides. 15. 7. 1950.

Ausbau der internat. Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte, die Gründung einer internat. Zeitschrift usw. nahm er lebhaften Anteil. Wir schieden von ihm als einem lieben Freunde in der Hoffnung auf fruchtbare langjährige weitere Zusammenarbeit. Da erreichte uns am 20. November die betrübende Nachricht vom plötzlichen Tode dieses Gelehrten am 18. November 1950.

Gerardus van der Leeuw, geboren am 18. März 1890 in Den Haag, studierte in Leiden, Berlin und Göttingen neben Theologie Ägyptologie und erhielt dann ein Pfarramt im Schoße der holländisch-reformierten Kirche, der er stets ein ergebendes Mitglied war, in's Heerenberg 1914. Er promovierte 1916 und wurde noch im gleichen Jahre Professor der Religionsgeschichte in Groningen. Seiner Feder entstammen wissenschaftliche Werke und zahlreiche wertvolle Aufsätze in wissenschaftlichen Zeitschriften (Archiv. f. Religionswissenschaft, Theolog. Tydschr. u. a.). Ich nenne davon nur: Gods voorsellingen in de oud ägyptischen Pyramidetexten 1916, dazu den Aufsatz: External Soul, Schutzgeist und der ägyptische Ka in Zeitschr. f. Ägypt. Sprache und Altertumskunde 54 (1918); Historisch Christendom 1919; In den hemel is eenen dans 1920, deutsch München 1931: In dem Himmel ist ein Tanz. Über die religiöse Bedeutung des Tanzes und des Festzuges; Mystik 1925; Einführung in die Phänomenologie der Religion, Tübingen 1925; Goden en Menschen in Hellas 1927; La structure de la mentalité primitive 1928; Phaenomenologie der Religion, 1933; erweiterte französische Neubearbeitung: La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion, Paris 1948; Sakramentstheologie, Nijkerk 1949; De Beknopte Geschiedenis van het Kerklied, 2. Aufl. Groningen 1948, dazu eine Reihe von Beiträgen in „Religion in Geschichte und Gegenwart“. Der holländische Theologe mit besonderer Betonung der ethischen Richtung war auch Vorsitzender der „Ethischen Vereeniging“ und des „Liturgische Kring“. 1945/46 bekleidete er das Amt eines Ministers für Unterricht und Wissenschaften im ersten Ministerium nach dem Kriege. Die wissenschaftliche Welt aus allen Ländern, soweit sie für Geistes- und Religionsgeschichte erschlossen ist, steht trauernd am Grabe des allzufrüh Heimgegangenen. Seine Wertschätzung für religionsgeschichtliche Forschung über die engen Kreise des Christentums hinaus mag uns in der heutigen Welt bei ihrer globalen Ausweitung und der engen Berührung der einzelnen Religionen miteinander wie bei der Bedeutung religiös-ethischer Einflußnahme auf das Weltgeschehen unserer Zeit ein verpflichtendes Erbe bedeuten.

München

Prof. Dr. Aufhäuser

BESPRECHUNGEN

J. A. O'Brien, Gott lebt. Beweise für die Existenz Gottes. Deutsch von H. Schultes und I. Orth. Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1950, 430 S., DM 9,80.

Während wir im deutschen Sprachbereich keinen Mangel an Laiendogmatiken haben, fehlt, einer weit verbreiteten Abneigung gegenüber apologetischen Fragen entsprechend, bisher eine für Laien geeignete Apologetik. Das vorliegende Werk des amerikanischen Theologieprofessors der Notre Dame Universität, 1946 unter dem Titel „Truths men live by“ erschienen, tritt zusammen

mit dem erfolgreichen früheren Werk des gleichen Verfassers über die „Grundlagen der kath. Religion“ („The Faith of Millions“, Huntington, Ind. 1938; engl. Aufl. 223 000; übersetzt in 17 Sprachen; deutsche Übersetzung „Der Glaube der Millionen“, Aschaffenburg 1949) glücklich in diese Lücke ein. Außer den Gottesbeweisen, die der Untertitel ankündigt, und der natürlichen Gotteslehre enthält das Buch Abschnitte über die Religion im allgemeinen, über Geistigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele, den Ursprung des Menschen und Christus als Religionsstifter. Diese Fragen stellt Verf. „im Licht der Ergebnisse moderner Forschung in Philosophie, Geschichte, Bibel und Naturwissenschaft“ auf Grund einer dreißigjährigen Lehrerfahrung dar. Daneben sorgen Zitate aus der Weltliteratur, persönliche Erlebnisse, Bilder aus dem Alltagsleben des modernen Menschen und der lockere, oft in Dialoge aufgelöste Stil dafür, daß auch der einfache Leser gefesselt wird. Gewiß ist alles auf USA-Verhältnisse zugeschnitten, nicht zuletzt das unbekümmerte Vertrauen auf die Kraft der Vernunft. Aber der Missionar wird überall für Predigt und Katechese reiche Anregung erfahren.

Bei der Zielsetzung des Werkes wird man nicht erwarten, daß die „Unterscheidung des Christlichen“ besonders deutlich wird. Dennoch erwartet man wenigstens im Abschnitt „Der Wert der Religion“ über ethische und soziale Gesichtspunkte hinaus einen Hinweis auf die eigentlich religiösen und christlichen Werte und Wirklichkeiten. Die Übersetzung ist, abgesehen von einigen Schönheitsfehlern (z. B. werden Zitate deutscher Autoren rückübersetzt und lateinische Werke mit englischem Titel angeführt, das Thomaszitat S. 249 ist ungenau), gut lesbar.

Münster (Westf.)

Dr. E. Lengeling

P. Heinrich Wiedemann, Karl der Große, Widukind und die Sachsenbekehrung. Münster 1949, Verlag Aschendorff. 40 S. DM 1,80.

Die Schrift führt gut in die mit der Sachsenbekehrung zusammenhängenden Fragen ein. Der Verfasser legt der Darstellung seine frühere Monographie über den gleichen Gegenstand zugrunde. Er stellt die Sachsenfrage — und darin liegt die Bedeutung der Arbeit — in den großen Rahmen der Probleme, die am Anfang des Abendlandes stehen, wie Verlagerung des politischen Schwergewichtes vom Mittelmeer in den Norden, Entstehung des Feudalsystems, Begründung der Adels Herrschaft in der Kirche, Festlegung der östlichen Reichsgrenze zwischen Germanen und Slawen. Karl der Große ist der Vollender des Neuen. Seine imperiale Politik orientiert sich an den Ideen des augustinischen Gottesstaates, wobei freilich christliche Hilfsbereitschaft und heidnische Dämonie einander nicht ausschließen. Auf der Gegenseite steht Widukind, der Vorkämpfer der sächsischen Verfassung, die bereits demokratische Züge aufweist. Mit Widukind verbindet sich das Heidentum. So fällt den christlichen Missionaren die schwierigste Aufgabe zu, und dies um so mehr, als eben damals Sachsen sich dem Wodanskult öffnete und damit den Tiefstand seines Heidentums erreichte. Es ist im Hinblick auf die Folgezeit bemerkenswert, daß die Befriedungsmaßnahmen Karls einen der wenigen echten Friedensverträge zur Folge hatten, die in der abendländischen Geschichte geschlossen wurden, wieweil Karls Gesetze zur Ausrottung des Heidentums scharf abzulehnen sind.

Leider hat W. es unterlassen, den Einfluß des Eigenkirchenrechts auf die Christwerdung des Sachsenvolkes zu untersuchen, eine Frage, die uns im gegenwärtigen Stadium der Forschung besonders interessiert. Friedrich

Philippi sagt dazu in seiner Geschichte Westfalens, S. 53: „Gerade diese Erscheinung ist es, welche allein (?) die Erklärung für die Tatsache abgibt, daß das Christentum als Religion und die Kirchen als Kultstätten so verhältnismäßig schnell und vollständig im Sachsenlande, besonders in Westfalen, festen Fuß faßten und sich durchsetzten.“ Die von Martin Lintzel nachgewiesene Tatsache der frühzeitigen Übernahme des christlichen Glaubens durch den sächsischen Adel rückt durch die Eigenkirche in ein neues Licht. — Die Schrift ist aus einem Vortrag herausgewachsen. Dieser Umstand mag erklären, daß die Ausführungen an manchen Stellen quellenmäßig und literarisch nur schwach unterbaut sind, ein Mangel, der auch durch den wiederholten Hinweis des Verfassers auf die erwähnte größere Untersuchung über die Sachsenbekehrung nicht behoben wird. Eine selbständige Veröffentlichung sollte solche behelfsmäßigen Methoden vermeiden.

Münster i. W.

Dr. A. Schröer

John P. Jordan C.S.Sp., Bishop Shanahan of Southern Nigeria.
Dublin 1949. Clonmore & Reynolds Ltd. 264 S.

Die sonst so reichhaltige religiöse Literatur Irlands wies seit Jahrzehnten eine sonderbare Lücke auf: Missionsliteratur ernstzunehmender Art existierte nicht. Endlich liegt nun hier ein Buch vor, das sicherlich auch weit über Irlands Grenzen hinaus Beachtung und Interesse finden wird, und dem hoffentlich noch manche andere Missionsbrüder ähnlicher Art folgen mögen. Es ist kein missionswissenschaftliches Werk, es ist für weitere Kreise geschrieben. Aber es enthält so manche interessanten Einzelheiten, vor allem missionsmethodischer Art, daß es für uns von Interesse ist. — Die Hauptgestalt dieser Biographie ist der zur Missionsgesellschaft vom Hl. Geist gehörige erste Apostolische Vikar von Süd-Nigeria: Bischof Dr. Joseph Shanahan C.S.Sp. Die Hauptdaten seines Lebens sind folgende: Geb. 6. Juni 1871 zu Glankeen in Irland, nach Absolvierung seiner Studien in Irland und Frankreich zum Priester geweiht 1900. 1902 beginnt er seine missionarische Arbeit in der 1885 gegründeten, recht schwierigen und unfruchtbaren Südnigeria-Mission. 1905 wurde er Apostolischer Präfekt und 1920 Apostolischer Vikar dieser inzwischen gewaltig gewachsenen Mission. Er gründete im gleichen Jahr die Weltpriestergesellschaft St. Patricks Society und 1923/24 die Missionsschwesternngenosenschaft Unserer L. Frau vom hl. Rosenkranz. 1927 erhielt er einen Koadjutor, Fr. Ch. Heery C.S.Sp. 1929 holte er deutsche Hl. Geistmissionare ins Munshiland. 1932 Resignation und Heimkehr nach Irland. 1938 wieder nach Afrika, diesmal nach dem Osten. Dort starb er Weihnachten 1942 nach 40jähriger Arbeit. Das Resultat seines Lebens, wie es die Statistik sieht: Die Christenzahl stieg von 1906 bis 1932 von rund 1500 auf 110 000, die Zahl der Taufbewerber von 1300 auf 85 000, wirklich ein gottgesegnetes Apostolat.

Bischof Shanahan als Vorkämpfer missionarischer Anpassung: Ich greife ein paar Zitate aus seinen Ansprachen, Briefen und Erinnerungen seiner Mitarbeiter heraus, die missionsmethodisch wertvoll sind. „Meine Aufgabe ist die gleiche, wie die des Heilands. Wie er es tat, so beobachte auch ich das Leben um mich herum. Dann versuche ich das Gefundene in die übernatürliche Sphäre zu erheben — supernaturalising what I observed“ (S. 61). Dieser Begriff missionarischer Zielsetzung kehrt immer wieder als „spiritual sublimation“ (S. 225). „Heidnische Gedankengänge, korrigiert, verbessert und erhöht, sind eine gute Vorbereitung für ein rechtes Christenleben“

(126). „Früher hielt man das Zerstören und Stürzen von Götzenbildern (idols) für eine großartige Tat. Dies war ein schlimmer Irrtum, denn solche Bilder bedeuten für den Heiden den Inbegriff religiöser Ehrfurcht. Plump diesen religiösen Instinkt stören und zerstören, bedeutet nichts anderes, als den Afrikaner zur Verachtung religiöser Werte, zur Ehrfurchtslosigkeit zu erziehen. Wenn man den Eingeborenen erst einmal so weit verzogen hat, wird es kaum möglich sein, von ihm Ehrfurcht vor christlichen Religionswerten zu erwarten, ist doch der christliche Geist wesentlich Ehrfurcht. Die Idole fallen ganz von selbst, wenn sie nicht mehr von angstvoller Menschenhand aufrechterhalten werden“ (S. 126). Er verstand es gut, religiöse Dinge den Eingeborenen angenehm und anziehend zu gestalten. Feste, Palaver, Versammlungen dienten der missionarischen Führungnahme (S. 88, 103 u. a.). So kam es, daß sich der Missionar und die ihm anvertrauten Christen und Heiden schon bald recht gut verstanden. Er verstand und schätzte sie: „Wenn du dem Afrikaner höflich und mit Achtung begegnest, wirst du in ihm einen wahren Schatz entdecken, a treasure of goodness.“ „Ein feines Volk, diese Ibos, wirklich angenehm und liebenswert. Die täglichen Beobachtungen zeigen mir immer wieder, daß die guten Eigenschaften ihres Volkscharakters die schlechten bei weitem übertreffen“ (S. 77). Sie verstanden und schätzten ihn: „Er hat die Art und die Manieren eines richtigen großen Königs, obwohl er keine Gewalt anwendet, keine Macht zeigt“ (S. 70).

Bischof Shanahan als Vorkämpfer der Missionschule als wesentliches Missionsmittels: Als er seine Arbeit in Nigeria begann, arbeitete man dort nach dem alten System; man kaufte Sklaven los, sammelte sie in einer abgeschlossenen Siedlung und suchte so Zentren christlichen Lebens zu schaffen. Er sah die Hoffnungslosigkeit dieser Missionstätigkeit bald ein und hielt Ausschau nach einer besseren. Die Ibojugend sollte in den Dienst der Glaubensverbreitung gestellt werden, die Kinder, von denen er einmal sagte: „The children of Africa in my opinion are the most attractive, the most docile and the most interesting on the face of the earth“ (S. 116). So begann der junge Ap. Präfekt, schon 1906, ein Netz von Schulen aufzubauen und den dafür notwendigen Lehrerstab heranzubilden. Er hatte allerdings viele und lange Kämpfe zu bestehen, bis man den Wert und Nutzen der neuen Methode anerkannte. Erst 1913 bewilligte die Propaganda, die noch ganz für die alte Mission einstand, die ersten Gelder der Antisklavereibewegung für seine Arbeit in der Schule (S. 89—94). Die Entwicklung der 1902 noch als hoffnungslos betrachteten Nigerialmission zu einer der besten Afrikakirchen unserer Zeit rechtfertigte ihn und seinen Kampf. Trotz allen Eintretens für die Schule vergaß er doch nie, daß die Missionsschule nicht Ziel der Arbeit war, sondern nur das beste Mittel. Er vergaß nicht, daß die Behandlung und Ausbildung der Lehrer wesentlich für einen Erfolg war: „The African teacher is normally as good as your treatment of him“ (S. 159).

Diese wenigen Ausführungen mögen zeigen, wie Bischof Shanahan missionarisch dachte und wirkte. Er war sicher der Mann der Vorsehung für die Bekehrung des Ibolandes und seiner Nachbargebiete. Am Anfang seiner Tätigkeit sah die Aufgabe menschlich gesehen hoffnungslos aus: eine Hand voll Missionare unter 7—8 Millionen Afrikanern. Wenn auch unter den Hunderttausenden von Christen im heutigen Nigeria unendlich viel zu tun bleibt, der Ehrentitel wird stets mit Bischof Shanahans Person verbunden bleiben: „Apostel der Ibos“. Wer ihn gekannt, wird ihn nie vergessen!

Münster i. W.

P. Berth. Kromer C. S. Sp.

**Vierzig Jahre Institut
für missionswissenschaftliche Forschungen**

Am 10. August 1911 wurde das Institut für missionswissenschaftliche Forschungen gelegentlich des Deutschen Katholikentages in Mainz gegründet. Der Plan zu dieser Gründung wurde zum ersten Male auf einer Konferenz der Missionskommission des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 20. Januar 1911 in Berlin im einzelnen behandelt und vorbereitet. Die Idee ging auf Prof. Dr. Joseph Schmidlin zurück, der in seiner Denkschrift „Über die Herausgabe missionsgeschichtlicher Quellen“ (Freiburg 1911) ein „Missionshistorisches Institut“ in Vorschlag brachte.

In entfernterer, aber wirksamer Weise wurde der Plan vorbereitet durch die große Missionsrede des Fürsten Alois zu Löwenstein auf dem Katholikentag zu Breslau 1909 und durch die erste Konferenz der Missionskommission am 22. Januar 1910 in Berlin; diese Konferenz befaßte sich u. a. mit der bisherigen Vernachlässigung der wissenschaftlichen Behandlung von Missionsfragen. Nach weiteren Konferenzen und Denkschriften, bei denen P. Robert Streit OMI eine treibende Kraft war, wurde am 20. Januar 1911 die Gründung eines „Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschung“ beschlossen und dieser Beschluß am 10. August 1911 formell ausgeführt.

Die Aufgabe des Instituts war zunächst auf die Missionsgeschichte gerichtet; es sollte missionsgeschichtliche Studien fördern, vor allem durch die Veröffentlichung von Archivalien und einer Missionsbibliographie, auf die sich die weitere Forschung des ungedruckten Materials aufbauen kann. Im Laufe der Zeit wurde die Institutsaufgabe auf das ganze Gebiet der Missionswissenschaft ausgedehnt.

Von Anfang an hatte das Institut zwei Abteilungen, eine wissenschaftliche Kommission und eine Förderer-Abteilung, die für die Beschaffung der materiellen Mittel bestimmt war. Der von Prof. Schmidlin gewünschte und anfänglich im Titel zum Ausdruck gebrachte internationale Charakter des Instituts wurde infolge mehrfacher Schwierigkeiten auf der Generalversammlung des Instituts am 4. August 1933 fallen gelassen, wenigstens formal im Titel. Als erster Vorsitzender war Alois Fürst zu Löwenstein von 1911 bis 1948 tätig; er hat das Institut nach außen hin mit unermüdlicher Energie und Klugheit vertreten und es immer wieder durch

Stürme, die durch die Zeitverhältnisse und auch Persönlichkeiten bedingt waren, in gesicherte Bahnen gelenkt. Zu dem ihm gespendeten Lob einer überlegenen und besonnenen Führung bemerkte er in einem Briefe an den Unterzeichneten: „Vielleicht dürfe er nur das Verdienst in Anspruch nehmen, gelegentlich über persönliche Schwierigkeiten hinübergeholfen zu haben; die Bremse am Motor und das Öl auf stürmischen Wogen haben auch ihr gutes!“

Die Geschichte und Leistungen des Instituts bis zum Jahre 1935 wurden von P. Otto Maas, O. F. M., in der Zeitschrift für Missionswissenschaft, Münster 1935, S. 214 ff. näher behandelt. Deshalb wird es genügen, wenn wir kurz aus dieser ersten Periode folgende Leistungen im Dienste der Wissenschaft anführen: Gewährung von Stipendien für Forschungsreisen im Interesse der Missionswissenschaft, geldliche Beihilfen für missionswissenschaftliche Veröffentlichungen, Veranstaltung oder Förderung von Missionskongressen. Die Zeitschrift für Missionswissenschaft stand an erster Stelle unter den Publikationen bei der Tätigkeit des Instituts. Das Institut war zwar in der genannten Zeitperiode weder Herausgeber noch Eigentümer der ZM, aber sie galt als ihr offizielles Organ, wurde den Mitgliedern des Instituts kostenfrei zugestellt und erhielt jährlich eine bedeutende finanzielle Beihilfe. An zweiter Stelle steht die Bibliotheca Missionum, die von P. Robert Streit begonnen und von P. Dindinger mit Unterstützung von P. Rommerskirchen fortgesetzt wird. Seit dem Jahre 1917 erschienen Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte (14 Bände im Verlag Aschendorff) und Missionswissenschaftliche Studien (7 Bände in verschiedenen Verlagen), die auch vom Institut finanziell unterstützt wurden, wie auch andere wissenschaftliche Missionsschriften außerhalb einer Sammlung. Einen hervorragenden Anteil hat das Institut an den acht Internationalen Akademischen Missionskongressen gehabt, vor allem an den damit verbundenen missionswissenschaftlichen Konferenzen. Alles das war ohne Zweifel eine große Leistung im Dienste der Wissenschaft und der Mission.

Leider entstanden beim Ausgang dieser Periode immer größer werdende Schwierigkeiten für das Institut und auch für die Zeitschrift, die zum Teil in den damaligen politischen Verhältnissen, zum Teil auch in der Person und Haltung von Prof. Schmidlin begründet waren. Das Institut beschloß deshalb in seinen Mitgliederversammlungen in Köln vom 6. Februar 1936 und vom 19. Juni 1937, eine neue periodische Veröffentlichung für die wissenschaftlichen Aufgaben des Instituts ins Leben zu rufen. In einer vertraulichen Sitzung in Münster am 8. Januar 1937 unter dem Vorsitz

des Fürsten Löwenstein und in Anwesenheit des Vorsitzenden der Superioren-Vereinigung Provinzial Dr. Fromm OMI, der Professoren Meinertz, Steffes, Pieper, Bierbaum und von P. Dr. O. Maas, Dr. B. Biermann, Dr. A. Freitag wurde diese Angelegenheit vorbereitet und beschlossen: es wird eine neue Zeitschrift gegründet, deren Eigentümer das Institut ist, die von Prof. Bierbaum im missionswissenschaftlichen Teil und von Prof. Steffes im religionswissenschaftlichen Teil redigiert wird und im Verlag Aschendorff erscheinen soll. Anfang 1938 erschien dann die erste Nummer unter dem Titel „Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Viermonatsschrift des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen“; durch Verfügung der Reichsschriftumskammer vom 30. Juni 1941 mußte sie ihr Erscheinen einstellen. Auch die anderen Aufgaben des Instituts waren in dieser Zeit infolge des Krieges fast völlig behindert, so daß seit der Mitgliederversammlung vom 23. Mai 1939 bis zum 29. Juli 1948 auch keine Versammlungen mehr stattfanden. In der Sammlung der missionswissenschaftlichen Studien des Instituts erschien damals noch die wertvolle Arbeit von P. Otto S. J.: Die Gründung der neuen Jesuitenmission durch General P. Johann Philipp Roothaan, Freiburg 1939.

Wir treten jetzt in einen neuen Zeitabschnitt der Geschichte des Instituts. Nach Beendigung des Krieges sah sich der Unterzeichnete als Leiter der wissenschaftlichen Kommission des Instituts zum zweiten Male vor die Aufgabe gestellt, die ZM wieder ins Leben zu rufen und zwar vorläufig als dreimalige Veröffentlichung des Instituts, weil eine Lizenz für eine Zeitschrift noch nicht erteilt werden konnte. Die mit der Vorbereitung und Durchführung verbundenen Arbeiten und Kämpfe übergehe ich. Auf der Mitgliederversammlung des Instituts in Aachen am 29. Juli 1948 wurde gegenüber der Opposition einiger Teilnehmer zum Ausdruck gebracht: Die Fortführung der münsterschen Tradition und deutsche Interessen können wir nicht ohne zwingende Gründe einer ausländischen Stelle überlassen. Die Förderung der eigenen Zeitschrift ist statutengemäß die erste Aufgabe des Instituts und die Religionswissenschaft würde in der deutschen katholischen Presse kein Organ mehr haben. — So wurden jetzt neue Beziehungen angeknüpft und zu den alten neue Mitarbeiter gewonnen. Nach Beendigung der Lizenzschwierigkeiten konnten wir erreichen, daß seit 1951 unser Organ wieder als „Zeitschrift“ viermal jährlich in die Welt hinausgeht. Auch ein neuer erster Vorsitzender des Instituts wurde 1949 in Erich Fürst von Waldburg zu Zeil gewonnen, nachdem Fürst Löwenstein aus Gesundheitsrücksichten seinen Vorsitz

1948 niedergelegt hatte. Ferner wurde bei einer Besprechung der wissenschaftlichen Kommission des Instituts im Januar 1950 beschlossen, daß in Zukunft wieder „Missionswissenschaftliche Studien und Texte“ erscheinen und zwar als gemeinsame Veröffentlichung des Instituts und des Missionswissenschaftlichen Seminars der Universität Münster, die von Prof. Dr. Ohm in Verbindung mit Prof. Dr. Bierbaum und P. Dr. Benno Biermann herausgegeben werden; bei dieser Schriftenreihe wird eine der ursprünglichen „Hauptaufgaben“ des Instituts zu berücksichtigen sein, die nach dem Vortrag von Robert Streit auf der 3. Mitgliederversammlung 1913 „in der Forschung und Hebung des ungedruckten Missionsmaterials“ besteht. Auch ist das Institut an der Vorbereitung des 10. Internationalen Akademischen Missionskongresses beteiligt, der im Sommer 1952 stattfinden soll. Mitgliederversammlungen, bei denen Prof. Bierbaum stets ein Referat über missionswissenschaftliche Aufgaben und Probleme und Prälat Solzbacher über den finanziellen Stand des Instituts hielt, fanden in der Nachkriegszeit regelmäßig wieder statt und führten zu fruchtbaren Aussprachen (29. Juli 1948 in Aachen, 3. August 1949 in Limburg, 15. Juli 1950 in Aachen). Der Mitgliederbestand des Instituts zeigt folgendes Bild: am 1. Dezember 1911: 67 Mitglieder, 1929: 190, im Anfang 1935: 140, 1951: 100. Der Rückgang ist verständlich durch die Ereignisse des letzten Jahrzehnts; wir können heute aber mit einer steigenden Tendenz rechnen.

Bei der Rückschau auf die vergangenen 40 Jahre des Instituts darf festgestellt werden, daß vielseitige und fruchtbare Leistungen vollbracht sind, sowohl auf dem Gebiete der reinen Forschung als auch in Auswirkung auf die Missionspraxis, obwohl die Zeitverhältnisse mit zwei Kriegen, Inflation, missionsfeindlicher Politik und Währungsreform und zuletzt einsetzendem Mangel an wissenschaftlichem Nachwuchs der Erfüllung der Institutsaufgaben außergewöhnlich ungünstig waren. Bei der Beurteilung der Leistungen in der Nachkriegszeit muß vor allem auch die finanzielle Notlage in Rechnung gesetzt werden; auch für die Gegenwart ist wieder wahr geworden, was Prof. Schmidlin auf der 3. Mitgliederversammlung des Instituts am 22. August 1913 in seinem Bericht feststellte: „Wenn die wissenschaftliche Kommission ihre Ziele nicht in weiterem Maßstabe ausführen konnte, so liegt dies an der noch mangelnden finanziellen Basis, von deren Erweiterung und Sicherung die Zukunft der wissenschaftlichen Arbeiten abhängt.“ Aber — vincit omnia labor improbus, die Arbeit im Schweiße des Angesichts, wie Vergil im Georgicon schreibt; und

nicht nur die zähe unermüdliche Arbeit, sondern auch der aus lebendigem Glauben sprudelnde Wille zum Apostolat und die Liebe zur Kirche und ihrer Ausbreitung bis an die Grenzen der Erde.

So war und ist es Teilnahme am Apostolat der Weltkirche, daß die beiden verehrten Vorsitzenden des Instituts, Fürst Alois zu Löwenstein und Erich Fürst von Waldburg zu Zeil als Laien sich in den Dienst des Instituts gestellt haben; die Vertreter der Missionswissenschaft sind ihnen dafür dankbar. Nach dem Tode des langjährigen Schriftführers P. Dr. Otto Maas O.F.M. übernahm P. Dr. Benno Biermann O.P. dieses Amt und hat bis heute mit Rat und Tat dem Institut wertvolle Dienste geleistet. Den wichtigen Posten eines Schatzmeisters versieht seit 1936 Prälat Johannes Solzbacher in Aachen, der in vorbildlicher Weise mit seinen finanztechnischen Erfahrungen das Institut durch häufige Finanzkrisen glücklich hindurchgesteuert hat, besonders auch in der Nachkriegszeit an der Lösung organisatorischer Fragen wesentlich beteiligt war und den Vorsitzenden eine unentbehrliche Stütze geworden ist. Ein Wort des Dankes gebührt in diesem Gedenkjahr auch den Präsidenten und Mitarbeitern der Päpstlichen Missionswerke in Aachen, die bei organisatorischen und finanziellen Krisen immer wieder großzügig geholfen haben. Die heutige Zeitlage ist außergewöhnlich unsicher und die Zukunft dunkel: „Incerti quo fata ferant . . .“ Trotzdem werden wir im Vertrauen auf Gott und im Bewußtsein der Mitverantwortung für sein Reich weiter arbeiten, nachdem unser Institut schon manche Stürme überstanden hat. Es kann im fünften Jahrzehnt seines Bestehens nach lähmenden Kriegsjahren einer neuen Blütezeit entgegengehen, wenn vor allem die missionierenden Genossenschaften und weitere akademische Kreise sich für eine der Mission dienende Wissenschaft aufgeschlossen zeigen.

Deshalb sind wir unserem obersten Hirten Pius XII. besonders dankbar, daß er in seinem Missionsrundschreiben vom 2. Juni 1951 auch die Pflege der Wissenschaft mit Einschluß der Missiologie und verwandter Fächer empfiehlt; denn der Papst rechnet zu den Erfolgen der heutigen Missionsbewegung auch die Gründung verschiedener wissenschaftlicher Einrichtungen und für die zukünftigen Missionare empfiehlt er nicht nur die Ausbildung „in allen kirchlichen Disziplinen“, sondern auch in jenen Fächern, die ihnen beim Apostolat von Nutzen sein können:

Opus praeterea est ut qui ad huius generis apostolatatum vocantur, dum adhuc apud suos sunt, non modo ad omnes virtutes ad omnes-

que ecclesiasticas disciplinas instituantur ac conformentur, sed peculiares etiam illas doctrinas et artes addiscant, quae aliquando sibi, cum apud exterās gentes Evangelii nuntios agent, summae erunt utilitatis . . .

Münster i. W.

Max Bierbaum

2. Vorsitzender des Instituts

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Pakistan und die Missionen

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

Um die Lage und Aussichten des Missionswerkes in Pakistan richtig beurteilen zu können, ist es wie bei allen im Werden begriffenen einheimischen Volksstaaten unbedingt notwendig, Kirche und Missionswesen unter dem Einfluß ihrer Staatsverfassung, ihrer außen- und besonders innenpolitischen Gestaltung nach sozialen, ökonomischen, erzieherischen, religiösen und moralischen Richtlinien zu betrachten. Es wäre vollständig verkehrt, wollte man z. B. die Mission in Pakistan einseitig — auch nur vorwiegend — nach ihrem jetzigen Stande bemessen. Pakistan befindet sich mitten in einem radikalen Umbruch, in einer modernen Schöpfung eines islamisch inspirierten, aber universal angepaßten Staatswesens, in dem die Mission garantierte Freiheit genießt.

1. Wie Pakistan wurde

Der Gegensatz zwischen Hindus und Moslims in Indien besteht seit mehr als 1 000 Jahren. Die Geschichte der mohammedanischen Invasion ins südliche Sind und anschließend in Multan seit 711, dann insbesondere die Eroberung Nordindiens durch Mahmud um die Jahrtausendwende in zwölf großen Raubzügen von Afghanistan aus, die Herrschaft des Großmoguls im 16. und 17. Jahrhundert über ungeheure Gebiete Nord- und Mittelindiens und auch noch die vielfach von wahren Fanatismus geleitete Herrschaft mohammedanischer Radschas ist mit ganzen Hekatomben Blut sowohl von Hindus wie umgekehrt von Moslims geschrieben. Wie es scheint, ist von den aus Syrien und Persien nach Indien vorgedrungenen Nestorianern und Thomaschristen im Mittelalter kein ernstlicher Versuch gemacht worden, das Christentum den mohammedanischen Eindringlingen zu vermitteln. Aber auch der Protestantismus hat keinen Grund, von einer

Vernachlässigung der Mohammedanerbekehrung katholischerseits zu sprechen, da es mehr als voller drei Jahrhunderte bedurfte, bis man sich protestantischerseits auf einige Missionsversuche in Nordindien besann, während z. B. die Jesuiten schon im ersten halben Jahrhundert der älteren Portugiesenmission am Hofe Akbars d. Gr. unter Rudolf Aquaviva und Hieronymus Xaver dafür tätig waren¹.

Seit hundert Jahren tobte in dem politisch, völkisch, sprachlich und besonders religiös (Hinduismus, Islam, Jainismus, Sikhs, Parsismus usw.) zerrissenen Nordindien der Kampf um die Einigung, Unabhängigkeit und Freiheit. Die hinduistische Kongreßpartei erstrebte in dem noch von England beherrschten Indien einen universalen Hindustaat, in den alle anderen Parteien, Richtungen und Minderheiten, mit mehr oder weniger großer Bewegungsfreiheit eingegliedert werden sollten. Die Mohammedaner kamen trotz ihres fanatischen Hasses gegen die Hindus doch erst in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts angesichts des Heranrückens eines freien, unabhängigen Indiens dazu, eine eigene Moslimpartei, die Moslim-Liga, aufzurichten. Ihr großer Führer, der Quaid-i-Azam (= Großchef) Mohammed Ali Jinnah, verstand es, alle Mohammedaner Indiens unter einer islamischen Flagge zu sammeln. Aber erst 1939/40 rief Jinnah die mehr als 80 Millionen Moslims zum Kampfe für einen eigenen Moslimstaat in Indien auf. In diesem Kampfe gab es Hunderte von Aufständen mit Tausenden von Toten. Auch der letzte Vizekönig Indiens, Lord Mount Batton, mußte einsehen, daß unter den gegenwärtigen Umständen nur ein zwischen Mohammedanern und Hindus in zwei Staaten geteiltes Indien möglich sei. So kam endlich am 15. August 1947 die Teilung in Hindustan und Pakistan zustande. Für Mahatma Ghandi, der sein ganzes Leben in den Dienst der Verwirklichung eines einigen selbständigen Indiens gestellt hatte, bedeutete dieser Tag des Jubels einen großen Trauertag, da er zwar Freiheit und Unabhängigkeit, aber eine Zweiteilung Indiens brachte.

Das Unglaubliche, das als Utopie Angesehene, die Errichtung eines indischen Moslimstaates war geschehen. Jinnah nannte seine Schöpfung eine Tatsache, die keine Parallele in der Geschichte der

¹ Vgl. A. Vöth S.J., Die Inder, Freiburg 1934; Felix A. Plattner, Indiens Einheit und Vielheit, in: Schweizer Kathol. Jahrbuch 1948, 5—14; G. Simon, Der Islam und die christliche Verkündigung, eine missionarische Untersuchung, Gütersloh 1920, 85 ff.; ders., Die Welt des Islam und ihre Berührungen mit der Christenheit, Gütersloh 1948, 310 ff. und 377 ff.

Völker hat. Die anfängliche unbändige Freude der Mohammedaner Nordindiens sollte jedoch schnell einer großen Enttäuschung und Unzufriedenheit mit dem Erreichten weichen. Es fehlte nicht an schwarzen Propheten, die dem jungen Staate ein sehr schnelles Ende weissagten. Der Name Pakistan ist aus den Anfangsbuchstaben der Provinzen gebildet und soll die Einigung aller versinnbildlichen. Aber gerade dieser symbolischen Einheit steht die klaffende Spaltung in zwei große Staatsgebiete gegenüber: Westpakistan mit 490 976 Quadratkilometer Bodenfläche und 33 540 000 Einwohnern und Ostpakistan mit 86 272 Quadratkilometer Grund und 46 720 000 Einwohnern. Und diese beiden Teile liegen ganze 2 250 Kilometer weit auseinander, indem sich der Hindustaat mit seiner Hauptstadt Delhi und den geheiligten Stätten Hinduindiens dazwischenschiebt. Die Moslimliga hat ihre alte Devise nach Aufrichtung eines alle indischen Mohammedaner umfassenden Islamstaates aufgegeben und widmet sich vielmehr der sozialen Fürsorge der noch „unerlöst“ im großen Hindustaat lebenden 40 Millionen Anhänger Mohammeds. Fanatische Islamiten auch in Pakistan träumen von einem universalen in alle Reiche der Welt hineinreichenden und an keine Staatsgrenzen gebundenen Reiche Mohammeds, in das dann auch alle mohammedanischen Indier einbezogen werden sollen. Die Idee dieses „Koranstaates“ geht zurück auf den vorigen Generalsekretär der mohammedanischen Liga, Chaudury Khalik uz Zaman, der die ursprünglichen religiösen Verhältnisse nach dem Buchstaben des Koran in allen mohammedanischen Ländern wieder zur Geltung bringen möchte. Eine solche reaktionäre Einstellung der Staaten: Ägypten, Arabien, Java, Pakistan usw. könnte natürlich der christlichen Mission die Wege verrammeln. Eine andere Lösung schlagen die Minderheiten der Parsen und Shiks vor, indem sie die Christen veranlassen möchten, die weder dem Hinduismus noch dem Islam angehörenden Ureingeborenen Indiens und die 50 bis 60 Millionen Kastenlosen (Pariahs) zu gewinnen, um so mit etwa 100 Millionen Anhängern einen dritten vermittelnden Staat oder ein christliches Gemeinwesen zwischen den beiden extremen Feinden, Hindus und Moslims, zu bilden². Ist es auch nur eine Utopie und Illusion, so wirft es doch grelles Licht auf die noch stets unbefriedigte Lage.

² Vgl. hierzu P. Rondot, *L'Islam moderne et la structure de l'Etat*, in: *Rythmes du Monde* 1950, IV, 63. Zum Plane Khalik Zamans: Chaudhury Khalik uz Zaman, *My conception of a quoranic or islamic State*, in: *Islamic Review* 1950 Janvier pp-22 ss. Zum Parsenvorschlag s. Aucam 1948, 231; Kath. Mission. 1948, I, 31 und Bull. des Missions 1948, 184 ss.

Bereits über die Errichtung des jungen Staatswesens in beiden indischen Republiken leuchtete ein schauerliches, blutiges Morgenrot. In den zehn auf die Unabhängigkeitserklärung folgenden Tagen organisierten vor allem die Shiks in Pakistan eine systematische Ausrottung der Hindus, mordeten die Menschen und brandschatzten ihre Dörfer und Siedlungen. Die Folge war eine allgemeine Evakuierung der hinduistischen Bevölkerung aus dem Pandschab nach Hindustan und von Mohammedanern Hindustans nach Pakistan. Alle Wege und Stege waren mit Millionen Flüchtlingen gefüllt. Da sie nur das allernotwendigste mitnehmen konnten, wurden Hunger und Elend jeder Art schnell uferlos. Diese Völkerwanderung dauerte bis in den Dezember 1947 und soll 10 bis 12 Millionen Menschenleben gekostet haben. Allein die Zahl der von Shiks Ermordeten wird mit 100 000 beziffert. Die Christen gingen glücklicherweise bei diesen Massakern ziemlich unbehelligt aus. In Kashmir fielen allerdings plündernde Horden über ein paar Stationen der Mill Hiller Mission her, zerstörten die Niederlassung in der Hauptstadt der Provinz Baramullah und ermordeten den dortigen Chefarzt mit Oberin und fünf andern Schwestern, während die Frau des ermordeten Chefs die verwundeten Mörder persönlich pflegte. Auch das berühmte Missionshospital von Rawalpindi bekam in etwa die Raublust der Banden zu fühlen. Zeitweilig mußte es seine Tätigkeit fast ganz auf die Betreuung der Flüchtlinge und Verwundeten einstellen³. Für die christliche Bevölkerung kam die Hauptprüfung erst, als die alten hinduistischen Bauern und Grundbesitzer, bei denen sie meist beschäftigt gewesen waren, verschwunden waren und die neuen mohammedanischen Herren sie nicht mehr einstellten. Doch wurde wenigstens einigermaßen ihr Elend seitens der mohammedanischen Behörden gemildert, wobei einzelne Mohammedaner selbst von einer Brüdergemeinschaft mit den Christen sprachen. Die prekäre Lage der Christen gab jedoch vielen bereits auf dem Wege zur Kirche Befindlichen Veranlassung, es lieber beim Islam zu versuchen⁴.

2. Ungelöste Existenzfragen

Dunkle Wolken liegen noch über der Zukunft Pakistans, die leicht zu furchtbaren Orkanen werden und mit der Existenz des Staates selbst auch den Bestand und das Gedeihen der christlichen

³ Vgl. den Spezialartikel in: The Times 25. 8. 1947; Bull. d. Miss. 1948, III, 184 ss.; De Kath. Missiën 1948, 194 ss. und ZMR 1950, 152.

⁴ Bull. d. M. ebendort.

Mission bedrohen können. Vor allem ist es die Kashmirfrage, wodurch alle gegenseitigen Beziehungen zwischen Hindustan und Pakistan gleichsam in der Wurzel vergiftet werden und die gerade jetzt die beiden Staaten dringend notwendige innere Konsolidierung und Beruhigung, den Inangriff der sozialen Reform und des Erziehungswesens usw. hintanhaltend. Mehr als die Hälfte des gesamten Budgets wird von dem einen wie dem andern Staate für Rüstungszwecke usw. aufgewandt, und beiderseits wird an den Grenzen ein Heer bereitgehalten, das auf Zerstörung statt auf Frieden und ruhigen Aufbau gerichtet ist. Am meisten leidet gerade Pakistan darunter⁵. Die Provinz Kashmir zählt rund 17 Millionen Einwohner, von denen ganze 12 bis 13 Millionen Mohammedaner sind. Nun beabsichtigte der hinduistische Maharadscha gleich nach der Unabhängigkeitserklärung Pakistans die Provinz dem Hindustaan einzuverleiben und gab seinen Truppen Befehl, die von Afghanistan und aus Hindustan anrückenden mohammedanischen Truppen zurückzuweisen. Anfangs Januar 1948 trug Hindustan die Lösung der Frage vor die UNO, ließ aber im Frühjahr desselben Jahres seine Truppen gegen die Grenze Pakistans marschieren. Eine Kommission der UNO erreichte zwar vorübergehend die Einstellung der Feindseligkeiten, aber die am 26. Juli 1949 von ihr gezogene Demarkationslinie und Vorbereitung eines Plebiszits mißlingen. Ebenso scheiterte ein Vermittlungsversuch seitens Trumans und Attlees im August 1949. Dann übertrug der Sicherheitsrat der UNO die Streitfrage einer Kompromißlösung des Australiers Sir Owen Dixon (1950). Auch sie scheiterte. Im Januar sollte die Konferenz der Ministerpräsidenten der Commonwealth zu London mit Liaquat Ali Khan von Pakistan eine Lösung bringen. Indessen ging auch dieser Versuch ergebnislos aus. Und so droht jeden Augenblick der große schicksalsschwere Kampf um Eingliederung von 12 bis 13 Millionen Moslems in Kashmir loszubrechen und gleichzeitig auch die 30 bis 40 Millionen unerlösten Mohammedaner in Hindustan auf den Kampfplatz zu rufen. Für die christliche Mission müßte es verhängnisvoll werden, wenn dabei Pakistan wieder den uralten fanatischen Haß gegen alle Nichtmoslems in sich erneuern würde. Eine schlimme Folge zeigt sich bereits jetzt infolge der unversöhnlichen Haltung Pakistans in der Rehabilitierung der extremsten Gruppe der Kongreßpartei, der sog. Rastriguyia Swayamsevak Sangh, der Mördergruppe Ghandis, in Hindustan und in der Erhebung ihres Führers M. Tando zum

⁵ The World Times, avril 1950, 145.

obersten Führer der Kongreßpartei, von dem die Christen rein nichts zu hoffen haben. Eine gewisse Entspannung der Lage entsteht durch die kampfmüde und friedliebende Bevölkerung in Bengalen sowohl im östlichen Pakistan wie in Hindustan. Überhaupt fühlen sich die Bengalen in Pakistan von dem weit entlegenen Karachi in Westpakistan stark benachteiligt und drängen auf eine friedliche Lösung der Kashmirfrage⁶.

3. *Der neue Staat und die Mission*

Grundlegend für die Beziehungen der Mission und der christlichen Minderheit in Pakistan sind die *Objective Resolutions*, wie sie von der Konstituierenden Versammlung am 12. März 1947 votiert und proklamiert worden sind. Gleich zu Anfang des Dokumentes wird in üblicher mohammedanischer Weise die universale Souveränität Allahs, des allmächtigen Gottes, hervorgehoben, in dessen Namen die neue Verfassung die Grundsätze der demokratischen Freiheit, Gleichheit, Duldsamkeit und sozialen Gerechtigkeit, wie sie der Islam lehrt, proklamiert. Ausdrücklich wird gesagt, daß die neue Verfassung „vollständig gleiche Maßnahmen trifft, damit die Minderheiten ihre Religion und Kultur frei bekennen und praktizieren können“⁷. Daß es den Staatsmännern des neuen Pakistan ernst ist mit dieser Garantie für alle, auch für die religiösen Minderheiten, ersieht man deutlich aus ihren offiziellen Erklärungen. M. Ali Jinnah sagte u. a. bei seiner Ernennung zum Präsidenten der Konstituierenden Versammlung im September 1947: „Wir stellen den Staat auf die Beine ohne Diskriminierung oder Unterscheidung zwischen einer muselmännischen Gemeinschaft oder einer hinduistischen, zwischen Kasten und Glaubensbekenntnissen. Wir gehen von dem Grundsatz aus, daß wir alle Bürger eines Staates sind. Man wird sehen, daß mit der Zeit die Hindus aufhören, Hindus zu sein und die Muselmänner Mohammedaner, nicht im religiösen Sinn, denn das berührt die persönlichen Überzeugungen jedes einzelnen, aber im politischen Sinne und als Bürger einer Nation.“ Das ist genau die Auffassung Pandit Nehrus vom „weltlichen Staat“. — Von noch größerer Bedeutung sind die Äußerungen des Ministers für Auswärtige Angelegenheiten Sir Moh. Zafrullah Khan im Dezember 1948 bei der Behandlung der allgemeinen Menschenrechte, wie sie in Art. 18 der

⁶ Vgl. ZMR 1950, I, 132 f.; BdM 1951, 71; The Economist, 25. Febr. 1950, 436.

⁷ Siehe den offiziellen Text der *Objective Resolutions*, in: Far Eastern Survey, N. York 8. 3. 1950; Zitate in Kath. Miss. 1949, 118 f.; Bull. d. M. 1951, 56. 59.

Verfassung formuliert sind: „Pakistan anerkennt ohne jedes Zaudern und ohne Zweideutigkeit die Freiheit des Herzens, des Gewissens und der Religion.“ Dieser Artikel sieht auch die Änderung der Religion vor. Zafrullah sagte diesbezüglich: „Der Islam ist eine missionarische Religion. Der Islam beansprucht für sich das Recht, jeden Menschen zu überzeugen, seine Religion zu ändern und den Islam anzunehmen. Es ist darum klar und gewiß, daß er auch gleicherweise andern Religionen das freie Recht einräumen muß, Konversionen zu machen . . . Darüber gibt es keinen Zweifel. Und es wäre unverständlich, das Recht der Konversionen für sich zu fordern und andern zu weigern“⁸. Liaquat Ali Khan, der Nachfolger Jinnahs als Ministerpräsident Pakistans hatte schon bei seinem Aufenthalt in London 1948 über die künftige Verfassung bemerkt, daß „Pakistan an die soziale Gerechtigkeit glaube und daß es ein Staat sei, in dem die menschlichen Wesen wirklich als solche behandelt werden und in dem die Mittel nicht einseitig zum Vorteil einiger, sondern für die ganze Nation verwendet werden“⁹. Noch einen bedeutenden Schritt weiter ist man gekommen durch die Annahme des Kommissionsberichtes der Assemblée constituante im November 1950 über die fundamentalen Menschenrechte der Bürger, wie der Minoritäten im besonderen. Darnach werden alle Angehörigen Pakistans für gesetzlich gleichberechtigte Bürger erklärt, die Zwangsarbeit für ungesetzlich erklärt und die „Unberührbarkeit“ (Kastenlosigkeit) abgeschafft. Ausdrücklich wird garantiert, daß alle Bürger „ihre Religion, einerlei welcher Richtung, frei bekennen und ausüben dürfen“. Darauf hin erklärte der Leiter der 12 Millionen Hindus von Pakistan, daß alsdann die Hindus in Pakistan nichts mehr zu fürchten hätten^{9a}.

4. Reaktionäre und moderne Kräfte des Islam

Obschon in den Verfassungsentwürfen direkt die Missionsfreiheit nicht genannt wird, lassen die Äußerungen der Staatsmänner keinen Zweifel daran, daß sie so gemeint ist. Doch sagt der Korrespondent des Londoner Economist mit Recht: „Alles hängt davon ab, in welchem Geiste die bewundernswerten Vorschriften von den Funktionären Pakistans in die Tat umgesetzt werden, ganz besonders vom muselmanischen Publikum. Zwar scheinen die Opposi-

⁸ Cf. Bull. d. M. 1951, 57.

⁹ Siehe Rhythmes d. M. 1950, IV, 62; Weekly Pakistan News, 19. mars 1949.

^{9a} Cf. M. R. Symonds, The Making of Pakistan, London 1950, 101.

tionsmänner nicht zahlreich zu sein, aber in dieser Hinsicht äußerst skeptisch“¹⁰. Andererseits müßte man fast an der Ehrlichkeit der Garantien zweifeln, wenn keine Reaktion vorhanden wäre. Vor allem sind es die Ulemas, d. s. die mohammedanischen Rechtsgelehrten, welche die Regierung der Lauheit anklagen und eine strikte Einhaltung der islamischen Chari'a, d. h. des Rechtskanons fordern. Tatsächlich wird die Chari'a in weitem Maße im modernen Pakistan wie in andern mohammedanischen Ländern außer Acht gelassen. Darum bilden die Ulemas hier wie dort eines der größten Hindernisse für jedwede nützliche soziale und politische Reform des Islam. Auf der Provinzialkonferenz der Ulemasvereinigung in Mymensingh im östlichen Pakistan, nicht lange nach der Unabhängigkeitserklärung, wurde ins Programm aufgenommen: die Schaffung eines Cheikh-ul-Islam, der als Präsident der Vereinigung zugleich Minister in der Regierung sein sollte. Seine Aufgabe sollte darin bestehen, die Richter im Lande zu ernennen (Kadis), den religiösen Unterricht der Mohammedaner zu überwachen, den öffentlichen Staatsschatz und besonders die Güter des Kultus und der rein religiösen Angelegenheiten zu organisieren. Diesen Überforderungen gegenüber begnügten sich indessen die Regierungsvertreter mit der Erklärung, daß der neue Staat vom Geiste der Chari'a inspiriert sei¹¹. Eine große Schwierigkeit schien für die christlichen Schulen dadurch zu entstehen, daß seitens extremer Islamvertreter die Erteilung des Koranunterrichts innerhalb dieser Schulen gefordert wurde. Aber auch hierin hat sich die Regierung nachgiebig gezeigt und ist auf dem Wege, anderweitig für diesen Unterricht von mohammedanischen Schülern christlicher Institute zu sorgen, nachdem die Bischöfe Pakistans hatten wissen lassen, daß es untragbar für die christlichen Schulen sei¹².

Es ist kein Zweifel, daß der junge pakistanische Staat ganz im Sinne von Atatürk in der Türkei sich auf moderne Füße stellt, den Islam nicht einfachhin als Staatsreligion erkennt, aber doch von seinen religiösen und sozial-moralischen Anschauungen inspiriert ist. Schwierig wird es für die Staatsmänner sein, hier zwischen dem alten theokratischen Islamprinzip und der modernen Staatskonstitution einen ruhigen Weg in der öffentlichen Meinung zu finden, der wirklich auch den religiösen Minderheiten die Freiheit des Bekenntnisses und der Ausbreitung beläßt. Der Erziehungsminister M. Fazlur Rahman vertraut auf die universale brüderliche Tole-

¹⁰ The Economist vom 9. Dezember 1950, p. 1007; BdM 1951, 60.

¹¹ BdM 51, 61.

¹² Ebenda p. 66; Kath. Miss. 1950, IV, 124.

ranz, die soziale Gerechtigkeit und die vom Islam offen gelassene Möglichkeit, daß jeder seine eigenen religiösen und kulturellen Belange erstreben könne¹³(!?). Mawlir Tamizuddin Khan, Präsident der Constituante, meinte, daß das Zuschlagen der Tür für die Interpretation des Korans die Ursache aller Übel in der ganzen Welt ist: Trennung von Staat und Religion, für die aggressive Politik, Rassismus, Kapitalismus, Kommunismus, Fascismus, Kolonialismus und daß nur der Islam dagegen ein Heilmittel sein könne¹⁴. Die Parole M. Zahid Huseins, des Direktors der Staatsbank, ist dagegen: „Nicht zurück zum Koran, sondern mit dem Koran vorwärts!“ Liaquat Ali Khan betonte mit Nachdruck bei der Inauguration der Sind-Universität, daß man den wahren Geist des Islam verkenne, wenn man ihn für fortschrittfreundlich halte“¹⁵.

5. Kirche und Mission in Pakistan

Den neuen Verhältnissen hat Rom Rechnung getragen und die alten Vikariate neu umschrieben bzw. den pakistanischen Grenzen angepaßt, wobei z. B. das östliche Pandschabgebiet (Lahore) an Hindustan übergang, im östlichen Pakistan die Diözese Jessore neu errichtet und gleichzeitig die Hierarchie mit den Erzdiözesen Karachi im Westen und seinen Suffraganbistümern Multan, Lahore und Rawalpindi, sowie Dacca im Osten mit den Diözesen Dinaipur, Chittagong und Jessore gegründet wurde. Karachi ist auch Sitz der neuen Delegation¹⁶.

Genaue statistische Übersichten liegen noch nicht vor. Auch bei der Zusammenstellung nach den neuesten Römischen Missioni Cattoliche¹⁷, die für ganz Pakistan 63 indische und 191 ausländische Priester (= 254), 21 einheimische und 50 auswärtige Brüder (= 71), 259 einheimische und 247 ausländische Schwestern (= 506) und 224 994 Katholiken neben 73 580 Katechumenen angeben, ist die Berechnung nicht nach der neuen Umschreibung der Diözesen erfolgt. Der Mailänder Missionar von Dinaipur P. Cesare Pesce gibt nach Angaben des „Catholic Directory“ von Madras für 1949 und des P. Leonard S. F. in „The Missionary work in the New

¹³ Nach der Rede vor der Erziehungskommission 16. 12. 1949 in Dawn v. 16. 12. Cf Rhythmes d. M. 50, 64.

¹⁴ Ebenda p. 66; BdM 1949, III, 129/141, L'Islam moderne et son évolution; H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam, Chicago 1947 u. a.

¹⁵ Rhythmes d. M. p. 65 f.

¹⁶ Vgl. die Ausführungen von Prof. Bierbaum in ZMR 1951, 148.

¹⁷ Miss. Cattoliche, Roma 1950, 211.

India“ für Pakistan folgende Daten: 76 790 000 Einwohner, 194 292 Protestanten und 197 462 Katholiken¹⁸.

Weitaus das fruchtbarste Einzelmissionsgebiet ist die Diözese von L a h o r e in Pandschab, das die belgischen Kapuziner betreuen und vor der Neuregelung 73 539 Katholiken und 56 416 Katechumenen zählte. Auch Multan weist unter den italienischen Dominikanern bereits 38 121 Getaufte und 8 808 Katechumenen auf, während die holländischen Franziskaner in Karachi erst 19 770 Katholiken und 2 472 Taufkandidaten und die Mill Hiller in Rawalpindi 12 633 Getaufte und 1 886 Katechumenen hatten. Im östlichen Pakistan werden für die Erzdiözese Dacca bei den kanadischen Kreuzvätern 35 572 Getaufte und 931 Katechumenen, in der Diözese Chittagong derselben Missionare aber nur 11 576 bzw. 1 834 Gläubige aufgeführt. Die Mailänder Missionare zählten 34 383 Getaufte und 12 239 Katechumenen, das Suffraganat Jessore der Salesianer Don Boscos nur 7 012 Getaufte und 216 Katechumenen¹⁹.

Man darf allerdings nicht glauben, daß wenigstens diese kleinen Zahlenerfolge — 5 Katholiken auf 1 000 Bewohner — M o h a m m e d a n e r b e k e h r u n g e n ergeben. Es sind fast nur Konversionen von Ureingeborenen und Angehörigen der untersten Kasten der Hindubevölkerung. Auch in naher Zukunft ist kaum an eine zahlenmäßig größere Bekehrung von Mohammedanern zu denken, obwohl die früher von selbst eintretenden furchtbaren Konsequenzen für einen christlich gewordenen Mohammedaner in Wegfall gekommen sind²⁰. Dem steht schon das stolze Nationalbewußtsein Pakistans als eines im Grunde doch islamischen Volksstaates entgegen. Doch gibt bei der Orientierung der Moslems heute nach Abzug der Engländer nicht mehr London, sondern Rom die Richtlinie, wie ja auch die Person und Autorität des Papstes bei Regierung und Volk von Pakistan in höchstem Ansehen steht. Empfindlich fühlen sich die protestantischen Missionsunternehmungen getroffen durch den Wegfall der britischen moralischen wie finanziellen Unterstützung²¹. Mit Recht empfindet der italienische Missionar P. Cesare Pesce es als eine Wohltat, daß vor allem d a s s o g. Gesetz Macaulays nun verschwindet, wonach die indische Jugend in den protestantischen Missionsschulen nicht in indisch-

¹⁸ Le Miss. Cattoliche, Milano 1951, n. III, p. 36.

¹⁹ Siehe die Darstellung der Einzelmissionen in Miss. Catt. a.a.O., De Kath. Miss. 1948, 194 f.; Emigranten voor God, Roermond 1949, I, 274—280, zu Karachi und Rawalpindi 280—292.

²⁰ Vgl. De Kath. Miss. a.a.O. und Aucam 1948, 231.

²¹ Vgl. C. Pesce, in: Le Miss. Catt. a.a.O., 36.

arabischer Sprache und Kultur erzogen wurde, sondern nach den englischen Klassikern, wodurch der zersetzende Sektengeist eines Spencer, Froude, Kingsley u. a. mit ihrem Antiklerikalismus, Romhaß und der Lehre von der überspannten Toleranz gegen alle Religionen der Welt vergiftend in die Jugend eindrang²².

Die Hoffnung und starke Stütze der Pakistanmission sind übrigens ihre Schulen, die sich netzartig bereits über das ganze ungeheure Gebiet verteilen. Es sind im ganzen etwa 276 Elementarschulen mit 12 282 Knaben und 6 229 Mädchen, 51 Mittelschulen mit 4 168 bzw. 2 250 Besuchern und 38 Highschools mit 6 239 bzw. 3 137 Schülern und Schülerinnen. Während aber die Protestanten bereits über 5 Universitätskollegien verfügten, hatten die Katholiken nur 1 in Rawalpindi. Doch sind gerade in den letzten Jahren weitere kleinere Kollegien hinzugekommen: 1 in Karachi mit 40 Studierenden, 3 für Studentinnen in Rawalpindi und 1 für Mädchen in Dacca. Auch in bezug auf Seminarien für Lehrpersonen und Klerus sind die Missionen Pakistans noch äußerst rückständig. 24 Großseminaristen, die sich mit 6 auf Dacca, 15 auf Karachi und 3 auf Dinajpur verteilen, studieren in Ermangelung eines eigenen Seminars auswärts. Normalschulen gibt es nur 1 mit 9 Studierenden in Karachi, 1 in Lahore mit 18 und 1 in Chittagong mit 6²³.

Der zweite Stützpfeiler der Pakistanmission ist die Missionskaritas und Missionsärztliche Fürsorge. Letztere lehnt sich insbesondere an vier große Einrichtungen an, unter denen das neue große Missionshospital der Catholic Medical Missionarys von Anna Dengel (Philadelphia) zu Rawalpindi mit z. Z. 350 Betten, seiner Hebammen- und Pflegerinnenschule den ersten Platz einnimmt. Bei seiner Einweihung am 25. März 1950 pries der General des Gesundheitswesens Pakistans, Major Faruki, den erhabenen Geist, der das Personal beseelt²⁴. Ein zweites großes missionsärztliches Zentrum ist seit 1948 unter Leitung derselben Schwestern zu Karachi im Entstehen und soll eine würdige Repräsentation in der unheimlich wachsenden modernen Hauptstadt werden. Es spricht für sich, daß eine Schwester-Ärztin, Sr. Marie Dolores, zur Präsidentin der gesamtpakistanischen diplomierten Krankenpflege gewählt werden konnte²⁵. In Ostpakistan sind dieselben Schwestern

²² Le Miss. Catt. 1951, 36.

²³ Nach Miss. Catt., Roma 1950 und Cath. Directory of Madras 1950.

²⁴ Vgl. De Kath. Miss. 1948, 194 f.; Bethlehem 1950, 337 ff.; Bull. d. M. 1951, 64 s.; Miss. Catt., Milano 1950, 69 und 117.

²⁵ Bull. d. M. 1951, 65.

seit 1930 tätig und zwar in Dacca am Sitze der östlichen Regierung. Die Verminderung der Kindersterblichkeit um 33 Prozent in zehn Jahren wird hauptsächlich ihrem hygienischen Wirken zugeschrieben. Endlich ist seit 1948 in Mymensingh (Dacca) ein missionsärztliches Zentrum im Werden, das vor allem im Dienst der männlich-ärztlichen Behandlung noch stets unzugänglichen Frauenwelt steht. Zahlreiche andere kleinere Krankenhäuser, Waisenanstalten, Armenapotheken sind ebenfalls über ganz Pakistan verbreitet und haben während der Zeit der „Millionenflucht“ Hindus und Moslims außerordentliche Hilfe geleistet.

Trotz seiner kleinen Zahl von Christen, die zudem noch meist aus den Kastenlosen und Primitiven gewonnen worden sind, hat sich das Christentum und speziell die katholische Mission einen ehrenvollen Platz erworben. Sie ist jedenfalls frei in ihren Unternehmungen und wird als wesentlich helfender Aufbaufaktor gern gesehen. Mittels ihres natürlich auszubauenden Schulwesens und ihrer Caritas kann sie sich auch in die führenden Kreise von Pakistan hineinarbeiten. Aber nicht bloß bei den Mohammedanern wird sie in naher Zukunft keine zahlenmäßig größeren Bekehrungen zu erwarten haben. Auch bei den niederen Klassen wird ihr der Zugang nicht mehr so leicht sein, da sie ja beim Islam selbst jetzt alle Möglichkeiten des Aufstiegs bis zu den höchsten Posten haben, während die arme Mission ihnen weder finanziell noch sozial in entsprechender Weise entgegenkommen kann. Und bei den Hinduleuten bietet auch in Pakistan das Kastenwesen wesentlich dieselben Schwierigkeiten wie in Hindustan. Man möchte den international sehr gemischten Missionaren (Italiener, Iren, Kanadier, Holländer, Belgier usw.) noch eine stärkere wirtschaftliche Unterstützung wünschen, damit sie auch den großen sozialen Aufgaben in Pakistan in bezug auf Landbau, Handwerk, Technik, Industrie usw. gewachsen sind.

Zwei eherechtliche Fälle aus der chinesischen Mission

Von P. Dr. Gerhard Oesterle O. S. B., Rom

Ein Missionar legte aus seinem Wirkungskreis in China folgende zwei Fälle vor:

1. „Es handelt sich um Dispens bei Mischehen. Viele Missionare haben sich lang und breit über die Kautelen aufgehalten; sie bemühen sich, den Leuten bei solchen Ehen alles möglichst klar zu machen, die Bedingungen, die Pflichten etc.

und dann gehen sie sogleich zum Ehekonsens über und vergessen, die eigentliche Dispens zu geben. Reicht nun dieser innerliche Entschluß oder Wille, die Dispens zu geben, zur Gültigkeit der Dispensehe oder muß es klar und deutlich ausgesprochen werden, formaliter, könnte man sagen? Den Leuten sagen sie meistens: „Gut, dann könnt ihr Dispens haben.“

2. Der zweite Fall ist dieser: „Martin, 29 Jahre alt, von heidnischen Eltern geboren (1921) und erzogen, wurde nach chinesischer Sitte von seinem Vater mit einem heidnischen Mädchen verheiratet. Er war erst 15 Jahre und das Mädchen 16 Jahre alt. Martin durfte in keiner Weise seinen Willen kundtun, ob er einverstanden sei oder nicht. Timor reverentialis gegen seinen Vater zwang ihn, schweigend alles über sich ergehen zu lassen, obwohl er innerlich sehr unwillig und das Mädchen ihm sehr unsympathisch war. Als sie ihm nach einem Jahre ein Töchterchen gebar (1937), mußte Martin zum Militär. Daraufhin war er nur noch zweimal zu Hause in Urlaub in den Jahren 1938 und 1939. Als er zwei Jahre später erfuhr, daß seine Frau sich den Schwiegereltern nicht mehr fügen wollte und sie dann auch nicht mehr auf ihn hörte, schrieb er seinem Vater, er habe sie noch nie als Frau haben wollen, er solle sie heimschicken zu ihren Eltern und den Ehekontrakt auflösen. Daraufhin verlangte Martins Vater, daß er selbst womöglich heimkomme, um die Sache zu regeln. Er ging aber nicht und schrieb ihm abermals, daß er nichts mehr mit der Frau zu tun haben wolle, sie könne aber für sich und ihr Kind sein väterliches Haus, seine Felder etc. haben, damit sie leben könnten. So wurde die eigentliche Ehe aufgelöst, aber nicht notariisch. Die Eltern der Frau könnten Martin verklagen, würden dabei aber wahrscheinlich den kürzeren ziehen. Wie weit seine Frau mit dieser Ehescheidung einverstanden ist, hat Martin nie erfahren. Die schriftliche Erklärung an seinen Vater, daß er auf diese Weise die Ehe auflösen solle, gab Martin 1941 ab, 5 Jahre nach der Hochzeit.“

Nachdem Martin die ganzen Jahre beim Militär war, kam er 1949 nach Sh. und wurde krank in unser kath. Hospital eingeliefert. Dort lernte er die kath. Religion und den Ordensstand kennen. Weihnachten 1949 wurde er getauft und blieb als Angestellter in der Missionsstation. Der Pfarrer dort und besonders der Apostolische Präfekt selbst sind voll des Lobes über Martin und stellen ihm das beste Zeugnis aus, raten nicht nur, sondern bitten entschieden, ihm doch den Weg frei zu machen für den Ordensstand als Laienbruder, auch wenn es nicht anders möglich wäre als durch einen kirchlichen Prozeß.

Nach chinesischem Recht wäre die Ehescheidung auf Grund oben angeführter Vorkommnisse wahrscheinlich möglich. Gegen die kirchliche Lösung der Ehe spricht wahrscheinlich, daß Martin nicht innerlich „Nein“ gesagt und die Ehe nachher durch die Geburt eines Kindes ratifiziert wurde. Wegen „timor reverentialis“ könnten über 50 Prozent aller früheren Ehen in China angefochten werden.“

I. Dispens bei Religionsverschiedenheit

Der erste Fall dürfte aus folgenden Erwägungen seine Lösung finden: Nach canon 80 CJC ist die Dispens „die für einen besonderen Fall erfolgte Aufhebung der aus einem Gesetze fließenden Verpflichtung“.

Es soll zunächst gesagt werden, welche Dispens nicht genügt. Es genügt nicht die vorausgenommene Dispens (dispensatio

anticipata). Im Gebiet von Sutthuen in China kamen die Missionare auf folgenden Gedanken: eine katholische Frau wird selten dispensiert vom Ehehindernis der Religionsverschiedenheit (*disparitas cultus*); weit geringer ist die Schwierigkeit, wenn der Mann katholisch ist und die Braut heidnisch. So trugen einige Missionare gar keine Bedenken, eine vorausgenommene und allgemeine Dispens vom Hindernis der Religionsverschiedenheit zu geben: wir dispensieren im voraus alle Katholiken unseres Bezirkes, welche mit einer ungetauften Person eine Ehe schließen werden. Die Missionare ließen sich von dem Gedanken leiten: Der Apostolische Stuhl verlangt sicher nicht, daß der Bittsteller eine Reise von 10 und mehr Tagen macht, um eine Ehedispens einzuholen. Außerdem bekehren sich von 100 heidnischen Frauen, welche einen katholischen Mann heiraten, etwa 90 zum katholischen Glauben. Deshalb hielten die Missionare folgende Norm ein: „*generaliter et anticipative habita ratione numeri christianorum loci alicuius determinati, horum determinatum numerum, non nominatis personis, a disparitate cultus impedimento dispensant.*“ Der Vorsteher der Mission fügte dem Berichte bei: „*Num excedant isti missionarii in praedicto facultatis usu, non audeo determinare.*“

Die S. C. S. O. antwortete unter dem 15. Februar 1780 (Sutthuen): Die Missionare haben durch Gewährung solcher vorausgenommenen und allgemeinen Dispensen, ohne jedwede Bestimmung der Person, die Grenzen ihrer Vollmacht überschritten. In Zukunft sollen sie sich von der Gewährung solcher Dispensen enthalten „*sub nullitatis poena*“. Weshalb? Es entspricht weder der geltenden Disziplin noch dem Gedankengang der Römischen Kurie, irgendjemandem Vollmachten zu delegieren, die ihre Anwendung finden, ohne daß überhaupt mit Sorgsamkeit der ganze Sachverhalt geprüft worden wäre, ohne daß die Missionare über die zu leistenden Kautelen sich vergewissert haben. Daher soll in Zukunft der Apostolische Vikar nur solchen klugen und frommen Missionaren seines Bezirkes die Vollmacht, von der Religionsverschiedenheit zu dispensieren, subdelegieren, welche keine Ehe mit einem Ungläubigen gestatten, ohne zuvor zu prüfen, ob jene schwerwiegenden Gründe vorhanden sind, welche der Apostolische Stuhl als Bedingungen für die Dispens voraussetzt; nämlich: daß begründete Hoffnung der Bekehrung des ungläubigen Teiles vorhanden ist, ferner das Versprechen, „*sine contumelia Creatoris et christiani nominis injuria*“ mit dem gläubigen Teil ein gemeinsames Leben zu führen und sämtliche Kinder in der kath. Lehre zu erziehen. Zum Troste des Apostolischen Vikars fügte das hl. Offizium bei: die Eheleute, welche bisher nach Gewährung solcher Dispensen geheiratet haben, sollen nicht beunruhigt werden; denn der Hl. Vater habe diese Ehen in der Wurzel saniert ohne die Verpflichtung, den Konsens zu erneuern¹.

Es genügt auch nicht eine präsumierte Dispens. Ein deutsches Ordinariat schuf folgende Präsumtion: Hat der Pfarrer das

¹ Fontes C.J.C. vol. IV, n. 840 q. 116 sq. Romae 1926.

Dispensgesuch vom Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit an das Ordinariat eingereicht, und trifft die Antwort nicht zu einer bestimmten Zeit ein, dann kann er die Gewährung der Dispens präsumieren. Diese Präsumtion war gegen das Recht. Denn wie kann man eine Ehedispens präsumieren, deren Gewährung einen positiven Willensakt des kirchlichen Oberen nach Prüfung der zur Gültigkeit erfordernden Kautelen voraussetzt?

Es genügt endlich nicht eine *dispensatio interpretativa*: der Missionar hätte dispensiert, wenn er den Sachverhalt erkannt hätte; ebensowenig gilt eine reine „*dissimulatio*“² oder eine einfache „Toleranz“.

Es muß notwendig eine Dispens erteilt werden. Die Autoren unterscheiden nun eine ausdrückliche (*expressa*) und eine stillschweigende (*tacita*) Dispens. Jone³ schreibt richtig: statt stillschweigend wird „besser gesagt, *implicite*“. — A. van Hove⁴ schreibt:

„*Definitur dispensatio tacita illa quae conceditur, non verbis vel scriptis, sed factis: ex modo agendi Superioris deducitur eius voluntas dispensandi.*“ Dann fährt er in n. 474 fort: „*Conditiones communes omni dispensationi etiam expressae in hac requiruntur. Sunt potestas dispensandi in materia de qua agitur, cognitio vitii seu defectus, cui per dispensationem medetur, et voluntas actualis sanandi defectum, et haec quidem ad validitatem, cognitio causae ad liceitatem. In dispensatione tacita difficilius constat de adimplerione harum conditionum et earum probatio in foro externo est facienda. Difficultatem olim solverunt, requirendo praevidiam cognitionem causae.*“ — Ferner bemerkt der Autor: „*Quidam commentatores censent delegato non concedi potestatem tacite dispensandi, de quo non videtur constare, quia nulla forma imponitur ad validitatem dispensationis, nisi per praescriptionem particularem aliqua forma ad validitatem imponatur (can. 203 § 2). Scientia seu cognitio vitii seu defectus dispensandi requiritur, ex necessitate actualis voluntatis vinculum relaxandi: nemo vinculum relaxare intendere potest qui eius existentiam ignorat. Voluntas dispensandi requiritur actualis. Non sufficit voluntas interpretativa: Superior dispensasset, si vitium cognovisset. Relaxatio legis supponit actum voluntatis, secus ac licentia quae interdum praesumi potest. Nec sufficit per se ratihabitio subsequens, quia haec nequit auferre vinculum legis momento quo actus positus est contra legem. Iuxta doctrinam quae praeplacet, ratihabitio subsequens nequit sanare actum ante invalide positum. Haec tamen potest habere effectum relate ad consecutaria quae ex actu illicite posito profluunt, sed tunc est dispensatio actualis.*“

Endlich schreibt Van Hove n. 475: „*Factum concessionis dispensationis eruendum est ex actu ipsius Superioris qui aliquid positive concedit vel*

² Vgl. Ch. Lefebvre, La dissimulation et la dispense tacite, in: *Ephemerides j. c.*, vol. III, Rom 1947, S. 606—621.

³ Gesetzbuch der lateinischen Kirche, Paderborn 1950, I. Bd., S. 100.

⁴ De privilegiis et dispensationibus, Mechliniae-Romae 1939, n. 473.

praecipit subdito, quod sine dispensatione hic valide vel licite facere non potest.“⁵

Zur Beurteilung dieses Falles müssen deshalb zwei Fragen beantwortet werden: 1. Genügt eine dispensatio implicita? 2. Wenn ja, ist in dem Benehmen der Missionare eine solche enthalten?

Zu 1. Auf die erste Frage antworte ich mit Ja. Der Codex selbst spricht in seinen Gesetzesbestimmungen von explicite und implicite; z. B. can. 6 n. 6 spricht von „nec explicite nec implicite“; ebenso can. 34 § 2, während in § 3 die Rede ist von „explicite vel implicite“; can. 943 kennt ein „implicite petere extremam unctionem“; can. 1325 § 1 kennt eine „implicita fidei negatio“; can. 2319 § 1 n. 1: ein pactum implicitum vel explicitum“; can. 81, welcher von der Dispensvollmacht der Ordinarien spricht, erwähnt die „potestas explicite vel implicite concessa“. Auch die Autoren geben eine dispensatio implicita zu.

Zu 2. M. E. ist in dem Benehmen der Missionare eine dispensatio implicita enthalten. Der ganze Unterricht hinsichtlich der Ehehindernisse zielt ja auf den Eheabschluß hin; er ist die Vorbereitung auf eine gültige Dispens mit nachfolgender Ehe. In dem Eheschließungsakt ist ja die Dispens enthalten. Die Missionare können ja nicht trauen ohne vorhergehende Dispens.

Es gelten folgende Grundsätze: „Praesumendum est pro validitate actus, quem quis onere sibi injuncto facere tenetur“⁶; ferner: „Quando aliquid est factum, semper praesumitur legitime factum potius quam illegitime, praesertim ad tollendum delictum in parochio, viro probato et litterato“⁷. Zudem gilt die goldene Regel der

⁵ Vgl. noch Michiels, *Normae generales j. c.*, Parisii 1949. vol. II, ed. 2, p. 682 ssq. de variis speciebus dispensationum. — Vgl. 1. 57. D. 42. 1. Über die Frage, ob und inwieweit in den Missionen die Unmöglichkeit oder große Schwierigkeit, Dispens von den obwaltenden kirchlichen Ehegesetzen zu erhalten, von der Beobachtung derselben entbindet, vgl. Payen, *De matrimonio*, Zi-Ka-wei 1936, ed. 2, vol. I, n. 567; n. 1099—1102 behandeln die Frage hinsichtlich der disparitas cultus; vol. III, 1936 n. 565—8; n. 1099—1103. De cautionibus praestandis in Sinis 1. c. vol. I, 1935 n. 1127 sq.; vol. III n. 1127—9. Über die weitgehenden Zugeständnisse für China, soweit es von den Kommunisten besetzt ist, vgl. die Entscheidung der S. C. S. O. vom 26. (27.) Januar 1949 in: *Periodica de re morali canonica liturgica* vol. 38, Romae, 1949. p. 187—189; dazu p. 189—194 die „Adnotationes“ von Fr. Hürth S. J.

⁶ S. R. R. in Hispanen. 11. Maii 1615 ad 3; *Decisio* 687 P. II. Recent., Venetiis 1716.

⁷ S. R. R. coram omnibus 30. Jun. 1910 (*Decisiones* S. R. R. Romae 1913. vol. 2 p. 236 ad 20. Der Mangel der Eintragung der Dispens in das Dispensbuch erhält seine Erklärung in der Entscheidung der S. R. R. vom 31. Januar 1656: „Et licet in libro parochi dictum matrimonium non reperiatur adnotatum, non denegatur

Apostolischen Signatur vom 6. April 1920: „Quaelibet benigna interpretatio pro actorum validitate sumenda est, ut ad doctrinam Juliani l. 15 ff. de reb. dub. actus potius valeat quam pereat.“⁸ Es handelt sich nicht um die lex 15 D. 34. 5, sondern um die lex 12 (13).⁹

Reiffenstuel¹⁰ schreibt: „Regina aliarum praesumptionum est illa, quae facit actum valere. Ac proinde praesumitur pro validitate actus, donec probetur invaliditas.“ Daher ist die Gültigkeit solcher Ehen anzunehmen

II. Die unter Furcht geschlossene Ehe

Zunächst muß eine falsche Auffassung des oben erwähnten Missionars richtig gestellt werden. Er meint: „Gegen die kirchliche Scheidung oder Auflösung der Ehe spricht wahrscheinlich, daß Martin innerlich nicht ‚Nein‘ gesagt.“ Hier liegt eine Verwechslung vor. Wenn Martin innerlich „Nein“ gesagt hätte, dann wäre die Ehe ungültig wegen „simulatio totalis“ (can. 1081 und 1086 ČJČ). Die Ehe welche aus Furcht geschlossen wurde, setzt aber einen wirklichen Ehekonsens voraus. Sehr gut sagt l. 21 § 5. D. IV, 2: „si metu coactus adii haereditatem, puto me haeredem effici; quia, quamvis, si liberum esset, noluissem, tamen coactus volui“.

Der zweite Irrtum des Missionars ist dieser: Er spricht von einer „Ratifizierung“ der Ehe durch die Geburt eines Kindes. Man könnte nur von einer „Ratifizierung“ des Ehekonsens reden, wenn Martin, frei von Furcht, „affectu maritali“ mit der Frau verkehrt hätte und damit einen freien Konsens gegeben hätte. In der berühmten C. Veszprimien. 2. Juni 1911 — videntibus omnibus — wurde das Zusammenleben der Gatten durch beinahe zwanzig Jahre und die Geburt von vier Kindern nicht als Ratifizierung der Ehe angesehen¹¹. Aus dem ganzen Verhalten Martins geht doch klar hervor, daß er nicht „affectu maritali“ nach Erlangung der Freiheit mit der Frau ehelichen Umgang pflegte. Erklärte er doch seinem Vater gegenüber mehrere Jahre nach Abschluß der

tamen ex hoc facultas aliunde matrimonii probandi, cum negligentia parochi non debeat parti praejudicium afferre“ (Decisio 117, ad 39 Decis. S. R. R. P. XII. Recent., Venetiis 1716). Die obengenannte Decision vom 30. Juni 1910 (l. c. n. 19 p. 235, Romae 1913, zitiert diese Stelle; schreibt aber statt decis. 117: decis. 127.

⁸ A. A. S. vol. XII p. 256, Romae 1920.

⁹ Vgl. l. 21 (22) l. c.; l. 106 D. XXX; l. 16 pr. D. 36. l. „Unde in dubio semper praesumitur pro actus validitate“ Decis. 104 n. 18 P. X. Recent., Venetiis 1716; tandem nemo praesumitur eligere viam, per quam eius finis non possit effectuari“ (Dec. 695 n. 9. P. IV tom. 3. Recent., Venetiis 1716).

¹⁰ Lib. II. tit. 23 de praesumptionibus n. 91, Venetiis 1717.

¹¹ Decisiones Coram Lega dec. XII n. 12 p. 179 sq., Romae 1926.

Ehe: er habe das Mädchen nie als Frau haben wollen. Es kann also von „*affectus maritalis*“ nicht die Rede sein.

Wie kann nun die Ehe gelöst werden? Hatte Martin überhaupt einen Ehekonsensus? Es scheint nicht. Denn der Ehekonsensus setzt voraus, daß der Bräutigam seine Braut als Gattin haben will. Martin wollte aber das Mädchen sicher nicht als Ehefrau; er wurde überhaupt nicht gefragt, ob er wollte oder nicht.

Sicher lag *metus reverentialis* vor. War die Furcht so, daß die Ehe *naturrechtlich* ungültig war? Fehlte der Konsens, dann ist die Ehe ungültig *ex defectu consensus*. War aber moralischer Zwang vorhanden, dann wird es schwer sein, zu sagen, ob die Ehe *naturrechtlich* gültig oder ungültig war. Die S. C. S. O. erklärte in der *Instructio* vom 15. Februar 1901: das Ehehindernis „*ex capite vis et metus consensum afficit quodque proinde in ipso iure naturali fundamentum habet*“¹². In der *Instructio* vom 20. Juni 1866 bemerkt die S. C. S. O. ad 8: „*Matrimonium iure naturali liberum esse debet*“, ohne jedoch die Ungültigkeit einer erzwungenen Ehe zu erklären¹³.

Payen¹⁴ behandelt die Frage, „*quo iure metus irritat matrimonium*“. Ebenso behandelt Vromant¹⁵ die Frage, ob „*vis et metus gravis iniuste incussus*“ *naturrechtlich* die Ehe ungültig mache oder nur kraft des kanonischen Rechtes; er macht sodann in n. 193 folgende Schlußfolgerung: „*Quoad matrimonia infidelium: 1. propter probabilitatem primae sententiae matrimonium paganorum, abstractione facta a quacunque lege civili, est probabiliter nullum, si ex metu gravi fuerit contractum, sed manet principium: in dubio standum est pro valore actus. Nec aliter dicendum est, si dubitatur dubio practice insolubili, utrum metus fuerit gravis an levis. — 2. In utroque casu matrimonium paganorum, ex privilegio, certo dissolvi potest in favorem fidei, absque ulla interpellatione partis infidelis*“ Vromant spielt auf can. 1127 an.

Die *Periodica de re morali canonica liturgica* (tom. X, p. [25]—[28]), Brugis 1922, erklären dies Privileg sehr gut; deshalb halten wir es für wertvoll, die Stelle wörtlich anzuführen.

„*Interpretatio canonis 1127, de favore iuris concesso privilegio Fidei. Brevisimus canon 1127: 'In re dubia privilegium Fidei gaudet favore iuris', propter ipsam breviter enuntiationis et frequentem usum privilegii Fidei in missio-*

¹² Fontes C. J. C. vol. IV, n. 1250, Romae 1926.

¹³ I. c. n. 994.

¹⁴ De matrimonio ed. 2, vol. II n. 1688 ff.

¹⁵ Jus Missionariorum, De matrimonio, Brüssel-Paris 1938, in n. 191 sq.; vgl. auch F. M. Cappello, De matrimonio, Turin 1947, ed. 5, n. 609—610.

nibus, desiderium generat fusioris explanationis, qua tamen scriptores abstinere solent.

Huic plurium voto pro viribus satisfacere hac nostra disquisitione in animo nobis est.

I. Quo genere interpretationis, lato an stricto in commentando canone utendum sit, ambigi nequit. Ampla seligenda est. Quomodo enim privilegium quod propter fidei causam concessum est et cui canon favorem iuris annectit strictae interpretationi subesse posset? Exemplo latae interpretationis nobis praeit S. Sedes, quando requisitus discessus partis infidelis iam haberi dicitur cum pars infidelis pacifice cohabitare quidem vellet, sed impeditur physico impedimento, cuius pars fidelis causam post baptismum non dederit.

Posito hoc principio interpretationis, iam tria magis declaranda videntur. Quid sit „in re dubia“; quid sit privilegium fidei; quid favor iuris. Explicationem istam, ordine tamen inverso trademus.

II. Quid sit favor iuris. Favor iuris obiective consistit in propensione legis ad admittendum privilegium Fidei eiusque usum, ita ut in dubio eidem locus detur.

Subiective, ius per se intellegi potest vel divinum vel humanum, vel utrumque. Ac ius humanum favere privilegio Fidei ex ipso nostro Codice manifesto liquet. Namque c. 1127 regulam favoris iuris pronuntiat; c. 1014 salvum vult privilegium fidei, non obstante praesumptione pro valore matrimonii, ita ut favor matrimonii favore privilegii Fidei superetur.

Estne perinde dicendum de iure divino? Perinde dicendum esse arbitramur. Etenim regulam generalem appellare possumus, non esse distinguendum ubi lex ipsa non distinguit. Canon 1127 loquitur de favore iuris, sine addito. Ergo utriusque iuris favorem dicit concessum. — Praeterea privilegium fidei ab aliis dicitur esse originis immediate divinae; ab aliis ascribitur ad potestatem divinitus concessam Apostolis et nunc Sedi Apostolicae. Ergo interpretatio privilegii Fidei interpretationem dicit iuris divini vel potestatis divinitus concessae, ita ut favor iuris debeat potissimum esse favor iuris divini. — Denique in epistola *Pro be te* Benedicti XIV, 15 dec. 1751, Par. 27 favor iuris divini formaliter appellatur, cum permittitur ut baptizari possit infans gentis hebraicae, quem avia baptismo praesentat, reluctantem infantis matre. Agitur enim ibi de non laedendo ipso iure naturae¹⁶.

III. Privilegium Fidei est proprie facultas infideli converso concessa, ut post baptismum alias nuptias contrahat, si pars non baptizata discedat, i. e. noluerit converti vel saltem pacifice et sine contumelia Creatoris cum baptizato cohabitare. Latiore vero usu, ad privilegium Fidei referri quoque potest iudicium quo, in favorem fidei, matrimonium dubii valoris aestimatur et tractatur tamquam validum vel invalidum, prout validitas vel invaliditas viam baptismi munierit.

Latiore autem usu verba „Privilegium Fidei“ hic sumenda esse probat regula universalis quam Benedictus XIV his verbis effert: „In re dubia, in favorem fidei pronuntiandum esse constans regula est.“

S. Officium vero in Instructione sua 9 dec. 1874, Par. 13, verba Benedicti XIV repetit; in responsis autem 19 et 26 april. 1899 dicit: „Mens est ut in dubiis iudicium sit in fidei favorem“; „mens est ut in dubio iudicium sit in favorem fidei“ (Coll. P. F. vol. 2 nn. 2043 et 2044, Romae 1907).

¹⁶ Fontes C. J. C. vol. II. n. 418 p. 344, Romae 1948.

Iam vero perpetua ista regula in nullo loco Codicis reperiretur, nisi in hoc canone diceretur contenta. Praeterea, nisi privilegium fidei intellegeretur etiam de iudicio ferendo pro nullitate matrimonii dubii, frustra c. 1014, ex quo, in dubio, matrimonium praesumi debet validum, reservaret c. 1127 de privilegio fidei. Nam privilegium fidei proprie dictum est de dissolvendo matrimonio, non autem de eodem iudicando valido vel invalido.

Itaque, in c. 1127, privilegium fidei est privilegium libertatis a certo vel dubio matrimonii vinculo quo conversus ad fidem, quibusdam observatis legibus, fruitur.

IV. „In re dubia.“ Res dubia potest esse matrimonium; sed non solum matrimonium. In dubio enim matrimonio satis est ut pro valido vel invalido habeatur, sine usu formali privilegii Paulini proprie dicti. Atque ipsum S. Officium privilegio fidei favendum esse declaravit in aliis rebus dubiis seu aliis condicionibus privilegii Paulini: v. g. si dubium sit utrum necne fidelis causam iustam dederit infideli discedendi (resp. 26 april. 1899).

Itaque, ut varias condiciones privilegii Paulini percurramus, dubius potest esse discessus infidelis; dubia significatio responsi ad interpellationem; dubia sufficientia causae dispensandi ab interpellatione, vel a responso expectando; dubia ipsa persona primae uxoris viri polygami. Regula valet de omnibus istis casibus, dummodo dubium maneat post diligentem inquisitionem, et intellegatur probabili ratione fundatum.

Dubium praeterea potest esse iuris vel facti. Utrumque dubium potest solvi in favorem fidei. Casus iste a R. D. De Smet refertur „In casu matrimonii contracti inter gradus consanguinitatis intra quos matrimonium irritatur probabiliter ipso iure naturae, puta inter fratrem et sororem: posset nempe, una parte ad fidem conversa, matrimonium declarari nullum, libertate concessa parti baptizatae novas ineundi nuptias, citra applicationem casus Apostoli“ (De Sponsalibus et Matrimonio. n. 343, nota 2).

Pari ratione, quia nihil in Codice eam evidenter excludit, servari potest communis sententia qua, ante Codicem, validus privilegii usus non negabatur haereticis baptizatis (Cf. Ferreres, Theol. mor. II, 1115). — Notandum denique regulam qua matrimonium in favorem fidei declaratur validum vel invalidum non iam applicari posse quando ambo coniuges sunt baptizati. Tunc enim vigent regulae de matrimoniis baptizatorum.“

Dazu kommt noch die Entscheidung des hl. Offizium vom 10. Juni 1937¹⁷.

Da die Ehe von Martin zweifelhaft gültig ist, kann er sicher das Privileg des can. 1127 anwenden.

Selbst angenommen, daß die Ehe Martins gültig war, könnte er um Dispens einkommen a vinculo naturali primi matrimonii.

¹⁷ A. A. S. vol. XXIX, p. 305, Romae 1937. S. C. S. Officii, 10 Junii 1937, propositis dubiis: „1. Utrum in matrimonio contracto a duobus acatholicis dubie baptizatis, in casu dubii insolubilis circa baptismum, possit permitti alterutri parti ad fidem conversae usus privilegii paulini vi can. 1127 Codicis iuris canonici? 2. Utrum in matrimonio contracto inter partem non baptizatam et partem acatholicam dubie baptizatam, in casu dubii insolubilis de baptismo, possint Ordinarii alterutri parti ad fidem catholicam conversae permittere usum Privilegii Paulini vi can. 1127?“ Respondit: „Ad 1. Negative. Ad 2. Recurrendum ad S. Officium in singulis casibus“.

Der Fall einer solchen Dispens, die sich seit 25 Jahren gemehrt hat, war folgender:

„Die 30 Septembris 1919 S. G. M. acatholicus non baptizatus, matrimonium iniit cum F. E. G. acatholica baptizata in secta anglicana, coram praecone haeretico sectae anglicanae, proindeque nulla dispensatione obtenta. Die 4 Novembris 1920 S. G. M. divortium civile a F. E. G. obtinuit. Nunc S. G. M. desiderat catholicam fidem amplecti et matrimonium cum puella catholica inire. F. E. G. novas nuptias iam iniit. Quapropter S. G. M. rogat ut dispensatio concedatur super vinculo naturali primi matrimonii. S. C. S. Officii, 5 Novembris 1924 decrevit „Consulendum Sanctissimo, pro gratia dissolutionis vinculi naturalis primi matrimonii contracti a S. G. M. cum F. E. G. in favorem fidei“. Et Pius XI, feria V insequenti eiusdem mensis et anni, habita de hac re relatione resolutionem „approbavit et petitam gratiam concedere dignatus est“¹⁸.

Ob „vis et metus“ in China zivilrechtlich die Ehe ungültig macht, kann nach Vromant (l. c. n. 27) nicht mit Sicherheit festgestellt werden.

Die Ehe Martins könnte ferner gelöst werden durch das Privilegium Paulinum; er müßte allerdings eine neue Ehe eingehen; diese entspricht nicht seiner Absicht, ins Kloster einzutreten.

Viel einfacher wäre noch der Weg: man bittet um Dispens von can. 542, n. 1. ČJČ „Invalide ad novitiatum admittitur coniux durante matrimonio“.

Ökumenisches Institut der Universität Tübingen

„Katholische Missionen“ und „Weltmission“

Zur Entstehung der Termini

Von P. Johann Braam M. S. C., Berlin

Die Bezeichnung „Katholische Missionen“ wird durchweg von allen Nichtkatholiken, Heiden, Juden und Mohammedanern und erst recht von nichtkatholischen Christen peinlich empfunden. Warum? Weil in ihr eine dogmatische Verurteilung aller genannten Religionsbekenntnisse steckt, die ja keine Sendung zur geistigen Welteroberung von Christen und der Kirche haben wollen oder sie nach katholischer Glaubensüberzeugung nicht haben können. Damit wird selbstverständlich nicht das Gute der Gottesliebe in nichtchristlichen Religionen geleugnet, noch auch die ehrliche Christusliebe nichtkatholischer Christen, die Gültigkeit ihrer Taufe usw. angetastet.

Durch das Wort „Weltmission“ wird diese dogmatische Spitze etwas abge-
bogen und gemildert, was den Katholiken aber nicht hindert, mit ihm denselben Sinn zu verbinden wie mit den Worten „Katholische Missionen“. Aber wir vermuten, daß der Zeit seines Auftretens nach und jedenfalls seiner starken Verbreitung nach das Wort „Weltmission“ ein Zeitgenosse des Wortes „Weltkrieg“ ist und nicht lange vor dem Ersten Weltkrieg in Umlauf gekommen ist.

¹⁸ Periodica de re canonica et morali, vol. 14 S. 19 f., Brugis 1926.

Die Entstehung eines Ausdrucks wird stets von der Dynamik der Ereignisse seiner Zeit begleitet. Daß unsere Antwort auf die Frage der Entstehung der Bezeichnungen „Katholische Missionen“ und „Weltmission“ nicht allseits befriedigend ausfallen kann, hat seinen Hauptgrund in der Schwierigkeit der Quellenbeschaffung im heutigen Berlin.

Die missionswissenschaftlichen Hilfsmittel sind augenblicklich in Berlin noch sehr dürftig; denn die ehemalige Staatsbibliothek ist um ihre besten Bestände gebracht worden. Was die neue Wissenschaftliche Zentralbibliothek der Westsektoren in der Ausleihe, den Lesesälen, im Zeitschriftenzimmer und mit den Katalogen bietet, ist zwar ein bewundernswerter Wiederanfang, aber gegen früher bescheiden. Es lohnt sich schon, ältere Notizen aus der bibliothekarischen Glanzzeit mit Neuhinzugekommenem zu vergleichen. So mag in unseren nachfolgenden Ausführungen manches mehr den Eindruck aufgeworfener Probleme als den befriedigender Lösungen machen. Auch der deutliche Hinweis auf ein Problem ist schon etwas wert und der erste Anstoß zu seiner Lösung.

I. „Die katholischen Missionen“

Wer hat diesen immer noch sehr lebendigen Ausdruck in die deutsche Sprache eingeführt, ihn der Wissenschaft und der Christenheit geschenkt? Folgendes möge als brauchbarer Hinweis zur Beantwortung dieser Frage dienen, wenngleich ein restlos vollständiger Überblick über die einschlägigen Quellen für einen Einzelbeobachter z. Z. noch nicht möglich ist. Nach dem uns vorliegenden Material hat ein protestantischer Gelehrter D. Carl Friedrich Stäudlin, Professor und Konsistorialrat zu Göttingen, in seinem Werk „Kirchliche Geographie und Statistik“ bereits im Jahre 1804, also in der Zeit des tiefsten Niederganges des auswärtigen katholischen Missionswesens, sich jener Sprachschöpfung bedient, die uns bisher in älteren Quellen noch nicht begegnet ist¹.

Wie kam Stäudlin zu diesem urkatholischen und dogmatisch reich geladenen Ausdruck? Die geographische Wissenschaft hatte an der Göttinger Universität und Bibliothek eine hervorragende Pflege gefunden. Die Religion aber sei noch am wenigsten geographisch erforscht. Dazu käme, daß für Staatsbeamte und Geschäftsmänner die Statistik als beschreibende und „raisonnierende Wissenschaft“ sehr wichtig sei. „Kein Wunder, daß es den Deutschen bei andern Nationen zum besonderen Ruhme angerechnet wird, die Statistik geschaffen zu haben, und daß diese Wissenschaft selbst bis auf ihren Namen unter die kultiviertesten Völker von uns übergegangen ist. Möchten wir uns darin niemals von ihnen übertreffen lassen“².

¹ Stäudlin's Werk erschien 1804 zu Tübingen in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. I. Bd. 506 SS. II. Bd. 740 SS.

² Stäudlin a. a. O. I. S. 10.

Als „Hauptinhalt einer kirchlichen Geographie und Statistik“ betrachtet Stäudlin die Beschreibung der „verschiedenen Secten und Partheien, in welche sich die Christen geteilt haben“³ und zwar in allen Ländern und Erdteilen der Welt.

Über „Das Sinesische Reich“⁴ erhalten wir zunächst eine knappe geographische Orientierung an Hand älterer, meist französischer Missionsquellen: „Dieses Reich besteht theils aus völlig unterworfenen Provinzen, die verschieden eingetheilt werden und zu welchen auch die Insel Macao gehört, theils aber aus zinsbaren Ländern, nämlich einem Theile der Mongolei, Tungusen- und Amurland, kleine Bucharey, Tibet, Nepal, Tunkin Cochinchina etc.“⁵ An statistischen Zahlenangaben wird nur dürftig gemeldet: auf der Insel Macao 4000 portugiesische Christen, mit 13 Kirchen, und 50 Geistlichen, dazu noch ein französischer und ein italienischer. In den Königreichen Tunkin und Cochinchina sollen 100 christliche Missionare und ungefähr 200 000 Christen sein. „Im ganzen chinesischen Reiche werden nicht mehr als 160 000 Christen seyn“⁶.

Stäudlin beabsichtigt nicht eine missionskundliche Abhandlung über China zu schreiben. Aber um seine Zahlen zu erläutern, kann er gar nicht umhin, geschichtlich und missionskundlich, gegenwartsbetont, zu sprechen, wenn er die Verdienste der katholischen Missionare und die heimatliche Basis der Chinamission im Jahre 1804 kurz andeutet: „Am meisten für die Ausbreitung des Christentums in China haben die Jesuiten und Frankreich durch sein zu Paris errichtetes Missionsseminarium gethan. Beide Anstalten sind jetzt aufgehoben, die letzte erst in der Revolution durch die Nationalversammlung, sie soll aber jetzt unter dem Kaiserthum aufs neue wiederhergestellt werden“⁷.

Zwischen der Aufhebung des Jesuitenordens und des Pariser Missionsseminars einerseits und der Aussicht auf Wiedereröffnung des letzteren anderseits, trägt Stäudlin die Bausteine für seine „raisonnierende“ Religionsgeographie und -statistik zusammen. Dabei entschlüpft ihm, sozusagen unbeabsichtigt, das von uns gesuchte Wortgebilde, dessen ersten Schritte in das Gebiet der deutschen Sprache gerade nicht von erfreulichen religiösen Umständen begleitet sind, aber wohl von der Sorgfalt eines umsichtigen Gelehrten. Statt einer formellen Definition gibt dieser uns folgende Umschreibung:

„Die katholischen Missionen in China“⁸ begreifen drei Provinzen: Su-Tchoan, Rucitcheou⁹ und Yunnam, auch ist noch eine kleinere Missionsanstalt in der Provinz Fokien. In Tonkin und Cochinchina

³ a. a. O. I. S. 24.

⁴ a. a. O. II. S. 697—700.

⁵ a. a. O. II. S. 697.

⁶ a. a. O. II. S. 698 ff. Hier meint Stäudlin mit dem Ausdruck vom „ganzen chinesischen Reich“ nur China ohne Zinsländer.

⁷ a. a. O. II. S. 699.

⁸ Von uns in Evidenz gesetzt. Vf.

⁹ Wohl Druckfehler für Kwitcheou.

china sind viele französische Bischöfe und Priester und spanische Dominikaner.“ ... Die französischen Berichte ... geben 300 000 Christen in Tonkin an. „Zu Peking sind 4 katholische Kirchen und Klöster, 2 russisch-griechische Kirchen. Katholische Bischöfe sind zu Peking, Nankin, zu Macao auf der Insel des gleichen Namens. Die Halbinsel Korea, welche ein beträchtliches Königtum ausmacht, hat sich vor einigen Jahren auch dem Christentum eröffnet und zählt mehrere tausend Christen, welche aber schon schreckliche Verfolgungen erduldet haben, sich jedoch jetzt wieder in einem freieren Zustande befinden. Zu Lassa in Tibet und zu Takpolini sind Kapuziner-Hospitien“¹⁰.

Wir können also an Hand der Angaben Stäudlin's für das Jahr 1804 den Begriff der Katholischen Missionen in China und den zinsbaren Nachbarländern feststellen. Er meint damit die Kirchen und Klöster und Hospizien in diesen Ländern, sowie das gesamte Personal, dessen Tätigkeit und Unternehmen, die alle der Verbreitung des Christentums dienen. Da es ausdrücklich heißt: „Die katholischen Missionen in China begreifen“, d. h. umfassen „drei Provinzen: Su-Tchoan, Kwitcheou und Yunnan“ sowie die anderen Städte und Länder, die noch genannt werden, so hat das Wort statt seines ursprünglichen Sinnes der „Sendung“ eine geographische Bedeutung erhalten; es umschließt die Länder, Städte, Provinzen und Orte, in denen die Arbeit für die Verbreitung des Christentums stattfindet mit deren Einrichtungen.

Das Prädikat „Katholische“ (Missionen) erklärt Stäudlin im Abschnitt über „Das Sinesische Reich“ nicht. Aber der Sinn ergibt sich unschwer aus dem Hinweis, daß in Peking „2 russisch-griechische Kirchen“¹¹ und daß „bis jetzt nur Übung des katholischen und rechtgläubigen griechischen Christentums“¹² in China vorhanden seien. Es gibt somit 1804 nur katholische und russisch Orthodoxe Missionen in China; die protestantischen fehlen. Aber ein wichtiger Vorbote dieser letzteren meldet sich, eine Gesandtschaft des englischen Königs beim Kaiser von China. Die Angaben des britischen Gesandtschaftsberichtes über die politischen Verhältnisse, z. B. Tributpflicht bis Nepal, und die wenigen Nachrichten über die Christen in China, vor allem das Zahlenmaterial sind dem Bericht des Earl of Macartney¹³ entnommen und von Stäudlin gewissenhaft ausgenützt. „Katholisch“ sind die Missionen in China und anderwärts nach Stäudlin 1804, weil sie in dogmatischem Gegensatz stehen zu den nichtkatholischen Unternehmen und Anstalten zur Verbreitung des Christentums in den genannten Ländern. Im 19. Jahrhundert sollte der Wetteifer der im Glauben gespaltenen Christenheit für die Heidenbekehrung in gewaltigem Maße ansteigen. Damit kam für die Bezeichnung „Katholische Missionen“ eine wahre Blütezeit, die durch vielerlei statistische Publikationen: „Missiones Catholicae“ der Propaganda u. a., sowie durch die viel weiter bekanntgewordenen Zeitschriften „Les Missions Catholiques“ (seit 1868) und „Die Katholischen Missionen“ (seit 1873) gekennzeichnet ist und auch noch anhält¹⁴.

Die dogmatische Färbung, die der Titel „Katholische Missionen“ hat, gibt ihm zwar eine gewisse Schroffheit, aber auch eine ungemein

¹⁰ a. a. O. II. S. 699—700.

¹¹ a. a. O. S. 699.

¹² a. a. O. S. 698.

¹³ Authentic account ... bei Stäudlin a. a. O. S. 698.

¹⁴ Vgl. etwa J. Schmidlin, Katholische Missionsgeschichte, Steyl 1924. S. 442.

große Überlegenheit vor Heiden und Christen; denn eindeutige Geschlossenheit imponiert immer. Und eine christliche Religionsgemeinschaft, die nicht mehr den Mut hat, das Einig, Heilig, Katholisch und Apostolisch ohne jeden Abstrich zu verteidigen und ausschließlich für sich allein in Anspruch zu nehmen, gibt sich selbst auf. Das liegt nicht nur in dem altchristlichen Ausdruck der „Ecclesia Catholica“, sondern auch in der Bezeichnung „Katholische Missionen“. Dies dürfte wohl der Hauptgrund sein, warum sie im Laufe des 19. Jahrhunderts und bis auf den heutigen Tag einen so ungewöhnlichen Anklang gefunden hat, mochten die Aussichten noch so trostlos erscheinen, für den Namen und die Sache, als der protestantische Kirchenhistoriker Stäudlin 1804 die Bezeichnung für die geographisch-statistische Erfassung der Christen in China und Nachbarländern aufgriff oder sogar erfand. Diese letzte Alternative bleibt vorläufig unentschieden.

II. „Weltmission“

Ist dies ein Wort aus dem Sprachschatz Stäudlin's 1804 und seiner Zeitgenossen oder eine Schöpfung aus der Zeit des wilhelminischen Deutschland ca. 1904—1914? Wer den Sprachschatz Stäudlin's überprüft hat und dann zu gewissen bibliographischen Hilfsmitteln seine Zuflucht nimmt, Hilfsmitteln, die auch in Berlin wieder zu finden sind, wird sich sehr rasch für die letztere Alternative entscheiden, so daß seine Antwort eine beachtliche Sicherheit erhält, ohne daß er die sämtlichen missionsgeschichtlichen Quellen der Jahre 1804 bis 1914 untersucht hat.

1. Wegweisende Angaben

Die populäre Missionsliteratur und auch die wissenschaftliche Missionsgeschichte ist bisher auf diese Frage nicht eingegangen. Sie zeigt aber durch die häufige Verwendung des Wortes, wie zugkräftig das Wort ist, wie passend für die delikaten Missionsfragen der neuesten Zeit, und wie es sogar für die Periodisierung der katholischen Missionsgeschichte herangezogen werden konnte. Wir geben einige Proben.

P. Urban Plotzke O.P. macht unter der Überschrift „Unbekanntes Heldentum“ aufmerksam auf die neuen 25 Märtyrer aus Annam-Tongking, die am 29. April 1951 seliggesprochen wurden. Über die auch heute vom Krieg schwergetroffenen Länder glaubt er folgende missionsgeschichtliche Bemerkung machen zu dürfen: „Die Gebiete von Annam-Tonking (franz. Indochina) zählen gegenwärtig zu den blühendsten der Weltmission. Hier arbeiten seit dem 17. Jahrhundert die spanischen Dominikaner, Söhne der Philippinischen-Provinz. Aber auch die Zahl des einheimischen Klerus ist groß.“ Es folgen dann Einzel-

heiten aus der Märtyrergeschichte um 1851, vor allem über die beiden Dominikanerbischöfe Josef Maria Diaz Sanjurjo und Melchior Garcia Sanpredo¹⁵. Wie Stäudlin 1804 Annam und Tonking in den Begriff der „katholischen Missionen“ einbezog, so kann heute ein Berliner Prediger mit der größten Selbstverständlichkeit das unbekannte Heldentum dieser Gebiete als zur „Weltmission“ gehörig bezeichnen. Die ungeheure Werbekraft wird ohne weiteres ersichtlich durch die Sache, die sie bezeichnet. Das Wort gehört zum Sprachschatz eines modernen und zeitgemäßen katholischen Predigers. Die Entstehungsgeschichte des Wortes darf er sich schenken.

Joseph Schmidlin, ord. Professor der Missionswissenschaft an der Universität Münster (Westf.), veröffentlichte 1924 sein Werk „Katholische Missionsgeschichte“¹⁶, das er „Der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (S. V. D.) der ältesten deutschen Missionsgesellschaft zum goldenen Jubiläum 1875—1925“ widmete¹⁷. Wie geht nun dieser für die Missionswissenschaft zuständige Gelehrte mit dem Worte „Weltmission“ um? Die Frage ist doch sicher gestattet.

Schmidlin suchte nach einer befriedigenden Periodisierung der Missionsgeschichte und gelangte zu folgender Auffassung: 1. Die altchristliche Mission, 2. Die mittelalterliche Mission; 3. Die Missionen der neueren Zeit und 4. „Die Weltmission in der neuesten Zeit“ (seit etwa 1800). Wenn er es auch nicht ausdrücklich sagt, warum er für den vierten Abschnitt der katholischen Missionsgeschichte die Bezeichnung „Die Weltmission in der neuesten Zeit“ gewählt hat, so deutet die Tatsache, daß er sie wählte, reichlich genug an, daß diese Bezeichnung in der neuesten Zeit von beachtenswerter Wichtigkeit gewesen ist. Zudem ist in dem reichen Material, das Schmidlin zusammengetragen hat, so viel enthalten, daß es bei der Frage nach der Entstehung des Ausdrucks nicht übergangen werden darf, wenn es auch für sich allein, so wie es bei Schmidlin steht, nicht entscheidend ist.

Zunächst können wir unzweideutig erkennen, was Schmidlin mit dem Worte für einen Sinn verbindet, nämlich die Bekehrungsarbeit der Katholischen Kirche in den asiatischen Kulturländern, im mohammedanischen Kulturkreis (Vorderasien mit Nordafrika), Vorder- und Hinterindien, die Chinamission in ihrer jüngsten Phase, Japan mit Korea, Philippinen und Indonesien: sodann das Bekehrungswerk unter den Naturvölkern der anderen Erdteile, bei den afrikanischen Negern, bei den Kanaken in Ozeanien (mit Australien), unter den Indianern Amerikas (mit Negern und Eskimos)¹⁸. Die katholische Weltmission ist somit nichts anderes als die kirchlich-geographische Aufteilung der Welt für die Ausbreitung der Kirche. Dabei wird die kirchlich-geographische Umschreibung zweckmäßig begonnen mit den asiatischen Kulturländern. Damit berührt sich das Vorgehen Schmid-

¹⁵ Petrusblatt. Katholisches Kirchenblatt für das Bistum Berlin. Berlin 1951, Nr. 20, S. 3—4.

¹⁶ Schmidlin, a. a. O.

¹⁷ a. a. O. S. VII.

¹⁸ a. a. O. S. XI und 417 ff.

lins 1924 in etwa mit dem Stäudlin's 1804, als dieser die Bezeichnung „Die katholischen Missionen in China“ in deutscher Sprache lebendig machte. Doch hat Stäudlin sehr viel über die europäischen Länder zu sagen, während Schmidlin diese nur insofern behandelt, als sie christliche Länder sind und heimatliches Missionswesen.

Die katholische Missionsgeschichte hat wenigstens anhangsweise „Die protestantischen und schismatischen Missionen“¹⁹ in den Kreis ihrer Beobachtung einzubeziehen. Dabei spielt das Wort „Weltmission“ eine sehr erhebliche Rolle. Seit dem protestantischen „Weltmissionskongreß“ zu Edinburg 1910 mit der Devise: „Evangelisation der Welt noch in dieser Generation“ (John Mott) hatte der protestantische Missionsbetrieb vor allem durch den amerikanischen, stürmischen Antrieb sich erneuert und modernisiert. Neben das Wort „Weltmission“ kommt bald das andere Wort von der „Missionsstrategie“. Die amerikanische Evangelisationsbewegung drängt auf möglichst großzügige Inangriffnahme der Missionsprobleme, auf lautschallende Massenpropaganda aller Schichten und Zusammenschluß für die gemeinsamen Bedürfnisse, mochten auch die bedächtigeren deutschen protestantischen Missionstheoretiker und Historiker an diesem schwärmerischen, reklamehaften und geschäftsmäßigen Betrieb berechnete Kritik üben. Der „Amerikanismus“ im protestantischen Missionswesen hat schon um 1910 aufrüttelnd gewirkt²⁰.

Dieses sind wichtige Hinweise auf die Unterlagen für die Entstehungsgeschichte des Wortes „Weltmission“ um 1910, als sich das Wort darbietet wie eine hinreißende Formel für dringend notwendige Weltevangelisierung mit amerikanischer Großreklame, der sich weder die deutschen Protestanten noch auch die Katholiken entziehen konnten. Uns interessiert vor allem, wie die Katholiken reagieren werden.

Diese unsere Schlußfolgerung aus der Schmidlin'schen Missionsgeschichte können wir nicht zur vollen Sicherheit erheben, weil es zur Zeit in Berlin keine Bibliothek gibt, die die nötigen zeitgenössischen Zeugnisse und Unterlagen bietet, Schmidlin's Missionsgeschichte von 1924 ist keine entscheidend brauchbare Quelle.

P. Dr. Heinrich Wiedemann M. S. C. hat eine brauchbare, populäre Missionsgeschichte der neuesten Zeit veröffentlicht, der er im Schmidlin'schen Sinne den Titel gegeben hat: „150 Jahre Weltmission“²¹ Es handelt

¹⁹ a. a. O. S. 526—533.

²⁰ Vgl. a. a. O. S. 528, besonders Anm. 2.

²¹ Hiltruper Monatshefte 1950, in XII Teilen: S. 5. 21. 37. 61. 75. 85. 107. 125. 141. 149. 165. 181.

sich um das heimatlliche Missionswesen in dieser Periode, die Stunde der Laien, vor allem in Frankreich, die Missionspäpste, das Kolonialjahrhundert mit der Bildung des Britischen Weltreiches²², das auch eine wichtige Voraussetzung für die „Weltmission“ wurde, ferner um Missionen in weißen Siedlungsgebieten, in Nordamerika, Kanada, Australien, Neuseeland, Südafrika, in Lateinamerika und auf den Philippinen. Südsee und Indonesien sind bewältigt mit den Untertiteln: „Picpus. Maristen. MSC. Indonesien. Die Zwischenkriegszeit. Der japanische Vormarsch. Die Zukunft.“ China, Japan, Hinterindien, Vorderindien und Ceylon, endlich Afrika und die ostafrikanischen Inseln finden eine aktuelle Bearbeitung. Damit sind wir gut unterrichtet, was die Weltmission der neuesten Zeit ist und will und geleistet hat bis auf den heutigen Tag. Doch die terminologische Frage hat auch Wiedemann nicht angeschnitten und er gewährt dem Charakter des Publikationsorgans entsprechend auch keinen Einblick in seine Quellen.

2. Wo liegen die entscheidenden Quellen?

Ihre Abgrenzung

Zur Klärung der verwirrenden Fülle der Missionsterminologie um das Jahr 1910 sei auf folgende negativ-positive Feststellung hingewiesen, die sich wohl in jeder deutschen Universitätsbibliothek, auch in der neuen Wissenschaftlichen Zentralbibliothek Berlins rasch vornehmen läßt.

Der bekannte Hinrich'sche Katalog „der im deutschen Buchhandel erschienenen Bücher, Zeitschriften, Landkarten usw.“ kennt das Wort „Weltmission“ für die Jahre 1906—1909 noch nicht, weder im Titelverzeichnis, noch in dem lehrreichen „Sachregister“. Aber für das deutsche Schrifttum von 1910—1912 taucht das Wort erstmals auf und zwar im „Sachregister“ mit dem erklärenden Hinweis: „Weltmission s. Mission, äußere“²³. Es ist also in den Jahren 1910—1912 etwas im deutschen Schrifttum vor sich gegangen, was dem bibliographischen Beobachter desselben 1913 als sprachliche Neuheit bemerkenswert erschien, nämlich, was er bis dahin als „äußere Mission“ zu registrieren pflegte, wird jetzt mit dem Wort „Weltmission“ bezeichnet. Das ist nach dem, was wir aus Schmidlin's Missionsgeschichte hörten, nicht verwunderlich. Erstaunlich ist nur das späte Auftreten des Wortes. Die Hoffnung, es in den ersten Originalquellen der letzten „150 Jahre Weltmission“ finden zu können, dürfen wir ruhig zu Grabe tragen. Die Überprüfung eines einzigen Originalwerkes einschlägiger Art aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts, wie z. B. Stäudlin 1804, genügt vollständig.

²² a. a. O. S. 61.

²³ Hinrichs' Katalog für 1906—1909, Leipzig 1911 und: Hinrichs' Katalog für die Jahre 1910—1912, Leipzig 1913. Sachregister S. 611.

Nach Hinrichs Katalogen ist bis zum Jahre 1910 im deutschen Buchhandel noch kein Buch aufgetaucht, das im Titel die Bezeichnung „Weltmission“ führt. Darum überrascht um so mehr die Produktion, die bald einsetzen wird, vor allem in der populären Literatur.

Es sei hier beispielshalber nur hingewiesen auf ein Schriftchen, das 1912/13 vom Missionshaus Hiltrup, leider anonym, herausgegeben wurde mit dem Titel: „Weltmission Christi und Missionspflicht der deutschen Katholiken“, dessen Titel allein schon ein Doppeltes besagt, aus heutiger Sicht gewertet: Es handelt sich für den Katholiken nicht an erster Stelle um den Missionsbefehl, der in welt- oder kolonialpolitischen Umständen liegt, sondern um den letzten Willen und Auftrag Christi, in alle Welt hinauszugehen und das Evangelium Christi zu verkünden. Die für die deutschen Katholiken damals sich ergebende besondere Missionspflicht, die aus der Existenz des damaligen deutschen Kolonialreiches erwuchs, haben sie glänzend erfüllt, wenn der Erste Weltkrieg auch vieles zerstörte. Wer aber nacherleben will, wie das Wort „Weltmission“ auch in gewaltigen Massenveranstaltungen der deutschen Katholiken zündete, der wird nicht umhinkönnen, die Verhandlungen der Deutschen Katholikentage um 1910 zu überprüfen, die uns leider in Berlin nicht zur Verfügung stehen.

Der Methodismus, der den deutschen katholischen Missionaren z. B. in der ehemals deutschen Südsee so viel zu schaffen machte und der sich rühmt, nach Prof. Dr. Konrad Algermissen „die edelste Frucht am Baum des Protestantismus“ zu sein, hielt kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges im Zirkus Busch zu Berlin eine Massenversammlung ab, bei der der Methodistenbischof Dr. J. Nuelsen vor 4000 Menschen eine Ansprache hielt über das Thema: „Methodismus und Weltmission“²⁴. Wo so etwas vor sich ging, war die weit-schallende Belehrung der deutschen Katholiken schon mit Rücksicht auf die heimatlichen Verhältnisse ein Gebot der Stunde.

3. „Weltmission betreiben“

Wie alt ist diese Formel? Was lehrt sie? Hat sie ordens- und missionsrechtliche Hintergründe? Sie verdient auf jeden Fall größte Aufmerksamkeit.

Ein münsterscher Kapuziner, der der Großreklame für Weltmission und Missionswissenschaft sehr ferne stand, aber um so intensiver im Stillen und sachlich arbeitete, gab 1914 eine von modernem Sprachempfinden getragene Übersetzung des Neuen Testaments heraus, die einen ungewöhnlichen buchhändlerischen Erfolg erlebte, P. Dr. Konstantin Rösch. Die dritte Auflage

²⁴ Festschrift. Aus der Geschichte der Gemeinden der Bischöflichen Methodistenkirche in Berlin und in der Mark. Herausgegeben zur Feier des 200jährigen Jubiläums der Methodistischen Erweckungsbewegung 1738—1938. Bearbeitet von B. Kneip. Anker-Verlag und Druckerei, Bremen o. J. (1938). S. 41. Berufung auf Algermissen S. 87.

1925 zählte bereits das 21. bis 30. Tausend²⁵. Die Auflage von 1937/39 stieg bis zum 901. bis 950. Tausend.

Da wir die erste Auflage in Berlin z. Z. nicht erreichen können, benutzen wir die letztere.

Daß Rösch den Abschnitt Mt. 28, 16—20 als „*Missionsbefehl*“ kennzeichnet, war nicht besonders überraschend; es klingt sicherlich modern und zeitgemäß. Aber wohl überrascht uns der kleine Kommentar zur ersten Aussendung der Apostel, Mt. 10, 5: „Nehmet euren Weg nicht zu den Heiden“, wo P. Rösch bemerkt: „Die Jünger sollen sich einstweilen auf Israel beschränken. Erst nach der Himmelfahrt sollen sie Weltmission betreiben.“ Hier hören wir eine formvollendete moderne Sprechweise und gleichzeitig erfahren wir, daß Judenbekehrung vor der Himmelfahrt des Herrn noch keine Weltmission war. Aber trotzdem muß die Kirche Christi sich liebevoll der Juden annehmen, die irgendwo in der weiten Welt durch die Gnade des Hl. Geistes zu ihr stoßen und muß ihnen das Evangelium Christi verkünden, wie Paulus und die übrigen Apostel es nach der Himmelfahrt des Herrn getan haben. Die Weltmission an den Juden ist geworden und zwar sehr früh. Die Terminologie ist sehr jung.

Die Formel „*Mission treiben*“ hat ganz alte terminologische Vorläufer, die in der Terminologie der Reformorden, besonders der Kapuziner, der Jesuiten um 1600, und nicht zuletzt der 1622 gegründeten Propaganda-Kongregation zu finden sind. In den Quellen dieser Institute findet sich sehr oft das „*missionem facere*“ oder „*missiones facere*“, spanisch in älterer Schreibweise „*hazer mission*“. Es bedeutet die Sendetätigkeit der Obern, die Untergebene aussenden, aber auch die Tätigkeit der Untergebenen, die diese Sendungen bis in den Orient und in die fernsten Heidenländer ausführen. Statt vieler Einzelbelege sei hier der Titel eines Buches herausgegriffen, aus dem hervorgeht, daß sich der Begriff der Mission als Sendung und apostolischer Wanderung so weit verdichtete, daß es zur „*Missionsgeschichte*“ kam, nämlich zur Geschichte der Christianisierung von Ostindien, China und Japan.

Wir meinen, das Werk, das wir in der früheren Berliner Staatsbibliothek benutzen konnten und jetzt hier auch nicht mehr zugänglich ist: Luis de Guzman S. J., „*Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compania de Jesus, para predicar el santo Evangelio en la India Oriental y en los Reynos de la China y Japon.*“ Alcala 1601²⁶. Wir stehen hier bei einem Höhepunkt in der Geschichte des Wortes „Mission“ und „Geschichte“ und zwar im Gebiet urechtester „Heiden- und Weltmission“. Die oben genannten Orden und der Apostolische Stuhl waren bestimmt weltmissionarisch eingestellt. Daran müssen wir denken, wenn wir das moderne Wort „Mission treiben“ oder gar „Weltmission betreiben“ hören wie bei P. Dr. Konstantin Rösch, der mit seinem kleinen Neuen Testament keine laute, aber eine sehr umfassende Wer-

²⁵ Vgl. Deutsches Bücherverzeichnis. II. Bd. Leipzig 1916, S. 1177 und IX. Bd. ebd. S. 954.

²⁶ Bibliographisches über das Werk von de Guzman bei Streit, Bibliotheca Missionum. V. nr. 14, S. 5—6.

bung für die weltmissionarischen Gedanken veranstaltete. Die ordensrechtlichen Einzelheiten von 1601 und von heute näher auszuführen, würde zu weit gehen.

Wir kommen zur Schlußfolgerung: „Mission treiben“ und „Weltmission betreiben“ heißt, den letzten Willen Christi erfüllen, in seinem Auftrage und mit seiner Vollmacht Sendungen vornehmen in die ganze Welt, aber auch diese Sendungen und diesen Auftrag erfüllen, im besonderen zur Bekehrung der Heidenwelt, aber auch in nichtheidnischen Ländern, insofern hier ähnliche Verhältnisse vorliegen wie in jenen. Mission ist Aufbau der Kirche Christi von Anfang an, wobei sich aber im Laufe der Jahrhunderte der Unterschied zwischen heimatlicher und auswärtiger Bekehrungsarbeit ergab, vor allem zwischen christlichen Ländern mit geordneter Hierarchie und solchen, die nur *loca missionum* hatten und durch apostolische Wanderungen zu bearbeiten waren. Bei diesen stehen heidnische Länder im Vordergrund, deren Entwicklung als „Missionsgeschichte“ gut gefaßt und bezeichnet wird.

III. Kritik und Ausgleich der Gegensätze. Wort und Wirklichkeit. Oekumene

Die möglichst kritische Erfassung des ersten Auftretens und des Sinnes unserer heutigen Missionsterminologie muß aus folgenden Gründen trotz aller Schwierigkeiten in der Beschaffung der Originalquellen angestrebt werden:

1. um gewisse Schiefheiten zu vermeiden oder wenigstens zu erkennen, die sich leicht aus unserer heutigen Terminologie mit Rückversetzung in die Vergangenheit ergeben. P. Dr. Gonsalvus Walter O. M. Cap., der spätere so verdiente Ordensobere der rheinisch-westfälischen Kapuziner in China, veröffentlichte 1921 seine anerkennenswerte Dissertation „Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus“ (in den: Missionswissenschaftlichen Abhandlungen Nr. 3). Die Abhandlung ist zweifellos ein beachtlicher Beitrag zum sog. patristischen Missionsbeweis für die katholische Missionstheorie. Und doch legte kein geringerer als Karl Adam²⁷ dagegen Verwahrung ein, daß die heutige Terminologie auf den hl. Augustin († 430 zu Hippo in Nordafrika) übertragen wurde, der von P. Gonsalvus als „großer Missionar“ und „Missionsbischof“ bezeichnet wird. Das Wirken des hl. Augustinus habe in erster Linie nicht den Heiden, sondern den Ketzern, zumal den Donatisten, gegolten. Man möge sich hüten, die auf die Seelsorge im weitesten Sinne bezüglichen Äußerungen des Heiligen

²⁷ Theologische Revue, Münster 1922, 16 ff.

künstlich auf die Heidenmission einzuengen. Freilich habe P. Gonsalvus ein in manchen Punkten zuverlässiges Repertorium der Augustinischen Theologie zustande gebracht. Der Wissenschaftler muß sich der Tragweite seiner Worte bewußt bleiben. Die populäre Didaktik und Paränese darf sich manches gestatten, was in der Wissenschaft sorgfältig abgegrenzt werden muß. (Vgl. „der göttliche Missionar“ im Radio Vatikan und anderwärts!) — Die verwirrende neueste Diskussion „Deutschland — Missionsland“ wäre uns erspart geblieben, wenn auf die Bedeutung der Termini besser geachtet worden wäre. Sie hat allerdings den Vorteil gebracht, daß die Frage der neuesten Missionsterminologie gründlich angeschnitten werden mußte²⁸.

2. Das kritisch gesicherte Ergebnis über irgendeine Frage ist immer lohnend und erfreulich, mag es mit noch so beschränkten Hilfsmitteln durchgeführt worden sein, wenn nur korrekt und zuverlässig. Es war bestimmt nicht leicht, sich im Jahre 1941, selbst mit den Mitteln der damaligen Berliner Staatsbibliothek, Rechenschaft zu geben von der Einführung der Worte „Missio“ und „Missionarius“ in das lebendige Kirchenlatein des heutigen Römischen Breviers²⁹. Wenn es auch schließlich für den Gang der Kirchen- und Missionsgeschichte vollkommen gleichgültig ist, daß im Proprium de tempore des Breviers kein einziges Mal das Wort „Missio“, geschweige denn „Missionarius“ zu finden ist und daß „Missionibus“ erst durch den Heiligsprechungsprozeß des hl. Ignatius von Loyola und die Aufnahme seiner Vita ins Brevier 1646 erfolgte, eines Heiligen, den wir deshalb auch als den größten Stimulator der modernen Missionsterminologie ansehen, wenn er auch selbst nie im Außenteil der Welt- und Heidenmission gestanden hat. Eine wirklich große Überraschung und Freude war es für uns festzustellen, daß das Wort „Missionarius“, das bis heute noch aus keinem Dokument oder Buch vor dem Jahre 1600 nachgewiesen ist und dessen Herrschaft erst kurz nachher beginnt, dann noch ungefähr 300 Jahre warten mußte, bis es durch das Dekret der Ritenkongregation vom 14. März 1928 erstmals ins Brevier aufgenommen wurde. Die kleine hl. Theresia hatte den glühenden Wunsch, in den Orden der Unbeschuhten Karmeliterin-

²⁸ Darüber sehr gut: Jos. A. Otto S. J. in: „Die Katholischen Missionen“ 1950, Heft 1, S. 3—7. Vgl. auch dessen Notiz: „Weltmission in Zahlen“, ebd. 1949, Heft 2, S. 49—50. Achte auf Heidenmissionen, die nicht der Propaganda unterstehen, und solche Gebiete, die ihr unterstehen und nicht Heidenmissionen sind.

²⁹ Vgl. J. Braam, „Missio“ und „Missionarius“ im Römischen Brevier, in: Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster 1941, S. 207—216.

nen einzutreten: ut, sui abnegatione suisque sacrificiis, sacerdotibus, missionariis, totique Ecclesiae opem afferret et innumeras animas Christo Jesu lucrificeret³⁰. Im Zusammenhang mit der langsamen Entwicklung der Terminologie waren diese Worte von 1928 ein missionsterminologisches Ereignis von großer Tragweite. Durch dasselbe Dekret der Ritenkongregation nimmt auch heute jeder katholische Priester beim Breviergebet davon Notiz, daß Pius XI. die hochbegnadete Ordensfrau im Jubiläumsjahr 1925 heiliggesprochen hat und zur Patronin aller Missionen erhob (peculiarem omnium Missionum Patronam constituit ac declaravit)³¹.

Solche Tatsachen, schlicht und nüchtern festgestellt, gewähren nicht nur den Reiz und die Freude einer sicheren Wahrheitserkenntnis, sondern ermöglichen auch ein verständnisvolleres Beten des kirchlichen Stundengebetes und eine rasche Kontrolle und Auswertung der populären Missionsliteratur. Die Heiligsprechung und das Jubeljahr 1925 mit der Vatikanischen Missionsausstellung hatten ihre Auswirkungen. Die neue Heilige des Jubeljahres 1925 wurde zur Schutzpatronin weit entlegener Missionsstationen gewählt, z. B. Bitokara auf Neupommern, wo ein Missionar 1950 bemerkt, seine Stationspatronin sei „die Schutzheilige der gesamten Weltmission“³². Der lateinische Ausdruck „omnium Missionum patrona“ wird korrekt wiedergegeben mit „Schutzheilige der Weltmission“. Der Berichterstatter und Festredner verstärkt für seine Zwecke: „der gesamten Weltmission“. Das Wort rüttelt auf, ist ein erstklassiger Propaganda-Ausdruck, aber mit ungemein tiefem, kirchlichem Inhalt, hinreißend für Mission und Heimat.

3. Gegensätze müssen ausgeglichen werden.

Das Hauptanliegen der ganzen Welt ist heute die Vermeidung eines neuen Weltkrieges. Damit ist das furchtbare Wort zur Bezeichnung des Ersten Weltkrieges von 1914 wieder lebendig geworden. Wann ist nun aber dieses Wort „Weltkrieg“ entstanden? Im Jahre 1914? Nein, wenigstens 1904 war dieser entsetzliche Mitspieler und Gegenspieler der „Weltmission“ schon als Buchtitel für einen Roman aufgetaucht: „Der Weltkrieg. Deutsche Träume“³³.

Somit kann die einfache Vermutung nicht befriedigen, daß das Wort „Weltkrieg“ erst mit dem Ausbruch des ersten Weltkrieges aufgetaucht sei. Zehn Jahre früher in der Erwartung des schlimmen Ereignisses ist das Wort schon lebendig. Um deshalb aus dem Zustand einer wissenschaftlichen Vermutung, die ja als

³⁰ Brev. Rom., 3. Oct., Lectio V. Nähere Belege: MR, a. a. O. S. 214.

³¹ Lectio VI. a. a. O.

³² Hiltruper Monatshefte, Juni 1951, S. 89.

³³ A. Niemann, Der Weltkrieg. Deutsche Träume. Roman. 386 SS. Berlin 1904, W. Vobach & Co. Nach: Hinrichs Frühjahrs-Katalog. XI. Bd. über 1901—1905, Leipzig 1906. Titelverzeichnis: L—Z. S. 1037.

Arbeitshypothese gelten kann, herauszukommen, muß die katholische und protestantische Missionsliteratur von 1907—1914 überprüft werden, um dokumentarisch zu beweisen, wie beide sich zu den Worten „Weltkrieg“ und „Weltmission“ stellen.

Beide Ausdrücke „Weltmission“ und „Weltkrieg“ sind ja randvoll geladen mit den Gegensätzen der politischen und geistigen Welteroberung; Worte wie Weltkommunismus, Weltkrieg, Weltkirche und Weltmission beweisen es an ihren Berührungspunkten und Zonengrenzen hinreichend. Daß hier mit Gotteshilfe verständige Menschen den Ausgleich finden, darf nicht nur Gegenstand „Deutscher Träume“ bleiben, sondern muß Wirklichkeit werden und zwar Wirklichkeit jener katholischen Objektivität, die ein „nüchterner“ Beobachter der „150 Jahre Weltmission“³⁴ anstrebt und ein anderer Befürworter der „katholischen Wirklichkeit und der Weltmission“³⁵ eindringlichst empfiehlt.

Die „Katholischen Missionen“ und die katholische „Weltmission“ unterscheiden sich nur dem Namen nach; ihr Inhalt, ihre Geschichte und ihre Grundlagen sind dieselben. Ihr Gegenstand ist die geistige Eroberung der Welt für Christus im Vollsinne des Evangeliums und des unfehlbaren Lehramtes der römisch-katholischen Kirche.

Unser terminologisches Ergebnis lautet: Für „Weltkrieg“ gab es von 1904 bis 1914 eine Entwicklung vom bereits vorhandenen Wort zur Wirklichkeit. Für die letzten „150 Jahre Weltmission“ aber gab es die umgekehrte Entwicklung von der bereits vorhandenen Wirklichkeit zu dem 1804 sicher noch nicht existierenden Worte „Weltmission“. Welches war die glücklichere Entwicklung? Eine bittere Erfahrung hat es gezeigt.

Aber Pessimismus bleibt ausgeschlossen, denn in der Weltkirche und ihrem neuzeitlichen Außenbereich der katholischen Missionen regiert nicht die kühle Nüchternheit eines ernstesten Religionsstatistikers von 1804, noch auch ein jüngerer Vertreter der Missionswissenschaft (nach 1909), sondern die „trunkene Nüchternheit“ oder „nüchterne Trunkenheit“ des Heiligen Geistes, von der die Selig- und Heiligsprechung, vor allem der sog. Heiligen Jahre, lautes Zeugnis ablegen. Und das ist eigentliche Wirklichkeit der Weltkirche, der katholischen Missionen oder der Weltmission.

Die nichtkatholischen Theologen, Theologiestudenten und Studentinnen, Pfarrer und Vikarinnen, die in Berlin vor katholischen Theologen gern die Frage von der Ökumene aufwerfen: „Wie stellen sich die katholischen Missionen zur Ökumene?“, dürfen versichert sein: Es gibt in der ganzen Welt keinen treueren Bundes-

³⁴ Wiedemann a. a. O. S. 182.

³⁵ Jos. Peters, Die Kirche im Angriff auf die Welt, in: Die katholische Wirklichkeit und die Weltmission. Bericht der Arbeitsgemeinschaft X „Weltmission“. Werktagung des 74. Deutschen Katholikentages Altötting 1950, S. 9 ff. Jos. Peters, Durchblicke durch die Weltmission. Referat auf einer Konferenz der Mitarbeiter der Päpstlichen Missionswerke am 29. 10. 1950. Beilage zu Heft 1/1951 der Zeitschrift „Die Katholischen Missionen“, S. 3—19.

genossen in der Verteidigung der *Una Sancta Catholica et Apostolica* als Rom und die katholischen Missionen. Aber ihre „nüchterne Trunkenheit“ im Heiligen Geiste, auch in schwerster Zeit, ist streng dogmatisch gebunden. Diese wirklich heilige Zonengrenze darf nicht überschritten werden; sonst erhalten wir zuletzt eine Doppelwährung der theologischen Termini und Begriffsinhalte, die jede Verständigung und jeden geistigen Ausgleich der Gegensätze unmöglich macht.

Buddha und Jesus **nach ihren ältesten Darstellungen in der Kunst¹**

Von Univ.-Prof. D. Dr. Aufhauser, München

Über der Dämmerung der Menschwerdung, der geistigen Entwicklung des homo sapiens und seiner Vorstufen lagert heute noch kaum erhelltes Dunkel. Wir sehen dabei ab von der rein theologisch-dogmatisch ausgerichteten Frage, ob am Anfang dieser Entwicklung Monogenismus oder Polygenismus, Monotheismus oder Animismus-Fetischismus stand bzw. das religiöse Urgut einer primitiven Menschheit darstellte, ein Problem, das rein wissenschaftlich wohl nie eine endgültige Lösung finden dürfte.

Der naturvertraute, naturhörige Urmensch verehrte in seiner vorrationalistisch-magischen Vorstellung höhere Mächte der Natur, mit der er aufs innigste verbunden war, vor denen er sich in Ehrfurcht und Furcht beugte und denen er sich in Verehrung nahte. Heilige Symbole waren es, die ihm diese Mächte, anthropomorph gedacht, als stellvertretende Zeichen verkörperten. Auch der vorderasiatische magisch denkende Mensch schrieb dem Symbol dieselbe Wirkung zu wie dem, was es versinnbildete, bedeutete. Das Symbol erscheint früher als der geistige Zusammenhang, den es darstellt. Der spätere Mythos ist eine Art Exegese, eine Erklärung des ursprünglichen Symbols. Das Numinöse, das Sacrum gilt zu hoch und hehr, um als solches dargestellt zu werden.

¹ Es erübrigt sich wohl die ausdrückliche Versicherung, daß durch diese Ausführungen, die sich ja nicht mit der Lehre der beiden großen religiösen Führerpersönlichkeiten — als solche dürften wohl Buddha und Jesus von allen mit der Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit Vertrauten anerkannt werden —, nur mit ihrer Darstellung in der Kunst befassen, die einzigartige Stellung Jesu im Glauben der Menschheit nicht im geringsten getrübt oder gemindert werden soll.

Immer wieder, wenn sich eine ekstatische, mystische Jünger-gemeinde um eine neue stark ausstrahlende religiöse Führerpersönlichkeit schart, ist auch sie von tiefer Ehrfurcht vor dem von ihr geschiedenen, in die Vollendung eingegangenen Meister erfüllt. Neben dem von ihm hinterlassenen Worte wirkt auch seine Persönlichkeit aus der fernen Welt, in die sie eingegangen, in geheimnisvoller Weise auf die hinterlassenen Jünger weiter. Doch ist ihre Ehrfurcht, ihre heilige Scheu vor dem Meister zu hoch, als daß sie, die es doch aus eigener Erinnerung am besten vermocht hätten, es wagten, ihn als geschichtliche Person darzustellen. Nur unter der Arkan-Sprache der Symbolik durfte der der Welt entrückte Lehrer den Eingeweihten, welche diese Sprache verstanden, nahegebracht werden. Diese heilige Scheu überwog als Motiv für die symbolische Darstellung auch das künstlerische Unvermögen des Kulturkreises, dem die ersten Jünger angehörten. Der Verlauf der Religions- und Kunstgeschichte gibt uns dafür reichlich Zeugnis. Aus zwei Kulturkreisen, die unter den heutigen Weltreligionen die erste Stelle einnehmen und das religiöse Empfinden von Millionen von Menschen beeinflussen, möge dieses Gesetz der Religionsgeschichte und Religionspsychologie an der Kunst, die ihre Führerpersönlichkeiten umrankt, dargetan werden: an Buddha und Jesus. Auch diese beiden Persönlichkeiten, zunächst (als Menschen) als Heilmittler und Pfadweiser aus einer Welt des Leides und des Bösen in eine bessere Welt eines neuen Aeion erlebt, wagte man nur unter Symbolen nahe zu bringen, trotzdem in einer räumlich nicht allzu fernen Umwelt die religiöse Plastik, sei es in der sumerisch-akkadisch-babylonischen, in der ägyptischen wie in der griechisch-römischen Kulturwelt, bereits unvergleichliche Kunstwerke geschaffen hatte, deren Auswirkungen auch auf die damalige Gangesebene bzw. Palästina bei der lebhaften Handelsverbindung zwischen Mittelmeer- und zentralasiatischen Ländern leicht möglich war. Aber die numinöse Scheu wagte es nicht, Buddha bzw. Jesus bald nach ihrer Vollendung als Person darzustellen.

I

Für die religiöse Symbolik der urbuddhistischen Kulturwelt stehen uns als Zeugen alte Münzen wie die Skulpturen der Ashoka-Baukunst mit ihrer Plastik zur Verfügung. Als Symbole begegnen uns das Lebensrad als Symbol des Lebens mit seinem numinösen Leidcharakter im Kreislauf der Wiedergeburten, weiterhin das Rad der Lehre, der Baum der Erleuchtung, unter dem

Buddha in Bodh-Gaya in meditativer Versenkung die ewigen Heilswahrheiten schaute, der leere Thron, die Stupa² als Symbol des Heimgangs des Meisters, weiterhin heilige Tiere (Gazelle als Symbol des Gazellenhaines bei Sarnath in der Nähe von Benares, der Elefant als Symbol für die wunderbare Empfängnis, der Stier als Zeichen der Geburt, das Pferd als Symbol für den Weg in die Heimatlosigkeit, der Löwe als Zeichen des Shakya muni des „Löwen unter den Shakyas“).

Wie im Vedismus und Jainismus war auch im älteren Buddhismus eine eigentliche Ikonographie noch unbekannt. Künstler, die Skulpturen von Persönlichkeiten hätten schaffen können, lebten in der dortigen Atmosphäre noch nicht. Es bedurfte erst der Anregung der hellenistischen Kunst, deren Meisterwerke erst seit dem Zuge Alexanders des Großen bis zum Jelum (Hyphasis) und den hellenistischen Dynastien mit der griechischen Kultur allmählich in Indien bekannt wurden und dort ihre Strahlen befruchtend auf die indische Kulturwelt und deren Kunst aussenden konnten. Unter ihrer Einwirkung erstanden dann zunächst in den Bauwerken Ashokas die ersten Relief-Figuren und -Kompositionen. Ihre prächtigsten Relief-Figuren finden wir auf der Stupa von Sanchi aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts vor Christus bzw. auf ihren Steinzäunen, Toren und Ummantelung, die zwischen 150 und 70 v. Chr. hergestellt wurden, weiterhin auf der Ashoka-Säule von Sarnath zwischen 242 und 232 v. Chr. Seit dem 2. Jahrhundert vor Christus ersteht dann

² Die Stupa ist ursprünglich ein rundgeformter Begräbnishügel aus Erde oder Lehm. Er war das Symbol des Parinirvana, der vollkommenen Erlösung, des vollen Erlöschens. Zur Zeit Ashokas, eines Herrschers, der unter dem Einfluß persischer Kultur in seiner religiösen Einstellung teils von einem Ewigkeitsbedürfnis nach Verewigung der milden Lehre des Erleuchteten, teils von der Zivilisationsflucht des Buddhatums mit seinem einsamen weltentrückten Denken beseelt war, wurde die massige Halbkugel der Stupa aus Ziegeln gebaut, dann vom 2. Jhdt. v. Chr. an mit Steinplatten verkleidet, durch einen Trommelunterbau erhöht und durch einen Prozessionspfad mit Zaun von der Außenwelt abgeschlossen, durch freistehende Säulen (stambha) noch verschönert. Diese Säulen sind wohl auf die alten Menhir-Setzungen zurückzuführen. Auf ihrem glattpolierten Monolithenschaft tragen sie über einem runden Trommel-Abakus ein Lotoskapitell, auf dem ein oder mehrere gekuppelte Tiere, besonders Löwen, Stiere, Elefanten als Symbol oder Fahrzeuge von Göttern, als Grabhüter für den Totenkult stehen. Auch das Rad begegnet uns häufig. Auf dem Schafte sind vielfach Edikte Ashokas über das Dhamma in Brahmi- oder Kharoshthi-Schrift eingemeißelt, um der buddhistischen allgemeinen Wesensliebe-Botschaft Dauer und Sichtbarkeit zu geben. Vielleicht weisen diese Tiere auch noch auf die alte indische Zivilisation von Mohenjo-Daro, vielleicht auch auf persisch-babylonische Einflüsse hin.

in Gandhara, dem zentralen Knotenpunkt in Mittelasien, wo sich die Handelswege von Ost nach West, von China zum Mittelmeere wie von Indien zum vorderen Orient kreuzten, eine neue Stätte künstlerischen Schaffens.

Hier im alten Gandhara-Reiche befinden wir uns in einem eigenartigen Lande der Berührung der einzelnen Religionen des Altertums miteinander. Vom Osten kamen die Karawanen auf der uralten Seidenstraße aus dem Reiche der Seide und des Tees (China) wie auf den Straßen, die vom Indus- und Gangestale über die Paßhöhen (Kaiber) nach Zentralasien und von dort zum Westen führten. Vom Mittelmeer her wurden die entsprechenden Austauschgüter nach dem Osten gebracht. In den Karawansereien oder Zelten wurden beim abendlichen Feuer- scheine nicht bloß Handelsgeschäfte abgeschlossen, sicherlich auch kulturell-religiöse Ideen ausgetauscht. Buddhismus, Brahmanismus und Kung fu tszeanische Ethik des Ostens trafen sich hier zum ersten Male mit Christentum (Nestorianismus), Manichäismus, Mazdaismus und anderen religiös-ethischen Formen und deren Vertretern. Leider haben spätere Eroberungszüge wie die der Sassaniden seit dem 4. nachchristl. Jhdt., eine Hunneninvasion im 6. Jhdt. und seit Beginn des 8. Jhdt. der gewaltige Arabersturm, der schließlich unter Mohammed Ghazni (997—1030) ganz Zentralasien unterwarf, endlich die Mongoleneinfälle der Nachkommen von Tamerlan und Babur seit dem 13. Jhdt., die hier ein geistig-künstlerisches Zentrum des Islam schufen, wie schon seit den Tagen des Darius im 6. und Alexanders d. Gr. im 4. vordhr. Jhdt. dies Durchgangsland immer wieder verheerend verwüstet. Damit ging auch unendlich viel Kultur-, Kunst- und religiöses Gut, auch Schrifttum mit den verwüsteten Klöstern zugrunde oder liegt von Sand und Ruinen bedeckt in der Erde. Tiefere Schürfungen förderten Funde zutage, die erweisen, daß die hier einst blühende uralte Kultur um 1000 v. Chr. mit den damaligen Kulturzentren von Mesopotamien und Indien in Austausch stand. Vielleicht mag es späteren Geschlechtern beschieden sein, die Ausgrabungen der preußischen Turfan-Expedition unter A. Grünwedel und Lecoq wie von Sir Aurel Stein, Sven Hedin, Filchner und manchen erfolgreichen russischen Expeditionen nach Ostturkestan glücklich weiterzuführen, eventuell sogar buddhistisches Schrifttum ins Griechische und andere Sprachen übersetzt dort aufzufinden. Auf jeden Fall ist dieses zentralasiatische Gebiet von höchster Bedeutung für die religions-, kultur- und kunstgeschichtlichen Verbindungen zwischen Ost und West.

Die gräko-buddhistische Kunst entfaltete sich vom 3. vor- bis 5. nachchristl. Jahrhundert besonders in Gandhara (Shab haz-Gardi), im Osten Afghanistans (Hadda-Kapici, einem alten Kloster nahe bei Jelalabad, der alten Hauptstadt von Kapica, heute Begram, Shotorak) wie im eigentlichen Nordindien (Taxila, Ajanta, Nalanda, Lampaka). Von dieser Basis aus verbreitete sie sich über Tumchuk, Kortschuk, Rawak, Tuen-huang in Chinesisch-Turkestan über Zentral- und ganz Ostasien. Eine Buddhaskulptur aus China der Wei-Zeit, eine chinesische Säule aus dem 6. Jhdt. ähneln völlig einem Relief von Shotorak. Harter grauer Basalt, weicher Kalkstein und weißer Stuck gaben das Material für diese Plastiken.

Fast zu gleicher Zeit entwickelte sich auch die irano-buddhistische Kunst, deren Schöpfungen in Skulpturen und Fresken uns noch in Klosterruinen von Bamiyan, Dokhtar, Kakrak, Fundukistan erhalten blieben. Ein interessanter Fund aus Begram, der alten Hauptstadt von Kapica, zeigt, daß dort ein Kunstsammler früherer Zeiten Bronzen, griechisch-römische Reliefs in Medaillonform und Plaketten, Statuetten griechisch-römischer Gottheiten, Gläser aus dem phönikischen Syrien, Elfenbeinschnitzereien aus Indien, chinesische Lehmwaren aus der Hanzeit, aus der Periode vom 1. bis 6. nachchristl. Jhdt. in seinem Zimmer aufgestapelt hatte.

Hier erstand dann in Gandhara die sog. Cräko-buddhistische Kunst. Nach griechischen Vorbildern, sei es der figuralen Plastik, sei es der Sarkophag-Kunst, schuf sie seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. aus blaugrauem Schiefer Freiguren oder Votiv-Stelen mit Buddha allein oder mit Begleitern oder ganze Kompositionen von großen Szenen im hellenistisch-iranisch-indischen Misch-Stil. In Haltung und Gewand-Behandlung (Falten) verrät sie offenkundig den Einfluß der hellenistischen Kunst. Wahrscheinlich wurde hier auch der Typus des lehrenden und meditierenden Buddhas geschaffen. Vielleicht hat sie auch eine ganz berühmte Buddhastatue geformt, die dann in der ganzen buddhistischen Welt nachgeahmt wurde. Die Gandhara-Kunst blühte bis zum 7. Jahrhundert n. Chr. In Taxila, der Hauptstadt des Gandhara-Reiches, von dem bekanntlich schon Herodot wußte, das Alexander der Große kampflos eroberte, in Nalanda und anderen berühmten buddhistischen Klöstern Nord-Indiens fanden die Kunstwerke Verwendung im Ritus ihrer Mönchswelt. In den verschiedenen buddhistischen Ländern nahm dann das einmal geschaffene Buddhabild Züge der Kunst des betreffenden Landes wie der Rasse, die dort wohnte, an. In den Ländern des Hina-Yana bildete der historische Buddha das Hauptmotiv ihrer Kunst, im Verbreitungsgebiet des Maha-Yana tritt dazu eine Reihe anderer Buddhas mit ihrer Erhabenheit über alle irdische Welt. Als Zeugen der frühen buddhistischen Kunst könnte uns der Tempel von Bodh-Gaya dienen, wäre er nicht im Laufe der Jahrhunderte infolge der religiösen Kämpfe in Nord-Indien zwischen Buddhatum und Brahmanismus bzw. Islam völlig vernichtet worden. (Seine Neuerrichtung durch die anglo-indische Regierung 1874 fällt außerhalb unseres Gesichtskreises.) Der um 900 errichtete gewaltige Tempel Borobodur auf Java hingegen bietet uns ebenso wie die ausgedehnten Tempelruinen von Angkor-Vat in Cambodja aus dem 12. Jahrhundert mit ihren Figuren und Reliefs wertvolle Denkmäler späterer buddhi-

stischer Plastik, die bekanntlich in dem aus den Felsen geformten Buddha von Bamiyan, etwa 50 Meilen nordwestlich von Kabul (Afghanistan) ihre am weitesten nach dem Westen vorgeschobene Verbreitung gefunden hat.

Wenden wir uns zunächst zur Urbuddhistischen Symbolik: Alte indisch-iranische Münzen zeigen als buddhistische Symbole die Lotosblume, ein Symbol der wunderbaren Geburt Buddhas, in ihren verschiedenen Abwandlungen, achtblättrig, dreischirmartige und drei ochenhornartige (nandi padas), eingefasst oder nicht; sodann das Tierkreiszeichen Widder, Stier (tavura), welcher den Monat der Geburt des Buddha (April—Mai) kennzeichnet. Weiterhin die vier heiligen Tiere: den Elefanten als Symbol für die Empfängnis, den Stier als jenes der Wiedergeburt, das Pferd als jenes für den Auszug in die Heimatlosigkeit, den Löwen als Symbol des Shakya muni, den Baum der Erleuchtung (sambodhi) bzw. die Blätter der ficus religiosa, die als Fußgestell immer eine Art Gitter-Staket hat; das Rad des Gesetzes (dharmacakra pravartana), das eine von kleinen Sonnenschirmen umgeben; die Stupa bzw. der Grabhügel des paranirvana (nicht aber als Bogen und Pfeil zu deuten). Auch der leere Thron wie die Fußspur Gautamas kehren als Symbole des Erleuchteten wieder.

Der Beginn der buddhistischen Kunst auf der Stupa von Sanchi im 2./1. Jahrhundert v. Chr. zeigt auch weiterhin noch die Symbolik in schwerfällig-plumper Ausführung, zumal auf dem westlichen Toreingang, so wiederum den Baum der Erleuchtung mit den Blättern der Ficus religiosa über einem leeren Thron; das Rad des Gesetzes, das in der ersten Predigt im Gazellenhain von Benares in Bewegung gesetzt wurde, gleichfalls über einem leeren Throne; die Stupa als Symbol des Heimgangs Buddhas, des paranirvana nahe bei Kucinagara; männliche und weibliche Wesen bringen auch all diesen Symbolen ihre Huldigung dar, in der Luft göttliche Wesen mit einem menschlichen Oberkörper, der aber in einem Vogelkörper endet.

Die gleichen Darstellungen schauen wir auf der buddhistischen Stupa von Amarāvati nur in viel eleganterer und affektierterer Ausführung (aus der ersten Hälfte des 2. Jhdt. n. Chr.). Hier wurde zum ersten Male das Buddha-Bild im nordwestlichen Indien voll ausgebildet, von hier aus verbreitete es sich zum Süden.

Der Fortschritt der sich weiter entfaltenden buddhistischen Kunst zeigt sich dann in drei immer wiederkehrenden Hauptszenen (der Empfängnis, der Geburt und der Berufung in Kapilavastu), wie sie uns in der Gandhara-Kunst mit ihren

Relieffeldern, wie auch auf der Stupa von Amarāvati entgegen tritt. Manche Bruchstücke dieser Reliefs wie zahlreiche Buddha-Figuren finden sich im Museum von Lahore und Taxila, die ja beide der Zentralstätte dieser Kunst am nächsten liegen, im Museum von Kalkutta, im britischen Museum in London, im Völkerkundemuseum zu Berlin u. a. Diese Kompositionsbilder stellen zunächst die wunderbare Empfängnis dar (garbha-avakranti). Der Mythos der wunderbaren Empfängnis wie auch der wunderbaren Geburt spielt ja bekanntlich in vielen Religionen der Erde im Leben ihrer Stifter eine große Rolle, zumal wenn bei ihnen der Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau als ethisch schlecht oder minderwertig gilt. Begreiflich, daß in einer solchen Atmosphäre des Denkens ihr Heros nur in wunderbarer Weise in die Welt eintreten kann. So steigt im Buddhismus der Bodhisatva in Form eines kleinen weißen Elefanten in die rechte Seite seiner Mutter Maya. Auf dem Relief von Amarāvati schauen wir noch die vier Weltenhüter (lokapalas), aber keinen Elefanten; auch ruht die Mutter hier auf ihrer rechten Seite.

Die Geburt Buddhas im Lumbiniahin (Jati): Der Bodhisatva geht aus der rechten Hüfte seiner Mutter hervor. Die Mutter steht und hält einen Zweig in der Hand, zu ihrer rechten schauen wir Götter (Indra), zu ihrer linken helfende Frauen. Der Auszug aus dem Palaste in die Heimatlosigkeit (mahabhinishkramana): Der Bodhisatva verläßt seine Heimatstadt auf dem Rücken eines Pferdes, hinter ihm hält Chandaka den Ehrenschild hoch empor, Yakshas heben die Füße des Pferdes hoch, Mara mit Bogen steht vor dem Pferde, über Chandaka ist Vajrapani als Brustfigur mit seinem Donnerkeil, über Mara zwischen zwei Gottheiten die Personifikation der Stadt Kapilavastu mit einer turmartigen Krone zu sehen.

Diese Urthemen der beginnenden Kunst erfahren dann wie in der Legende auch in der Kunst eine immer reichere Gestaltung. Die Geburtsszene wird zwar in der Gandhara-Kunst in herkömmlicher Weise komponiert beibehalten, zu Amarāvati tritt dafür der Auszug aus der Heimatstadt als geistige Geburt, welche die leibliche ersetzen soll, freilich ganz nach Art der Gandhara-Kunst. Das Relief von Benares schildert die Geburtszene: Indra kniet vor Maya, um das Kind entgegenzunehmen. Gott wie Kind tragen die gleiche Krone, links in der Mitte macht der Bodhisatva seine ersten sieben Schritte, wobei er durch zwei Nagas, welche das Wasser über ihn schütten, ein Bad erhält; ganz links schauen wir den Auszug aus der Stadt auf dem Pferde, darüber die Haarschneideszene und den Abschied von Chandaka. Die Legende berichtet bekanntlich: als die Königin Maya im Parke des Palastes einen Zweig vom Baume pflücken wollte, da wurde aus ihrer rechten Seite der Bodhisatva geboren. Himmlische Wesen nahmen ihn in Empfang und hüllten ihn in ein Seidengewand. Als sich dann der Bodhisatva auf die Erde stellte, spaltete sie sich und eine große Lotosblüte kam zum Vorschein. Zwei Schlangenkönige traten hervor, brachten zwei Wasserströme, einen kalten und einen warmen hervor und badeten das Kind. Der Bodhisatva aber blickte auf dem großen Lotos stehend in alle vier

Himmelsrichtungen und überschaute sie „mit dem Blick des großen Mannes“. Dann machte er sieben Schritte nach jeder Seite und sprach: „Ich bin der Erste in der Welt. Ich bin der Größte in der Welt. Dies ist meine letzte Geburt. Ein Ende werde ich dem Leiden des Geborenwerdens, Alterns und Sterbens bereiten.“ Die Szene der Erleuchtung wird in der Gandhara-Kunst durch einen Angriff des Versuchers Mara (Mara-dharsana) und seiner Helfer auf den auf dem Throne sitzenden Buddha dargestellt. Das Relief von Amarāvati zeigt nur drei Zwerg-Yakshas vor dem Thron dieser Helfer; hingegen spielen die Töchter Maras hier die Hauptrolle als Versucher. Der Baum fehlt hier, ebenso schauen wir eine andere Handhaltung (mudra). Auf der Stele von Benares sind die gleichen männlichen und weiblichen Versucher-Gestalten, der Baum und die Handhaltung der Bezeugung der Erde.

Bei der Szene der ersten Predigt zeigen die Darstellungen von Gandhara und Amarāvati noch nicht die später übliche Lehrgeste. Auf dem Gandhara-Relief sehen wir das Rad des Gesetzes und die Gazelle, auf jenem von Amarāvati zwei Gazellen; auf dem Relief von Benares sitzt Buddha vom Nimbus umgeben nach europäischer Art auf einem niederen Throne, hier fehlen Rad und Gazellen. Die Todesszene des Meisters ist in Gandhara und Benares nach der üblichen Form dargestellt auch mit der Verzweiflung des Vajrapani, der Trauer der Mallas, den Göttern und der schließlichen Bekehrung des Subhadra. Die Schule von Amarāvati hält hingegen an der Stupa als Symbol weiterhin fest; aber der Eingang zu ihr zeigt einen stehenden Buddha.

Die Standardkompositionen werden dann immer mehr und mehr bereichert auch durch Wunderszenen aus dem Vorleben des Meisters nach den Legenden der Jatakas wie mit dem Feuerwunder, dem Wasserwunder von Uruvilva aus der Kashapa-Legende und anderen Heilswirkungen Gautamas. Es finden sich auch Verbindungen von zwei oder mehreren Kompositionen zu einem Bilde. Während bei den altindischen Reliefs aus der Ashoka-Zeit auf dem westlichen Tore von Sanchi bei diesen Wundern bekanntlich Buddha als Hauptfigur fehlte, wird er jetzt seit der Gandhara-Zeit auch selbst dargestellt.

Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir die Reliefs der Gandhara-Kunst in den Klöstern Nordindiens auf das Vorbild der antik-römisch-hellenistischen Sarkophagkunst zurückleiten, welche bekanntlich durch kleine Säulen und Pfeiler die verschiedenen Szenen der Komposition trennte und zu Dekorationen von Galerien verwandte. Gautama nimmt dabei vielfach die Stellung ein, die dort der opfernde Feldherr zeigt, nur ist hier die Patera durch die Almosenschale ersetzt. Die indischen Reliefs wurden wohl in handwerksmäßigen Betrieben her- und zusammengestellt. Die Reliefs sind hier tiefer gelegt als es in den altindischen Kunstschulen der Ashoka-Zeit und den von ihr abhängigen Schulen üblich war, die fast nur Flachreliefs kannten.

Sodann sind die einzelnen Gestalten der Gandhara-Reliefs statuarische Typen und Motive, man möchte fast sagen Modell-Figuren, die in einem handwerksmäßigen Betriebe her- und zusammengestellt wurden. Sie sind je nach der Bedeutung der einzelnen Figuren von der Mitte aus nebeneinander angeordnet. Diese Anordnung der Komposition erhält sich dann in der Maha-Yana-Kunst noch lange. Wir begegnen ihr auch auf den Reliefs des Boro-Bodur.

Neben figurenreichen Szenen finden sich auch solche, deren Nebenfiguren weniger reich sind.

Die Buddha-Figur wird gewöhnlich seit der Gandhara-Kunst bis in die spät-buddhistische Kunstperiode sitzend dargestellt und zwar auf untergeschlagenen gekreuzten Beinen, der herkömmlichen Sitzart bei geistlichen Übungen in Asien. Die traditionelle Hand- bzw. Fingerhaltung kennt fünf stereotype Stellungen (*mudrās*). Die meist verbreitete ist die sogen. Stellung der Versenkung (*dhyana-m.*) mit im Schoße oder vor dem Oberkörper zusammengelegten Händen. Meditative Versenkung ist ja Hauptziel und Hauptweg zur *uppekha*, zum heiligen Gleichmut gegenüber allen Dingen in der Welt, zum vollen inneren Frieden. Eine zweite typische Haltung ist die der Lehrverkündigung (*dharma-cakra-m.*). Buddha dreht dabei das Rad der Lehre oder erhebt lehrhaft die linke Hand, während die rechte am Körper herabsinkt. Die dritte Haltung der Zeugnisanrufung (*bhūmi-sparsa-m.*) zeigt Buddha, der in der linken Hand die Almosenschale, das Attribut der Bettelmönche hält, während seine Rechte zur Erde weist. Die vierte Haltung des „Fürchtet Euch nicht“ (*abhaya-m.*) läßt Buddha beide Hände vor sich erheben, die linke trägt dabei häufig eine Lotosblume. Bei der fünften Haltung des „Schenkens“ (*vara-m.*) haben die beiden erhobenen Handflächen den Gestus des Schenkens. Diese verschiedenen Haltungen sollen versinnbilden: Versenkung, Lehre, Mildtätigkeit, Erbarmen und die subjektive Heilsgewißheit, welche Furchtlosigkeit und Frieden verleiht. Im übrigen schauen wir Buddha entweder als Frei-Figur sitzend wie in der späteren japanischen Kunst vor allem in vergoldeten Lackholzdarstellungen als Amida oder Amitabha-Buddha, bisweilen mit Donnerkeil und Glocke oder auch sitzend oder in einer Stein-Nische wie auf den Boro-Bodur-Galerien oder auch in einer aus glasierter Keramik geformten Nische wie im Potala-Kloster in Jehol oder aus dem Felsen gemeißelt wie in Bamiyan, etwa 50 Meilen nordwestlich von Kabul-Afghanistan. Als Amitäyus d. i. als Spender des langen Lebens trägt Buddha zuweilen auch das Ambrosia-Gefäß. Manchmal hat Buddha auch mehrere Köpfe und Arme als allweiser und allwirkender, aber auch als menschenfernes göttliches Wesen. In dem stereotypen Lächeln Buddhas in all seinen Darstellungen offenbart sich Weltüberlegenheit, innerer Seelenfriede und unendliches Mitgefühl mit der leidenden Welt.

Manchmal erscheint auch eine buddhistische Trias in der späteren Kunst, zumal Japans, dargestellt: Amitabha in der Mitte, Avalokitesvara, der Dhyani-Bodhisattva des Amitabha, und Mahastamaprabta. Darüber schweben in Wolken

himmlische Wesen. Diese Dreiheit, die uns bekanntermaßen auch in der Hindu-Trinität: Vishnu, Brahma und Shiva entgegentritt, versinnbildet das Bedürfnis des Menschen, die immanente Lebensfülle der Gottheit sinnfällig und persönlich geschieden zu veranschaulichen.

Amida zur Linken und Rechten stehen manchmal seine Lieblingsjünger Ananda und Kashyapa.

Reiche Funde, die jetzt meist in den Museen von Nālanda, Taxila, Lahore, dem Indian Museum in Kalkutta, dem Museum in Bombay, im britischen Museum, im Völkermuseum in Berlin, dem Museum von Philadelphia usw. ausgestellt sind, stammen von den Grabungen in Takht-i-Bahai, Sahri-Bahlol. Sie sind gleich wichtig für die Entwicklung des Buddhabilides wie die Relief-Kompositionen auf den Steinzäunen, bzw. den Torarchitraven von Sanchi, Amarāvati, Bharhut usw.

Ein kurzer Rückblick auf die Hauptphasen der Entwicklung der buddhistischen Kunst möge zugleich die zeitliche Gestaltung und Ausbildung des Buddhabilides in seinen Hauptepochen zusammenfassen.

Die Hofkunst der Bimbisara-Mauryas (550—185 v. Chr.) wie der Sunga-Andhra und Ksatrapa-Zeit (185 v. bis 20 n. Chr.) schmückte die Stupa-Steinzäune und ihre Balken und Pfosten nach dem Vorbilde der früheren Holz- und Bambusformen mit zahlreichen Plastiken. Einzelfiguren oder in kontinuierlicher Komposition. Die ersten Anfänge der buddhistischen Reliefkunst finden wir auf den Steinzäunen des Stupa von Bharhut in Indien aus dem 2. Jhdt. vor Christus, heute im Museum von Kalkutta, der Umzäunung von Bodhi Gaya aus dem 2. vordhr. Jhdt., der etwa 10 m hohen Steinumzäunung des Stupa von Sanchi aus dem 1. vordhr. Jhdt. und den Reliefs von Amarāvati um 150—200 n. Chr. Doch herrscht hierbei immer noch das abstrakter Religiösität entsprungene anikonische Gesetz und Ideal der altbuddhistischen Lehre, der die menschliche Gestalt des Erleuchteten keine künstlerische Anregung gab, ja welche die Darstellung Buddhas verbot. Aus der Kushana- und Spät-Andhra-Kunst des 1. bis 3. nachchr. Jhdts. ist in dem von Kanishka (78—106 n. Chr.)³ begründeten Gandhara-Reiche, das sich bis Taxila, Mathura und vielleicht bis Benares erstreckte, eine Reihe buddhistischer Klöster, Stupen und Tschaitya-Felshallen erhalten. In der Kunst von Gandhara fließen hellenistische, skythische, persische und indische Einflüsse zusammen. Die Formen der Gestalten des Körpers, des Gesichtstypus, der Frisur, der Kleidung erweisen diese verschiedenen Einflüsse. Nunmehr werden die früheren Symbole durch die Buddhagestalt abgelöst. Die Entstehungszeit des Buddha-Bildes in Indien fällt in die Zeit vom 2. vor- bis 2. nachchristl. Jhdt. Die höchste Blüte der buddhistischen Plastik und Malerei entfaltet sich dann im 4. bis 6. Jhdt. unserer Zeitrechnung mit der Formung des klassischen Buddha-Bildes in der Freskenmalerei (Ajanta-Grotten 200 vor- bis 650 nach Chr.) wie in der Skulptur. Von den Fresken von Ajanta nenne ich hier nur das Gemälde von der Geburt Buddhas (Grotte Nr. 2 um 500 n. Chr.), von der Ver-

³ Unter den Münzen aus der Zeit Kanishkas befinden sich auch solche, die Buddha stehend mit erhobener Rechten in der Lehrgeste oder auf gekreuzten Beinen sitzend darstellen mit der griechischen Inschrift Boddo Sakama. (Vgl. Ciolet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, Brussel 1926, S. 21.)

4 Missions- u. Religionswissenschaft 1951, Nr. 3

suchung Buddhas durch Mara (Grotte Nr. 1 um 500 n. Chr.) sowie andere Szenen aus der Buddha-Legende (Grotte 9), eine Kolossalstatue Buddhas, dessen Hände durch Indra gestützt werden, eine auf untergeschlagenen gekreuzten Beinen sitzende Buddha-Figur (Grotte 6 und 7 aus dem 6. Jhdt. n. Chr.), dessen rechte Hand zum Segen erhoben ist, eine buddhistische Litanei: je 2 Figuren fliehen zu Buddha, um Schutz vor Gefahren, vor Feuer, Schlangen und wilden Tieren zu finden. Ein König mit der Königin, Prinzen und Gefolge sehen bei der Verehrung des heiligen Baumes zu (Grotte 10 um 150 v. Chr.). Dabei mochten frühere Yaksha- und hinduistische Figuren ihre plastischen Vorgänger gewesen sein. So setzt sich das Kultbild der vorarischen Religionen Indiens gegen alle anikonischen Tendenzen der arischen Frömmigkeit allmählich in der Holz-, Stuck-, Stein- (schwarzer Schiefer bzw. gefleckter roter Sandstein) und Metallplastik durch. Neben dem Buddha treten auch jainistische und brahmanische Götterbilder auf. Da datierte Werke fehlen, ist eine Chronologie der Gandhara-Plastik schwer zu erstellen. Zwei stehende Buddha-Gestalten aus Loriyan Tangai und Hastanagar, jetzt im Museum in Kalkutta, sollen in ihren datierten Inschriften auf die Jahre 6 und 72 n. Chr. hinweisen. Der eigentliche Buddha-Typ von Gandhara erscheint im 1. Jhdt. n. Chr. mit seinen apollinischen Zügen. Aber wann und wo Buddha zum ersten Male in den Werkstätten von Gandhara in seiner menschlichen Gestalt handwerksmäßig dargestellt wurde, kann vorläufig noch nicht entschieden werden. Jedenfalls wurde die frühere religiöse Scheu nunmehr durch das religiöse Gefühl der ehrfurchtsvollen Hingabe, der Erlösung mit Hilfe des Götter-Kultbildes als sichtbaren Mittlers zu dem Gottwesen, das über alle Formen erhaben, bisweilen aber auch anthropomorph gestaltet ist, der Mahayana Schule überwunden. Die einzelnen Reliefs sind teils kontinuierliche Kompositionen, teils durch Pfeiler voneinander getrennt. Vielfach finden sich Symbole und körperlich dargestellter Buddha nebeneinander. Der Zaun von Bharhut aus dem 2. vorchr. Jhdt. ist das früheste bisher bekannte buddhistische Denkmal der Steinplastik. Er bietet Symbole, nicht individuelle Gestaltung. Der Zaun von Stupa II Sanchi ist nicht viel jünger als jener von Bharhut. Seine vier Tore stammen aus dem 1. Jhdt. v. Chr. Pfosten, Querbalken und Toraufbau sind mit Reliefs geschmückt, die vielfach in ihren bewegten Gestalten aus der Shiva-Mythologie heißes Leben und kindliche Freude an Stelle früherer religiöser Ruhe und Gemessenheit zeigen. Doch wird hier wie in der gleichzeitigen buddhistischen Malerei (Höhle IX von Ajanta) Buddha in den anschaulichen Erzählungen seines Vorlebens oder in den Darstellungen seines Lebens nie in menschlicher Gestalt, sondern nur durch die erwähnten Symbole oder durch die „Leere“ anwesend gedeutet.

Die Schule von Mathura (1.—6. Jhdt.; entwickelte einen besonderen „Buddha (Bodhisatva)-Typ“ in der Zeit Kanishkas. Sein Haupt zeigt kräftig fröhliche Züge, weit offene Augen. Er ist mit glatt anliegenden, meist kappenartig behandelten Haaren bedeckt, die einen schneckenhausartigen Haarknoten anstelle des in Gandhara üblichen „Usnisa Motivs“ zeigen. Dieser Typ verrät nichts von apollinischer Schönheit und buddhistischer Durchgeistigung der Gandhara-Kunst. Der kurze Hals, die breiten Schultern, weiblichen Brüste, der rechte aufgestützte Arm, die Geste der Furchtlosigkeit (Abhaya-Mudra) der in Schulterhöhe erhobenen rechten Hand sind ihr besonders eigene Züge. Das Gewand läßt die rechte Schulter frei und schmiegt sich dem Körper nach echt indischer Art durchsichtig an. Fast alle Buddha-Typen von Gandhara und Mathura zeigen das Haupt von einem runden Nimbus umgeben. Dieser Heiligenschein

entstammt in Indien der goldenen Sonnenscheibe, die im vedischen Kulte hinter das Opferfeuer gestellt wurde. Neben Buddha-Gestalten mit dem Ausdruck eines derb gesunden Lebensgefühls begegnen uns auch Schöpfungen verfeinerter und vergeistigter Kunst. Schuf die grako-buddhistische Kunst des 1. bis 5. nachchristl. Jhdts. ihre Buddha-Skulpturen aus grauem Schiefer, Kalkstein oder Stuck, so haben zur Zeit der Kushana-Dynastie vom 2. bis 4. Jhd. die Kunstzentren von Mathura im Norden Indiens ihre Statuen aus rotem Sandstein, jene von Amaravati im Süden ihre Bilder aus weißem Marmor geformt.

In der Klassik der Gupta-Zeit vom 4. bis 7. Jhd. nehmen die Mittelzellen der Stein- oder Höhlentempel das Buddhabil auf. Auch kleinere Zellen erhalten ihr Kultbild. Die Kunstwerkstätten erhielten so zahlreiche mönchische Aufträge. Die Schule von Sarnath (5. bis 7. Jhd.) hat im 5. bis 6. Jhd. in hingebungsvoller Einfühlung in die Lehre Buddhas die wesentliche Verbildlichung Buddhas geschaffen, mit einem ihr eigenen lyrisch-rhythmischen Spiel von Gliedern und Linien, einer grazilen, feinen Zartheit, einer vergeistigten Ausdruckskraft, feierlichen Gemessenheit, ja man möchte fast sagen, mit einem Dufte der Körperlichkeit und abstrahierender Körperbehandlung, auf einer wohlbeherrschten Anatomie fußend. Das Gewand schmiegt sich durchsichtig dem Körper an, als wäre es überhaupt nicht vorhanden. Die Augen sind tief ins Innere gekehrt, der Mund voll Sinnlichkeit. Innere Ruhe und Beschaulichkeit ist in schöner edler Menschengestalt verkörpert. Das Edelmaß der Sarnath-Schule zeigt sich auch in der gewaltigen Kupfer-Statue eines stehenden Buddha von Sultanganj, Bhagalpur-Bihar aus dem Anfang des 5. Jhd., nur sind hier Finger und Gesichtsausdruck noch wuchtiger als in Sarnath. In die gleiche Zeit fallen die Malereien der Höhlen XVI und XVII von Ajanta und jene von Bagh. Sie illustrieren Szenen aus dem Leben und Legendenkreis Buddhas in zahlreichen Bildern.

In der Nach-Gupta-Zeit (7. bis 9. Jhd.) entfalten die buddhistischen Plastiken Indiens ein mächtige, dumpf-wuchtige, massige Körperlichkeit im Gegensatz zur Feinheit und Grazie der Sarnath-Schule. Die Plastiken Ceylons sind durchseelt im Vergleich mit denen der Kushana Zeit, von monumentaler Strenge verglichen mit den Gupta-Schöpfungen. Eine letzte Barockblütezeit erleben wir nochmals im 9. bis 11. Jhd. in den Klostertempeln (Tschaitya) und Mönchshallen (Vihara) der großen Klöster in Bihar und Bengalen (Magadha, Nalanda, Taxila usw.). Die oft gewaltig lange Figur des schlafenden Buddha, evtl. von Ananda behütet, finden wir besonders in der Kunst des südlichen Buddhismus (Hina yana), wie etwa die 14 m lange Granit-Skulptur von Poluñaruwa. Diese alte Residenz der singhalesischen Könige (vom 9. [846 n. Chr.] bis Mitte des 13. Jhd.) von Ceylon, heute Topavewa genannt, birgt ja noch heute ausge dehnte Ruinen ihrer einstigen Paläste und Tempel (Dagobas). Im Gal Vihara, dem Felsentempel, sehen wir die 7 m hohe Granitstatue Anandas in tiefer Trauer zwischen einem 5 m hohen sitzenden und dem erwähnten ins Nirvana eingehenden Buddha, auch andere stehende 10 m hohe Buddhafiguren finden wir in den Dschungel-Ruinen; die wertvollen Freskos sind leider größtenteils zerstört. Eine andere 14 m lange Statue des schlafenden Buddha finden wir in Fels gehauen im Deva Raja Vihara zu Dambulla; auch in Burma-Pegu schauen wir eine Reihe langer schlafender Buddhas (so den Shwethalyaung, 60 m lang, 15 m hoch an der Schulter, aus der Zeit des Königs Migadeikpa Minge 994 n. Chr.), erst 1881 im dichten Dschungelgestrüpp wieder entdeckt, viele Kolossalstatuen des Erleuchteten wie in der Shwegugale-Pagode mit 64 Buddhastatuen, in der

Kyaikpun-Pagode mit vier etwa 30 m hohen sitzenden Buddhas Rücken an Rücken. Der Borobudur (Ende des 8. Jhdt.) zeigt auf seinen 6 rechteckigen, 3 kreuzförmigen Terrassen Szenen und Bildwerke, die aneinandergereiht 5 km lang wären, aus Buddhas vor- und geschichtlichem Leben, auch der Ananda-Tempel in Burma, Angkor Wat in Cambodja (aus der ersten Hälfte des 12. Jhdt.) und viele andere Heiligtümer aus der mittelalterlichen Kunstperiode des indischen Kulturraumes (seit dem 9. Jhdt.) bergen Buddha-Plastiken von beschaulicher Innerlichkeit, Ruhe und feierlicher Repräsentation, sinnlich-kontemplativer Seligkeit, mögen auch die Buddhastatuen vielfach starrer, lebloser, plump schmucküberladen wirken.

Neben den Stein- und Holzskulpturen sind besonders wichtig die Freskogemälde an den Wänden und Decken der Klöster, auf Votivgaben aus Holz, auf Fahnen, wie wir sie durch moderne Forschungen aus den Klosterruinen von Oizil-Bezeklik, Tuen-hueng, Kumtara, Kortschuk, Mustuk, Buldur-akur usw. kennen. Auch sie zeigen teils hellenistisch-römischen, teils iranisch-sassanidischen, gräko-buddhistischen, indischen, tibetischen oder chinesischen Einfluß, nach Gewandung, Gestus, Komposition, Anatomie, Gesichtsformung, Schmuck, Architektur und sonstigen Elementen der Ikonographie. Ihre höchste Blüte entfaltet diese Malerei vom 5. bis 9. Jhdt., dann beginnt ihr Verfall (9. bis 11. Jhdt.).

Durch die Zulassung der Lehre Buddhas ins Reich der Mitte durch Kaiser Mingti (51 n. Chr.) öffnete sich der rasch sich ausbreitenden Gedankenwelt Gautamas ein weiter Kulturraum, reich an geistigen Ideen und Schöpfungen der Kunst. Freilich nicht mehr in der ursprünglichen philosophischen Form der atheistischen Selbsterlösungslehre, sondern von brahmanischer Spekulation und altindischen Göttervorstellungen durchtränkt, strömte der Mahayana-Volksglaube nach China, um sich dort gar bald dem altchinesischen Geistesglauben und Pantheon zu assimilieren. Wir verfolgen auch hier nur die ältesten Stufen der buddhistischen Kunstentwicklung bis zur Tang-Zeit einschließlich. Mit dem aus Indien übermittelten Buddha-Bild siegte zunächst der indische Typ mit seinem neuen Kanon bildnerischer Formen über die bodenständige Formenwelt. Doch erfuhr der fremdländische Kunsttyp gar bald mehr und mehr chinesische Prägung und erlebte dann vielfach Wandlungen und Bereicherung durch einheimische Götterbilder. Schon seit der Han- (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.), der Wei- (386 bis 557) und in der Tang-Zeit (618 bis 907), der klassischen Periode der chinesischen Kunst, schuf eine mehr und mehr steigende Produktion eine Fülle buddhistischer Skulpturen im Bereiche der chinesischen Plastik. Die heilsbeflissenen chinesischen Pilger Fa hien und seine Nachfolger, besonders der gelehrte Priester Hsüan-tsang, der von einem 15jährigen Aufenthalt in Indien auch sieben Kult-Statuen mitbrachte, überführten aus den dortigen Klöstern Mathura, Nalanda usw. Bildwerke, meist wohl aus Holz aus der Kushan- und früh-Gupta-Zeit und Gemälde als fremde Vorbilder für chinesische Meister in ihre Heimat. Aus Indien nach China einwandernden Mönchen verdankte die chinesische Kunst gleichfalls viele Anregungen. Gesicht, Gewandung mit reichen ornamentalen Falten, die in vielen fältigen Kaskaden über die Beine herniederfallen, die Form des Bildes, ob aus Holz, Bronze, Stein oder Trockenlack,

wurden dabei in ihrer Gesamtheit dem chinesischen Kunstgefühl entsprechend umgebildet, auch der Sinnlichkeit, wie sie zumal die Gandhara-Kunst kannte, gemäß der geschlechtlich-asketischen Haltung des chinesischen Kunstempfindens entkleidet. Die bildnerische Kraft des chinesischen Volkes fand eine neue Entfaltung in der buddhistischen Kunst, die das fremde Vorbild nach den Wesenszügen der eigenen Rasse national gestaltete. Dieser Assimilierungsprozeß war um 500 bereits voll ausgebildet. Vergoldete Buddha-Statuen werden schon in der Zeit des Kaisers Hsienti (190 bis 221) erwähnt. Doch ist nichts davon erhalten geblieben, zumal da Kaiser Tai Wuti 424 die Fremdreigion des Buddhismus und seine Tempelwelt auszurotten suchte. Dabei wurden natürlich mit den Tempeln auch all ihre Kunstschätze vernichtet. Eine gleiche Katastrophe brach 845 über die Fremdreigion herein durch die Verfolgung von Seiten des Kaisers Wu-tsung.

Auch die Anlage von Höhlentempeln mit Buddha-Skulpturen, die aus lebendem Felsen gemeißelt wurden, wie dies in Indien und Vorderasien schon lange üblich war, bürgerte sich gar bald in China ein. In Yün-kang, Ta-t'ung erstehen um Mitte und Ende des 5. Jhdts. die ersten Grotten, bald folgen jene von Lo-yang, Lung-men, Kung hsien, Tiën lung shan (Shansi), Tun-huang an der Westgrenze des Reiches gegen Turkistan. Auch in ihren Buddhabildern prägt sich eine Synthese alt überlieferter und neu überkommener Formen durch die regen Beziehungen zwischen der indischen und chinesischen Kunst immer wieder aufs neue angeregt aus. Neben den indischen bergen diese Figuren auch spät antik-hellenistische Elemente in der Formung wie den Ornamenten in sich. Sie charakterisiert dann die Denkmäler der buddhistischen Skulpturen, wie die früherer Epochen seit der Blütezeit der Wei auch jene des 6. und 7. Jhdts. mit Einschluß der klassischen Kunst der Tang-Zeit, des goldenen Zeitalters der chinesischen Kunst. Im Gegensatz zur kanonisch-rituellen Form in der indischen Heimat mit ihren Buddha-Figuren von feierlich-abstrakter archaischer Strenge mit breiter, schwerer, nach unten in breiten Schwüngen ausladender Gewandung und großem Nimbus, ein Typ wie er sich bei den japanischen Buddha-Skulpturen bis heute erhalten hat, werden jetzt die Buddha-Skulpturen weicher, anmutsvoller, zierlicher, jenen der Mathura-Urheimat stark ähnelnd. Ihre Buddha-Figuren zeigen ein eng sich an den Körper schmiegendes, schleierhaft dünnes Gewand, auch eine starke, zierliche Vermenschlichung mit vollen Wangen, rundem Kinn, sinnlichen Lippen, kugelrunden Augen, ähnlich dem apollinischen Ideal der Gandhara-Kunst.

In ähnlicher Weise wußte dann der von China um 372 nach Korea und schließlich 552 nach Japan verpflanzte Mahayana-Buddhismus wiederum durch die Schönheit seiner von der weit älteren chinesischen Kultur übernommenen Tempel-Architektur wie Plastik und Malerei die dortigen Völker für sich zu gewinnen. Es wird berichtet, der koreanische König Syöng-Myöng (Seimei) habe dem japanischen Kaiser Kimmei (540 bis 571) um 552 eine Buddha-Statue mit anderen Kultgegenständen und Sutras als Geschenk überbringen lassen und ihn durch ein Schreiben über die Vorzüge der Buddha-Lehre für diese zu gewinnen verstanden. War das Buddha-Bild aus seiner indischen Urheimat nach China, der gemeinsamen weit überlegenen alten Mutterkultur für Korea und Japan, in seiner kanonisch-rituellen Gestaltung mit eng anschließendem Toga ähnlichem, fein gefaltetem Gewande, das die rechte Schulter frei läßt, direkt und unmittelbar gebracht oder dort von indischen Mönchs-Bildhauern oder Malern nach altem Kanon geschaffen worden, so kam es nach dem Lande der Morgenstille und jenem der aufgehenden Sonne in der im Reiche der Mitte

gewonnenen reifen Form der Architektur, Bildnerei und Malerei: „Die altkoreanische und altjapanische Bildnerei sind ja nur späte Blüten an dem großen Stamme frühbuddhistischer chinesischer Kunst“ (Glaser a. a. O. S. 126). Shiba Totto, ein um 552 eingewanderter Chinese, soll die ersten Buddha-Bilder nach dem Inselreich gebracht haben. Der älteste Buddha-Tempel Japans aus dem 6. bis 7. Jhdt., der Horyuji in Nara, der älteste Holzbau der Welt, barg wohl auch die ersten Kunstschöpfungen. Unter der regen Förderung durch Prinz Shotoku Taishi (572 bis 621), den großen Freund chinesischer Kultur, fand die Buddha-Lehre weite Verbreitung im Lande. Hatte die Kaiserin Suiko (593 bis 628) befohlen, alle kaiserlichen Prinzen und die Staatsminister müßten eine Buddha-Statue besitzen, so gab Kaiser Jimmu 674 einen Erlaß, wonach jedes Haus seines Reiches einen Buddha-Altar mit einer Statue des Amida, des Allbarmherzigen, zu eigen haben sollte. Damit erhielten natürlich die japanischen Künstler, Bildhauer, Maler, Steinmetze, ebenso auch eingewanderte chinesische Künstler, eine Fülle von Aufträgen zur Herstellung von Buddha-Statuen aus Holz, Bronze, Stein, Trocken-Lack, Ton. Auch für die überall erstehenden Miyas, die buddhistischen Tempel — 624 soll es deren bereits 46 gegeben haben — gab es genug der Arbeit, um sie mit den nötigen Kultbildern auszustatten. Vielfach sind die noch erhaltenen Skulpturen wie jene des berühmten Meisters Kuratsukuri Tori im Horyuji-Tempel Meisterwerke von höchstem Range, so die Bronze-Gruppe des Shaka mit 2 Begleitern aus dem Jahre 623 von reifer archaisch gebundener Größe mit feierlich starren Gesichtszügen des Erleuchteten, mit reichem Schmucke des Gewandes in ornamentalen Flächenfalten, ähnlich wie in der Wei-Zeit-Kunst des chinesischen Mutterlandes. Ein anderes Beispiel ist die schönste aller erhaltenen Skulpturen der Suiko-Zeit, die Holzstatue des Maitreya (Buddha des künftigen Weltalters) des Chuguji-Nara. Auch hier machte sich natürlich japanisches Kunst-Empfinden, Formgebung usw. geltend und gestaltete das aus China überkommene Buddha-Bild nach japanischem Geiste und Brauchtum, so mit dem heimatlichen langärmeligen Gewande. Wie in China wandelt sich auch hier das typische Gesicht entsprechend dem Ideal der chinesischen wie japanischen Rasse; persönliche Auffassung und Gestaltungsweise wie provinzielle Eigenart des Künstlers wirkten weiter dabei mit. Aber das große Vorbild blieb die klassische Kunst der Tang-Zeit in China.

Auch in der Hakuho-Zeit (645 bis 710) machte sich der Einfluß der gleichzeitigen großen Kunst der Tang-Zeit auf das empfangende Japan weiterhin bestimmend geltend. Die weit überragenden Meisterwerke der Epoche, die gewaltige Bronze-Trinität des Yakushiji-Nara mit der mächtigen Statue des Buddha als Heilbringer und seiner beiden Begleiter wie der zierliche Buddha Amida-Bronze-Schrein mit den Bodhisatvas Kwannon und Seishi im Horyuji-Tempel zu Nara, für die Kaiserinmutter Tachibana Fujin gefertigt, beweisen dies besonders. Der seit den Kunstschöpfungen eines Tori stattgefundene Wandel von einer archaisch gebundenen, hieratischen Kunst mit feierlich starrem Gesichtsausdruck Buddhas zu einer klassisch reifen und freien Kunst gibt den Gestalten der Gottheiten — auch Buddha selbst ist im Mahayana vergöttlicht im Gegensatz zur Hinayana-Verehrung als Vorbild der Versenkung und Selbsterlösung — ihre friedlich-milden, menschlich-schönen, feierlich-ernsten Züge, volle Rundung des Gesichtes, weichere Falten des Gewandes, die eine anmutige Bewegung verhüllen: eine sakrale Würde, die durch das reiche rhythmische Gefält der Thronecke, auf der die Gestalten bisweilen sitzen, noch mehr betont wird. Die begleitenden Bodhisatvas erhalten statt des bisherigen typischen Gesichtsausdruckes porträtähnliche Gestaltung, wohl naturgetreue Bildnisse

dortiger Mönche, wenn auch vielleicht etwas idealisiert. Bald werden ja dann auch berühmte Bonzen (wie Kanshin, der Gründer des Toshodaiji-Tempels in Nara) meditierend individuell dargestellt, bisweilen Werke hohen Adels einer zur vollen Reife klassischer Ausdrucksfähigkeit emporsteigenden Kunst (Glaser a. a. O. S. 132).

Die wichtigsten Denkmäler altbuddhistischer Malerei Japans sind Fresken der Kondo-Halle im Horyuji aus dem 7. oder 8. Jhdt., die stark an jene im Höhlentempel von Ajanta, also an die indische Urheimat erinnern, wie auch an jene der altbuddhistischen Großmalerei Chinas mit ihren Ausläufern von Tun huang und Turfan. Auch hier ist also die japanische Kunst wiederum nur der Spiegel indisch-chinesischer Vorbilder, nur tritt hier der spezifisch japanische Charakter mehr hervor als in der Bilderei.

Die weitere Entfaltung des Buddha-Bildes in der nach-Tang-Zeit (618 bis 907) in China, bzw. der nach-Nara-Zeit (710 bis 84) bleibt außerhalb unseres Interesses. Die klassische Periode der chinesisch-japanischen Kunst ist ja damit abgeschlossen. Ähnlich wie in China findet auch die alte kirchliche Kunst Japans mit ihren in Gold und reichen Farben prangenden verfeinerten Schöpfungen in der Kamakura-Periode ihr Ende (1186 bis 1330). Die aufblühende Zen-Sekte bedarf zu ihrer Versenkung nicht mehr eines Gottbildes. Naturdarstellungen aller Art, wie wir sie dann auf den Rollbildern (Kakemonos) bewundern, vermögen dem Meditierenden tiefe Versenkung zu schenken.

Teil II folgt

KLEINE BEITRÄGE

Evangelii Praecones

Zum Missionsrundsreiben Pius XII. vom 2. Juni 1951

Die Missionsbewegung hat durch die beiden Missionsrundsreiben Benedikts XV. und Pius XI. vielseitige Anregung empfangen, sowohl nach der grundsätzlichen Seite hin als auch unter dem Gesichtspunkt der praktischen Missionsarbeit. Vor allem trat in diesen beiden Enzykliken eine doppelte vordringliche Aufgabe von neuem in den Vordergrund: die Missionspflicht aller Gläubigen und die Notwendigkeit eines einheimischen Klerus. Ihr Nachfolger, Pius XII., hat das 25. Anniversarium des Rundsreibens *Rerum Ecclesiae* (1926) zum Anlaß genommen, in einem neuen Rundsreiben „*Evangelii praecones*“ Stellung zur Förderung der Missionen — „*de sacris Missionibus provehendis*“ — zu nehmen. Es ist datiert vom 2. Juni 1951, dem Festtage des hl. Eugen, und an die Ver-



treter der kirchlichen Hierarchie gerichtet¹. Inhaltlich befaßt es sich fast mit allen Missionsangelegenheiten, die für unsere Zeit irgendwie aktuell sind. Es enthält dogmatische Lehren und normative Weisungen für das praktische Verhalten sowohl für die Ordinarien, wie auch für den Klerus, die Missionare und das christliche Volk. Im Unterschied zu seinen Vorgängern berührt Pius XII. u. a. das soziale Gebiet, das wegen des Vordringens des Kommunismus heute besonderer Pflege bedarf. Mit Rücksicht auf starke nationalistische Strömungen in vielen Missionsgebieten stellt der Papst auch die Achtung vor völkischem Brauchtum eindrucksvoll in den Vordergrund. Im folgenden bringen wir einen Auszug aus dem Rundschreiben unter Hervorhebung des Wesentlichen.

Erfolge und Gefahren. — Zunächst gibt der Papst einen kurzen Rechenschaftsbericht über die Missionslage der letzten 25 Jahre unter dem Gesichtspunkt der Erfolge und der Verfolgungen. Zeugnis für den Fortschritt sind u. a. die Statistik mit dem zahlenmäßigen Gewinn, die Errichtung der kirchlichen Hierarchie in Pakistan und einigen Gebieten Afrikas, drei Plenarkonzilien in Indochina 1934, Australien 1937 und Indien 1950, die Errichtung des Missionsinstituts am Collegium Urbanum, die Agenzia Fides, die Errichtung mehrerer Lehrstühle für Missionswissenschaft, die Einführung des Missionstages für das Werk der hl. Kindheit, die Gründung von Apost. Delegaturen, die Errichtung des römischen Kollegs des hl. Paulus für den einheimischen Klerus. Andererseits erinnert der Hl. Vater an die heutigen Verfolgungen und Bedrängnisse, besonders in Fernasien, so daß dort wieder urchristliche Verhältnisse entstanden seien, auch Gefahren eines Schismas, indem Versuche gemacht werden zur Loslösung der Gläubigen von der Kirche unter dem Vorwand der Ergebenheit gegen das eigene Vaterland. Angesichts dieser heutigen Lage der Mission will Pius einige Anweisungen missionarischer Art geben.

Der Missionar. — Er soll vor allem Liebe zu dem Lande und Volke seiner Bestimmung haben, so daß er es als sein „zweites Vaterland“ betrachtet; er soll auch nicht Vorteile für seine eigene Nation oder Kongregation suchen, sondern hauptsächlich das Heil der Seelen. Zwar ist er auch zur Liebe gegen sein Volk und seine Genossenschaft verpflichtet, aber auch zu „größerer Liebe“ gegen die Kirche im Bewußtsein, „daß nichts seiner Genossenschaft nützen wird, wenn es im Gegensatz zum Wohle der Kirche steht“. Die Ausbildung des Missionars soll umfassend sein, asketisch und wissenschaftlich, auch in den Sprachen des Missionsgebietes, in der Medizin, Landwirtschaft, Ethnographie, Geschichte, Geographie und verwandten Wissenszweigen.

Das Ziel der Mission. — Zu diesem in letzter Zeit oft behandelten Thema äußert der Papst: Das oberste Ziel ist die Vermittlung der christlichen Wahrheit unter den Völkern, so daß neue Christen da sind. Zur Erreichung dieses Zieles ist die Gründung der Kirche notwendig und eine einheimische Hierarchie. Zum Beweise beruft sich Pius auf die betreffenden Ausführungen seiner beiden Vorgänger in ihren Missionsrundschreiben.

Der einheimische Klerus. — Die Notwendigkeit desselben wurde von Pius XI. nachgewiesen, a. u. mit dem Hinweis auf kriegerische oder andere politische Verwickelungen. Heute sind solche Wirren in verschiedenen Gebieten Fernasiens eingetreten und haben die Aktualität der päpstlichen Mahnungen bewiesen. Beim Übergang eines Missionsgebietes von einer auswärtigen Genossenschaft auf den einheimischen Klerus will der Papst folgendes beachtet wissen: bei diesem Wechsel sei es nicht nötig, daß die biher dort tätigen Ge-

¹ Abgedruckt zuerst im Osservatore Romano vom 17. Juni 1951 mit latein. und italien. Text.

nossenschaften das Gebiet ganz verlassen, es sei vielmehr nützlich, dort zu bleiben und als Hilfskräfte mit dem neuen einheimischen Ordinarius zusammenzuarbeiten, wie es ja auch die Religiösen in den anderen Diözesen der katholischen Welt tun.

Die katholische Aktion. — An Beispielen aus der Geschichte des Urchristentums und Mittelalters zeigt der Papst, daß die Laien, vor allem auch aus den höheren und regierenden Ständen, einen großen Anteil an der unmittelbaren Ausbreitung des Glaubens hatten. Auch heute sind Laien absolut für die Mission notwendig, und zwar nicht bloß besoldete, wie die Katechisten, auch freiwillig in Vereinigungen zusammengeschlossene als Hilfstruppen der Missionare. Die Mitglieder der kath. Aktion können auch Vereinigungen angehören, welche die Grundsätze des Evangeliums im sozialen und politischen Leben durchführen wollen.

Schule und Presse. — Die Vermehrung der Schulen und Kollegien wird vom Papst warm empfohlen, vor allem auch als Mittel des Kontaktes mit der heidnischen Welt und zur Abweisung akatholischer und kommunistischer Irrlehren, auch wenn Bekehrungen nicht häufig seien. Ebenso soll noch mehr auf dem Gebiete der Presse geschehen.

Sanitäre Fürsorge. — Die sanitären Einrichtungen wie Hospitäler, Aussätzigenheime, Einrichtungen für das Alter und die Mutterschaft sind für den Papst „die schönsten Blumen im Garten der missionarischen Caritas“. Für diese Aufgaben ist aber eine gute Vorbildung in der Heimat nötig und Schwestern mit einem „Diplom“ verdienen ein besonderes Lob. Auch sollen Laien mit den notwendigen medizinischen und charakterlichen Fähigkeiten eingestellt werden.

Soziale Hilfe. — Hier berührt der Papst eine andere Aufgabe, die in den beiden Missionsrundschriften seiner Vorgänger noch nicht behandelt wurde aber heutzutage von großer Bedeutung geworden ist: die christliche Ordnung der Gesellschaft nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Liebe. Mit Rücksicht auf die Propaganda der Kommunisten sei es absolut notwendig, diese Grundsätze der christlichen Gesellschaftslehre zu verwirklichen. Die Caritas kann zwar manches Elend beseitigen oder erleichtern, aber sie genügt nicht: „*principio enim iustitiam vigescere, dominari ac reapse ad effectum deduci opus est*“. Zur näheren Begründung beruft sich Pius auf seine Radiobotschaft zu Weihnachten 1942, in der er z. B. für den gerechten Gebrauch der Erdengüter im Sinne eines Privateigentums für alle, auch für den Arbeiter, eintrat. Deshalb soll auf den Bischofskonferenzen, Synoden und anderen Versammlungen beraten und beschlossen werden, welche Vereinigungen und Institute wirtschaftlicher und sozialer Art, entsprechend den Bedürfnissen der Zeit und des betreffenden Volkes, eingerichtet werden: „*Id procul dubio pastorale officium vestrum poscit, ne grex vobis creditus ob novos errores, iustitiae veritatisque specie indutos, et ob pravas impulsiones e recto itinere transversus agatur*.“ Zur Durchführung der sozialen wirtschaftlichen Aufgaben empfiehlt es sich, geeignete katholische Laien heranzuziehen.

Gegeneinterritoriale und jurisdiktionelles Monopol. Pius wendet sich unter Berufung auf seine beiden Vorgänger gegen die irrije Vorstellung, als ob mit der Übertragung eines Missionsgebietes auf eine bestimmte Genossenschaft ein „*ius proprium et perpetuum*“ auf das Territorium erworben sei; die Rechtslage sei vielmehr so, daß die Genossenschaft das Missionsgebiet „*ad nutum Apostolicae sedis*“ zu verwalten habe, so daß bei nicht ausreichender Missionierung andere Missionskräfte aus anderen Instituten, klerikalen oder laikalen, heranzuziehen seien. Denn der Hl. Stuhl hat das Recht und

die Pflicht, für eine richtige und vollständige Missionierung eines Territoriums zu sorgen.

Achtung vor dem völkischen Brauchtum. — Von Anfang an hat die Kirche, wie Pius XII. ausführt, nach dem Grundsatz gehandelt, nicht das zu zerstören, was gut, ehrenhaft und schön in den völkischen Gebräuchen ist. Die menschliche Natur, mag sie auch durch die Erbsünde infiziert sein, hat doch etwas natürlich christliches in sich, das mit Hilfe der göttlichen Erleuchtung und Gnade zu einer wirklichen Tugend erhoben werden kann. Unter diesem Gesichtspunkt verwertet die Kirche auch die Lehren der Heiden, reinigt sie von Irrtümern und Unreinheit und führt sie mit christlicher Weisheit zur Vollendung und Vollkommenheit. Ähnlich handelt die Kirche auf dem Gebiete der Kunst und anderer Kulturzweige, wofür sich der Papst auf eine Äußerung des hl. Basilus (ad adolescentes 2) und seine eigenen Ausführungen in „Summi Pontificatus“ und seine Ansprache an die Leiter der päpstlichen Missionsvereine im Jahre 1944 beruft, vor allem auch auf die beiden Missionsausstellungen 1925 und 1950: „Hinc rursus perspectum esse christianam fidem, animis insitam congruentibusque moribus expressam, unam posse hominum mentes ad ea exquisitissima opera perficienda evehere, quae profecto haud deficiens extant Ecclesiae laus divinique cultus splendidissimum ornamentum“.

Empfehlung der Unio Cleri pro missionibus. — Diese Vereinigung, die die Priester, Religiösen und Kleriker für die Mission „mobilisiert“ und „wie eine strömende Quelle die anderen Vereine der Glaubensverbreitung, des hl. Petrus und der hl. Kindheit befruchtet“, möge sich immer mehr verbreiten und Missionsgesinnung und Missionspflicht bei Priestern und Gläubigen wecken. Alle diese „Päpstlichen Werke“ werden von neuem empfohlen, wie auch der allgemeine Missionstag und der neu eingeführte Missionstag für die Mitglieder des Kindheit-Jesu-Vereins, ferner die weiblichen Gruppen zur Herstellung von Paramenten.

Missionsappell an die ganze katholische Welt. — Zum Schluß wendet sich der Hl. Vater an den Klerus und an alle Gläubigen der ganzen Welt mit dem Dank für die bisher geleistete Missionshilfe und der Bitte um Verstärkung ihrer Mitarbeit unter dem dogmatischen Gesichtspunkt der Kirche als des mystischen Leibes Christi, „in welchem, wenn ein Glied leidet, alle Glieder in Mitleidenschaft gezogen sind“, wie es heute infolge der kriegesischen Zerstörungen in vielen Missionsgebieten der Fall ist. Auch angesichts der heutigen Spaltung fast der ganzen Menschheit in zwei Lager — mit oder gegen Christus — verdienen unsere Missionare verstärkte Unterstützung bei ihrem Bemühen, das Reich Christi auszubreiten, und zwar vermittelt des Gebetes, des Missionsalmosens und der Förderung von Missionsberufen. Wenn man auch nur an der Bekehrung einer Familie mitarbeitet, gibt man einen Impuls zu einer zeitlich weitreichenden Bewegung, und wenn man beiträgt zur Ausbildung nur eines Priesters, wird man teilnehmen an den Früchten vieler eucharistischer Opfer, an seinem hl. Dienst und an seiner Heiligkeit. Alle Gläubigen bilden „eine große Familie“ und ihre Glieder haben wechselweise Anteil an den Gütern der streitenden, leidenden und triumphierenden Kirche. Das Dogma von der *communio sanctorum* ist besonders geeignet, dem christlichen Volke die Nützlichkeit und Wichtigkeit der Mission nahe zu bringen.

Pius XII. hat als oberster Lehrer der Kirche mit diesem Missionsrundschreiben das Missionswerk seiner beiden letzten Vorgänger organisch fortgesetzt. Er schärft schon bekannte Wahrheiten und Vorschriften von neuem ein, gibt in Anpassung an die heutigen Zeitverhältnisse und Gefahren besondere Anweisun-

gen und fordert nachdrücklich das ganze christliche Volk wie auch den gesamten Klerus zur Missionstat auf. Wir erleben in den Worten des obersten Hirten etwas von der Katholizität der Kirche im weitesten Sinne: sie kennt keine geographisch-politischen Grenzen, sie entdeckt unter dem Gesichtspunkt der Werte überall in der Welt noch etwas Wahres, Gutes und Schönes und will es heimholen in das sichtbare Reich Christi, sie hält als Hüterin der Gerechtigkeit und Ordnung genossenschaftlichen Partikularismus aus ihren eigenen Reihen fern und bemüht sich um eine gerechte Verteilung der Erdengüter unter allen Menschen, sie will als wahre Volkskirche alle ihre Mitglieder in das Missionsapostolat einreihen, auch die Kinder und die Wissenschaftler und die Inhaber der hierarchischen Gewalten: *Ad ulterius usque alacritate summa procedendum adhortamur omnes: omnes dicimus Venerabiles in Episcopatu Fratres, Evangelii propagatores, sacrorum administros ac singulos christifideles . . .*

Münster i. W.

Max Bierbaum.

Christliche Gedanken in der Religion der Fox-Indianer

Von Dr. phil. J. Gille, Witzenhausen

Die Fox sind ein sehr konservativer Indianerstamm Nordamerikas. Sie gehören zur Zentralgruppe der Algonkinfamilie und stehen linguistisch den Cree näher als den Ojibwa. Sie haben ihre eingeborenen, religiösen Vorstellungen bis in die Moderne bewahrt und sich gegen den Einfluß der „weißen“ Kultur und des Christentums abgeschlossen. Sie werden somit bisweilen als die ursprünglichsten Vertreter der Zentralalgonkin angesehen, obwohl sie einem starken Einfluß fremder und verwandter Einheiten ausgesetzt waren, mit denen sie sich im Laufe ihrer Geschichte vermischten. Direkte Missionsversuche sind erfolglos geblieben. Es ist interessant, festzustellen, wie weit trotzdem christlicher Einfluß in ihren religiösen Vorstellungen spürbar ist. Dieser ist das Resultat der unbewußten Übernahme christlicher Ideen im eingeborenen Gewande von benachbarten Stämmen, die stärkeren Kontakt mit Missionaren hatten.

Im allgemeinen zeigen die religiösen Ansichten der Fox das gemeinalgonkinische Bild: Sie glauben an das *mānetō*, eine materielle Kraft, ein allgegenwärtiges, kosmisches Agens in belebten und unbelebten Dingen. Hieraus bilden sie übernatürliche, aber doch sinnlich wahrnehmbare Wesen, *mānetowāgi* „mit *mānetō* behaftete“, die dem Wesen nach anthropomorph sind, also wie Eingeborene denken, handeln und sprechen, ursprünglich aber die Erscheinungsform eines Tieres besitzen. Es ist anzunehmen, daß für den primitiven Bewohner des Waldes, dessen auch im fortschrittlichen Kulturzustand unzulängliche Waffen keine völlige Sicherheit gegen seine tierischen Feinde boten, das überlegene, nächtliche Raubtier mit seinen unverständlichen Kräften zum „Geistertier“ und damit zur Urform des schadenstiftenden, „*mānetō*-behafteten“ Wesens, des *madtcimānetōwa* wurde. Tatsächlich sind die hauptsächlichsten *mānetowāgi*¹ der Fox katzen- (Luchs, Cougar) bären- (schwarzer Waldbär) und schlangengestaltig. Das *pecipeciwa*, von dem man annimmt, daß es im Wasser lebt, ist ein luchs-

artiges Wesen¹, der Bär ist die Erscheinungsform der Hexe mānetōwe'sitā² und die Giftschlange gemeinhin ist Gegenstand der Angst und Verehrung³. Diese Vorstellungen sind natürlich ebenso gemeinalgonkinisch, wie die Auffassung der Eule als Menschenfresser windigo, oder als Personifikation des Hungertodes⁴. Für die Entstehung dieser Auffassung ist das „geisterhafte“ Wesen des unheimlichen Nachtvogels, der ja auch in Europa als Todbringer gilt, maßgeblich gewesen.

Der Begriff des „wohlgesinnten“ mānetōwā ist sehr viel jünger. Sein einziger, ursprünglich tiergestaltiger Vertreter ist der Adler megesiwa, die Personifikation des Gewitters, als Antagonist der Schlange⁵. Der Büffel nenu'swa, der als Erd-mānetōwā angesehen wird, wurde den Fox erst in relativ später Zeit bekannt, und die kosmischen mānetōwā⁶ sind menschengestaltig: kiceswa, die Sonne ist männlich, der Mond ist weiblich, ebenso die Erde⁶. Es ist abwegig, den Begriff kecāmānetōwā (kecā — gut, wohlgesinnt) an sich auf einen christlichen Ursprung zurückzuführen, da er sich hinsichtlich der Gegensätzlichkeit der Teile der Natur und ihrer verderblichen und segensreichen Einwirkungen auf den Menschen entwickeln konnte. Sonst müßte man auch den algonkinischen Heilbringer (bei den Fox Wī'sa'kā'ā), der selbstverständlich kecāmānetōwā ist, als nicht indianisch annehmen.

Ein bestimmtes übernatürliches Wesen der Fox aber, „kecāmānetōwā“ (der gute Manitou), ist sehr wohl christlichen Ursprungs. Dieser „Gute Manitou“ hat das Wesen des christlichen „allgütigen“ Gottes. Er ist praktisch identisch mit „ke'tcimānetōwā“, dem „Großen Manitou“ und höchsten Wesen der Fox, die beide Ausdrücke tatsächlich beliebig vertauschen. Wenn Truman Michelson⁷ dem Gefühl Ausdruck gibt, daß kecāmānetōwā christlich, ke'tcimānetōwā aber „ursprünglich nicht gänzlich europäisch“ sei, so kann ich ihm nicht folgen. Einmal bezeichnen beide Ausdrücke fraglos das gleiche Wesen, wie ja die Fox selbst „guten“ und „großen“ Manitou gleichsetzen⁸. Zudem zeigt die Vorstellung vom ke'tcimānetōwā einwandfrei christliche Züge: sie ist so vage und unbestimmt, entgegen der indianischen Vorstellung von sinnlich wahrnehmbaren Geistern mit bestimmter Gestalt, daß sie nur als christliche Entlehnung angesehen werden kann, wenn wir in ihr nicht eine moderne Fortentwicklung des mānetōwā unter europäischem Einfluß vom Tiermensch-Wesen zum wesenlosen Gotte sehen wollen.

Jones⁹ sagt vom „Großen Manitou“ und „Guten Manitou“ gleicherweise, daß sie hoch oben am Himmel (an der Milchstraße) thronen und über die Manitous

¹ Jones, Ethnography of the Fox Indians, Bureau Amer. Ethnol., Bulletin 125, p. 75.

² Jones, Journal Amer. Folklore, vol. 24, p. 26.

³ Michelson, Bureau Amer. Ethnol. Bull. 95, p. 55.

⁴ Ruth Landes, The Ojibwa of Canada, in: Mead, Cooperation and Competition among Primitive Peoples, p. 88.

⁵ Vgl. Michelson, Bur. Am. Ethn., Bull. 95, p. 54.

⁶ Michelson, Bur. Am. Ethn., Bull. 125, pp. 18—21.

⁷ Bur. Am. Ethn., Bull. 105, pp. 17—18.

⁸ Vgl. Bur. Am. Ethn., Bull. 105, p. 167. Dort werden in den Ursprungsmythen eines Medizin-Bündels und der Wapanowiweni-Zeremonien analogen Inhalts ke'tci und kecā vertauscht. Dieses Beispiel ließe sich beliebig vervielfachen.

⁹ Bur. Am. Ethn., Bull. 125, p. 13.

herrschen. Dies ist natürlich das Bild des christlichen Himmels. Er berichtet uns weiterhin, daß Wi'sa'k'ä'a, der Kulturheros, die Erde und alles auf ihr schuf, während er dem „Guten Manitou“ nur die Kraft gab, einige Menschen zu erschaffen. Der „Große Manitou“ hatte aber anscheinend mit der Schöpfung nichts zu tun, und sitzt als höchster Gott unfassbar über der Welt. In der gleichen Haltung wird der „Große Manitou“ in den sakralen Texten Michelsons gezeigt¹⁰. In den gleichen Texten wird „Guter Manitou“ als der allgemeine Schöpfer bezeichnet¹¹, der uns, „die wir hier im Elend auf der Erde des Guten Manitou leben“, das Leben gab¹².

Von kecāmānetōwā und Wi'sa'k'ä'a sagt Jones¹³, daß letzterer der größere Manitou sei. Wi'sa'k'ä'a, den die Fox selbst „Halbgott“ (manētōwā āpe'tawe'si'ā) nennen¹⁴, ist das typisch algonkinische übernatürliche Wesen, nicht aber der „Gute und Große Gott“. Dieser ist die christliche Krönung der „Geisterwelt“ der modernen Fox-Religion, eines Weltbildes, das viel zu kompliziert ist, um ursprünglich sein zu können: der Gegensatz zwischen günstigen und ungünstigen Gewalten teilte einmal den Kosmos in die Sphären der Luft (kecā — gut) und des Wassers (ma'tci — böse). Alsdann wurden die vier Weltgegenden personifiziert, der Norden durch Wi'sa'k'ä'a, der Westen durch Tcīpaiyāposwā, der Osten durch Kīceswā, der Süden durch Cāwanō^a. Wie künstlich diese Ordnung ist, zeigt, daß nach dem Wāpānōwiwēni¹⁵ der Norden durch einen weißen Wāpānōwā-Vogel (tä'ci'sīgādtciwāpānōwā), der Westen durch einen grünen (a'ckipipāgiwāpānōwā), der Süden durch den (gelben) Feuer-Wāpānōwā (a'ckutāwiwāpānōwā), und der Osten durch einen roten Vogel (me'ckwiwāpānōwā) dargestellt werden, und beim Donnertanz der Bär-Gens¹⁶ die vier Weltgegenden durch die vier Donnerer(vögel) neneme'kiwāgi besetzt werden. Die Reduplikation erfolgt in Übereinstimmung mit Heiligkeit der Zahl Vier, die mit der Zahl der Weltgegenden zusammenfällt¹⁷.

Andererseits ist unter christlichem Einfluß auch aus dem ma'tcimānetōwā ein Teufel europäischer Vorstellungsform geworden. Wir lesen in der Ursprungsmythe der Kiwagamō'iweni-Zeremonien¹⁸, daß der „Böse Manitou“ als schöner Mann auftritt, und daß seine Verkleidungen vielfältig sind: mānāwāgā'i, wī'icimegutāpāwā'tāgu'tc uwiyā'ān i'cināgwi'tōw uwiyaw^{wi} „Seine Formen sind

¹⁰ Notes on the Great Sacred Pack of the Fox Indians, Bur. Am. Ethn., Bull. 95, pp. 87, 107.

¹¹ Buffalo Dance of the Fox, Bur. Am. Ethn., Bull. 95, p. 23.

¹² kegime'si ku'tci nīna ne'ki'cimāmā'tci'āwāg'ki „Ich ließ sie doch alle sich bewegen“ (d. h. gab ihnen Leben). Bur. Am. Ethn., Bull. 95, pp. 103, 152.

¹³ Bur. Am. Ethn., Bull. 125, p. 13.

¹⁴ Michelson, When the War Chiefs worship the Wolf, Bur. Am. Ethn., Bull. 114, p. 109.

¹⁵ Bur. Am. Ethnol., Bull. 105, pp. 130—135.

¹⁶ Bur. Am. Ethn., Bull. 89, p. 13.

¹⁷ Die Reduplikation, ein Charakteristikum der Algonkinsprachen, insbes. des Verbs, findet ihr Spiegelbild in der Mythologie: so machen die Pottawatomie z. B. den Heilbringer zum Ältesten männlicher Vierlinge, die auch die Weltgegenden personifizieren (Manuel des Indiens du Canada, Ottawa, p. 386. Das Beispiel läßt sich beliebig vermehren: eingeborene Mythen bieten die andauernde Wiederholung bestimmter Motive.

¹⁸ Michelson, 40. Annual Report Bur. Am. Ethn., p. 555.

viele, er ändert das Aussehen seines Körpers, so daß ihm von einem jeden geglaubt wird“. Dann folgt eine Beschreibung die die europäische Beeinflussung zur Gewißheit werden läßt: „er ist häßlich, er hat einen Schwanz, und sein Schwanz ist am Ende wie eine Pfeilspitze, sagt man“¹⁹.

Charakteristisch für die religiöse Betätigung der Fox, wie der Zentralalgonkin überhaupt, sind „Medizin“ (nätawinōna), „Medizinbündel“ (mī'cāmī) und „Medizingesellschaft“, die in engem Zusammenhange stehen. Nätawinōna, das sich grundsätzlich von unserer Auffassung der Medizin unterscheidet (diese nennen die Fox nātawinōnī), ist ein Zauber, und wohl ursprünglich ein böser Zauber, der dem Lebewesen, auf das er angesetzt wird, den Tod bringt. Diese „Medizin“ wird durch Visionen, die durch langdauernde Nahrungsverweigerung herbeigeführt werden, erlangt. Eine „Jagdmedizin“ z. B. wird auf die Fährte des verfolgten Tieres angesetzt und tötet aus der Ferne, oder lähmt das Wild bis der Jäger es einholt²⁰. Wenn ein Fremder die bezauberte Fährte berührt, verfällt er gleichfalls dem sicheren Tode, oder seine Beine verkrüppeln, was für den Eingeborenen schlimmer als der Tod ist²¹. Das mī'cāmī enthält eine oder mehrere dieser zauberkräftigen „Medizinen“. Ein solches Bündel verleiht übernatürliche Kräfte und Fähigkeiten: es macht unsichtbar, kugelfest, verleiht unnatürliche Schnelligkeit, macht tiefe und reißende Wasser schmal und seicht, lähmt Feinde durch unnatürlichen Schlaf, zwingt das Wild zum Jäger heran, erlaubt ihm, zauberhaft über große Entfernungen zu sehen, usw.²². Das mī'cāmī, das für seinen Besitzer (bei den Fox oft die Gens) sehr wertvoll ist, wird auf dem Rücken getragen²³, an einem Baum oder im Wigwam in halber Höhe von der Erde aufgehängt. Der vorteilhafte Gebrauch des mī'cāmī ruft bei Jones²⁴ den Eindruck hervor, daß dieses keine „böse Medizin“ enthalte. Harrington²⁵ berichtet aber von einem Bündel, dessen „Medizin“ gegen Lebewesen in böser Absicht anwendbar war. Für die Beurteilung des mī'cāmī ist schließlich der Gesichtswinkel des Jägers wie des Gejagten, des Zaubersenden wie des Bezauberten anzulegen.

Die „Medizingesellschaften“, metāwiweni, wāpānōwiweni, sī'sā'kyāweni, etc., die wir auch bei den Ojibwa, Algonkin, Menomini, Cree, Kickapoo unter den analogen Bezeichnungen Midewiwin, Jesukawin (tcī'sā'kiwin), Wabano finden, sind Vereinigungen der mit übernatürlichen Fähigkeiten Begabten, bei deren Veranstaltungen natürlich die „Bündel“ und ihre „Medizinen“ ihre hauptsächliche Rolle spielen. Bei der Metāwiwin-Zeremonie „schießen“ die metāwāgī (Schamanen) mit ihren Bündeln aufeinander, und der von der Medizin „Getroffene“ bricht anscheinend in großen Schmerzen zusammen, um sich sofort wieder zu erheben und seinerseits zu „schießen“. Die gleiche Praxis hatte auch

¹⁹ pe'kigā'wināmegu ne'ciwānā'ctcināgu'siwwa o'sōwānāgwīwāgā'ipi' ā'cāti'egip i'cigeniwi 'ā'kwānā'kātenig o'sōwānāg'kwi. Selbst die Vorstellung vom Gestank des Teufels ist übernommen worden (40. Ann. Rept. Bur. Am. Ethn., p. 85).

²⁰ Jones, Bur. Am. Ethn., Bull. 125, p. 23.

²¹ Landes, The Ojibwa, p. 88.

²² Beispiele bei R. Landes, The Ojibwa, pp. 115, 116; Bur. Am. Ethn., Bull. 72, pp. 33, 35; Bull. 105, pp. 25, 62, 168; Bull. 114, p. 28.

²³ 40. Ann. Rept. Bur. Am. Ethn., p. 115.

²⁴ Bur. Am. Ethn., Bull. 125, p. 106.

²⁵ cit. Bur. Am. Ethn., Bull. 125, p. 107.

die Wä'kātē'āgi-Gesellschaft. Ein Gewährsmann berichtete Michelson über die Wāpānōwiwēni, daß man „Steine und Federn magisch verschwinden ließ, Feuerbälle hervorgebracht wurden, daß Federn sprachen und im Wigwam einhergingen, Steine im Kreis liefen, und die Wāpānōwā-Vögel erschienen“. Er versicherte, sein Vater habe ihm, als er noch ein Knabe war, ein Otterfell gezeigt, das einem mī'cāmī entstammte. Dieses habe er durch Singen belebt und sprechend gemacht.²⁶

Die Gesellschaften sind teilweise — so z. B. das metāwiwēni, das seit einigen Jahrzehnten aufgegeben ist²⁷ — verschwunden, da die junge Generation mit dem Alten gebrochen hat. Diese Ablehnung begründet sich entweder darin, daß der Glaube an die Zauberkraft gänzlich fehlt, oder daß man den Zauber als schädlich und böse erkennt. Unter den jungen Leuten herrscht Gleichgültigkeit gegen die alte Religion; die Jugend geht zum kīgānō (hl. Fest) aus Gründen der Geselligkeit und um tüchtig zu essen: „Wir üben das Midewiwin nicht mehr. Wir wollen es nicht, weil es nicht wahr ist. Wenn z. B. jemand Zauber auf einen anderen schießt, so fällt der Getroffene nieder und gibt vor, gelähmt zu sein. Es ist aber nicht an dem, der Getroffene heuchelt nur“. Die alten Leute hängen aber noch aufrichtig dem alten Glauben an: „Als damals die Fox noch das Mitā tanzten, starben viele. Die starben, waren die Wertvollsten im Stamm, und nur die Wertlosen lebten weiter. Die Fox wußten, daß dieses Mitā dem Gott (mānēōwā) nicht mehr genehm war, also beriefen sie alle Mitā-Schamanen (mitāwāgi) in einer Hütte zusammen, und umstellen diese mit Männern, damit niemand entweichen könne. Die Fox erklärten den mitāwāgi, daß dieser Tanz nicht weitergehen dürfe, da er Gott nicht angenehm sei, und weil, sobald sie ihn tanzten, jedesmal nicht einer, sondern zwei oder gar drei der Großen der Fox stürben. Die mitāwāgi hatten freien Abzug, aber sie durften nicht mehr tanzen. Seither ist das Mitā bei den Fox abgeschafft. Als die Kickapoo sahen, wie es nun den Fox wohl erging, und wie Gott an ihnen Gefallen fand, beendeten auch sie das Mitā“.²⁸ Wir sehen, daß hier der Glaube an die Zauberkraft des metā noch weiterlebt, obwohl die Gesellschaft verschwunden und eine Gefahr nicht mehr zu befürchten ist. Bezeichnend ist, daß den mitāwāgi freier Abzug gewährt wird, denn meist bewirkt ihr Ruf, daß sie binnen kurzem ein Gegenstand ängstlicher Scheu und eifersüchtigen Hasses unter ihren Stammesgenossen sind. Sie erheben sich in eine soziale Stellung, die es ihnen gestattet, nach Willkür zu handeln, und da sie sich ihre Künste bezahlen lassen, entwickeln sie sich zu Ausbeutern, die alle terrorisieren.

Der Einfluß des Christentums spiegelt sich deutlich in dem Widerstreit zwischen alter und neuer religiöser Anschauung in den Mythen, die zu den Bündeln und Gesellschaften gehören und in genau festgelegten Formen oral überliefert werden, wieder. Die Bündel (mī'cāmī), die Zeremonien des kīgānō mit ihren Gesängen (nāgāmōnānī), Tänzen und zeremoniellen Geräten, wie Rasseln (cī'cīgwanānī), Flöten, Trommeln, sollen nach moderner Ansicht einzig dem Verkehr mit den mānētōwāgi, der Anrufung und Bitte um Schutz vor Krankheit, um langes Leben (Bewahrung vor unzeitigem Tode), Erfolg auf der Jagd, um das Wohlergehen eines jeden, der am kīgānō (hl. Fest) teilnimmt, dienen. Den Widerstreit zwischen neuer und alter Anschauung erkennen wir

²⁶ Bur. Am. Ethn., Bull. 105, pp. 4, 5.

²⁷ Bur. Am. Ethn., Bull. 125, p. 105.

²⁸ Bur. Am. Ethn., Bull. 125, pp. 104, 105.

z. B. deutlich in den Überlieferungen zum *kīwagamō'iwēni* (Singing Around Rite): der *kātemināgutā* (der, dem Zauberkraft verliehen wurde) tritt nach dem obligaten Fasten mit einem *mānetōwā* in Verbindung, das ihm verspricht: „Jederzeit wirst Du gute „Medizin“ finden. Wahrhaftig, Du sollst die Macht haben, Menschen zu töten, wenn Du „Medizin“ gegen sie anwendest. Du sollst sie aus der Ferne vernichten können. Wenn Du willst, daß alle blind werden, so sollst Du die Macht haben, sie so zu schlagen. Und bei Nacht wirst Du ebensogut sehen, wie bei Tage, wenn Du diese „Medizin“ hast“.²⁹ Dagegen wird ihm von anderer Seite abgeraten: „Was dieser da „gute Medizin“ nennt, mit der man Menschen töten kann, ist durchaus nicht gut. Wahrhaftig gut ist eine andere „Medizin“, eine die jeden Kranken heilt. Die ist wahrhaftig gut. Der diese „Medizin“ kennt, der jeden heilt und damit die Menschen erfreut, wird von ihnen geliebt.“³⁰

Die gleiche Kontroverse finden wir in der Ursprungsmythe des „Weißen Büffel-Tanzes“. Dort belehrt der Vater den Sohn: *māni'tcā'i mānā ki'dcimegu 'anenōtānānā wī'nānē'sag'kwe, āgwīgā' uwīyā'ā wī'ká'dike'kānemenāgwinnī*, „Wir sollen unsere Mitindianer töten, und niemand wird uns jemals ausfinden können“. Und weiter: „Wenn Du nur von irgendeinem denkst „laß ihm dies geschehen“, so wird es ihm geschehen. „Du sollst aufhören, das Licht zu sehen“, wenn Du so von einem denkst, so wird dies geschehen“.³¹ Der Sohn aber erwidert: „Und mich, Vater, hat ein Manitou in anderer Weise „begrüßt“ (*ketemi-*), nicht, daß ich dich deshalb irgendwie hassen sollte“.³² Christlich klingt die folgende Belehrung des *kātemināgutā* durch den Manitou: „Einmal wird einer (*madtcimānetōwā*) kommen und Dich versuchen (lit. zum Narren halten). Wenn er Dich zu sehr quält, dann denke an mich, und ich will ihn auspeitschen“.³³ Immer wieder ist es die Furcht vor dem Tode, die aus der Ablehnung der „Kunst“ des *madtcimānetōwā* spricht: „Ein böser Manitou gab das Bündel, und deshalb hat es nur die Macht zu töten. Der „Große Gott“ aber will nicht, daß wir einander umbringen“.³⁴

Die Fox haben einen Terminus *mānetōwē'sita* („er hat die Natur, das Wesen eines Manitou“), der heute die Hexe bezeichnet. Ursprünglich versteht man unter *mānetōwē'sita* aber einen, der mit den Manitous in Verbindung steht. Die Furcht vor dem Todeszauber und die Abkehr von der alten Religion hat den Bedeutungswandel hervorgerufen. Der Zauberer ist ein Sendbote des „Bösen Manitou“, der unheilvolle „Medizin“ kennt: „Einer der Zauberkraft hat (*kātemināgutā*), einer der „Böse Medizin“ kennt, er ist es, den wir Hexe (*mānetōwē'sita*) nennen. Er ist es, der unablässig tötet. Er hat auch das Wesen eines Manitou (*mānetōwē'sita*). Aber er hat nie Mitleid mit uns. Er wird immer töten. Er schont nicht einmal die Kinder. Er tötet sie, er, der „böse Medizin“ kennt. Solch einer fürchtet nicht einmal mich. Er hat versucht, mich zu behexen. Zur Nacht hat er das Wesen eines Manitou. Wahrlich, fürchtet ihn blindlings, Ihr Leute! Und nehmt nichts von ihm, was er Euch auch anbieten mag. Ihr macht Euch elend, wenn Ihr es annehmt“.³⁵

²⁹ 40. Ann. Rept. Bur. Am. Ethn., p. 551.

³⁰ 1. c., p. 553.

³¹ Michelson, 40. Ann. Rept. Bur. Am. Ethn., p. 85.

³² 1. c., p. 85.

³³ 1. c., p. 79.

³⁴ Michelson, Sauk and Fox Sacred Pack, Bur. Am. Ethn., Bull. 85, p. 71.

³⁵ Michelson, Bur. Am. Ethn., Bull. 119, p. 174.

Der hauptsächliche Unterschied zwischen alter und neuer Anschauung ist, daß das neue *mi'cām*³⁶ öffentlich und für alle Anhänger gemeinsam ist, ihnen allen hilft, wogegen der alte Zauber geheim und individuell war. Wir lesen in der Ursprungsmythe des „Weißen Büffels“: „Mein Vater (alte Religion) war den Manitous nicht bekannt. Mich aber (neue Religion) kennt der „Gott da oben“. Mein Vater konnte über seine Kraft nicht vor der Menge sprechen. Alle Welt wird aber von mir erfahren und mir lauschen“³⁶. Alte Religion ist *manetōwī*, „Magie“, neue Religion ist *māmātomōnī*, „Religion“³⁷. *Māmātomōnī* kommt von *māto-*, redupl. *māmāto-*, „verehere“, (mit Gott) „rechten“.

Die Hauptforderung des *māmātomōnī* ist die Abkehr vom „Bösen Gedanken“³⁸. „Denke nicht, ich wünsche ihm (dem Mitmenschen) den Tod“³⁹. „Niemandes Leben ist mehr als das des Anderen wert. Halte alle Menschen gleich. Ihr habt alle das gleiche Leben. Niemand weiß, wann er sterben muß“⁴⁰. Daß diese Gedanken dem nomadisierenden Jäger, der heute noch eine wirklich kooperative Lebensweise ablehnt, fremd sind, ist wohl anzunehmen. Das Gebot der gegenseitigen Hilfe aber⁴¹ ist sicherlich christlich. Dies gilt auch für andere Vorschriften, wie das Verbot, den Mitmenschen zu verspotten⁴², das Gebot der Friedfertigkeit und des demütigen Sinnes⁴³, und besonders für das Folgende: „Wenn du etwas gern hast, und jemand will es haben; und du gibst es ihm, dann sollst du es wiedererhalten. Denn Gott wird es dir wiedererstaten (vergelt)“⁴⁴. Das Gebot der Nächstenliebe äußert sich auch noch in der Forderung nach unbedingter Gastfreundschaft und liebevoller Behandlung der Frau⁴⁵.

Dagegen scheint das Gebot der Enthaltsamkeit und der Vorsicht vor der Frau ursprünglich zu sein: Frauen dürfen gar keine, oder doch nur Nebenrollen beim *kigāno* innehaben, wenn sie nicht Mädchen vor der Pubertät oder Frauen nach der Menopausis sind. Sie werden als Werkzeuge des „Bösen Manitou“ angesehen. „Wenn auch Frauen schön sind, so werden sie doch meist vom „Bösen Geist“ benutzt. Deshalb sind sie schlecht. Und diese Frauen menstruieren regelmäßig. Es verstößt gegen meine Religion, wenn eine menstruierende Frau sich mir nähert. Wenn sie aber Dir nahe wohnt, wird sie Dich verderben, und Du wirst Dein Leben verlieren“⁴⁶. Und weiter: „Nähere Dich nicht den Frauen. Viele von ihnen kennen die „Böse Medizin“ (*madtcinātawinōnī*). Meist sind es die Jungen“⁴⁷. Die abergläubische Furcht vor der Frau als Werkzeug schaden-

³⁶ Ann. Rept. Bur. Am. Ethn. 40, p. 93.

³⁷ Bur. Am. Ethn., Bull. 85, p. 123.

³⁸ 40. Ann. Rept. Bur. Am. Ethn., p. 229.

³⁹ 1. c., p. 69.

⁴⁰ „*āguwiyā'ā ke'kānetāgin na'ina'i wi'ncpō'idtci*“, 1. c., p. 68.

⁴¹ *ini wi'menwidtcā'megu me'to'sānenīwiyagkwe kegime's ā'semi'etīyagkwe* „Ihr werdet sicherlich gut leben, wenn Ihr einander helft“ (40. Ann. Rept. Bur. Am. Ethn., p. 68).

⁴² 1. c., p. 569.

⁴³ 1. c., p. 69.

⁴⁴ *wināgā' manetōwā ki'pāgi'senāmāgwā kudtci*, 40. Ann. Rept. Bur. Am. Ethn., p. 572.

⁴⁵ 1. c., p. 573.

⁴⁶ Michelson, Notes on the Ceremonial Runners, Bur. Am. Ethn., Bull. 85, p. 25.; vgl. Michelson, Buffalo Head Dance of the Fox, Bur. Am. Ethn., Bull. 87, p. 15.

⁴⁷ 40. Ann. Rept. Bur. Am. Ethn., p. 571.

stiftender Manitous und der Glaube an den unheilvollen Einfluß ihrer Reinigungen ist universell. Nicht nur bei den Fox wird sie während dieser Zeit aus der Gemeinschaft entfernt.

Wir sehen, daß die moderneren religiösen Ansichten der Fox christlichen Gedankengängen sehr nahekommen. Māmātōmōi, „Religion“ auf christlichen Einfluß zurückzuführen ist abwegig, doch hat das Christentum seinen Teil dazu beigetragen, den Gegensatz zwischen „Religion“ und „Magic“ (mānētōwī) zu verschärfen und die letztere verschwinden zu lassen.

Zum 70. Geburtstag des Bibliothekars der Bibliothek der Propaganda, P. Johannes Dindinger O. M. I.

Langjährige, fruchtbare Beziehungen bestehen zwischen P. Dindinger und dem „Institut für missionswissenschaftliche Forschungen“ und unserer Zeitschrift. Dazu kommen seine großen Verdienste um die Pflege der Missionsgeschichte. Deshalb erfüllen wir eine Pflicht der Dankbarkeit, wenn wir dem Bibliothekar der Propaganda zur Vollendung des 70. Lebensjahres ein Gedenkwort widmen.

Johannes Dindinger¹, geboren am 8. Sept. 1881 in Heinrichsdorf/Lothringen, trat 1901 in das Noviziat der Oblaten von der Unbefleckten Jungfrau Maria in Houthem (Holland) ein, wurde 1902 wegen seiner besonderen Fähigkeiten nach Rom geschickt, wo er an der Gregoriana Philosophie und Theologie studierte, in der Philosophie die Doktorwürde erwarb und am 30. März 1907 zum Priester geweiht wurde. Aus Gesundheitsrücksichten mußte er 1908 seine Studien unterbrechen und kehrte in die Heimat zurück, wo er im Ordenshaus St. Bonifaz in Hünfeld Vorlesungen über Philosophie hielt. Aber schon bald sollte sein Lebenslauf eine andere Richtung nehmen und auf größere Aufgaben gelenkt werden, denn er hatte das Glück, Zeitverhältnissen und einer Persönlichkeit zu begegnen, die für sein weiteres Leben bestimmend waren.

In den Jahren 1910/11 war in Deutschland ein großes Interesse für die bisher arg vernachlässigte wissenschaftliche Behandlung des Missionswesens erwacht und hatte zur Gründung des „Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen“ und der „Zeitschrift für Missionswissenschaft“ geführt; dazu kam, daß an dieser neuen Bewegung P. Robert Streit O.M.I., ein Ordensbruder von P. Dindinger, ganz wesentlich beteiligt war². Diese beiden Umstände wurden für den ferneren Lebensweg entscheidend und bewiesen wieder einmal die tiefe Wahrheit der Inschrift am Grabmal Hadrians VI.: *Quantum refert in quae tempora vel optimi cuiusque virtus incidat*. Der weitere Lebensweg des P. Dindinger ist infolge dieser glücklichen Begegnung auf die Missionswissenschaft gerichtet und durch folgende Aufgaben gekennzeichnet: Mitarbeit an der Bibliotheca Missionum und ihre Fortsetzung, die Neuordnung der Missionsbibliothek der Propaganda und ihre Leitung, Professor für Missionsgeschichte in Rom, Mitarbeiter der Bibliografia Missionaria, Veröffentlichung zahlreicher missionswissenschaftlicher Aufsätze und Arbeiten.

¹ Vgl. Dorotheus Schilling O.F.M., *I 60 anni di Padre Dindinger*, in: *Il Pensiero Missionario*, Roma 1942, fasc. 2 p. 136/41.

² Vgl. die Artikel von L. Kilger und O. Maas in *ZM*, Münster 1935, 3. H. S. 201 ff. u. 214. ff.

An der Spitze seiner Leistungen steht ohne Zweifel die Bibliotheca Missionum, die seit 1916 in 5 Bänden von P. Robert Streit unter Mitarbeit von Dindinger, nach dem Tode des P. Streit von Dindinger unter Mitarbeit von P. Rommerskirchen herausgegeben wurde und 1951 mit dem 15. Band „Afrikanische Missionsliteratur“ (1053—1599) als Veröffentlichung des „Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen“ erschienen ist. Dieses monumentale Werk ist nicht ein einfacher Katalog des Missionsschrifttums, sondern enthält auch viele Angaben über Inhalt und Verfasser mit Literaturangaben. Die chronologische Ordnung des Werkes hat den Vorteil, daß man sich über den Stand des missionarischen Schrifttums einer bestimmten Periode schnell unterrichten kann.

Als Robert Streit 1924 als Leiter der Bücherei der Vatikanischen Missionsausstellung nach Rom berufen wurde und diese Bücherei 1927 mit der Bibliothek der Propaganda vereinigt wurde, hat P. Dindinger, der 1926 nach Rom kam, sich um diese Bibliotheksangelegenheiten verdient gemacht; er hat für die Neuordnung und Katalogisierung der Propaganda-Bibliothek gesorgt, deren Leiter er nach dem Tode von Streit wurde.

Im Jahre 1932 wurde P. Dindinger mit Vorlesungen über Missionsgeschichte an der Hochschule des Collegium Urbanum in Rom beauftragt und 1933 wurde er zum Professor für Missionsgeschichte an dem von Pius XI. gegründeten Missionswissenschaftlichen Institut ernannt, das mit der Hochschule der Propaganda verbunden ist. Unter seiner Leitung haben mehrere Hörer ihre Dr.-Dissertation vorbereiten können.

Auch an dem verdienstvollen Werk der Bibliografia Missionaria, das seit 1936 jährlich von P. Rommerskirchen herausgegeben wird, hat P. Dindinger mit Rat und Tat sich beteiligt; sein Name steht als Mitherausgeber — coll' assistenza del P. Giovanni Dindinger — auf dem Titelblatt.

Die Zeit seines römischen Aufenthaltes war zwar im wesentlichen mit der Herausgabe der Bibliotheca Missionum und mit der Leitung der Missionsbibliothek und mit Vorlesungen ausgefüllt, aber P. Dindinger fand doch noch Gelegenheit und Kraft zur Veröffentlichung von missionswissenschaftlichen Aufsätzen. Dorotheus Schilling OFM. hat diese Spezialstudien bis zum Jahre 1942 zusammengestellt. Aus dieser Liste sei besonders hervorgehoben die bekannte Sylloge, eine 1939 namenlos veröffentlichte Sammlung von Missionserlassen der Päpste und Römischer Kongregationen seit 1907, die besonders für das Missionspersonal an der Missionsfront normative Weisungen vielseitiger Art und den Vertretern der Missionswissenschaft reichen Stoff für ihre Studien bietet: an der Herausgabe dieser wichtigen Quellensammlung hat P. Dindinger einen wesentlichen Anteil. Mit besonderem Dank soll hier erwähnt werden, daß P. Dindinger mit mehreren Aufsätzen in der ZM³ vor 1935 vertreten ist und bei der Neugründung der Zeitschrift 1938 sein Interesse für die Münsterer Missionstradition dadurch zeigte, daß er sich in die Liste der ständigen Mitarbeiter aufnehmen ließ und schon im Jahrgang 1939 einen wertvollen Beitrag über die Sammlung römischer Missionserlasse veröffentlicht hat. Weitere Artikel aus seiner Feder sind seit 1942 in der Bibliografia Missionaria angegeben.

Beim Rückblick auf dieses der Missionswissenschaft gewidmete Leben sei an eine Äußerung Pius XI. erinnert, der auch einen großen Teil seines Priester-

³ Vgl. Generalregister der ZM (1910/35) von L. Kilger, ZM, Münster 1935, 4. H.

lebens in der Stille hinter Büchern und in einer Bibliothek verbracht hat. Bei einer Audienz des 14. Internationalen Physiologenkongresses am 3. Sept. 1932 sprach der Papst über die Arbeit im Dienste der reinen Wissenschaft und berief sich dabei auf seine eigene langjährige wissenschaftliche Berufstätigkeit in der Ambrosiana und in der Vatikanischen Bibliothek. Er denke daran ohne Bedauern, denn er habe die Kritik, die auf den Männern der Wissenschaft zu lasten scheint, als ob ihr Studienleben ein Mißbrauch des Lebens wäre und sie dem Leben weniger Nutzen brächten, schon früher nicht gefürchtet: „Gerade das Gegenteil ist wahr! Wenige Dinge sind für das Leben so wertvoll wie die Wissenschaft, auch wenn sie ein wenig in der Vereinsamung gepflegt wird. Diese Notwendigkeit einer gewissen Vereinsamung, eines gewissen Sichabschließens entspricht der Isolierung, wie sie uns auf dem Gebiete der materiellen Natur begegnet . . .“⁴ Diesen päpstlichen Lobspruch auf wissenschaftliche Berufsarbeit darf auch P. Dindinger für sich in Anspruch nehmen und das um so mehr, weil er nicht im profanen Bereich geforscht hat, sondern mit seiner ganzen Kraft im Dienste der theologia sacra stand und mittelbar wenigstens im Dienste des heiligen Werkes der Glaubensausbreitung. Sein Beispiel stiller Forschartigkeit möge der jüngeren Generation in den Missionsgenossenschaften Ansporn sein, die Arbeit der nun immer mehr aussterbenden älteren Generation der deutschen Missionswissenschaftler mutig fortzusetzen. Dem 70jährigen aber wünschen wir im Namen des Instituts und der Zeitschrift die Vollendung der Bibliotheca Missionum, indem wir für ihn das Altersgebet des Psalmisten⁵ sprechen:

Ne abjeceris cum tempore senectutis; cum defecerint vires eius, ne dereliqueris cum . . . Deus noli stare procul ab eo.

Münster (Westf.)

Max Bierbaum.

Dritter missionskatechetischer Kursus in Limburg/Lahn

Vom 4. bis 12. April 1951 fand im Kloster der Palottinerinnen in Limburg (Lahn) der dritte missionskatechetische Kursus statt. Anwesend waren die schon katechetisch vorgebildeten Schwestern aus den verschiedenen Frauen-Missionsorden in Süd- und Westdeutschland. Dr. Decking vom Priesterseminar in Münster und P. Dr. Wittkemper, Lektor der Theologie in Oeventrop, leiteten den Kursus. Die Ausbildung umfaßte auf dieser Tagung: Weiterbildung im Neuen Testament, Einführung in die Glaubenslehre, Methodik und Pädagogik; ergiebig wurden auch praktische Lehrproben gehalten.

Die teilnehmenden Ordensschwestern wachsen zu einer intensiv arbeitenden Gemeinschaft zusammen; die dargebotenen Stoffe werden daheim im Laufe des Jahres durch privates Studium ergänzt und vertieft. Die große Begeisterung der teilnehmenden Schwestern läßt hoffen, daß langsam und stetig tüchtige Dozentinnen herangebildet werden, die in ihren Orden geeignete Novizinnen und Schwestern zu Katechetinnen ausbilden, damit sie in den Missionsländern

⁴ M. Bierbaum, Das Papsttum, Leben und Werk Pius XI., Köln 1937, S. 188.

⁵ Ps. 70, 9.

sich auch an der Verkündigung des göttlichen Wortes bei der Kinderwelt beteiligen können.

Literarisch wird den Missionsschwestern bei ihrer katechetischen Arbeit ein gutes Hilfsmittel geboten in den "Laien-katechetischen Werkheften" aus dem Verlag Herder; es erschienen bisher ein Werkheft für das Alte Testament und das Neue Testament, bearbeitet von Dr. Ägidius Wocken in Osnabrück. In Vorbereitung sind je ein Werkheft für Methodik und Pädagogik, für Glaubenslehre, für Sittenlehre; geplant sind noch je ein Werkheft für Liturgie und für Kinder-Psychologie. Der Herausgeber der Serie ist Dr. Decking.

Die unter Leitung des Prälaten Solzbacher in Aachen neu gegründete Vereinigung der Oberinnen und Provinzialoberinnen in den Frauenmissionsorden wird sich auf ihrer ersten Tagung in Süddeutschland Anfang Juli mit dem Problem der missionskatechetischen Schulung der Novizinnen und Missions-schwestern befassen. Erfreulich ist es, daß auch einige Männermissionsorden anfangen, geeignete Brüder in der Heimat katechetisch auszubilden.

Der vierte missionskatechetische Kursus findet im Herbst 1952 in Limburg statt.

Münster (Westf.)

Dr. Jos. Decking.

Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen

Univ.-Prof. D. Dr. Joh. B. Aufhauser zum Doppeljubiläum

Der Begründer und erste Inhaber des Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Universität München, Prof. Aufhauser, begeht 1951 eine Doppelfeier: das 40jährige Dozentenjubiläum und den 70. Geburtstag. Der Jubilar wurde am 7. September 1881 zu Moosham bei Regensburg geboren, studierte in München und Innsbruck und habilitierte sich im April 1911 an der Alma Mater Ludovico-Maximiliana. Im Sommersemester des gleichen Jahres erhielt er einen Lehrauftrag für Missionswissenschaft, der 1918 zum planmäßigen Extraordinariat erhoben wurde. Anlässlich der Aufhebung der theol. Fakultät in München wurde 1939 der Lehrstuhl nach Würzburg verlegt, wo Prof. Aufhauser auch nach seiner Entpflichtung, die am 1. Mai 1947 erfolgte, bis zur Vollendung seiner 40jährigen akademischen Lehrtätigkeit die planmäßigen missions- und religionswissenschaftlichen Vorlesungen hielt. Seit dem Sommersemester 1951 nimmt er einen Lehrauftrag für Religionsgeschichte mit bes. Berücksichtigung Ostasiens in der Phil.-Fakultät der Universität München wahr.

Der Jubilar kann auf eine reiche literarische Tätigkeit zurückblicken. Neben zahlreichen Beiträgen zu Sammelwerken und in Zeitschriften ist er der Verfasser von 28 selbständigen Publikationen. Zu den bedeutendsten zählen: „Christentum und Buddhismus im Ringen um Fernasien“, Bonn 1922; „Meine Missionsstudienfahrt nach dem Fernen Osten“, München 1927; „Indien und Siam“, Paderborn 1929; „Umweltsbeeinflussung der christlichen Mission“, München 1932; „Asien am Scheideweg“, München 1933; „Irans Religiosität im Wandel der Zeiten“, München 1941; „Hauptdaten der Geistes- und Religionsgeschichte der Menschheit“, München 1948.

Fast alle Schriften haben den Geisteskampf des Christentums um die asiatische Seele zum Gegenstand. Eindringlich weist der Autor darauf hin,

daß sich die Missionswissenschaft von einer Unterschätzung der nichtchristlichen Religionen frei machen und ihre positiven Werte herausarbeiten muß, um Anknüpfungspunkte für das christliche Glaubensgut zu finden. Zwei Brennpunkte der Akkommodation heben sich deutlich in seinen Schriften ab: der intellektuelle und der künstlerische. Das Hochziel auf geistigem Gebiete sieht Prof. Aufhauser in einer Vermählung der christlichen Philosophie und Theologie mit den geläuterten und vergeistigten Weisheitssystemen des Fernen Ostens. Auf künstlerischem Gebiete tritt er für einheimisch-christliches Kunstschaffen ein und empfiehlt Sakralbauten, die sowohl in ihrer äußeren Gestaltung als auch in ihrer inneren Ausstattung der einheimischen Tradition entsprechen. Sein reiches missions- und religionswissenschaftliches Wissen erfuhr durch seine vier Weltreisen und sechs Fahrten nach Fernasien praktische Weitung.

Als akademischer Lehrer empfindet es der Jubilar schmerzlich, daß im Zeitalter der globalen Ausrichtung der Menschheit die Religionswissenschaft und Religionsgeschichte im Rahmen der kath. theol. Fakultäten Deutschlands zu wenig Beachtung finden. Neben der fruchtbaren Tätigkeit als Gelehrter pastorierte Prof. Aufhauser asiatische Universitätsstudenten in München und Würzburg.

Die dankbaren Schüler und Freunde in allen Erdteilen wünschen Prof. Aufhauser zum doppelten Ehrentage noch recht viele Jahre im Dienste der Wissenschaft. Diesen Gratulanten schließt sich auch die ZMR an, deren langjähriger Mitarbeiter der Jubilar ist.

Bamberg

Dr. Franz Pilhatsch.

BESPRECHUNGEN

Tangelder, Dr. Th., M.S.C., *Sacramenten en Volksgebruiken*. Een Proeve van practische Missie-Aanpassing. 1950, Uitgeverij Paul Brand N.V. — Bussum. 205 S. Fl. 7,90.

Das Buch will an dem konkreten Beispiel der Volksbräuche auf der Insel Java die Möglichkeiten und Grenzen der Akkommodation zeigen. Der erste Teil ist grundsätzlich und behandelt Wesen und allgemeine Prinzipien der Akkommodation. Es wird unterschieden zwischen persönlicher und sachlicher Akkommodation. Die letztere kann direkt oder indirekt sein. Jene besteht darin, daß eine Einrichtung oder Eigenart eines Heidenvolkes beibehalten wird, sei es, daß sie rein bürgerliche Bedeutung besitzt und daher geduldet wird, sei es, daß sie einen christlichen Sinn erhält. Die indirekte Akkommodation ist das, was P. Thauen Substitution nennt: Abschaffung eines heidnischen Brauches oder sein Ersatz durch einen ähnlichen christlichen Brauch. Thauen's Begriff der Akkommodation wird als eng bezeichnet („Anpassung des Missions-Subjekts an das Missionsobjekt“), und das Wesen der Akkommodation gesehen in der Milderung von Gegensätzen. Diese Milderung kann bei beiden contraria geschehen, bei der Eigenart des Heidenvolkes wie bei der äußeren Erscheinung des Christentums. Indem der Verfasser die Theorien des P. Charles S.J. und des P. Thauen S.V.D. miteinander verbindet, erblickt er die theologische

Grundlage der Akkommodation in dem Wesen der Kirche, in der Lehre von den Folgen der Erbsünde und in der Beziehung zwischen Natur und Gnade.

Die Akkommodation ist vor allem wichtig für die Mission bei Kulturvölkern; die Javaner sind das am höchsten stehende Kulturvolk von Indonesien. T. erörtert kurz die Versuche des P. van Lith, javanische Musik in den Dienst der Glaubensverkündigung zu stellen, ferner Prof. Schmutzer's Bemühungen um eine javanische kirchliche Kunst, den Versuch einer Verbindung des javanischen Ruwahanfestes mit dem Allerseelentag 1937, sowie das von javanischen Katholiken 1934 herausgegebene Büchlein „Tata-Tjara“ (Sitten und Gebräuche).

Die Sakramente sind verbunden mit wichtigen Lebensereignissen; diese Lebensereignisse sind bei den gastfreien und festfreudigen Javanen mit allerlei Feiersitten verbunden, die allerdings teilweise in der Umgestaltung oder gar im Schwinden begriffen sind. Diese Festfeiern bieten jedoch der Kirche eine Möglichkeit, eine Position im javanischen Volksleben zu erringen; sie bieten dem Missionar Gelegenheit zur Fühlungnahme mit den heidnischen Gästen. Hinderlich für die Akkommodation ist der Umstand, daß die Missionare vielfach einer Nationalität angehören; zu bedenken ist auch, daß die Missionspfarreien augenblicklich mehr Nicht-Javaner als Javaner als Mitgliedern haben.

Die Milderung der Gegensätze von Christentum und Volkstum ist anzustreben durch möglichst weites Entgegenkommen in der äußeren Erscheinung des Christentums, speziell der Sakramente, und durch eine weitgehende Berücksichtigung der Volksgebräuche. Bräuche, die mit religiösen Irrtümern untrennbar verbunden sind, müssen verworfen werden, nötigenfalls sind sie durch einen christlichen Brauch zu ersetzen. Bei anderen Bräuchen muß das Heidnische ausgeschieden werden. Das kann geschehen durch Verbürgerlichung und durch Verchristlichung. Es ist ferner zu beachten, ob ein Brauch für das Volksleben wesentlich ist oder nicht.

Bei den Sakramenten ist zu unterscheiden das Wesen, die „Gestalt“ (der Ritus) und das „Gewand“ (nichtliturgische Gebräuche).

Nach P. Vāth darf die Gestalt durch die Akkommodation nicht verändert werden. Thaurén geht weiter und meint, bei unüberwindlichem Widerstand der zu missionierenden Heiden können Teile der Gestalt preisgegeben werden. Tangelder geht noch weiter: Die Akkommodation der Gestalt kann und muß bei entsprechend wichtigen Gründen geschehen, da die Preisgabe liturgischer Einzelheiten noch nicht die Einheit der Kirche verletze. Die Konzessionen Roms in bezug auf den Gebrauch der Landessprache in der Liturgie weisen in Tangelders Richtung.

Nach diesen grundsätzlichen Erörterungen behandelt der Verfasser die beiden Sakramente der Taufe und des Altars und ihre möglichen Beziehungen zum javanischen Volksleben. Er beschreibt die javanischen Bräuche, die die Geburt umgeben: die Feier im siebten Monat der Schwangerschaft, die (entgegen dem „Tata-Tjara“) mit der *benedictio mulieris praegnantis* verbunden werden kann, die Feier nach der Geburt, die sich mit der *benedictio mulieris post partum* verknüpfen ließe; ferner Adoption und Initiation. Die Zeremonien bei der Taufe könnte man aus ihrer heutigen Häufung bei der Tauffeier lösen und mit einem stufenweisen Katechumenat verbinden. Dann wird eine Tauffeier in ihrer Verbindung mit den javanischen Volksbräuchen eingehend beschrieben.

Ähnlich wird dann die hl. Eucharistie behandelt. Zunächst der „slametan“, das alt-javanische, zäh fest gehaltene Opfermahl; ferner die Festkleidung, die Grußformen usw. Die tägliche Männerkleidung weicht allmählich der euro-

päisken; die Festkleidung könnte wohl beim Gottesdienst, z. B. bei den Meßdienern, Verwendung finden. Bei den Grußformen und Höflichkeitsformeln streben die Javaner selbst Änderung an. Der feierliche Gruß wäre z. B. beim Empfang des Bischofs am Platze. In der Kirche sitzen Frauen und Männer am besten getrennt; Bänke sind dabei beliebter als Matten. Die heidnischen Irrtümer des „slametan“ lassen sich ausscheiden. Die Javaner haben ausgeprägten Sinn für die symbolische Bedeutung der Zeremonien, für ehrfurchtsvolle Andachtsformen und für das Gemeinschaftliche im Gottesdienst. Ein gemeinsamer Wechsel von Knien, Stehen und Sitzen ist wünschenswert; dazu Volksgesang, der durch eine Sängerschola unterstützt wird. Als Meßdiener kommen ältere Jungen in Frage, doch sollen alle Knaben das Messedienen lernen. Vor dem Eintritt in die Kirche säubert man die Füße; die heilige Kommunion könnte man barfuß empfangen.

Der Verf. beschreibt dann ein Hochamt in Verbindung mit einem „slametan“: Andreas Sugiri begeht den Gedächtnistag seiner Taufe. Am Vorabend hat in seinem Hause ein „slametan“, ein Festmahl, stattgefunden, bei dem der Priester das Gebet sprach und eine Ansprache hielt. Morgens bringt Andreas zwei kleine Körbchen Reis mit zur Kirche. Sie werden in der Sakristei auf ein Präsentiert Brett gestellt und mit einem Keldhvelum in der liturgischen Tagesfarbe zugedeckt. Vor der Opferung reicht er sie, auf der untersten Altarstufe kniend, dem Ministranten dar, der sie auf den Kredentztisch stellt. Dann geht Andreas in die Kirche und kollektiert, als der Slametangeber, der den Beitrag der Gäste heischt. Nach der Messe stellt er die beiden Körbchen vor den Altar. Der Priester spricht darüber den Segen nach dem Rituale. Andreas spendet ein Körbchen dem Priester, das zweite nimmt er mit nach Hause, wo der Inhalt beim Festmahl verspeist wird. Der Priester kann dabei wiederum Gebet und Festspruch sprechen.

Notwendiger als alle sachliche Akkommodation ist, wie der Verfasser betont, die persönliche Akkommodation, d. h. das innerliche Sichverbundenfühlen des Missionars mit dem Volke. Die sachliche Akkommodation muß praktisch ausprobiert werden, daher ist eine weitherzige Haltung der kirchlichen Obrigkeit ihr gegenüber wünschenswert.

Der europäische Leser des Buches vergleicht beinahe neidisch den Gemeinschaftssinn und das reiche Volkstum der Ostasiaten mit der eigenen Armut in diesen Dingen. Aber ist der Verf. bezüglich der Verchristlichung von zivilem und heidnischem Brauchtum nicht reichlich optimistisch? Das Problem, das uns in der christlichen Heimat drückt, nämlich die zunehmende Verweltlichung der religiösen Bräuche (vgl. Weihnachten, Hochzeit, neuerdings auch Kinderkommunion) übergeht er mit Schweigen. Die inhaltreiche, gründliche Arbeit ist sehr beachtenswert.

Telgte

Dr. B. Nisters.

Paul Hacker, Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda. 1. Die Schüler Śaṅkaras. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abh. d. geistes- und sozialwiss. Klasse. 1950. Nr. 26, 166 Seiten. Verlag der Wissenschaften und der Literatur in Mainz.

H., Dozent für Indologie an der Universität Münster, untersucht in der vorliegenden Arbeit den brahmanischen illusionistischen Monismus (advaita), und zwar denjenigen der engsten Schüler Śaṅkaras. Motiv ist dabei der Wunsch, das Problem der echten Schriften Śaṅkaras lösen zu helfen und einen Beitrag der

Geschichte der Vedānta-Philosophie zu leisten. So handelt es sich hier um eine Untersuchung über ein wenig erforschtes Gebiet. Von der Mission und Missionswissenschaft ist in dem Buche natürlich keine Rede. Aber es ist für sie von großer Bedeutung. Wie ich verschiedentlich, z. B. noch neulich in der Kilger-Festschrift gezeigt habe, stehen wir vor der Frage, ob die Vedānta-Philosophie für uns assimilierbar ist und ob unsere Theologie mit ihrer Hilfe in ähnlicher Weise entfaltet werden kann, wie sie seinerzeit durch Thomas v. A. mit Hilfe des Aristotelismus entfaltet wurde. Hackers Werk hilft uns, in diesen Dingen klarer zu sehen. Wir würden dankbar sein, wenn er uns noch weitere Untersuchungen dieser Art schenkte.

Es wäre selbstverständlich eine Anmaßung von mir, wenn ich Hackers Arbeit einer eigentlichen Rezension und Prüfung unterziehen würde. Ich kann hier eigentlich nur referieren. Die Einleitung handelt über die Autoren (Sūreśvara, Padmapāda, Toṭaka, Hastāmalaka) und ihre Werke. Das 1. Kap. legt dann die Lehre der Naiṣkarmyasiddhi des Sūreśvara, das 2. die Lehre der Pañcapādikā des Padmapāda, das 3. die Lehre des Śrutisārasamudharana des Toṭaka dar. Im 4. Kap. wird eine Übersetzung der Hastāmalaka-Strophen geboten und ihr Lehrgehalt wiedergegeben.

Es kommen in den Ausführungen vor allem philosophische Fragen, aber auch wichtige religiöse zur Erörterung, so die über die Erlösung und die mystische Erkenntnis.

Alles in allem eine quellenmäßige und gründliche Arbeit, die einen dunklen Bereich der indischen Geistesgeschichte nicht unbedeutend erhellt.

Münster i. W.

Thomas Ohm.

Beaupin, Mgr. E., *L'Organisation internationale du Travail et les Problèmes sociaux en pays de Mission*. Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft Nr. VIII. Administration de la Nouvelle Revue de science missionnaire, Schöneck/Beckenried (Suisse) 1950.

Wenn wir auf der einen Seite die furchtbaren Zerrissenheit der Menschheit beklagen, die Kriege, den Haß, das gegenseitige Mißverstehen, so dürfen wir uns doch freuen, daß dem ernste positive Arbeit für Frieden und Einheit gegenübersteht. Das kommt besonders zum Ausdruck in dem vorliegenden Berichte Mgr. Beaupins über die Organisation internationale du Travail. Diese Organisation ist eine Schöpfung des Genfer Völkerbundes, die sich bemüht, durch Konventionen und Empfehlungen die sozialen Verhältnisse international zu regeln und zu bessern, insbesondere auch in den nicht-autonomen Gebieten. Durch den Krieg wurde die Organisation schwer gehemmt. Die geplante Genfer Konferenz von 1940 konnte nicht gehalten werden, aber dafür fand im Jahre 1941 eine Konferenz statt in New York, und Mai-Juni 1944 in Philadelphia, wo 360 Delegierte aus aller Welt zusammenkamen. Die Organisation wurde nach Schluß des Krieges von den Vereinten Nationen übernommen und hielt ihre erste Nachkriegs-Konferenz in Paris im November 1945. Am 26. Juni 1945 wurde in San Francisco die Charta der Vereinten Nationen unterzeichnet, die sich in dem 11., 12. und 13. Kapitel mit den Schutz-Staaten beschäftigt und alle nichtautonomen Länder der Kontrolle der Vereinten Nationen unterstellt. 1946 wurde eine neue Konferenz in Montréal gehalten, die aber ihre Ergebnisse der Genfer Konferenz von 1947 zur endgültigen Beschlußfassung überließ.

Die Verhandlungen dieser Kongresse waren, soweit sie sich auf die Kolonialländer bezogen, äußerst bedeutsam für die Missionen. Deshalb haben katholische

Organisationen vielfach, und zwar mit Erfolg, versucht, Einfluß auf die Entscheidungen zu erlangen. Insbesondere war es die 1917 von Baron G. von Monténach in Freiburg in der Schweiz gegründete Union catholique d'Etudes internationales, die sich seit 1924 mit der Sklavenfrage befaßte und dem Völkerbunde darüber ein Memoriale vorlegte. Zu ihrer Unterstützung wurden auch andere katholische Organisationen beigezogen. Insbesondere versuchte man durch die Vermittlung der Missionare mit Hilfe von Fragebogen genaue Auskunft über die tatsächliche Lage zu erhalten und übergab die Bearbeitung tüchtigen Theologen und Juristen. Auf diese Weise konnte man für die Beratungen der Konferenzen ein erstklassiges Material vorlegen und vieles, was so von den Organisationen vorgebracht wurde, wurde auf den Konferenzen bestätigt. Es handelt sich bei diesen Verhandlungen besonders um die Sklavenfrage und die Zwangsarbeit, die zahllose Eingeborene ihren Familien und Stämmen entfremdet, sie entwurzelt und sie so in die schwierigsten moralischen und religiösen Verhältnisse versetzt, um die Frauen- und Kinderarbeit, überhaupt um die Rekrutierung und den Schutz der Arbeiter und den Schutz der Familie, um die Vielweiberei, die Erziehung der Kinder, zumal der Mädchen, um die Hebung der eingeborenen Bevölkerung. Viel Segen kann von diesen Verhandlungen ausgehen. Das Heft bietet uns einen interessanten Einblick in die geleistete Arbeit und die diesbezügliche Literatur.

Walberg

P. Benno M. Biermann O. P.

Liturgische Erneuerung in aller Welt, hrsg. von P. Theodor Bogler O. S. B., Verlag Ars Liturgica, Maria Laach 1950, 174 S., DM 4,80.

Es war ein glücklicher Gedanke, nach den langen Jahren der Kriegs- und Nachkriegszeit, wo in fast allen Ländern der wissenschaftliche Austausch lahmgelegt war, die liturgisch interessierten Kreise über Werden und Wachsen, Erfolg und Mißerfolg, Möglichkeiten und Hoffnungen der liturgischen Erneuerungsbewegung in aller Welt zu unterrichten. Trotz der zum Teil sehr kurzen Berichte ist das gelungen. Der Liturgiewissenschaftler verfolgt mit Spannung die wechselseitigen Beeinflussungen und begrüßt die zahlreichen Literaturangaben. Insbesondere wird sich aber der Pastoraltheologe die z. T. sehr verschiedenen Methoden, Versuche und Erfahrungen zunutze machen.

Der Herausgeber, der die Einführung und den Bericht über Deutschland geschrieben hat, betont mit Recht, daß von einer liturgischen Bewegung nur in den Kirchen des Abendlandes und den Ländern gesprochen werden kann, die unter ihrem unmittelbaren Einfluß stehen. Von der „Krise“ der liturgischen Erneuerung in deutschen Landen spricht er nur mit vorsichtiger Zurückhaltung, während J. Hild und E. Dekkers frei, unbefangen und mutig über Krisen in der Vergangenheit und augenblickliche Schwierigkeiten in Frankreich, Belgien und Holland referieren. Wie oft genug in der Geschichte ging der schöpferische Impuls von Frankreich aus; in Deutschland kam es dann aber zur wissenschaftlichen Vertiefung und pastoraltheologischen Auswertung, was andererseits segensreiche Rückwirkungen auslöste. Mit Interesse liest man von der wachsenden Anerkennung der Mysterienlehre Casels in den genannten Ländern, der Arbeit des Centre de pastorale liturgique, von der Stellungnahme zur „Paraliturgie“, von der eigenartigen Situation in der Schweiz, hört mit Genugtuung von mutigen Vorstößen in Italien, mit Bedauern dagegen von den Schwierigkeiten in Spanien mit seiner eigenen, uns viel zu wenig bekannten rassisch-kulturell geprägten Atmosphäre und seinem partikularistischen Konservatismus, von dem Mißtrauen

in England, von den ganz anders gelagerten Verhältnissen in Amerika, wo die Situation in den Nordstaaten sich wiederum erheblich anders ausnimmt als in den Mittel- und Südstaaten. Die Leser dieser Zeitschrift werden die Berichte aus den Missionländern (Dänemark, Australien, China, Japan, Ost- und Südafrika) dankbar hinnehmen. Mit den Aufsätzen über „Liturg. Bewegung und Ostkirche“, „Die liturg. Bewegung in der evangel. Kirche“ schließen die Berichte ab.

Da, wo von einer liturg. Bewegung gesprochen werden kann, steht man überall vor derselben Frage: Aktive Teilnahme der Gläubigen und Volkssprache, die Pfarrei als Trägerin des liturg. Lebens unter Beachtung der modernen Umwandlung dessen, was man früher Gemeinde nannte, Verknüpfung des liturgischen Anliegens mit den Grundfragen der christlichen Existenz und der samtpastoralen Arbeit (worin Österreich führend ist!), Liturgie und Volksfrömmigkeit (Brauchtum), liturgische Gestaltung der Andachten, Wiedererweckung der Prim, Vesper und Komplet, Brevierreform, Volksgregorianik, organisatorische Zusammenfassung und organische Vereinheitlichung, Schulung des Klerus usw.

Die Übersicht macht auch deutlich, daß überragende Persönlichkeiten überall die Schrittmacher der Bewegung sind und welche Bedeutung den Benediktinerklöstern als Zentren religiöser Innerlichkeit zukommt. Die uralte Methode der benediktinischen Missionierung hat nicht nur akute Bedeutung für die Missions- und Diasporaländer, sondern auch für die moderne Pastoration in den traditionell-katholischen Ländern.

Münster i. W.

Prof. Dr. H. Elfers

Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. Robert Streit O.M.I., fortgeführt von P. Johannes Dindinger O.M.I., 15. Band: Afrikanische Missionsliteratur 1053—1599, n. 1—2217, Verlag Herder, Freiburg 1951 (Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen), 718 S.

Trotz harter Prüfung durch die Vernichtung der fertigen Manuskripte der Bände 12—14 bei einem Fliegerangriff auf Freiburg und die mit den heutigen Zeitverhältnissen gegebenen Schwierigkeiten hat P. Dindinger sich nicht von der missionswissenschaftlichen Forschung zurückgezogen und legt jetzt den 15. Band der *Bibliotheca Missionum* vor. Dieser Band umfaßt das 11—16. Jahrhundert, ist chronologisch geordnet und behandelt unter örtlichem Gesichtspunkt folgendes: Die Tätigkeit der Kirche im mohammedanischen Nordafrika, wo eigentliche Missionstätigkeit kaum möglich und Seelsorge unter den dortigen Christen und Apostaten die Hauptsache war; die Unionsversuche besonders in Ägypten und Abessinien; die eigentliche Mission unter den Ungetauften in West- und Ostafrika und auf den afrikanischen Inseln. In seinem Vorwort berührt P. Dindinger kurz auch die Mißerfolge der damaligen Mission in Afrika und führt einige Gründe dafür an: das missionarische Unvermögen der Patronatsmacht Portugal wegen Mangel an Personal und materiellen Mitteln, die große Entfernung der Kolonialbischöfe von ihren Gebieten auf dem afrikanischen Festlande, die große Sterblichkeit der Missionare, vor allem auch der Sklavenhandel mit seiner falschen Begründung aus dem Kreuzzugscharakter der überseeischen Unternehmungen Portugals.

Auf Grund der durchforschten Quellen und Literatur werden geschichtliche Irrtümer berichtigt und Lücken ausgefüllt. So wird z. B. die Missionsbulle *Ne si secus Honorius III* mit Recht als das letzte Dokument bezeichnet, das die Zisterzienser für die Missionstätigkeit „in den Vordergrund rückte“ (n. 50); oder es wird die in letzter Zeit oft behandelte Frage nach der Bischofswürde des Hen-

rique, des Sohnes des Königs Affonso I von Kongo, auf Grund der Quellen und Literatur gründlich untersucht und in dem Sinne entschieden, daß ein Zweifel an der Bischofswürde „ausgeschlossen“ ist. Aus den reichen Angaben über den Inhalt des angeführten Schrifttums werden wesentliche Züge des Verlaufes und der Methoden der afrikanischen Mission deutlich. Auch für die Entwicklung des Missionsrechts, das in der behandelten Periode neben das damals kodifizierte gemeine Recht auf Grund zahlreicher Sondervollmachten für einzelne Missionsgebiete und Missionspersonen inhaltlich bereichert trat, finden wir brauchbare Angaben, z. B. bezüglich Handel, Fakultäten, Synoden, Errichtung der Diözesen und Hierarchie, Patronatsrecht und Missionsprotektorat, Ehedispenzen. Aus dieser Übersicht dürfte deutlich geworden sein, daß die Missionswissenschaft und auch Kirchengeschichte in dem Afrikaband von P. Dindinger ein neues unentbehrliches Hilfsmittel erhalten hat, das dem Verfasser zur Ehre gereicht, aber auch seinem treuen Mitarbeiter P. Rommerskirchen O. M. I., der seit 1930 „seine beste Kraft in den Dienst der Bibliotheca Missionum gestellt hat“.

Münster i. W.

Max Bierbaum

Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart. Festschrift P. Dr. Laurenz Kilger O. S. B. zum 60. Geburtstag dargeboten von Freunden und Schülern. Hrsg. von Joh. Beckmann S. M. B., Schöneck-Beckenried 1950 (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa II), 321 S.

Die Festschrift ist einem Vertreter der Missionswissenschaft gewidmet, der mehrere Jahre an der Universität Münster unter Prof. Schmidlin studiert hat, dort 1916 zum Dr. der theol. promovierte und durch zahlreiche Aufsätze in der ZM mit der münsterischen Tradition und Zeitschrift verbunden war. Das Verzeichnis der von P. Kilger seit 1913 veröffentlichten Studien (S. XIV—XX), ihre Zahl und Themen liefern den Beweis, daß P. Kilger, besonders auf dem Gebiete der Missionsgeschichte, fruchtbar gearbeitet hat; so hat er dazu beigetragen, daß die junge Missionswissenschaft immer mehr als ein neuer Zweig der Theologie anerkannt wurde. Deshalb erfüllen wir eine Pflicht der Dankbarkeit, wenn wir bei dieser Gelegenheit des verdienten Gelehrten und Forschers gedenken und dem Veteranen unter den Missiologen weitere Jahre glücklicher Aussaat und Ernte wünschen.

Die Festschrift enthält 13 Beiträge: Prof. Dr. Jos. Zürcher S. M. B., Kirchenrechtliche Vorschriften für den Klerus im 3. und 4. Jahrhundert, S. 1 bis 16; — P. Dr. Jos. Wiski S. J., Der einheimische Klerus in Indien (16. Jahrh.), S. 17 bis 72; — Prof. Dr. Joh. Specker S. M. B., Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika (16. Jahrh.) mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden, S. 73 bis 97; — P. Dr. Benno Biermann O. P., Briefe des ersten chinesischen Priesters und Bischofs Fray Gregorio López O. P., aus dem Indias-Archiv zu Sevilla, S. 99 bis 117; — Dr. Xaver Bürkler S. M. B., Die Bewährungsgeschichte des chinesischen Klerus im 17. und 18. Jahrhundert, S. 119 bis 142; — P. Dr. Georges Mensaert O. F. M., Le Père Pie Liu minor, Missionnaire au Shensi d'après sa correspondance (1760—1785), S. 143 bis 161; — Prof. Dr. Joh. Beckmann S. M. B., Die lateinische Bildung des chinesischen Klerus im 17. und 18. Jahrhundert, S. 163 bis 187; — P. G. B. Tragella, Le vicende d'un opuscolo sul clero indigeno e del suo autors, S. 189 bis 202; — P. Dr. A. Freitag S. V. D., Die Fortschritte des einheimischen Klerus und der einheimischen Hierarchie in den Missionsländern in den letzten dreißig Jahren (1920 bis 50), S. 203 bis 232; — Prof. Dr. Th. Ohm O. S. B., Die philosophisch-religionswissenschaftlich-theo-

logische Ausbildung des indischen Klerus, S. 233 bis 250; — P. Dr. W. Bühlmann O. F. M. Cap., Einheimischer Klerus und einheimische Liturgie in Bantu-Afrika, S. 251 bis 273; — Dr. A. Schmid O. S. B., Rites camerounais et liturgie catholique, S. 275 bis 295; — P. C. Laufer M. S. C., Das Schicksal des Kleinen Seminars im Vikariat Rabaul während der Kriegs- und Nachkriegszeit, S. 297 bis 305.

Von den 13 Beiträgen befassen sich acht mit der Missionsgeschichte. Die übrigen behandeln Gegenwartsfragen missionskundlicher und methodischer Art und bieten brauchbare Hinweise, wie die Ausbildung des einheimischen Klerus noch besser gestaltet werden kann und muß. Zu der Übersicht von P. Freitag sei angemerkt, daß es zur richtigen Beurteilung der Lage dienlich ist, wenn bei Statistiken über den einheimischen Klerus stets seine Zugehörigkeit zum Welt- oder Ordensklerus *g e s o n d e r t* angegeben wird. Freitag hält es für eine Frage, die noch zu lösen ist, ob in den Missionsländern nicht noch viel mehr der einheimische Weltklerus heranzubilden ist. Man hat aber den Eindruck, daß bei manchen Statistiken dieses Problem nicht gesehen wird oder absichtlich nicht darüber berichtet wird, weil das Verhältnis prozentual für den Weltklerus ungünstig ist. Wenn aber heute immer mehr Missionsgebiete die ordentliche Diözesanverfassung erhalten, wie z. B. kürzlich West- und Südafrika, so ist die praktische Durchführung dadurch erschwert, daß verhältnismäßig zu wenig Weltklerus vorhanden ist, insofern manche Aufgaben und Ämter gar nicht oder doch wenig mit dem Stand der Religiosen vereinbar sind. Die wissenschaftliche Betrachtung darf auch nicht an dem anderen Problem vorübergehen, das die heutige philosophisch-theologische Ausbildung des einheimischen Klerus berührt; Prof. Ohm unternimmt das Wagnis, indem er für ein bestimmtes Land, nämlich Indien, Fehler feststellt und Besserungsvorschläge macht. Es darf aber nicht übersehen werden, daß die Ausbildung in sozial-wirtschaftlichen Fragen und über das Verhältnis von Kirche und Staat auch von unmittelbar praktischer Bedeutung mit Rücksicht auf die sozialen Kämpfe und die nationalistische Welle ist. Aus dem Beitrag von Bühlmann ziehen wir die Schlußfolgerung, daß wir dem einheimischen Klerus von einem noch nicht ganz überwundenen Europäismus aus viel zu wenig zutrauen und das Führerprinzip zu stark für das auswärtige Missionspersonal beanspruchen. Es fehlt an der Erziehung zur *persönlichen Verantwortung* der Eingeborenen für das Wohl ihrer Kirche, auch auf dem Gebiete der Schaffung einer einheimischen Literatur und mit bezug darauf an der gründlichen Pflege der Muttersprache in den Missionsseminarien. Anschaulich gibt Schmid ein Beispiel für die Verwertung völkischer Bräuche in Kamerun für die bodenständige Liturgie, soweit sie im Rahmen der kirchlichen Vorschriften zulässig ist.

Das Thema, einheimischer Klerus, ist nicht erschöpfend in der Festschrift behandelt, was auch wohl nicht beabsichtigt war und schwer durchführbar ist. Jedoch vermissen wir ungern in einer solchen Zeitschrift eine Einführung in die Gesamtproblematik, ferner eine Stellungnahme zu den missionsrechtlichen Ausführungen von V. Bartoccetti über die „de facto“ ungünstigere Lage des einheimischen Weltklerus in den einer auswärtigen Genossenschaft übertragenen Missionsgebieten; vgl. Bartoccetti, *Ius constitutionale Missionum*, Turin 1947, S. 145 ff.: *De quaestione indigenae cleri*. — Als ganzes genommen ist die Festschrift im heute wieder angebrochenen Zeitalter der einheimischen Kirche besonders zeitgemäß; sie ist unter der verdienstvollen Führung des Herausgebers Prof. Beckmann entstanden, von wissenschaftlicher Methodik geleitet und

erbringt den Beweis, daß die Missionswissenschaft befähigt und gewillt ist, brauchbares Material für den Aufbau und Ausbau der Missionskirchen zu liefern.

Münster i. W.

Max Bierbaum

Missionarische Werbeschriften

1. G. Dossing und J. Peters, *Wegweiser für Missionsberufe*, Augsburg-Göppingen 1948, Verlag Joh. Wilh. Naumann, 160 S.

2. Dr. Joh. Thaurén S. V. D., *Priester und katholische Weltweite*, Wien 1949, Verlag Unio cleri pro missionibus Oesterreichs, Wien, Stephansplatz 5.

3. J. Solzbacher, *Die katholische Wirklichkeit und die Weltmission*, Altötting 1950, Bericht der Arbeitsgemeinschaft X „Weltmission“. Werktagung des 74. Deutschen Katholikentages, 96 S.

4. Dr. J. Thaurén S. V. D., *Der österreichische Anteil der Orden am Missionswerk der Kirche*, Wien 1950, Unio cleri pro missionibus Oesterreichs, Wien I, Stephansplatz 5.

5. *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz*. Annuaire missionnaire catholique de la Suisse, 1951, Freiburg 1951, Selbstverlag des Schweiz. Kathol. Akademischen Missionsbundes, 100 S.

6. Walter Freytag, *Deutsche Evangelische Weltmission, Jahrbuch 1951*, Hamburg 1951, Verlag Deutsche Evangelische Missionshilfe, 78 S., DM 2.—.

1. Ein brauchbarer Wegweiser für solche Personen, die Neigung und Eignung zum Missionsberuf haben, und auch für die von ihnen um Auskunft angegangenen Seelsorger. Die männlichen und weiblichen Orden und Genossenschaften werden in ihren besonderen Zielen und Aufgaben, in ihrer heutigen Tätigkeit und in der Ausbildung des Nachwuchses kurz geschildert, so daß jeder sich schnell ein Bild davon machen kann. Bei einer Neuauflage müßten auch die neuen Instituta secularia berücksichtigt werden.

2. Nach einer kurzen Einführung von Dr. Joh. Thaurén S. V. D. folgen die auf einer Tagung der Unio Cleri gehaltenen Vorträge: P. Dr. Albert Rohner S. V. D., *Die heilige Messe als Weltopfer*; P. Dr. Marianus Vetter O. P., *Priester und Weltkirche*; P. G. Bihlmair S. J., *Die Stellung des Missionsgedankens in der Seelsorge*. Nach P. Rohner ist das Opfer des Kreuzes ein der ganzen Welt zugewandtes, die ganze Welt berührendes und angehendes Opfer; ähnlich geht auch das hl. Meßopfer ins Weite, in seinem wesentlichen Kern und auch in seiner wesentlichen Gestalt, insofern es im Unterschied von dem einmaligen Kreuzesopfer überörtlich und überzeitlich ist und in der Gestalt des Mahles allen Menschen nahe und verständlich ist; auch in der textlichen Einkleidung kommt der Charakter eines Weltopfers zum Ausdruck. In dem Beitrag von Vetter wird dogmatisch dargelegt, daß das Priestertum der Kirche eine Teilnahme am Hohenpriestertum Christi ist und daß dieses Hohepriestertum Christi universal in seiner Sendung ist und deshalb auch unser Priestertum einen wesentlich universalen Charakter haben muß. Vom seelsorglichen Standpunkt aus behandelt P. Bihlmair die beiden Fragen, was die Mission der Seelsorge zu geben hat und was die Seelsorge der Mission geben kann. Mit Recht bemerkt P. Thaurén in seiner Einführung, daß in den Kreisen unseres katholischen Volkes nur zu oft ein tieferes und opfermutigeres Verständnis für Weltkirche und Weltmission vorhanden sei als bei vielen katholischen Priestern. Der Einwurf der fortschreitenden Paganisierung der christlichen Länder, die alle Kräfte in der Heimat fordere, dürfte nur als „billige Selbstberuhigungspille“ gewertet werden.

3. Eine äußerlich kleine Schrift, aber gefüllt mit Problemen und Lösungsversuchen. Jos. Peters zeigt die Kirche im Angriff auf die Welt und ihre Schwierigkeiten bei der Eroberung, indem er u. a. Stellung zur „Inflation“ des Ausdrucks Mission, zur Missionspflicht und zur Vertretung der Missionsidee im deutschen Katechismus nimmt, und zwar von theologischer Sicht aus. Die Erfüllung der weltmissionarischen Aufgabe der Heimat ist behandelt in Referaten über die Vor- und Fortbildung des Klerus (Dr. Gypkens S. M. A.), in der Pfarrseelsorge (Prälat J. Solzbacher), durch die Mitarbeit der Presse (Dr. Pehl), durch Film, Bildband und Funk (K. Loven) und in der Zusammenarbeit der Päpstlichen Missionswerke und der missionierenden Orden und Genossenschaften mit Vorträgen von J. Peters, J. Solzbacher und Provinzial R. Gräf C. S. Sp. — Die Mitarbeit der Laien als Missionsarzt, Schwester und Bruder wird von P. Dr. Jahn M. S. C., P. Robert S. V. D. und Schwester Borgia v. Hl. Kreuz unter vielseitigen Gesichtspunkten dargelegt. — Die Vorträge und auch das Protokoll über die anregende Diskussion zeigen, daß man mit erfreulicher Offenheit und Sachlichkeit zu zahlreichen Problemen der heutigen Missionslage Stellung genommen hat.

4. Ein Führer für Missionsberufe, der über die in Österreich ansässigen Missionsorden und Genossenschaften unterrichtet und mit seinen oft packenden Schilderungen aus den Missionsfeldern und seiner feinen, bebilderten Ausstattung zeitnahe Propaganda zu machen versteht.

5. Das Schweizer Jahrbuch handelt über Mittel- und Südafrika, unterrichtet über die geographischen und ethnologischen Verhältnisse, die missionarische Vergangenheit und Gegenwartslage und schließt mit einem Bericht über das heimatlischen Missionswesen und einer Missionsbibliographie der Schweiz. Karten und Bilder dienen zur Veranschaulichung. Bedeutende Fachleute wie Schebesta, Kilger, Bühlmann, Schurmans, Aujoulat, Beckmann gehören zu den Mitarbeitern. Vielleicht darf die Frage erhoben werden, weshalb nicht auch Studenten zur Mitarbeit herangezogen werden, da es sich doch um eine vom Schweiz. Kath. Akad. Missionsbund veröffentlichte Schrift handelt? Erziehung zur literarischen Mitarbeit bedeutet Weckung des Verantwortungsbewußtseins gegenüber der Mission.

6. Zum Schluß ein Bericht über das von evangelischer Seite veröffentlichte Jahrbuch, das in der deutschen evangelischen Christenheit auch für den Missionsauftrag Christi werben will und nach 10jähriger Pause wieder erscheinen konnte. Es ist im wesentlichen ein Niederschlag des Deutschen Evangelischen Missionstages von 1950. Zu Anfang steht ein Beitrag von K. Hartenstein: „Zur Neubewertung über das Wesen der Mission.“ Hier wird die Missionspflicht der Kirche auf Grund der Hl. Schrift und mit Rücksicht auf die heutige Lage der Kirche dargelegt. In großen Linien zeichnet Hartenstein die veränderte Situation der „sendenden Kirche“: Kein christliches Abendland mehr, Aufhören des Staatskirchentums und der das ganze Volk umfassenden Volkskirche, deshalb Entsäkularisierung der Kirche und Entchristlichung der Völker und Staaten, so daß die sendende Kirche vor die Frage gestellt wird, ob die missionarische Verpflichtung nicht primär auf den Zeugendienst in der eigenen Umgebung umgestellt werden muß. Ferner großer Umschwung in den Missionsländern, wo die Verselbständigung der Kirchen große Fortschritte macht, und Zusammenschluß der sendenden und der jungen Kirche der Missionsfelder in der ökumenischen Bewegung, so daß die Weltmission „in neuer Weise die Sache der gesamten Christenheit auf der ganzen Welt“ wird. Gegenüber dem Nationalismus in Übersee verliert die bisherige Führung Europas immer mehr an Bedeutung, in

gewisser Hinsicht ein Vorteil für die Mission, insofern sie nicht mehr als Wegebereiter oder Bundesgenosse des politischen Imperialismus verstanden werden kann. Dazu kommt das unheimliche Werden einer einheitlichen Weltkultur mit dem gleichzeitigen Untergang uralter Ordnungen der Eingeborenen und als neuer Konkurrent und Bewerber um die Weltherrschaft das antichristliche Rußland. Angesichts dieser neuen Lage sucht die evangelische Kirche nach neuen Grundlagen für ihre Missionsarbeit und findet sie in dem Verständnis der Heilsgeschichte: „Unser Heil ist gebunden an ein geschichtliches Geschehen, das die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft umfaßt, das eine, entscheidende, einmalige Mitte hat, die Geburt, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi.“ Und „die Mission als das Zeugnis der Gemeinde unter den Völkern“ ist „der eigentliche, heilsgeschichtliche Sinn der Zwischenzeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft, in der wir stehen . . . Für das ganze Neue Testament ist die Mission das entscheidende Vorzeichen für das Kommen des Herrn, der entscheidende Sinn der heilsgeschichtlichen Zwischenzeit.“ Deshalb habe „Luther und die Seinen falsch gesehen, wenn sie meinten, Heidenmission sei nicht mehr nötig, denn das Evangelium sei bereits durch die zwölf Apostel allen Völkern angeboten worden.“ Der Sekretär des Internationalen Missionsrates Dr. Goodall will in seinem Beitrag „Rückkehr zur Eschatologie“ die eschatologische Verantwortung stärken durch Herausstellung von zwei Werten als Voraussetzung und Inhalt einer gesunden eschatologischen Lehre: die Transzendenz Gottes und das immer neue Kommen Gottes in der Gegenwart und Kraft des Heiligen Geistes. Wo man sich diesen Wahrheiten wirklich beugt, komme man zu jener eschatologischen Haltung, die gekennzeichnet ist durch „Erwartung“ als gläubige Hoffnung und zugleich „apostolischer Gehorsam“ durch die Verkündigung der guten Botschaft von Gott in der Welt. Es folgen Reiseberichte über die evang. Missionen in Indien, Südsee und Ostasien. Zum Schluß berichtet Walter Freitag anschaulich über die Lage der deutschen evangelischen Mission am Ende des Jahres 1950. Trotz der Rückkehr aus China sind noch etwa 450 deutsche Missionskräfte tätig. Organisatorisch und missionstheologisch steht die evangelische Mission vor neuen Problemen, die z. B. mit der Verselbständigung der Missionskirchen, mit der ganz auf dem Gesellschaftscharakter aufgebauten evangelischen Missionsarbeit und mit der Notwendigkeit eines neuen und tieferen Verständnisses des Missionsauftrages der Kirche zusammenhängen.

Unser Bericht über das Jahrbuch ist etwas ausführlicher geworden, denn im Zeitalter der ökumenischen Bewegung hat es für uns einen Wert, extra muros zu schauen und zu wissen, was bei der Missionstätigkeit, vor allem doktrinär, eint und was uns trennt, auch worin die gemeinsamen Hindernisse der Missionierung begründet sind. Das Jahrbuch zeigt auch deutlich, daß man in deutschen evangelischen Kreisen sich erstlich um eine neue theologische Begründung der Missionspflicht bemüht, den Missionsdienst draußen als „Wesenszug unseres Christenstandes“ und unter dem Gesichtspunkt „unserer Verbundenheit als Glieder an einem Leib“, wie Freitag betont, erkennt.

Münster i. W.

Max Bierbaum.

**Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen**

Takayama Ukon

Ein christlicher Held der Urkirche Japans

Von Johannes Laures S. J., Tôkyô

Machtvoll hebt sich aus der Geschichte der Urkirche Japans die Heldengestalt Takayama Ukons heraus¹. Hier steht ein Mann vor uns, den man mit Recht als einen der größten seiner an genialen Männern erstaunlich reichen Zeit betrachtet², ein Mann, der in seiner Person alles natürlich Gute und Schöne seines ritterlichen

¹ Takayama Ukon, von den Jesuitenmissionaren gewöhnlich Justus Ucondono genannt, war der älteste Sohn Takayama Zushos, eines armen Edelmannes der Provinz Settsu in Mitteljapan. Er wurde wahrscheinlich 1552 oder 1553 auf dem väterlichen Schloß Takayama geboren. Im Jahre 1563 finden wir seinen Vater als Kommandanten der Festung Sawa (nicht weit von Nara) im Dienste des Herrn der Provinz Yamato, Matsunaga Hisahide. Anfangs wie sein Herr ein entschiedener Feind des Christentums, wollte dieser ehrliche Verteidiger der japanischen Götter im Redestreit mit Bruder Lorenz S. J. die Religion Jesu als Landesgefahr entlarven, aber die Wucht der Gründe des redegewandten Bruders bewirkte in seiner wahrheitssuchenden Seele eine so gewaltige Sinnesänderung, daß er aus einem grimmigen Feind ein eifriger Anhänger Christi wurde. Auch seine ganze Familie führte er zum Glauben. Sein ältester Sohn, unser Held Ukon, erhielt in der Taufe den Namen Justus. Zehn Jahre später bekamen die Takayama die Festung Takatsuki (etwa in der Mitte zwischen Kyôto und Ôsaka). Der Vater überließ die Herrschaft seinem Sohne Ukon und widmete sich ganz der Bekehrung seiner Untertanen. Im Jahre 1585 vertauschte Ukon Takatsuki mit der etwas größeren Herrschaft Akashi (etwas westlich von Kôbe, Provinz Harima). Zwei Jahre später wurde er vom Diktator Hideyoshi (dem Taicô-Sama der Jesuitenbriefe) seines christlichen Glaubens wegen abgesetzt und diente seit 1588 dem mächtigen Hause Maeda als einfacher Samurai in Kanazawa (Provinz Kaga, im mittleren Norden der Hauptinsel Honshû). Beim Ausbruch der großen Verfolgung im Jahre 1614 wurde er nach Nagasaki verschleppt und im November des gleichen Jahres nach Manila verbannt. Dort starb er bereits am 4. Februar 1615.

In Japan steht der Familienname an erster, der Rufname an zweiter Stelle. Wir wollen fortan diesem Landesbrauch folgen.

² An erster Stelle sind die drei großen Feldherren und Staatsmänner Nobunaga, Hideyoshi und Ieyasu zu nennen, die aus dem Chaos der Kleinstaaterei ein einiges Reich schufen und den Grund zum modernen Japan legten. Gegen Ausgang des 16. Jahrhunderts wirkte in Kyôto und Umgebung der größte Meister der Teezeremonie (Chanoyu), Senno-Rikyû. Auffallend ist es vor allem, daß eine ganze Anzahl der bedeutendsten Feldherren eifrige Christen waren: Otomo Sôrin, Konishi Yukinaga, Gamô Ujisato, Kuroda Yoshitaka und vor allem unser Held Takayama Ukon. Die hochherzige christliche Hosokawa Gracia gilt bis auf den heutigen Tag als eine der edelsten und größten Frauen der japanischen Geschichte.

Volkes mit dem Menschheitsideal der Religion des Kreuzes in hoher Vollendung harmonisch vereinigt. Takayama verkörperte in sich das japanische Ritterideal (Bushidô) und erreichte gleichzeitig die höchste Vollendung in der Teezeremonie und in der Kunst des feinen Geschmacks (Chadô). Beides wurde verklärt und gekrönt durch seine Meisterschaft in der höchsten Kunst eines heiligen Lebens.

Als echten Ritter (Samurai oder Bushi) kennzeichnet Takayama Ukon vor allem seine große Tapferkeit. Als junger Mann von 20 Jahren verschmähte er es, sich durch die Flucht einem klardurchschauten Anschlag auf sein Leben zu entziehen. Vielmehr suchte er die Gefahr auf, um in ehrlichem Kampf den Feind zu bezwingen, und trug den Sieg davon³. Ukon fühlte in sich die Kraft und den Mut, selbst den Kampf mit dem großen Nobunaga zu bestehen, und hätte ihn wohl auch bestanden, hätte nicht die Erkenntnis der Unerlaubtheit dieses Kampfes seiner Hand die Waffen entwunden⁴. Bei Yamazaki griff er Akechi Mitsuhide, den Mörder seines Herrn Nobunaga, mit einer kleinen Schar mutig an und warf den Gegner, noch ehe Verstärkung eintraf⁵. Als ihn bei Shizugatake sein stürmi-

³ Ukon und sein Vater dienten bis zum Jahre 1573 Wada Korenaga mit unwandelbarer Treue. Der junge und leichtsinnige Korenaga ließ sich von gleichgesinnten Freunden bereden, Vater und Sohn aus dem Wege zu räumen, weil ihm ihre wohlgemeinten Mahnungen lästig waren. Gute Freunde warnten sie vor der drohenden Gefahr, aber dennoch nahmen sie Wadas Einladung an, obwohl sie wußten, daß man sie bei dieser Gelegenheit überfallen wollte. Es kam zu einem heißen Kampf, in dem die Takayama siegten. Wada Korenaga starb an den Folgen der erhaltenen Wunden. Luis Frois, Miyako (=Kyôto), den 20. 4. 1573, in *Cartas de Iapão*, Evova 1598, Bd. I, SS. 341v—342. Ferner Luis Frois, *Die Geschichte Japans*, übersetzt und kommentiert von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch., Leipzig 1926, SS. 422—424.

⁴ Takayama Ukon war als Herr von Takatsuki Vasall des Araki Murashige und dieser wieder ein Vasall und Günstling Nobunagas. In treuloser Weise schloß sich Araki einer Liga der Feinde Nobunagas an und brachte damit Ukon in einen furchtbaren Gewissenskonflikt. Nach dem japanischen Ritterkodex mußte er seinem unmittelbaren Lehnsherrn Araki Waffengefolgschaft leisten, aber sein christliches Gewissen sagte ihm, er dürfe sich nicht an einem offenbar ungerechten Krieg gegen den obersten Lehnsherrn Nobunaga beteiligen. Nobunagas Drohung, alle Christen niederzumetzeln und alle Kirchen zu zerstören, steigerte nur noch seine Gewissensangst, aber zuletzt siegte sein christliches Gewissen, obwohl er damit seine Schwester und seinen einzigen Sohn (sie befanden sich als Geisel in Arakis Hand) einem fast sicheren Tode überantwortete. Francisco Carrião, Kuchinotsu, den 1. 12. 1579, in A. Eglauer, *Briefe aus Japan*, Augsburg 1596, Bd. III, SS. 329—333. Ferner: Luis Frois, *Segunda Parte da História de Japão*... editados e anotados por João do Amaral Abranches Pinto e Yoshitomo Okamoto, Tóquio, 1938, SS. 189—215.

⁵ Im Jahre 1582 hatte Nobunagas Günstling Akechi Mitsuhide seinen Herrn in Kyôto mit großer Übermacht überfallen und samt dessen Erstgeborenen Nobutada vernichtet. Nobunagas dritter Sohn Nobutaka verband sich mit Hideyoshi zum Rachekrieg gegen den Mörder, und Takayama Ukon schloß sich ihnen an. Als unmittelbarer Nachbar des Verräters erbat und erhielt er die Ehre, als erster

scher Waffengefährte Nakagawa Kiyohide zu einem ungleichen Kampf mit dem achtfach überlegenen Gegner drängte, ließ er sich schließlich fortreißen, weil er den Vorwurf der Furcht oder Feigheit nicht zu ertragen vermochte. Der Kampf verlief, wie vorausszusehen war, unglücklich, aber Ukon kämpfte wie ein Löwe und verließ die Walstatt erst, als seine Getreuen auf ein paar Mann zusammen-geschrumpft waren⁶. Wenn Takayama nach dem Jahre 1587 keine auffallenden militärischen Erfolge mehr errang, so kam es einfach daher, daß ihm die christen-feindlichen Machthaber keine Gelegenheit mehr dazu geben wollten, aber gerade dadurch stellen sie seiner Tapferkeit und seinem Feldherrntalent das glänzendste Zeugnis aus⁷. Ukons Lehnsherr Maeda Toshiie erklärte vor seinen versammelten Samurai: „Takayama Ukon, der hier vor euch steht, ist ein ganz hervor-ragender und ausgezeichnete Mann, persönlich tapfer und mutig und dabei gelehrt und weise; glaubet mir, wenn er jetzt die Gnade und Gunst des Königs (i. e. Hideyoshis) genösse, wäre er der erste oder jedenfalls der zweite Herr

diesen anzugreifen. Bei Yamazaki, einer Vorstadt Kyōtos, warf er sich mit einer kleinen Schar auf den vielfach überlegenen Feind und schlug ihn in die Flucht, noch ehe die Hauptmacht unter Hideyoshi eintraf. Luis Frois, Kuchinotsu, den 5. 11. 1582, in *Cartas de Iapão* II, 64v—82, und in *Briefe aus Japan*, Bd. III, SS. 191—214. Ferner Luis Frois, *Segunda Parte da História de Japan*, SS. 344—348.

⁶ Bei Shizugatake standen Takayama Ukon und Nakagawa Kiyohide mit etwas mehr als 2000 Mann dem 15—16 000 Mann starken Heere Sakuma Marimassas gegenüber. Nakagawa drängte zum Kampf, aber der vorsichtiger Taka-yama sah die Aussichtslosigkeit, einen achtmal überlegenen Gegner zu besiegen, und suchte Nakagawas Eifer zu mäßigen. Nakagawa jedoch ließ sich nicht belehren und riß schließlich Ukon in seinem Ungestüm mit. Die Folge war eine vernichtende Niederlage. Nakagawa fiel im Kampf, und sein Kampfgenosse entging nur wie durch ein Wunder dem gleichen Schicksal. Die meisten und besten seiner Leute waren auf der Walstatt geblieben. Luis Frois, Nagasaki, den 20. 1. 1584, in *Cartas de Iapão* II, 96v—97(bis).

⁷ Im Jahre 1587 wurde Takayama Ukon von Hideyoshi seiner Herrschaft Akashi entsetzt, weil er sich weigerte, seinen Glauben zu verleugnen, während er bis dahin noch in seiner Gunst gestanden hatte. Über die Gründe dieser Sinnesänderung Hideyoshis ist viel geschrieben worden, ohne daß bis zur Stunde eine allseitig befriedigende Erklärung gegeben werden konnte. Wahrscheinlich sah es Hideyoshi, der gewaltsamerweise das Haus Nobunagas der Herrschaft beraubt hatte, ungern, daß Takayama viele mächtige Fürsten zum Christentum bekehrte, die eines Tages sich mit den Erben Nobunagas verbinden und ihm gefährlich werden konnten. Mit andern Worten, Hideyoshi fürchtete sich vor Takayama und bezeugt damit, daß er ihn für einen nicht zu verachtenden Krieger-mann hielt. Ieyasu, der 1614 Ukon nach Manila verbannte, sah in ihm einen potentiellen, höchstgefährlichen Verbündeten seines Nebenbuhlers Hideyori, Hideyoshis Sohn, den er um sein väterliches Erbe betrogen hatte. Wie er von Takayamas militärischen Talenten dachte, bezeugte er in unzweideutiger Weise, wenn er sagte, „in Ukons Hand seien 1000 Mann mehr wert als 10 000 in der Hand jedes andern“. D. Pedro Torres y Lanzas - P. Pastells S. J., *Catálogo de los Documentos relativos a las Islas Filipinas*, Barcelona 1925—1936, Bd. VI, S. CCLII.

Japans, aber da er seinen christlichen Glauben nicht aufgeben will, befindet er sich in der gegenwärtigen Lage“⁸.

Auch in seiner beispielhaften Uneigennützigkeit verkörperte Takayama in vollkommenster Weise das japanische Ritterideal. Als bei seiner Verstoßung im Jahre 1587 seine heidnischen Freunde ihm eine große Menge Gold und Silber anboten, war er nicht zu bewegen, es anzunehmen, da er als Verbannter sich mit ganz wenig begnügen könne⁹. Im folgenden Jahr bot Konishi Yukinaga seinem Freunde Ukon eine ansehnliche Jahresrente an, um ihn abzuhalten, in die ihm von Hideyoshi gestellte Falle zu gehen; aber Takayama zog es vor, sich arm dem arglistigen Tyrannen zu stellen, als seinem großmütigen Freund zur Last zu fallen und ihn Hideyoshis Mißgunst auszusetzen¹⁰. Ehe er nach Kyôto aufbrach, wollte ihm der Vizeprovinzial der Gesellschaft Jesu eine Summe Geldes geben, aber er lehnte es ab mit dem Bemerken, er wisse, daß die Gesellschaft ihn in seiner Not nicht im Stich lassen werde, und er werde sich an sie wenden, wenn er je der Hilfe bedürfen sollte. Das war nur eine vornehme Art der Ablehnung, und in Wirklichkeit bat er die Patres nie um materielle Unterstützung, selbst als er in Kanazawa bittere Not litt¹¹.

War Takayama Ukon ein tapferer Krieger und fähiger Feldherr, so war er in vielleicht noch höherem Maße ein Meister der Teekunst und des feinen Geschmacks. Sein Name glänzt unter den sieben größten Schülern des berühmten Meisters Sen-no-Rikyû¹², und in der Tradition von Kaga gilt er bis zum heutigen Tage als das Ideal des Bushidô und Chadô¹³.

Takayama Ukon war groß als Mensch, aber ungleich größer als Christ. Als zehn- oder elfjähriger Knabe empfing er die Taufe,

⁸ Luis Frois, *Relación del Martirio de los 26 crucificados en Nangasaqui* (herausgegeben von Romualdo Galdos S. J.), Roma (1935), S. 62.

⁹ Antonio Prenestino S. J., in einem unveröffentlichten Brief vom 1. 10. 1587, im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu (Jap. - Sin. 51, f. 67v).

¹⁰ Hideyoshi, der Ukons Versteck nicht kannte, hatte das Gerücht ausgestreut, er denke daran, ihn wieder in Gnaden aufzunehmen, und wünsche, daß er sich ihm in Kyôto stelle. Konishi, der dem verschlagenen Tyrannen nicht traute, bot dem Freunde eine Jahresrente von 20 000 Dukaten an und warnte ihn, nach Kyôto zu gehen, aber Ukon war nicht zu bewegen, sie anzunehmen, da es Hideyoshi reizen und den Freund bloßstellen konnte. *Ibid.* f. 72.

¹¹ Jahresbrief von 1588 von Gaspar Coelho S. J., Katsusa, den 24. 2. 1589, in *Cartas de Iapão II*, 245r-v. Cf. Prenestino, *epist. cit.*, in Jap. - Sin. 51, f. 67v.

¹² Es waren dies: Oda Yurakusai, Hosokawa Tadaoki, Gamô Ujisato, Araki Murashige, Seta Kamon, Shibayama Kenmotou und Takayama Ukon. Von diesen sieben waren vielleicht alle außer Hosokawa Tadaoki und Araki Murashige Christen. Gamô Ujisato wurde von Ukon zum Glauben geführt, und Hosokawas Gemahlin Gracia war ebenfalls eine Schülerin unseres Helden. Es wird sogar behauptet, der große Meister Sen-no-Rikyû habe die Taufe empfangen. Wenn dies richtig ist, verdankte er ohne Zweifel seinem Schüler Takayama den Glauben. Kataoka Yakichi, *Takayama Ukon*, in *Monumenta Nipponica*, Bd. I, n. 2 (Tôkyô 1938), S. 459.

¹³ Kataoka, *Chajin Takayama Minaminobô*, in *Katorikku Kenkyû*, Bd. XXIV, nn. 5—6 (Tôkyô 1944), S. 136.

und während seines langen Lebens wankte er nicht einen Augenblick im Glauben, obwohl es ihm wahrlich nicht leicht gemacht wurde, seinem Gott und Herrn die Treue zu bewahren. Seine gewissenhafte Beobachtung des christlichen Sittengesetzes veranlaßte Nobunaga, ihn in einen furchtbaren Gewissenskonflikt zu stürzen, aber Ukon bestand die Prüfung glänzend¹⁴. Hideyoshi stellte ihn 1587 vor die Wahl, Ämter, Würden und Länder zu verlieren, oder den Glauben zu verleugnen, und Ukon opferte freudig alles, um Christus die Treue zu bewahren¹⁵. Vergebens rieten ihm seine Freunde, wenigstens äußerlich den Tyrannen zufriedenzustellen und mit dem Munde den Glauben zu verleugnen, aber er lehnte ihre Zumutung mit Entrüstung ab und entzog sich durch die Flucht, um nicht weiter von ihnen belästigt zu werden¹⁶. Als Ieyasu zu Beginn der großen Verfolgung (1614) Befehl gab, Ukon von Kanazawa nach Kyôto zu bringen, machte er nicht den geringsten Versuch, ihn zum Abfall zu bewegen, aber Takayamas Freunde drangen auf diesen ein, wenigstens durch äußerliches Nachgeben die Zurücknahme des Verbannungsdekrets zu erlangen. Er antwortete: „Für Ehrenmänner, die wissen, was es bedeutet, Christ zu sein, kommt es überhaupt nicht in Frage, über diesen Punkt auch nur im Scherz zu reden“¹⁷. So zog er es vor, um des Glaubens willen nicht nur nach Kyôto verschleppt zu werden, sondern selbst sein Leben hinzugeben, denn nichts anderes als der Tod schien ihn in der Hauptstadt zu erwarten. Wenn er schließlich statt dessen nach Manila verbannt wurde, so galt das in den Augen seiner Zeitgenossen schlimmer als selbst der Tod¹⁸.

Takayamas Standhaftigkeit im Glauben erscheint in noch hellerem Lichte, wenn man das Verhalten anderer christlicher Daimyô zum Vergleich heranzieht. Von den drei ihm engbefreundeten christlichen Generälen Konishi, Kuroda und Gamô ist kein einziger von Feigheit oder Lauheit gänzlich frei zu sprechen. Konishi Yukinaga war wenigstens im ersten Augenblick nach Hideyoshis Verbannungsdekret wie von Furcht gelähmt und besann sich erst auf seine Christenpflicht, als P. Organtino ihn zur Beichte gedrängt und zum ersten Eifer zurück-

¹⁴ Cf. oben S. 242 Anm. 4.

¹⁵ Auf Hideyoshis Aufforderung zum Abfall antwortete er, das Christentum und sein Seelenheil gebe er für die ganze Welt nicht her. Prenestino, *epist. cit.* f. 66v.

¹⁶ Prenestino, *epist. cit.* f. 68.

¹⁷ Pedro Morejón S. J., *Relación de la persecución que uvo en la yglesia de Iapon en el Año de 1614. y 615, en Mexico, 1616*, S. 50.

¹⁸ Prenestino, *epist. cit.* f. 67.

geführt hatte¹⁹. Kuroda Yoshitaka zeigte während des Kyûshûfeldzugs²⁰ einen außergewöhnlichen Bekehrungseifer und auch nach Ausbruch von Hideyoshis Verfolgung einen bewunderungswürdigen Glaubensmut²¹, wurde aber später lau im Glauben und mußte von P. Valignano zum ersten Eifer zurückgebracht werden²². Gamô Ujisato erwies sich kurz nach seiner Bekehrung als Eiferer für das Seelenheil seiner Untertanen²³, aber kaum hatte Hideyoshi die Verfolgung

¹⁹ Die Patres Mitteljapans hatten auf Hideyoshis Befehl sich nach Kyûshû eingeschifft, um in Hirado mit dem Makaoschiff Japan zu verlassen. Unterwegs legten sie in Muro (Hafenstadt der Provinz Harima in der Mitte zwischen Kôbe und Okayama) an. Dieser Hafen gehörte dem christlichen Admiral Konishi Yukinaga, und so hoffte P. Organtino, hier ein Versteck zu finden, um sich der verlassenen Christen von Kyôto und Umgebung anzunehmen; aber Konishis Bruder hatte von diesem strengen Befehl erhalten, keinem Pater oder Bruder Unterschlupf oder auch nur Gastfreundschaft zu gewähren. P. Organtino ließ sich nicht so leicht abweisen, sandte einen Boten an Konishi nach Sakai, und als dieser unverrichteter Sache zurückkehrte, einen zweiten und drohte gleichzeitig, selbst nach Sakai zu kommen, wenn man seine Botschaft zurückweisen sollte. Nun fand es Konishi geratener, den Pater zu besuchen, wollte aber nichts von Organtinos Plan, versteckt in Muro zu bleiben, wissen. Da erklärte dieser, er werde nach Kyôto zurückkehren und dort oder in Osaka auf offener Straße um ein Unterkommen betteln. Er schloß mit den Worten: „In der ersten Schlacht, die wir mit dem Teufel auszufechten haben, geht es nicht an, daß ich nach Hirado gehe, weil ich aus so weiter Ferne nicht helfen könnte, wenn Hilfe nötig ist.“ Als Konishi dies hörte, begann er zu schluchzen, bereitete sich durch die Beichte aufs Martyrium vor und stellte sich selbst, sein Land und sein Ansehen dem Dienste der Kirche zur Verfügung. P. Organtino (Soldo-Gnecchi), den 25. 11. 1588, in *Cartas de Iapão* II, 225v—227. Cf. *Ibid.* f. 225.

²⁰ Während des Kyûshûfeldzugs hatte er zwei seiner Brüder, seinen einzigen Sohn und Erben Nagamasa, einen Oheim des mächtigen Môri Terumoto samt vier dessen Hauptvasallen zum Glauben geführt. Vor allem gelang es ihm, Ôtomo Yoshimune, den ungleichen Sohn des großen Ôtomo Sôrin, samt seiner ganzen Familie zum Empfang der Taufe zu bewegen und fast den ganzen Adel seines Landes christlich zu machen. Luis Frois, Arima, den 20. 2. 1588, in *Cartas de Iapão* II, 196—197v.

²¹ Nach Erlaß seines Verfolgungsedikts bemerkte Hideyoshi einmal, Kuroda habe nicht soviel erhalten, als er entsprechend seinen hervorragenden Leistungen im Kyûshûfeldzug hätte erhalten sollen, weil er ein Christ sei. Wahrscheinlich wollte er ihn auf diese Weise indirekt zum Abfall verlocken, aber Kuroda stand fest im Glauben und bereitete sich aufs Martyrium vor. Jedenfalls unterließ es Hideyoshi, den charakterstarken Mann offen zum Abfall aufzufordern, um sich keine Niederlage zu holen. *Ibid.* f. 219 (lies 217).

²² Fernão Guerreiro S. J., *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões*, Coimbra 1930 (Neudruck), SS. 104—105.

²³ Kaum hatte Gamô die Taufe empfangen, als er um einen Pater für seine neue Herrschaft bat, deren 100 000 Einwohner er zum Glauben zu führen wünschte. Leider gestattete es die geringe Zahl der Glaubensboten nicht, seiner frommen Bitte zu willfahren. Luis Frois, Nagasaki, den 27. 8. 1585, in *Cartas de Iapão* II, 156. Jedenfalls war es Gamô, der mit Konishi und Takayama Kuroda Yoshitakas Bekehrung zum Christentum erreichte. *Ibid.* ff. 156v, 166v.

begonnen, als er sich mehr und mehr von seinem Freunde Takayama und den Patres zurückzog und ängstlich vermied, sich als Christen zu bekennen²⁴. Wenn er auch seit der Rehabilitierung Takayamas (1592) einmal mutig als Christ auftrat²⁵, so scheint diese Sinnesänderung doch nur von kurzer Dauer gewesen zu sein, und wenn er dennoch als guter Christ starb, so hatte er es vor allem seinem treuen Freunde Ukon zu verdanken²⁶.

Noch ungleich herrlicher erstrahlt Takayamas Glaubenstreue gegenüber den charakterlosen christlichen Daimyô Arima, Omura, Terazawa und Kuroda Namasa. Arima Harunobu und Omura Yoshisaki waren beim Ausbruch der Verfolgung von 1587, wie es scheint, einen Augenblick schwach gewesen²⁷, machten aber dann ihren Fehler gut, indem sie trotz Hideyoshis Verbot den Patres in ihren Ländern Zuflucht gewährten²⁸. Als Ieyasu Herrscher Japans geworden war, gab er Befehl, alle Kirchen in den Ländern Arima und Omura abzureißen, aber die mutige Haltung der betroffenen Daimyô veranlaßte ihn, den Befehl zurückzunehmen²⁹. Leider verharteten sie nicht bis zum Tode in ihrem Eifer. Omura Yoshisaki kehrte im Jahre 1606 der Kirche den Rücken, vertrieb die Jesuitenpatres, berief die Bonzen in seine Länder und führte ein ausschweifendes Leben. Der Grund war seine Verstimmlung über den Verlust der Vorstädte Nagasakis, den er ungerechterweise den Jesuiten zur Last legte³⁰. Arima Harunobu starb zwar als überzeugter Christ, gab aber in den letzten Jahren seines Lebens Christen und Heiden großes Ärgernis. Seiner Rachlust fiel das Makaoschiff *Madre de Deus* und

²⁴ Unveröffentlichter Brief im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu. in Jap.-Sin. 52, f. 112.

²⁵ Ibid. f. 197. Ferner Jahresbrief von 1591—1592, in John Hay S. J., *De rebus Iaponicis, Indianis, et Peruanis*, Antverpiae 1605, S. 197.

²⁶ Unveröffentlichter Brief vom 30. 9. 1595, in Jap.-Sin. 52, f. 56v. Ferner P. Organtino S. J., Kyôto, den 14. 2. 1595, in John Hay, op. cit. SS. 227—229.

²⁷ Frois (*Cartas de Iapão* II, 214) bemerkt, Hideyoshi habe drei oder vier der christlichen Herren derart eingeschüchtert, daß sie zum mindesten recht zweideutig antworteten und wenigstens äußerlich abfielen. Wie es scheint, befanden sich darunter Arima Harunobu und Omura Yoshisaki. Auch Valignano (30. 10. 1588, in Jap.-Sin. 10 II. f. 355) schreibt, sie hätten etwas zweideutig geantwortet, und es hätte in Europa einen besseren Eindruck gemacht, wenn sie sich in ihren Antworten Takayama Ukon zum Vorbild genommen hätten.

²⁸ Da Hideyoshi sein Verbannungsedikt nicht zu urgieren schien, beschlossen die Patres, in Japan zu bleiben. Arima Harunobu erbot sich, alle in seinem Lande zu behalten, und tatsächlich fanden dort über 70, d. h. mehr als die Hälfte, Zuflucht. Sollte Hideyoshi dennoch gegen sie vorgehen, so wollte er sie und sich selbst bis zum äußersten mit blanker Waffe verteidigen. Frois, Arima, 20. 2. 1588, in *Cartas de Iapão* II, 226v, 213 (lies: 216), 222. Auch in Omura fanden eine Anzahl Patres Unterkunft, andere in Amakusa, Chikugo, Hirado, Bungo und auf den Gotô-Inseln. Ibid. 222.

²⁹ Guerreiro, op. cit. I, 172—174; Hay, op. cit. S. 592—595.

³⁰ Die Stadt Nagasaki gehörte ursprünglich zur Herrschaft Omura. Im Jahre 1580 schenkte sie Omura Sumitada der Kirche, und neun Jahre später nahm sie Hideyoshi für sich. Aus praktischen Gründen verfügte die Shôgunregierung im Jahre 1606 die Eingemeindung der Vorstädte, die bis dahin dem Herrn von Omura verblieben waren, bot ihm aber eine vollwertige Entschädigung an.

sein ritterlicher Kapitän André-Pessoa zum Opfer³¹, er billigte die Verstoßung der rechtmäßigen Gemahlin seines Sohnes Naozumi³², und seine Intrigen zur Stärkung seiner Hausmacht trugen die Hauptschuld am Ausbruch der großen Verfolgung. Sein Sohn Naozumi machte durch seine unerlaubte Verbindung mit einer Enkelin Ieyasu der Kirche Schande, war Schuld am tragischen Tode seines Vaters und wurde zuletzt ein Verräter an Christus und ein grausamer Verfolger³³.

Omura Yoshisaki beschuldigte die Jesuiten als die Urheber dieser Maßnahme und ließ sich trotz klarer Beweise ihrer Unschuld nicht belehren. So vertrieb er die Jesuiten und fiel vom Glauben ab. Daniello Bartoli S. J., *Dell' Historia della Compagnia di Giesù. Il Giappone*, Roma 1660, Bd. I. S. 583.

³¹ In Makao hatten eine Anzahl Japaner, darunter vor allem Untertanen Arima Harunobus, gröblicher Unordnung sich schuldig gemacht und waren streng bestraft worden. Als im folgenden Jahre das Schiff *Madre de Deus* nach Japan fuhr, drängte Arima mit andern Feinden der Portugiesen Ieyasu, Rache an dem Kapitän André Pessoa, der in Makao seine Untertanen bestraft hatte, zu nehmen. Pessoa setzte sich zur Wehr, sprengte sein Schiff in die Luft und fand selbst den Tod. *Lettera annua del Giappone del 1609. e 1610*. In Milano 1615, SS. 136—141. Eine ausführliche Beschreibung des Unterganges Pessoa's und seines Schiffes veröffentlichte C. R. Boxer, *The Affair of the „Madre de Deus“*, in *Transactions and Proceedings of the Japan Society*, London (1928—1929), Bd. XXVI, SS. 4—90. Vom gleichen Autor mit Verwertung neuen Materials behandelt in *The Christian Century in Japan*, University of California Press, Berkely and Los Angeles and the Cambridge University Press, London, 1951, SS. 270—283.

³² Arimas Eifer im Kampf gegen Pessoa hatte ihm die Gunst Ieyasu gesichert, und dieser wollte ihn durch eine Familienverbindung noch enger an sich fesseln. So schlug er eine Heirat einer seiner zahlreichen Enkelinnen mit Arimas Sohn Naozumi vor. Dieser war aber bereits mit einer Adoptivtochter des christlichen Admirals Konishi Yukinaga vermählt, konnte also als Christ keine neue Ehe schließen. Die verlockende Aussicht auf eine so enge Verbindung mit dem regierenden Hause setzte Vater und Sohn über alle Gewissensbedenken hinweg, und so verstieß Naozumi seine rechtmäßige Gemahlin und heiratete Ieyasus Enkelin. *Lettera annua del Giappone del 1612*, Roma 1615, S. 4.

³³ Arima Harunobu hoffte, infolge seiner engen Verbindung mit Ieyasu seine Hausmacht zu vergrößern und die früher zu Arima gehörige Herrschaft Isahaya wiederzugewinnen. Zu diesem Zweck bearbeitete er den christlichen Edelmann Okamoto Daihachi mit hohen Bestechungsgeldern, und dieser ließ sich verleiten, ein angeblich von Ieyasu ausgefertigtes Diplom zu fabrizieren. Harunobus Sohn Naozumi und dessen neue Gemahlin verrieten das ganze Intrigenspiel Ieyasu, der daraufhin Okamoto Daihachi hinrichtete und Harunobu verbannte. Naozumi erhielt die Herrschaft seines Vaters, jedoch unter der Bedingung, daß er vom Glauben abfalle und seine Untertanen zur Landesreligion zurückführe. Sein Vater suchte von seiner Verbannung aus durch Vermittlung guter Freunde wieder in den Besitz seiner Herrschaft zu gelangen, aber sein Sohn verklagte ihn daraufhin bei Ieyasu, der ihn zum Tode verurteilte. Er tat vor dem Tode aufrichtige Buße und starb als guter Christ. Sein Sohn verleugnete nicht nur den Glauben, sondern begann eine blutige Verfolgung seiner christlichen Untertanen. Ieyasu wurde infolge der schmutzigen Händel in der

Kuroda Nagamasa, der einzige Sohn des trefflichen Kuroda Yoshitaka, hatte als ganz junger Mann die Taufe empfangen, war aber nie gründlich im Glauben unterrichtet worden und lebte so unchristlich, daß er in den Quellen häufig einfachhin ein „Heide“ genannt wird³⁴. Wenn er auch den Patres bis zum Ausbruch der großen Verfolgung seine Gunst nicht versagte, so hatte er dennoch nicht den Mut, den Verfolgern die Stirn zu bieten. Ja, er zerstörte sogar die schöne Kirche in Hakata, das letzte Vermächtnis und die Ruhestätte seines Vaters, und wurde zuletzt ein grausamer Christenverfolger³⁵. Terazawa Hirotaka empfing 1595 die Taufe³⁶ und leistete als Gouverneur von Nagasaki Patres und Christen mancherlei Hilfe, während er früher ein bitterer Christenfeind gewesen war. Leider kehrte er bald dem Christentum wieder den Rücken und wurde einer seiner erbittertesten Feinde, ehe noch Ieyasu sich zur Vernichtung des Christentums entschlossen hatte³⁷.

Familie Arima so sehr gegen das Christentum erbittert, daß er alle Christen seiner Umgebung zum Abfall aufforderte und die standhaften in den fernsten Nordosten Japans verbannte. Dies geschah im Jahre 1612 und wurde der Auftakt zur allgemeinen Verfolgung Anfang 1614. J. Laures, Takayama Ukon no Shôgai, Tôkyô. Shôwa 26 (1948), SS. 355—366.

³⁴ Kuroda Nagamasa wurde während des Kyûshûfeldzugs (1587) Christ. *Cartas de Iapão* II, 196. Im Bürgerkrieg von 1600 war er einer der eifrigsten Parteigänger Ieyasus und zog auch seinen Vater Yoshitaka auf dessen Seite. Zum Lohne erhielt er die große Provinz Chikuzen (Kyûshû) und erlaubte den Patres die Errichtung einer Mission in seiner Hauptstadt Hakata-Fukuoka. Er hütete sich aber sorgfältig, durch zu auffallende Begünstigung Ieyasus Mißfallen zu erregen, und gebot ihnen darum größte Vorsicht. Schon damals war er kein praktischer Christ mehr, ja lebte so unchristlich, daß er sich von seiner heidnischen Umgebung wenig unterschied. Der Jahresbrief von 1604 sagt von ihm, er habe in Hakata den Patres eine Kirche gebaut, lobe über die Maßen das christliche Gesetz und behaupte, daß er es einzig und allein darum noch nicht bekenne, weil er nicht den Mut habe, es zu beobachten. *Tre lettere del Giappone degli anni 1603, 1604, 1605, e parte del 1606*. In Roma 1608, S. 77.

³⁵ Nachdem Ieyasu im Jahre 1612 alle Christen aus seiner Umgebung verbannt hatte, begann Kuroda Nagamasa wegen seiner bisherigen Begünstigung der Christen den Zorn des Tyrannen zu fürchten, und zerstörte darum die schöne Kirche von Hakata, die er selbst erbaut hatte und die das letzte Vermächtnis und die Ruhestätte seines Vaters Yoshitaka war. *Lettera annua del Giappone del anno 1613* ... In Roma 1617, S. 58. *Lettera annua del Giappone del 1614* ... In Roma 1617, SS. 109—116.

³⁶ J. Hay, op. cit. S. 241.

³⁷ Jedenfalls war Terazawa schon 1599 vom Glauben abgefallen. Damals waren 600 Christen um ihres Glaubens willen aus Hirado nach Nagasaki geflohen, aber Terazawa gestattete ihnen nicht, sich dort niederzulassen, und wollte sie zwingen, nach Hirado zurückzukehren. Ferner verbot er den Christen von Nagasaki den Besuch der Kirche und belästigte auf jede mögliche Weise Patres und Gläubige. J. Hay, op. cit. SS. 522—523, 525—529; Guerreiro, op. cit. I, 78, 72—77. Während der folgenden Jahre seines langen Lebens (er starb erst 1633) belästigte und verfolgte er seine christlichen Untertanen in Amakusa, das ihm im Jahre 1601 als Lohn für seine Parteinahme im Bürgerkrieg von 1600 zugefallen war. J. Hay, op. cit. SS. 560, 589—590; Guerreiro, op. cit. I, 143, 170—171.

Takayama Ukon war nicht nur ein überzeugter Christ, der für seinen Glauben jegliches Opfer zu bringen bereit war, er verkörperte in seinem Leben das christliche Ideal in vollkommener Weise. Seine Sittenreinheit war so sehr über allen Verdacht erhaben, daß selbst die Heiden darüber staunten und Hideyoshi nicht umhin konnte, ihm seine aufrichtige Bewunderung zu bezeugen³⁸. Weil Takayama im Werke übte, was er andern predigte, hatten seine Worte eine so erstaunliche Zugkraft, denn sein musterhaftes Leben war eine wirksamere Predigt als die kunstvollste Werberede, in der er jedoch auch nicht weniger Meister war. Immer wieder betonen die Briefe der Jesuiten, daß Takayama seinem Taufnamen Justus (d. i. der Gerechte) alle Ehre machte, da er wirklich ein gerechter Mann war³⁹.

Die Teekunst war für Takayama Ukon kein leerer Sport oder angenehmer Zeitvertreib, sie war ihm vielmehr eine gute Hilfe und ein ausgezeichnetes Mittel zur Verwirklichung des christlichen Menschheitsideals in sich und andern⁴⁰. Sie erzog ihn zur harmonischen Persönlichkeit, so daß er durch feinen Takt und gefällige

³⁸ Cardim sagt, Ukon habe die Keuschheit fleckenlos bewahrt. *Fasciculus Japonicis Floribus*, Romae 1646, S. 246. Hideyshi erschien Ukons Sittenreinheit fast wie ein Ding der Unmöglichkeit (*Cartas de Iapão* II, 109v), und er nahm ihn mehr als einmal in Schutz, wenn böse Zungen sie lästerten oder verdächtigten (*Ibid.* II, 101v, 110r-v).

³⁹ *Cartas de Iapão* II, 153; Gregorio de Cespedes S. J., Osaka, den 20. 10. 1585, in *Jap.-Sin.* 10 I, f. 61. Cespedes schreibt: „Justus Ucondono ist eine seltene Erscheinung (wörtlich: est rara avis) auf Erden: er wächst jeden Tag an Tugend und Vollkommenheit des Lebens, durch dessen Glanz der Herr gleichsam die oben genannten Edelleute (die über 200 in Osaka getauften Edelleute), die sich hier taufen ließen, erleuchtet hat; denn durch seinen Zuspruch und seine Ermahnungen ließen sie sich bewegen, die Predigt zu hören. Und obwohl Ucondono... ein so großer Herr ist und mitten in der Welt steht, scheint es dennoch, als ob er außerhalb dieser lebe, denn obwohl er die Verpflichtungen seines Standes keineswegs vernachlässigt, überlegt er dennoch in einem fort, wie er Mittel und Wege finden könne, um alle zur Kenntnis ihres Schöpfers zu führen. Er redet so gut und geschickt über die Dinge Gottes, daß ganz gewiß keiner unserer japanischen Brüder es ihm hierin zuvortut. Sein Leben macht auf die Ungläubigen einen solchen Eindruck, daß sie ihn allgemein lieben und verehren. Auch Chikuzendono (Hideyoshi) spricht häufig von ihm und sagt, er lebe so rein, daß andere Menschen es ihm nicht gleichtun könnten.“

⁴⁰ In der noch unveröffentlichten Kirchengeschichte Japans von P. João Rodriguez Tçuzu (*Biblioteca de Ajuda*, Kodex *Jesuitas na Asia* 49—4—53, f. 141) heißt es: „Takayama Ukon war in der Kunst des Suki (gleichbedeutend mit *chanoyu* = Teekunst) einzig in Japan... Er betete gern in der Einsamkeit des Teehäuschens... und hielt diese Zeremonie für nützlich zur Erlernung von Tugenden wie Reinheit, Einfachheit, Urteil usw.“

Umgangsformen aller Herzen bezauberte. Er war groß genug, diese Macht über die Herzen der Menschen nicht in eitler Selbstgefälligkeit zu genießen, sie war ihm nur ein Mittel, ihre Seelen zum göttlichen Hirten zu führen.

Kein Wunder, daß der Werbearbeit eines solchen Mannes erstaunliche Erfolge beschieden waren. Er bekehrte in der kurzen Zeit von 12 Jahren seine ganze Herrschaft Takatsuki (etwa 30 000 Seelen) zum Glauben. Der beste Beweis, daß es sich nicht um Zwangsbekehrungen und bloße Namenschristen handelte, ist die Tatsache, daß diese Christen auch nach der Versetzung Ukons sich wacker im Glauben hielten und während der großen Verfolgung sich durch musterhafte Sittenreinheit und heroische Glaubenstreue auszeichneten⁴¹.

Vor allem jedoch hatte es Takayama Ukon auf die Bekehrung der führenden Männer, namentlich der Daimyô, abgesehen, denn er war überzeugt, daß das Volk von selbst ihrem Beispiel folgen würde⁴². Es ist geradezu erstaunlich, welche Erfolge unser Held in dieser Richtung erzielte, nicht nur in den kurzen Jahren seines Glücks (von 1573 bis 1587), sondern auch inmitten der Trübsal, bis zuletzt Ieyasu seinem Bekehrungseifer Einhalt gebot⁴³. Es ist unmöglich, alle berühmten Persönlichkeiten aufzuzählen, die mittelbar oder unmittelbar Takayama ihre Bekehrung zum Christentum verdankten, aber Männer wie Kuroda Yoshitaka und Gamô Ujisato werden für alle Zeiten als beredte Zeugen seines Seeleneifers die Besten des japanischen Volkes voll Bewunderung zu ihm aufblicken

⁴¹ Die Briefe der Jesuiten spenden immer wieder der Frömmigkeit und Standhaftigkeit der Christen von Takatsuki hohes Lob. So schreibt z. B. P. Organtino am 14. 2. 1595 (Hay, op. cit. S. 225), die Christen in den Bergen von Takatsuki führten ein musterhaftes Leben und hätten soeben eine neue Kirche gebaut, in der er am 1. 1. 1595 die erste hl. Messe gefeiert habe. Ähnlich schreibt P. Frois am 20. 10. 1595 (ibid. S. 489).

⁴² So heißt es in einem noch unveröffentlichten Briefe vom Jahre 1596 (Jap.-Sin. 52, f. 112): „Unter allen tut sich Justus Ucondono ganz besonders hervor und wirkt mehr als alle andern, denn durch die Reinheit und Rechtchaffenheit seines Lebens und die Kraft seiner Worte bewegt er die Herzen vieler und ist immerfort bestrebt, große Fische zu fangen, weil er weiß, daß nach Gewinnung der Herren auch die Untertanen leicht zu gewinnen sind. Auf diese Weise hat er viele bewogen, sich bei günstiger Gelegenheit taufen zu lassen und sich offen zum Christentum zu bekennen.“

⁴³ Nach 1600 war es Ukon nicht mehr möglich, unter den regierenden Daimyô für den Glauben zu werben, weil Ieyasu ihnen aufs strengste den Empfang der Taufe verboten hatte.

lassen⁴⁴. In der hochherzigen Hosokawa Gracia, der Gemahlin seines Freundes Hosokawa Tadaoki, hat Takayama durch die Macht seines Wortes und namentlich durch seinen Bekennermut der japanischen Frauenwelt das edelste Urbild einer christlichen Heldin geschenkt⁴⁵. Konnte Takayama nach 1600 auch nicht mehr unter dem hohen Adel werben, so widmete er seine ganze Kraft der jungen Kirche von Kanazawa, die er selbst gegründet hatte und die bald die blühendste Samurairkirche in Japan werden sollte. So wurde er der Apostel Nordjapans⁴⁶.

Von Takayama Ukons Seeleneifer zeugen auch die vielen Kirchen, die er auf seine Kosten erbaute. In Takatsuki allein waren es über 20, in Nordjapan drei. Als er von Takatsuki nach Akashi versetzt wurde, war seine erste Sorge die Errichtung einer schönen Kirche in der Hauptstadt. Seine Großmut kannte keine Grenzen, wenn es sich um Förderung der Ehre Gottes handelte. Er war der eigentliche Gründer des Seminars von Azuchi, machte eine reiche Stiftung für den Unterhalt der Zöglinge, nahm es auf sein Schloß Takatsuki auf, als Azuchi in Flammen aufging, und rettete es so vor dem Untergang. Ukons Freigebigkeit ermöglichte es, die Zeremonien der Karwoche und die Fronleichnamsprozession beim Besuch des Visitators Valignano (1581) zu glänzenden katholischen Kundgebungen zu gestalten, die große Mengen von Heiden herbeilockten und mit Bewunderung erfüllten. Die Festfreude an den Hauptfesten des Jahres, an denen die Christen aus allen Teilen Mitteljapans nach Takatsuki kamen, verstand der freigebige Schloßherr Ukon durch eine reiche Agape noch zu steigern. Hilfsbedürftige Christen, namentlich verschämte Arme, erfuhren seine taktvolle und großmütige Unterstützung. Drei schmerzliche Todesfälle in seiner Familie⁴⁷

⁴⁴ Die Bekehrung Gamô Ujisatos war das Werk seines Freundes Takayama (Cartas de Iapão II, 155v—156), an der Kuroda Yoshitakas beteiligten sich außer ihm der eben bekehrte Gamô und der christliche Admiral Konishi Yukinaga. Jap. - Sin. 10 I, f. 60v und Cartas de Iapão II, 156v, 166v.

⁴⁵ Takayama wollte seinen Freund Hosokawa Tadaoki wie so viele andere zum Glauben führen, hatte aber keinen Erfolg. Dennoch erzählte Tadaoki seiner geistreichen und hochgebildeten Gemahlin, was er von seinem Freunde über das Christentum gehört hatte, und wurde so, ohne es zu wollen oder auch nur zu ahnen, ihr Apostel. Die edle Frau sehnte sich lange nach dem Empfang der Taufe, aber ihr Gemahl erlaubte ihr nicht, das Haus zu verlassen. Als Takayama von Hideyoshi verstoßen wurde, war sie entschlossen, um jeden Preis Christin zu werden, und empfing schließlich die Taufe von einer ihrer christlichen Hofdamen. Jahrelang hatte sie indessen von ihrem zornmütigen Gemahl vieles zu erdulden, blieb aber dem Glauben treu und mußte zuletzt ihr junges Leben lassen, um nicht als Geisel in die Hände der Feinde ihres Gemahls zu fallen. Auf seinen Befehl wurde sie von einem treuen Vasallen enthauptet, und dieser gab sich daraufhin selbst den Tod. Alfons Kleiser S. J., Doña Gracia Hosokawa, in Monumenta Nipponica, Bd. II, n. 2 (Tôkyô 1939), SS. 609—616. Gracias Tod in Guerreiro, op. cit. I, 125—127.

⁴⁶ Ausführlich behandelt in Laures, op. cit. SS. 336—346.

⁴⁷ Im Jahre 1609 verlor Takayama innerhalb ganz kurzer Zeit seine Mutter, seinen ältesten Sohn und dessen Gemahlin. Unveröffentlichter Brief vom Jahre 1609 in Jap. - Sin. 56, f. 69r-v.

gaben ihm Gelegenheit, durch eindrucksvolle Trauerfeierlichkeiten Christen und Nichtchristen zu erbauen⁴⁸.

Eines, worauf die Quellen dann und wann hinweisen, darf nicht übersehen werden: Takayamas Eifer für Gottes Ehre war nicht blind, sein Verlangen nach dem Blutzugnis nicht schwärmerisch. Er duldet nicht, daß seine christlichen Untertanen durch anstößigen Wandel den Heiden Ärgernis gaben⁴⁹. Als Hideyoshi ihn 1587 zum Abfall auffordern ließ, wies er dies Ansinnen nicht nur mit Entrüstung zurück, sondern wollte unbewaffnet vor den Tyrannen hintreten und ihm über seinen hl. Glauben in flammender Rede Rechenschaft geben, aber seine Freunde gaben ihm zu bedenken, daß dies den Verfolger nur noch mehr erbittern und der ganzen Christenheit zum Verderben gereichen würde. So stand er von seinem Vorhaben ab⁵⁰. Besondern Schmerz bereitete es ihm, daß der von ihm hochverehrte Vizeprovinzial der Jesuiten, P. Coelho, durch unkluges Vorgehen die Existenz der Kirche Japans gefährdete, aber er hatte den Mut, ihn vor der drohenden Gefahr zu warnen. Hätte der Pater auf seine Mahnungen gehört, so wäre der Kirche wahrscheinlich großes Leid erspart geblieben. In der Tat wurde Ukon selbst das Opfer dieses unklugen Vorgehens, aber er war ein zu treuer Sohn der Kirche, als daß er es ihm nachgetragen oder gar der Kirche den Rücken gekehrt hätte⁵¹.

Trotz all seiner herrlichen Taten und Erfolge im Dienste Gottes dachte dieser demütige Streiter Christi sehr klein von sich und beklagte es sehr, daß es ihm nicht vergönnt war, für seinen Herrn und Gott sein Leben hingeben zu dürfen. Oft schien er der Martyrerkrone so gut wie sicher zu sein: das erste Mal bei seiner Verstoßung im Jahre 1587, dann wieder beim großen Martyrium von 1596—1597 und zuletzt beim Ausbruch der großen Verfolgung im Jahre 1614. Als man ihn damals aus Kanazawa fortführte, schien es ihm sicher, daß er sterben müsse, und nach seinem eigenen Zeugnis befand er sich seit diesem Augenblick bis zur Abfahrt des Manilaschiffes in beständiger Lebensgefahr. Zu seinem großen Bedauern sah er seinen Herzenswunsch nach dem Blutzugnis nicht erfüllt⁵². Dennoch gestand damals sein nichtchristlicher Freund Hosokawa Tadaoki. Takayama habe durch seinen großmütigen Entschluß, für seinen Glauben in die Verbannung zu gehen, seinem Heldenleben die Krone aufgesetzt⁵³.

Durfte Takayama Ukon auch nicht sein Blut für seinen Glauben vergießen, so hat er dennoch für Christus sein Leben hingegeben, denn er starb nach ein-

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Hay, op. cit. S. 627.

⁵⁰ Jap.-Sin. 51, f. 67.

⁵¹ Jap.-Sin. 11 I, f. 70r-v. (Organtino, Nagasaki, 10. 10. 1589). Jap.-Sin. 11 II, f. 235 (Valignano, 14. 10. 1590).

⁵² Jap.-Sin. 46, f. 372v (Jahresbrief von 1615).

⁵³ Lettera annua del Giappone del 1614, in Roma 1617, S. 66.

stimmigem Zeugnis der Zeitgenossen infolge der Leiden und Entbehrungen der langen Reise von Kanazawa nach Nagasaki und der stürmischen Seefahrt auf dem kleinen und entsetzlich überfüllten Schiff nach Manila. Wenn Ieyasu es verschmähte, Ukons Wunsch nach dem Martyrium zu erfüllen, so war es dennoch zweifellos seine Absicht, durch Verbannung in ein fremdes Land mit mörderischem Klima seinem Leben ein baldiges Ziel zu setzen, ohne indes vor der Welt als Tyrann und Mörder eines so verdienten Mannes zu erscheinen. In Wirklichkeit hatte er in letzter Stunde an der Richtigkeit seiner Berechnung gezweifelt und Befehl gegeben, Takayamas Schiff im Hafen von Nagasaki zu versenken; aber als der Befehl dort eintraf, war Ukons Schiff bereits außer Reichweite. So kann Takayama im wahren und vollen Sinn des Wortes als Märtyrer betrachtet werden, und das war auch wirklich die allgemeine Auffassung bei seinem Tode in Manila ⁵⁴.

Takayama ist in der Tat groß als Mensch, als Feldherr, als Künstler, vor allem aber als Christ. Sein Leben war eine lehrreiche Predigt für seine Zeitgenossen, seine christliche Werbearbeit zeitigte die reichsten Früchte, und sein christlicher Heldenmut in drei großen Feuerproben sichert ihm einen ehrenvollen Platz unter den glorreichen Märtyrern der Kirche.

So ist es begreiflich und berechtigt, daß die Katholiken Japans wünschen, ihren großen Landsmann auf die Altäre erhoben und der ganzen Christenheit als leuchtendes Vorbild vor Augen gestellt zu sehen. Schon zu seinen Lebzeiten wurde Ukon als Verkörperung des höchsten Menschheitsideals von Christen und Nichtchristen angestaunt. Sein christlicher Bekennermut erregte die Bewunderung großer Männer wie Hosokawa Tadaoki und Maeda Toshiie, die sich zu einem gleichen Heroismus freilich nicht aufschwingen konnten. Auch das nichtchristliche Japan von heute sieht mit berechtigtem Stolz in Takayama einen seiner edelsten Söhne und würde seine Seligsprechung als eine Ehrung der Nation freudig begrüßen. Die Städte Takatsuki und Kanazawa verehren in ihm den größten Mann ihrer langen Geschichte und halten sein Andenken heilig.

Nicht nur Japan, sondern ganz besonders Manila ehrte Takayama Ukon wie einen Heiligen. In frommer Begeisterung empfing es ihn, als er als Verbannter um Christi willen die Stadt betrat, und schätzte sich glücklich, ihm Gastfreundschaft gewähren zu dürfen. Sein frühzeitiger Tod löste tiefe Trauer aus, die jedoch bald heiliger Freude wich. Sein wahrhaft königliches Begräbnis galt dem Märtyrer Christi. Die Erhebung seiner sterblichen Reste an heiligem Orte geschah in der Erwartung, daß die Kirche einst diesem treuen Sohn die Ehre der Altäre gewähren werde ⁵⁵.

⁵⁴ Laures, *op. cit.* SS. 377—391.

⁵⁵ Ukon wurde zunächst in der Nähe des Hochaltars der Jesuitenkirche (St. Annakirche), wo man die verstorbenen Provinzials zu begraben pflegte, bei-

P. Antonio Francisco Cardim S. J. schrieb 31 Jahre nach Ukons Tod ein kurzes Leben unseres Helden, das seiner Tugend und Heiligkeit hohes Lob spendet und mit der Erwartung schließt, daß der Heilige Stuhl ihm bald die Ehre eines „Bekenners“ verleihen werde⁵⁶. In Rom hatte Ukons Verzicht auf seine Herrschaft (1587) um des Glaubens willen einen solchen Eindruck gemacht, das Sixtus V. ihn durch ein persönliches Breve ehrte, das fast einer Heiligsprechung zu Lebzeiten gleichkommt. Darum sei es hier im Wortlaut wiedergegeben:

„Unserem geliebten Sohn, dem adeligen Herrn Justus Ucondono.
Papst Sixtus V.

Geliebter Sohn, Adeliger Herr! Gruß und apostolischen Segen! Wie sehr es fromme Christen zu heiligen pflegt, wenn sie hochgemut auf Ehrenstellen verzichten, den Reichtum starkmütig verachten und die von Gott geschickten Widerwärtigkeiten annehmen, hast du in hervorragender Weise gezeigt. Bereitwillig hast du die Verbannung hingenommen und den Verlust all deiner Güter ertragen. Dein Leben hast du aufs Spiel gesetzt und hast damit ein Beispiel gegeben, daß Glaube, Liebe und Hoffnung den Katholiken in Mühsalen und Unannehmlichkeiten, um der Gerechtigkeit willen ertragen, vervollkommen und daß die christliche Religion immer durch Todesverachtung und das Martyrium gewachsen ist und wachsen muß. Um Gottes Ehre willen und zum Heil deines Volkes und aller Völker hast du dadurch den Menschen das Beispiel eines treuen und ausgezeichneten Christen, der den himmlischen Lohn erwartet, zur Nachahmung vor Augen gestellt. Wir haben uns darüber außerordentlich gefreut und spenden dir darum von ganzem Herzen höchstes Lob und den Apostolischen Segen. Du weißt ja, daß nach den Worten des Herrn die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten das Himmelreich erlangen werden; es ist dir auch nicht unbekannt, daß alle, die nach Christi Beispiel das Kreuz umfassen, um ihm nachzufolgen, als Glieder eines dornengekrönten Hauptes mitleiden müssen. Beharre darum weiter standhaft in dieser Ge-

gesetzt. Bald darauf stürzte das Dach der Annakirche ein, während man eine neue Kirche zu Ehren des hl. Ignatius baute. Im Jahre 1634 wurden die Gebeine der in der Annakirche Begrabenen in die neue Ignatiuskirche übertragen, Ukons sterbliche Überreste jedoch (weil man ihn als Martyrer betrachtete) abgesondert, in einen kostbaren Sarkophag gelegt und in der Kapelle des St. Josephskollegs (auf dem gleichen Grundstück) beigesetzt. Über dem Sarkophag hing ein Bild des Bekenners Christi. Über den Verbleib der Gebeine fehlt jede Kunde.

⁵⁶ Cardim, op. cit. S. 252.

sinnung. Wir brauchen dich nicht zu ermahnen, denn deine Tugend erstrahlt ja in hellem Lichte, wir wollen dich nicht aneifern, denn dein Eifer treibt dich selbst voran. Vielmehr wollten wir mehr der andern als deinetwegen andeuten, was du bis jetzt wohl gewußt und durch die Tat bewiesen hast: die himmlischen Güter mußt du den verlorenen irdischen bei weitem vorziehen und dir mit dem Schild deines starken Glaubens und dem scharfgeschliffenen Schwert feuriger Liebe ihren Besitz sicherstellen.

Gegeben in Rom bei St. Peter unter dem Siegel des Fischerringes am 24. April 1590, im fünften Jahre unseres Pontifikats.

M. Vestrius Barbianus⁵⁷.

Arteigene Aufbauwerte der afrikanischen Kirche

Von P. Berthold Kromer C. S. Sp., Münster i. W.

Das erste Jahrhundert neuzeitlicher Afrikamission ist abgeschlossen. Man hat die während dieser Periode in Afrika geleistete Aufbauarbeit und ihren Erfolg das „missionarische Meisterstück der katholischen Kirche“ genannt, anscheinend mit Recht, denn die Bilanz scheint glänzend. Dreißig Millionen Afrikaner sind heute Christen, ungefähr zu gleichen Teilen auf die beiden Konfessionen verteilt. Kathedralen ragen allenthalben zum Himmel, und zehntausende von Christen drängen sich in ihnen. Immer enger und wirkungskräftiger werden die ursprünglich riesengroßen Seelsorgsbezirke. Manche dieser Gebiete sind in ihrer kirchlichen Organisation schon so weit entwickelt, daß sie zu Diözesen erhoben werden konnten. Schulbauten, von der strohgedeckten Dorfschule bis zum modernsten Universitätsbau, springen überall aus dem Boden. Die afrikanische Jugend scheint vom allgemeinen Schulfieber ergriffen; das Wort „Buch“ als Kennwort moderner Gesinnung ist in aller Mund. Afrika scheint ein christlicher Erdteil zu werden.

Von diesen Massenbildern christlichen Lebens ließ auch ich mich anfangs und zeitweise überraschen und beeindrucken. Heute, da ich hinter manche afrikanische Kulisse geschaut habe, betrachte und

⁵⁷ Archivum Vaticanum, Arm. 44, tom. 29, ff. 437v—438v. Das Breve wurde im Jahre 1949 von P. Joseph Schütte S. J. im Vatikanischen Archiv entdeckt und mit seiner Erlaubnis von Dr. Murakami Naojirô im lateinischen Urtext samt japanischer Übersetzung in Shigaku-Zasshi (Bd. 29, n. 5, Tôkyô 1950, SS. 90—91) veröffentlicht.

beurteile ich die Lage sachlicher und objektiver. Bei aller Freude über die erzielten Erfolge, bei aller Hochachtung vor der selbstlosen Arbeit der Missionare beider Konfessionen, kann man gewisse Fragen und Bedenken nicht länger unterdrücken: Fragen, die überall in der Luft zu schweben scheinen, Fragen, die uns in ihrer ganzen Schwere heute mitten im Kampf mit dem organisierten Neuheidentum stärker als früher zum Bewußtsein kommen: Lebensfragen der Kirche.

Es ist die Frage, die sich heute mancher Missionar und jeder hellstichtige Freund Afrikas stellt: Ist diese Riesenbewegung zum Christentum im afrikanischen Raum wirklich ein ganzer Erfolg? Ist das, was so zu blühen scheint, echt und in der Seele des Afrikaners verwurzelt, oder handelt es sich nur um eine Erscheinungsform des Europäisierungsprozesses? Ist mit unserer Arbeitsweise, mit unserer Missionsmethode wirklich alles in Ordnung? Haben wir schon die Aufgabe ernstlich in Angriff genommen und gelöst, Christus im Afrikaner einzukörpern?

Verschieden lauten die Antworten auf diese Fragen. Ist es doch sicherlich nicht einfach, zu einer objektiven Wertung der Missionserfolge zu kommen, da Afrika in einem Gärungsprozeß stärkster Art begriffen ist. Haben doch Koloniarbeit und der moderne internationale Markt, wie die Weltrüstungsindustrie und der Einbruch kommunistischer Agitation und eines Neuheidentums politischer Färbung das Antlitz Afrikas grundlegend verändert. Das Produkt dieses Umsturzes aller Werte scheint mir der Typus des „évolué“ zu sein, der das soziale, wirtschaftliche und geistige Feld schon weithin beeinflußt und umzuformen beginnt. In diesen évolués konzentriert sich praktisch unser Problem: Ist dieser Menschentyp, den wir formen halfen, vom Standpunkt des Menschen und Christen wirklich ein Erfolg?

Viel ist über diese Frage schon diskutiert und beraten worden, und die Ansichten mögen, entsprechend örtlichen Verhältnissen, verschieden sein, aber der Gesamteindruck ist doch dieser: Wenn dieser Typus das Resultat unserer Missions- und Koloniarbeit ist, dann muß mit unsern Erziehungsmethoden etwas — oder viel — nicht in Ordnung sein¹. Es bedarf selbstlosen Mutes, über solche Dinge eine Gewissenserforschung anzustellen und unter Umständen selbst in lieb gewordenen Dingen umzudenken.

¹ Vgl. zur Frage der „évolués“, der sogenannten „Gehobenen“: A. F. E. R. 1947: „Enquête sur la question des évolués et l'élite indigène“ und „Le problème des évolués et celui des élites en Afrique“. (Seiten nicht durchnummeriert) — Vgl. auch J. Russel, *Leçons de Déontologie coloniale*, Bruxelles 1944: „... évoluant

Wenn man heute belgische, französische und englische Zeitungen und Zeitschriften, nicht nur diejenigen kolonialen Inhalts, liest, fällt einem sofort auf, wie stark man sich mit einemmal für die Seele des Afrikaners interessiert. Dies mag ein Zeichen wachsender Erkenntnis sein, daß die Kolonialepoche Afrikas im alten Sinne des Wortes unter dem Druck der farbigen Welt zum Ende kommt. Ich meine jene Periode, die vor allem an Fragen materieller Werte und eingeborener Arbeitsleistung interessiert war, die menschlichen Werten aber zumindest gleichgültig gegenüberstand. Missionare und Philantropen hatten in jener Zeit mit ihrem Programm geistig-sittlicher Erziehung des Eingeborenen ja durchweg einen harten Stand, — ihre Auffassung war „unbequem“. Heute erkennt man mehr und mehr, daß dieses Erziehungsprogramm doch nicht so schlecht war, daß m. a. W. der Afrikaner auch eine Seele hat In diesem Zusammenhang stellt man sich heute die Frage nach dem Weltbild des Afrikaners, nach seinen geistigen und religiösen Kategorien als Wesensgrund seines Menschentums und seiner Gemeinschaftsform. Man fragt auch nach seinem geistigen und sozialen Potential, das er von Hause aus mitbringt für die sich formende neue afrikanische Zivilisation, ohne deren Lösung ein großzügiges afrikanisches Erziehungs- und Aufbauprogramm unmöglich ist. Eine Frage, an der Staat und Kirche gleich interessiert sind².

dans un milieu psychologique et social différent du nôtre, la vie du Noir est orientée vers d'autres objets... Son activité mentale et morale se cristallise en des habitudes de pensée et d'action, qui en plus d'un point important donnent à sa vie une ligne de conduite qui n'est pas celle que nous suivons.“ (Zit. in A. Storms, A propos de psychologie Bantoue, BM 20, 1946, 114—116.) — Pl. Tempels, ein langjähriger Afrikamissionar, schreibt: Nous nous trouvons actuellement parmi une masse d'évolués, qui regardent avec mépris leurs congénères, mais qui se trouvent eux-mêmes perdus devant la vie, qui ne savent plus donner un sens à la vie. Nos pensées et nos aspirations leur furent en effet servies en une forme totalement inassimilable, et ce que nous avons essayé de leur apprendre de notre pensée occidentale, leur est demeuré complètement étranger“. (La Philosophie Bantoue, Elisabethville, 1945, 116/118.) — Dieser Zerfallsprozeß einheimischen Volkstums geht bei den afrikanischen Christen viel rascher vor sich als bei den islamisierten Schwarzen. (M. Delafosse, Les Nègres. Paris 1927, 40.) — Warum wohl?

² Vgl. zum geschichtlichen Hintergrund und zur Lage der Dinge u.a. bes.: J. Beckmann, Die katholische Kirche in Afrika, Einsiedeln 1947. Th. Ohm, Neuer Wein in „neuen Schläuchen“, A MB, Münster 1948, 20—42. A. Perbal, Les vertus des païens et la tradition missionnaire, BM 17, 1938, 81—93. A. G. de Pélichy, Vers une culture africaine chrétienne, BM 24, 1950, 60—67. A. G. Pélichy, Le Père Aupiais, apôtre, ami et Apologiste des Noirs, BM 20, 1946, 74—90. F. Aupiais, Pierres d'Attente pour une chrétienté Africaine, BM 20, 1946, 91—103. — Pour une civilisation chrétienne en Afrique, BM 15, 1936, 235—249.

Ich frage mich: Ist, erkenntnismäßig gesehen, der Zeitpunkt schon da, eine geistig-soziale Synthese des Afrikaners aufzubauen? Besteht schon heute die Möglichkeit, die vielen Rätsel afrikanischer Denk-Kategorien und des Weltbildes durch eine Zusammenarbeit aller in Betracht kommenden Wissenszweige zu lösen? Trotz ungezählter wertvoller wissenschaftlicher Vorarbeiten für diese Aufgabe verneinen noch manche gute Kenner Afrikas diese Möglichkeit, deuten darauf hin, daß wissenschaftlich gesehen das Bild des Afrikaners durch die Forschung auf den Gebieten der Anthropologie, der Ethnologie und der Linguistik heute komplizierter erscheint als je zuvor. Auf der anderen Seite mehren sich heute die Stimmen derer, die auf die zwingende Notwendigkeit einer solchen Arbeit hinweisen. Und das mit Recht. Stehen wir doch am Ende einer Entwicklungs-epoche des Afrikaners, da sein bisheriges Menschenbild einer überstürzten Modifizierung, ja einer Revolutionierung verfällt. Wir fühlen, daß ungezählte art-eigene Werte des alten Afrikanertyps im raschen Verschwinden begriffen sind, was geistig-sittlich-sozial einen ersten Verlust für Staat und Kirche bedeuten würde. Wir ahnen schon in etwa kommende Entwicklungen, selbst einen neuen afrikanischen Menschentyp. Da wird es hohe Zeit, zu einer großangelegten, wenn anfangs auch noch unvollkommenen, Synthese afrikanischer Werte zu kommen, die bei der Formung des neuen Menschenbildes von Bedeutung sein können und werden. Eine solche Synthese, an der alle Kenner und Freunde Afrikas helfend mitarbeiten sollten, müßte, um adäquat zu sein, großangelegt und tief genug sein. Ich erkläre dies:

Ich kann heute, nach 25jährigem Studium des Afrikaners, seiner Sprachen und seiner Geisterwelt, nicht mehr an die auch heute noch hie und da vertretene Auffassung glauben, daß der Afrikaner in seiner heutigen Heimat bodenständig, autochton sei, daß er, wenn überhaupt, so doch nur wenig von Asien her beeinflusst worden sei. Moderne Wissenschaft, nicht zuletzt P. W. Schmidt und seine Kulturkreisforschung, haben doch zur Genüge dargetan, daß viele Kulturelemente, die man heute in Afrika findet, wenn nicht ganze Kulturen und Kulturschichten unbedingt asiatischen Ursprungs sind und sein müssen. Das Problem der Verbindung Asien-Altamerika ist ja seit dem Amerikanistenkongreß 1949 einer positiven Lösung viel näher gekommen, aber an die Frage der ethnischen Verbindung Asien-Afrika will man wissenschaftlich noch immer nicht ernstlich genug heran³. In diesem Zusammenhang möchte ich nur meinem Bedauern Ausdruck geben, daß Prof. J. Karsts Lebensarbeit über Eurasiatische Altkulturen und Sprachgruppen bis jetzt so wenig Berücksichtigung gefunden hat⁴. Seine paläo-asiatische „Inachiden-Kultur“ und deren Aufspaltung in Ural-Altaier, Japhetiten, Hamiten, Semiten und Indogermanen dürfte für die Beurteilung afrikanischer Kulturkreise m. E. eine wesentliche Rolle spielen. Sie scheint sich, soweit ich sehe, stark in verschiedenen Schichten der Bantu-Mischkultur anthropologisch, ethnologisch und linguistisch wiederzufinden⁵ (wie sie es ja auch wohl ist, die für manche Asien und

³ W. Schmidts neue Auffassung, daß die Nuer die älteste Einwandererwelle altasiatischer, der Urkultur nahestehender Rinderhirten seien, wird, wenn endgültig bewiesen, eine Umstellung in diesem Fragekomplex anbahnen.

⁴ Vgl. J. Karst, *Alarodiens et Proto-Basques*, Vienne, 1928. — *Grundsteine zu einer Mittelländisch-Asiatischen Urgeschichte*, Leipzig, 1928. — *Atlantis und der Liby-Aethiopische Kulturkreis*, Heidelberg, 1931. — *Origines Mediterraneae*, Heidelberg, 1931. Sie enthalten m. E. wertvollstes Material, das zwar nicht immer systematisch durchgearbeitet, aber doch weithin zuverlässig ist.

⁵ Mein diesbezügliches linguistisches Belegmaterial wird in absehbarer Zeit veröffentlicht werden. Der Verf.

Amerika gemeinsame Kultur- und Sprachkomponenten in Frage steht.) Heute scheint es gar nicht mehr so abwegig, die Bantu-Mischkultur mit den Ural-Altaiern in genetische Verbindung zu bringen, den Haupterben der „Inachiden“ Kultur und Sprache. Van Oordt hat das ja schon vor Jahrzehnten nachzuweisen versucht und nach ihm, wenn auch auf andern Wegen, P. Wanger⁶. Nur unter Berücksichtigung dieser altzeitlichen Zusammenhänge wird man zu einer Lösung der vielen Rätsel und scheinbaren Widersprüche im afrikanischen Raum kommen. Je weiter wir räumlich und zeitlich zur geistigen Erfassung dieses Menschentyps und seiner Welt ausgreifen, desto näher werden wir der Wahrheit darüber kommen.

Tief, seelisch tief genug, meine ich, muß unsere Forscherarbeit gehen, um den Afrikaner zu „entdecken“ und zu „erfassen“. Einer solchen Arbeit stehen schon genug äußere Schwierigkeiten entgegen: Überschätzung logisch-kausalen Denkens, europäische Hochmutkomplexe, mangelndes Verständnis für die geistige Welt der Symbole. Dazu kommen die Schwierigkeiten der Forschung von seiten der Afrikaner selbst, ihre Arkandisziplin in religiösen Dingen, Mangel an systematischem Denken, wie wir es gewöhnt sind, und nicht zuletzt in all unserm Wirken unter Afrikanern das, was H. Kraemer nennt „the curse of foreignness“⁷. Nehmen wir an, daß wir all diese Hindernisse überwunden haben, dann kommt die Meisterung jener Forschungsmethode, der Tiefenpsychologie, die unentbehrlich, aber schwierig in ihrer Handhabung ist⁸.

Die wesenhafte Erfassung bestimmter religiöser Werte, gewisser Termini des Transzendenten, z. B. der Gottesnamen, ist m. E. aus dem aktuellen Volksglauben und dessen sprachlicher Formulierung undenkbar⁹. Dafür muß man tiefer graben, und zwar hinein in die Tiefen des kollektiven Unterbewußten, das den Bereich des Bewußten so ungemein erweitert und vielfach erst verständlich macht. Dies ist der Quellgrund jener urtümlichen Bilder und symbolhaften Kategorien des Denkens, die St. Augustin „Archetypen“ nennt. Dinge, die uns mit unserer aristotelisch-scholastischen Bildung allerdings fernliegen. Erst nach und nach entdecken wir heute mühsam diese Urbilder unseres Denkens und Sprechens wieder, beginnen das Symbol wieder in seiner Bedeutung zu schätzen. Die lang vernachlässigte „Semantik“ unserer Sprachelemente muß uns dazu behilflich sein. Sie ist das Wissen um die Bildung, Entwicklung und Wandlung des Sinnes im

⁶ J. F. van Oordt, *The origins of Bantu*, Capetown, 1907. — W. Wanger, *Comparative lexical study of Sumerian and Ntu („Bantu“)*, Stuttgart, 1935. — W. Wanger, *Sumerisches Sprachgut in Zulu and Ntu*, A, 1929, 551 ff.

⁷ H. Kraemer, *The christian message in a non-christian World*, London 1947, 318.

⁸ Vgl. A. Keller, *Analytische Psychologie und Religionsforschung*, Berlin 1935, 277: Feststellung, „daß die Seele eine tiefe, allen gemeinsame religiöse Anlage besitzt, von einer Dynamik bewegt wird, die in den großen Symbolen aller Religionen ihre Zeichen hinterlassen hat und einen Formen- und Bilderschatz aufbewahrt, der weithin eine überraschende Übereinstimmung enthält“. — Vgl. auch C. G. Jung, *Das Unbewußte*, 1916. — C. G. Jung, *Gestaltungen des Unbewußten*, 1950. — A. Niedermeyer, *Grundriß der Pastoralmedizin*, Paderborn, 1936, I, 40 f.

⁹ Daher m. E. auch all die verunglückten, z. T. unglaublichen Deutungen afrikanischer Gottesnamen.

Worte. Da dieser Vorgang überall derselbe ist, spricht er stark für die Monogenese der Sprachen¹⁰.

Für die Erforschung dieses „Bewußtseins-Jenseits“ und seiner religiösen Symbolwelt ist die Tiefenpsychologie zuständig. Nur sie mit ihren analytischen Methoden ist fähig, den aktiven Bewußtseinswert einer religiösen Vorstellungsguppe zurückzuverfolgen bis zu ihrem altzeitlichen dynamischen Untergrund. In diesem Sinne verbindet sie die verschüttete Geisteswelt der Vorzeit mit der Gegenwart und ihren geistigen Problemen. Dieses Forschungsprinzip gilt wohl nicht nur für den Bereich der Religion und des Mythos, sondern auch für das Studium anderer psychologischen Phänomene wie Denk-Kategorien, Urbilder sprachlichen Ausdrucks, ethische Normen u. a. Diese Archetypen und die aus ihnen sich entwickelnden „Lebensanschauungen“ zeigen über die ganze Erde hin eine erstaunliche Parallelität, ja Gleichheit — eine urzeitliche, monogenetische Theologia naturalis für denjenigen, der nicht blind ist¹¹.

Nur so gesehen ist es möglich, von einer afrikanischen Weltanschauung zu sprechen. Überraschend einheitlich ist sie in ihren wesentlichen Zügen, obwohl das völkische Substrat anthropologisch sehr verschieden ist¹². Auch wenn man die Eigenwerte der Schichten und Kulturen herausstellt, auch wenn man mit Frobenius vom „Paideuma“¹³ oder mit Bastian von einem „Völkergedanken“ spricht, auch wenn man an die komplizierte horizontale und vertikale Schichtung denkt, so steht doch fest: Es gibt heute eine afrikanische Weltanschauung, die trotz gewisser Unterschiede in sich eine Einheit bildet¹⁴. Sie steht in denkbar schroffstem Gegensatz zur heutigen abendländischen, weist aber enge Verbindungen mit Altasien auf, auch mit dem alttestamentlichen Bereich und durch dasselbe auch mit der mittelalterlichen Philosophie und Theologie.

Auf diesen Prämissen läßt sich heute schon das Bild der afrikanischen „Welt“ festlegen. Mit seiner Hilfe kann man dann über den Aufbau einer neuen Zivilisation für den Afrikaner verhandeln: einer Zivilisation, die in der Vergangenheit verankert ist und biologisch gesund weiterwachsen und sich entwickeln kann unter Einbeziehung jener Elemente der westlichen Welt, die der Wesensart des Afrikaners entsprechen, die von ihr assimiliert werden können. Und diese Lösung ist für Afrika m. E. die einzigmögliche Rettung vor Hammer und Sichel und Massenmenschentum: auf die alte Afrikanerkultur das Edelreis Christi ein-

¹⁰ A. Wadler, *Das Rätsel der Indogermanen*, Basel 1937, 146 mahnt uns: „das imaginative Element der Sprache zu erleben, wieder vorzudringen zu den Urbildern, die einst hinter den Lauten und Worten standen und vom Ur-menschen noch angeschaut werden konnten“. B. Kromer, *Die Urbildkreise der Sprache*, Z MR 2, 1939, 214—224. (Die dort angeführten philologischen Beispiele sind fehlerhaft.)

¹¹ Goethe schreibt im 3. Buch von „Dichtung und Wahrheit“: „Es bleibt höchst merkwürdig, daß die Formen des Glaubens und Aberglaubens bei allen Völkern und zu allen Zeiten immer dieselben geblieben sind.“

¹² Pygmäen-Buschmänner, Hottentotten, Bantu, Sudanesen, Niloten, Hamiten und Hamitoiden, Semiten.

¹³ Lévy-Bruhls „kollektiver Denkprozeß“ gehört ebenfalls hierher. Er ist etwas Unvergängliches, das vom Geist des Menschen Besitz ergreift und ihm auf Lebenszeit diktiert, was er zu denken und zu fühlen hat.

¹⁴ Vgl. Th. W. Danzel, *Probleme der afrikanischen Ethnographie im Lichte völker-psychol. Fragestellung*, in „Festschrift d. Hamb. Mus. f. Völkerkunde“, Hamburg 1928, 42 f.

pflanzen und dieser neuen Gemeinschaft die echten Werte abendländischer Herkunft nicht vorenthalten.

Wie steht nun die Weltkirche zu den hier angedeuteten Fragen? Die Antwort geben hunderte von Propagandaerlassen und Verfügungen, die anknüpfen an die fast zweitausendjährige missionarische Praxis der Kirche¹⁵.

Trotz der klaren prinzipiellen Stellungnahme der Kirche zu den seelischen und kulturellen Eigenwerten der zu missionierenden Völker herrschen in der Praxis leider auch heute noch viele Unklarheiten und zwiespältige Meinungen. Wenn ich mir der großen Unterschiede im riesigen afrikanischen Raum auch voll bewußt bin, so ist die Feststellung doch bitter, daß nach hundertjähriger Arbeit eine methodisch-praktische Einheit noch nicht erreicht ist. Man bedauert es als Missionar und Freund Afrikas, daß die Grundhaltung so mancher Missionare zum Volkstum der Afrikaner alles andere als einheitlich und klar ist.

Da hält sich auch heute noch die „alte Schule“ derer, die im heidnischen Volkstum nur Verirrung sehen, die da annehmen, die europäische Zivilisation mit ihrem zersetzenden Säkularismus sei eine gottgesandte Wegebereiterin für eine Christianisierung des Landes. Diese Einstellung scheint uns unfassbar schon vom rein Pädagogischen her, und doch existiert sie noch weithin¹⁶. Sie scheint auf Mangel an Einfühlungs- und Anpassungsfähigkeit, auf Ignoranz hinsichtlich der religiösen Werte im Afrikanerleben und auf einer extremen Überschätzung europäischer „Unwerte“ zu beruhen. Zu dieser „Schule“ gehören auch jene, die da annehmen, daß der Europäer mit seiner Gedankenwelt, seiner Sprache, seiner höheren Zivilisation in Bälde in Afrika doch allein maßgebend sein werde, daß alles „Afrikanische“ dem Untergang geweiht sei.

Im Gegensatz zu dem Vertreter dieser „alten Schule“ steht ein anderer missionarischer Typus, der die Dinge wesentlich anders, ungleich tiefer und psychologisch richtiger sieht. Er erblickt in den religiösen Phänomenen des Heidentums nicht den Teufel, sondern die fürsorgende Liebe des himmlischen Vaters. Er sieht in ihnen das, was die alte Kirche den „Logos spermatikos“ nannte, Reste einer Uroffenbarung, die durch alle Zeiten auch im verirrtten heidnischen Herzen sich finden. Sieht in ihnen Funken, die er nur anzublasen braucht zur lichten Flamme des „Lumen Christi“. Er versucht, die Weltanschauung, die „Philosophie“ des Volkes, seine Denkprozesse zu erfassen, sucht alle wertvollen

¹⁵ Hauptquellen sind die „Collectanea“ der Propaganda. Aus der reichhaltigen Literatur erwähnen wir nur: J. Thaurén, *Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat*, Münster 1927. — J. B. Aufhauser, *Umweltsbeeinflussung der christlichen Mission*, München 1932. — A. Huonder, *Der Europäismus im Missionsbetrieb*, Aachen 1921. — Papst Pius XII.: „Tirer parti avec charité de ce que le prochain a conçu de beau en esprit, des sentiments nobles et bons qu'il nourrit au fond de son cœur, sans l'offenser par indiscretion ou par sottise, sans altérer la virginité de sa pensée ou de son amour“. (Zit. B M, 23. 1949, 318.)

¹⁶ Vgl. den wertvollen Artikel: L. Aujoulat, *Noirs et Blancs en Afrique - De la compréhension à l'amitié*, B M, 20, 1946, 104—113. Dort sagt der Verfasser: „Et s'il leur plaît de s'eupéaniser? ... Libre à eux bien entendu. Mais ne nous empressions pas crier victoire, car la disparition de valeurs proprement africaines, ne représentera en fin de compte qu'une perte sèche pour l'ensemble du patrimoine humain“. (a. a. O. 110) — Vgl. dazu auch H. Dürr, *Die Reinigung unserer Missions-Motive*, in EMM, 95, 1951, 2—10.

Elemente einzubauen in den „Leib Christi“¹⁷. Er ist sich stets bewußt — instinktmäßig, möchte ich sagen —, daß es leicht ist, abzureißen, aber aufbauen!

Will man nun ein Volk „bekehren“, ihm eine neue Lebensanschauung geben, so muß man selbstverständlich dessen frühere Weltanschauung gründlich kennen. (Leider wollen das viele noch nicht einsehen.) Es ist eine elementare Wahrheit, daß ein solcher Wandel nie erfolgreich sein kann ohne vollständiges Umdenken beim Lehrer und beim Bekehrten, beim Missionar und beim Katechumenen. Dieses „Metanoie“ johanneischer Färbung bedeutet notwendigerweise viel mehr als nur einen rationalen Prozeß. Und wenn die Afrikamission diese „Bekehrung“ als eine überwiegend rationelle, verstandesmäßig-religiöse Umstellung betrachtet und getätigt hat, so brauchen wir uns über die zahlreichen, heute schon auftretenden Alters- und Zersetzungserscheinungen in dieser jungen Kirche nicht zu wundern. Diese Umformung scheint mir größerer Tiefe zu bedürfen. Ohne Umwandlung der Sphäre des Unbewußten, das beim Kulturarmen eine noch größere Rolle spielt als bei uns, bleibt die Bekehrungsarbeit zur Hälfte ungetan. Lassen wir bei unserer Arbeit dies Gesetz missionarischer Tiefenwirkung außer acht, so kommt es zu der tiefbedauerlichen Bewußtseinspaltung, an der wohl jeder „évolué“, jeder Bekehrte heute krankt: die bewußte Welt des Menschen ist verstandesmäßig umgeformt und europäisiert worden, während die den Menschen zu tiefst beeinflussende Sphäre des kollektiven Unbewußten „heidnisch“ bli¹⁸.

So erklärt sich die allenthalben beobachtete Tatsache, daß auch in den besten unserer Neuchristen Gedankengänge, Gefühlswerte heidnischer Art zurückbleiben, die bei der ersten besten Gelegenheit wieder durchbrechen und das neue Leben gefährden¹⁹. So erklärt sich auch der seltsame Gegensatz zwischen der ruhigen Stabilität des unberührten Heiden und der unruhigen, revolutionären Einstellung der „évolués“, auch unter guten wirtschaftlichen Verhältnissen. So mag man auch eine weitere auffallende Zeiterscheinung in Afrika deuten: das überall auftretende Prophetentum, ein Zwitter, geboren aus zwei geistig gegensätzlichen Zivilisationen. Rein äußerliche Angleichung, wie man sie versucht hat, ohne tiefgehende geistig-religiöse Sublimierung aller vorhandenen Qualitäten einer Rasse, wird stets steril bleiben. Ein so umgepreßtes Volk wird stets schwanken zwischen dem ihm vertrauten uralten Symbol und der rationalistisch-materialistischen Alltagswirklichkeit — reif für Propheten und Agitatoren des Umsturzes²⁰.

¹⁷ Vgl. B. Kromer, Christusbotschaft an Afrikaner, Veröff. des AK. Miss.-Vereins, Wien 1937, 1—2, 14.

¹⁸ Pl. Tempels, a. a. O. schreibt darüber: „Quel missionnaire peut se déclarer pleinement satisfait du niveau spirituel de ses ouailles bantoues? Il y a quelque chose qui cloche. Il doit y avoir quelque part un défaut.“ (S. 121.) „Il faut reconnaître, lu en général, les résultats sont lamentables. Nous avons chaque jour les ressources si riches de l'âme bantoue, mais la situation générale nous force à des constatations angoissantes.“ (S. 116)

¹⁹ Diese Impedimenta nennt W. C. W. Willoughby (The soul of the Bantu, New York 1928, XXIII) sehr fein „stray seeds of former crops that the field carried“.

²⁰ Hofstra, Differenzierungserscheinungen in einigen afrikanischen Gruppen, Amsterdam 1933, 121: „Unter den primitiven Völkern treten gelegentlich Personen hervor, die ihren Stammesgenossen Offenbarungen von Geistern vermitteln, von denen sie sich besessen fühlen.“ Ihre Erlebnisse sind intensiver Art und treten oft mit einem Reform- oder Missionsgedanken auf. — W. C. Willoughby,

Um diesen Gefahren zu entgehen, genügt es nicht, einzelne art-eigene Elemente afrikanischer Sitte und Lebensart aus ihrem gewachsenen Zusammenhang zu reißen und ihnen ein christliches Gesicht zu geben. Es geht heute um viel mehr: Die gesamte Weltanschauung muß von Christus her gesehen und umgeformt werden, der „Logos spermatikos“ muß aufgehen im Logos, die Ahnung um Gott in der Erfüllung in Christus. Die ganze Weltanschauung, sage ich, die so wenige von uns je erfaßt und verstanden haben, so daß wir heute nach 100jähriger Missionsarbeit noch keine systematische Einführung in diese Schatzkammer uralten Denkens besitzen, die uns den rechten Weg zum Herzen des Afrikaners zeige. So verstehen wir vielleicht auch ein recht deutliches Wort, das Papst Pius XI. einmal gesprochen: „Basta coll' empirismo nelle missioni, fatemi dell' apostolato scientifico!“

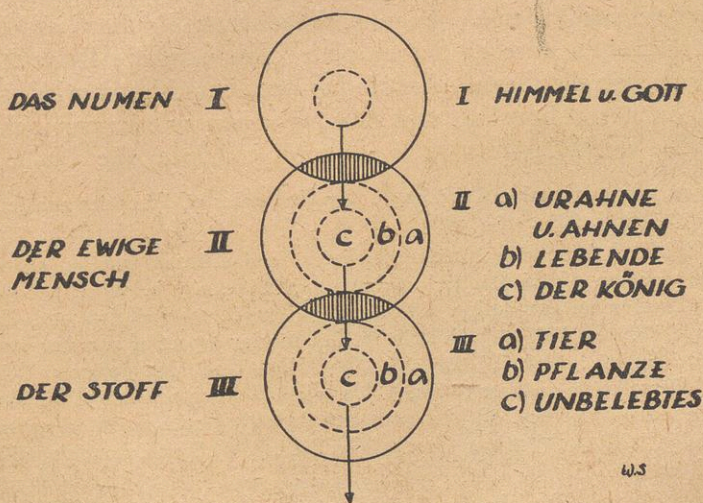
Der Missionar, der es mit diesem Leitgedanken der Kirche ernst nimmt, der sich an das Prinzip hält, keine afrikanischen Werte zu zerstören, sondern sie zu sublimieren und zu erhalten, hat einen schweren Stand. Wie oft habe ich in Afrika hören müssen: „Wie sollen wir es denn anpacken? Wir sehen die Probleme, wissen aber nicht, ob und wie sie andere schon gelöst haben. Wie sollen wir in Zweifelsfällen richtig urteilen? Im Seminar haben wir von all diesen Dingen nichts gehört.“ Ich verstehe heute gut, warum manch junger Missionar mutlos wird angesichts dieser Aufgabe, wenn er sieht, wie uns auch heute noch die elementaren Mittel fehlen für eine vereinheitlichte, tiefer gehende Missionsarbeit. Wenn er feststellt, wie jeder wieder von vorn anfangen muß, wo die vorherige Generation von Missionaren schon vor Jahrzehnten angefangen hat. Können wir uns, offen gesagt, in einer Zeit raschster Entwicklung einen solchen Dauerverlust an gutem Willen, Initiative und fortschreitender Erfahrung leisten? Können wir wirklich unsere Arbeit nicht ein wenig organisieren und rationalisieren?

Um sich in der Fülle dieser, dem Europäer wesensfremden Welt zurechtzufinden, bedarf es der Führung. Um einen Vergleich zu gebrauchen: Auch das beste Bild kann im Druck nicht wiedergegeben werden ohne das, was wir einen „Raster“ nennen. Einen solchen „Raster“ brauchen wir Abendländer auch, um die Eindrücke und Probleme der Afrikanerwelt aufnehmen und verarbeiten zu können.

a. a. O. 112—135 „Revelation by Prophets“. — G. Padmore, Afrika unter dem Druck der Weißen, Zürich o. J., 417—421. — B. Sundkler, Bantu prophets in S. Africa, London, 1948, sowie die Bespr. dieses Buches durch D. A. Storms, B.M. 23, 1949, 318—320. — K. Schlosser, Propheten in Afrika, Braunschweig 1949.

Vor vielen Jahren schon habe ich einmal versucht, einen solchen „Raster“ für die afrikanische Geisteswelt zu schaffen²¹. Der Krieg kam unmittelbar danach, und andere Interessen standen, auch in der wissenschaftlichen Welt, im Vordergrund. Bei dem damaligen Versuch machte ich auch zudem den Fehler, diesen Versuch einer symbolhaften Darstellung linguistisch unterbauen zu wollen. An der wesentlichen Gestalt dieses „Rasters“ halte ich auch heute noch fest, weiß heute auch, daß die Ringsymbolik sehr gut dem zirkulären Denken der asiatischen wie der afrikanischen Geisteswelt entspricht. Als dann 1945 das wertvolle Buch P. Tempels herauskam²², war ich angenehm überrascht, wie weit die Grundzüge dieser Bantu-Philosophie mit der 1939 von mir versuchten Synthese übereinstimmen, die P. Tempels bestimmt nicht gekannt hat.

Urbild Kreise



²¹ Vgl. B. Kromer, Die Urbildkreise der Sprache, ZMR, 2, 1939, 214—224. — Die schwierige, noch immer nicht gelöste Aufgabe, eine einheitlich aufgebaute christliche Terminologie für Bantu-Afrika und darüber hinaus zu schaffen, wird sich kaum anders lösen lassen als unter Zugrundelegung einer systematischen Darstellung der Bantuweltanschauung. Über den augenblicklichen Stand dieser Frage vgl. W. Bühlmann, Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, Schöneck-Beckenried 1950.

²² Bantoe Philosophie, Antwerpen 1946. Von diesem Buche sagt S. Exc. Mgr. Tanghe, chem. Ap. Vikar von Ubangi: „Ces savantes analyses n'aient pas vu le

I. Der Symbolkreis des Himmelsgottes

Jene Zeit ist wohl endgültig vorbei, da man aus verschiedenen Ursachen und Motiven die Hochgottgestalt in der Geisteswelt der Bantuvölker noch nicht kannte oder auch nicht anerkennen wollte²³. Die beherrschende Rolle, die der Hochgottglaube in der Vergangenheit der Bantu einst gespielt haben muß, kommt dem Missionar wie dem Forscher klar zum Bewußtsein in dem Augenblick, da er mit einem Schwarzen über das Höchste Wesen spricht. Jeder, der mit Afrikanern missionarisch zu tun hat, ist überrascht, wie leicht das Brückenbauen hier ist zwischen ihrem Höchsten Wesen, wie immer es heißen mag, und dem Christengott. Es kommt einem vor — so hat es einmal ein Missionar formuliert — als wenn man dem Schwarzen eine uralte, bekannte Geschichte erzähle, die er nur halb vergessen habe²⁴. Ja, halb vergessen ist weithin im afrikanischen Raum das Wissen um den Schöpfer- und Himmelsgott. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das heutige vage Gottesbild ein Rest sei aus Zeiten klaren monotheistischen Glaubens und Denkens²⁵. Selbst in unseren Tagen noch kann man die Entwicklung verfolgen, wie die Gestalt des Hochgottes überschichtet wird, mehr und mehr, vom Ahnenkult und Ahnenglauben, wie immer mehr an die Stelle des Schöpfers seine ersten Geschöpfe, die Ur-Eltern,

jour il y a une soixantaine d'années... Que de bêtises et d'inepties auraient été épargnées". (BM, 20, 1946, 167.)

²³ Vgl. E. S. Hartland: "The most obscure and difficult question connected with the religion of the Bantu is whether they have any belief in a Supreme God, a Creator and overruling providence" (Encycl. of Religion and Ethics, Edinburgh 1909, II, 163. — J. H. Driberg, The secular aspect of ancestor worship in Africa, Suppl. J. R. A. S. 1936, 35: "The High God idea does not exist in Africa." Derselbe an anderer Stelle: "This spiritual force consists of an abstract power or natural potency, all-pervasive and definitely never regarded anthropomorphically." (Zit. in "African ideas of God" ed. E. W. Smith, London 1950) 21, (abgek. Titel: AFI).

²⁴ H. A. Junod, The life of a S. African tribe, London 1927, 449. Vgl. auch AFI, 133, 153 f.

²⁵ Vgl. auch J. J. Williams: "Our findings show that there has been a general retrogression in matters of religion and even where tribes have been polytheistic in recent years, there is often a clear indication of monotheistic belief in early years" (zit. AFI, 1). — E. Champagne, Les Noirs d'Afrique, BM, 12, 1932, 202. — K. Beth, Religion und Magie, Leipzig 1914, 227: „Der Versuch, aus dem Religionsbilde der heutigen Naturvölker auf einen möglichen früheren Stand der Religion zurückzugehen, muß mit der mächtigen Erscheinung der Degeneration rechnen... Sie (d.h. die Religion) ist überwuchert und in ihrer ursprünglichen Gestalt schwer auffindbar.“

treten²⁶. Allerdings erfaßt der Afrikaner dies Nebeneinander heterogener religiöser Elemente wohl nicht so scharf wie wir. Fragt man ihn einmal über dieses seltsame Nebeneinander von Ahnenkult, Totemismus und Monotheismus, so wird er antworten: „All dies ist vom Höchsten Wesen gewollt, all diese Dinge hat er gegeben, um dem Menschen zu helfen“²⁷. Auch sozialpolitische Elemente mögen am Niedergang des Gottesglaubens und an der wachsenden Herrschaft des Ahnenkultes mitgeholfen haben. Es ist ja kein Wunder, wenn bei sozialen und politischen Strukturverlagerungen auch die geistig-religiösen Grundlagen ins Wanken geraten und sich erst langsam, auf einer verschiedenen Ebene, beruhigen²⁸. Während unter dem Einbruch dieser Kräfte die monotheistischen Vorstellungen schwächer werden, ja sogar verschwinden können, gibt es im Völkerleben, besonders in unseren Tagen, Einflüsse, die auf die heidnische Gottesidee fördernd und sublimierend wirken, indem sie primitivere Vorstellungselemente, z. B. das Schicksals-Motiv, zurückdrängen. Kräfte, die das Gottesbild reinigen von den ihm ursprünglich anhaftenden atmosphärischen, solar lunaren, himmlischen Phänomenen²⁹. Auch die ethnische Überschichtung trägt zur Umgestaltung des Gottesbildes durch Kontrast- oder Angleichswirkung wesentlich

²⁶ Vgl. hierzu P. Wüst, Die kultische Gottesverehrung der Okawangostämme, ZMR, 1940, 37—43, 264—270. Unter der Führung der Haka-Hanga drängt der Ahnenkult den Kult des Höchsten Wesens zurück. — P. Struye berichtet von demselben Vorgang im Kongo: „The aged of all the Bantu races of the North relate how all their religion had been upset. Formerly, when someone died, he went to God... but now they go to their ancestors under the earth“. („Some notions on the Bantu“, zit. in AFI, 91). — E. W. Smith, The idea of God among S. African tribes, in AFI, 78—134: „In our study of the southern Bantu we have found that the Supreme Being is overshadowed by the ancestral gods - is indeed pushed so far to the circumference of their thought that often his very name is forgotten, that he is confounded with the Adam of race.“ (S. 133)

²⁷ P. Tempels, a. a. O. 23.

²⁸ E. W. Smith in „AFI“, 134: „The establishment of strong states under the rule of warrior kings or statesmanlike chiefs, which followed the wars, probably strengthened the ancestral cult.“

²⁹ Hierhin gehört vor allem der Einfluß der Missionslehrfähigkeit. Von deren Einfluß auf das Weltbild des noch heidnischen Teiles des Volkes schreibt C. M. N. White: „It is defining more clearly the monotheistic outline and removing the consciousness of the oldest most primitive elements... There is plenty of evidence that these concepts were already built up of several strata before the first christian influences appeared on the scene to add yet a further layer to the strata.“ (C. M. N. White, The Supreme Being in the beliefs of the Balovale tribes, African Studies, 7, 1948, 35.) — Diesen in allen Missionsländern wahrnehmbaren Angleichungs- und Ausgleichungsprozeß nennt Latourette „Mass modification“. — H. Kraemer, a. a. O. 288 f.

lich bei ³⁰. Aus all dem ergibt sich zur Genüge, wie schwierig es ist, ein objektives Bild der afrikanischen Hochgottgestalt zu geben, auch wenn man alle Erkenntnisse verwertet, die im Volke noch vorhanden sind, auch wenn man die Gefahr umgeht, philosophische und theologische Gedankengänge in die Gedankenwelt der Kulturarmen hineinzulesen ³¹.

Fünf Begriffsgruppen verbinde ich mit diesem Kreise des Göttlichen: Himmelreich und Himmelsmenschen, Gott und Mensch auf Erden, Rückzug Gottes, Gottsuchen der Menschen, Gottes Kraft als Angedenken.

Trotz aller sekundären Verschiedenheiten in der Gottesvorstellung infolge ethnischer Übersichtung läßt sich in der Bantuwelt die Hochgottgestalt, unter welchem Namen sie auch immer auftritt, als die *Causa prima* alles Werdens und Geschehens nachweisen. Über die Erschaffung des Kosmos hat der Afrikaner, mit ganz wenigen Ausnahmen, wenig nachgedacht ³². Umso intensiver hat sich sein Geist mit der Erschaffung und Beseelung des Menschen beschäftigt: mit Ihm, dem Lebensspender, „der als Inbegriff alles Guten und Schönen seine eigene *Vis vitalis*, seinen Ka niedersendet, wo immer auf Erden sich eines jungen Menschenkindes Leib bildet“ ³³. In den meisten Bantusprachen drückt das Wort *kupanga* den eigentlichen Schöpferakt Gottes aus, das Erschaffen aus dem Nichts als *Causa prima* allen Seins. Von ihm fließt die *Vis vitalis*, die Lebenskraft Gottes, als ein unversiegbarer Lebensstrom durch den Urahn in die Menschheit (vgl. den zweiten Symbolkreis) und weiter in die „unter-menschliche“ Welt der Tiere, Pflanzen und des leblosen Stoffes (dritter Kreis).

Und nun zum „Orte“ Gottes: Ptolemäus nannte ihn „*Empyreum*“, das „lichthaft Brennende“. Wir nennen ihn „Himmel“. H. Baumann ³⁴ definiert ihn als „ein der irdischen Welt genau entsprechendes Himmelsland, wo seit alther himmlische Wesen wohnen unter einem Gottkönig wie die Erdenbewohner“. Da Hamiten, oder sagen wir Viehzüchterkulturen, primäre oder sekundäre, diese Vorstellungsreihe zweifellos mitgebracht und sie den Bantu hinterlassen haben,

³⁰ C. M. N. White, a. a. O. 35 weist besonders auf den Einfluß völkischer Übersichtungen hin, was besonders für das stark übersichtete Angolagebiet von Bedeutung ist. — Die verschiedenen Synonyme für „Gott“ im gleichen Sprachgebiet sind m. E. für die Erforschung der verschiedenen ethnischen Strata von wesentlicher Bedeutung. D. Verf.

³¹ T. Cullen Young meint, daß es in all den Jahrzehnten des Kontaktes der Europäer mit den Afrikanern noch keinem Weißen gelungen sei, eine Darstellung afrikanischer Denkart zu geben, ohne seine eigenen Ideen mit hineinzuflechten. (Zit. in AFI, 2.) — Dazu noch die Schwierigkeit, zu unterscheiden — nach Tordays Ausdruck — zwischen „hard facts and figures of speech“.

³² Eine Ausnahme machen die Yoruba-Edo und die Pangwe (Weltei-Mythe; vgl. H. Baumann, Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythos der afrikanischen Völker, Berlin 1936, 191 ff.

³³ B. Kromer, Urbildkreise a. a. O. 217. — Vgl. dazu P. Tempels a. a. O. 39: „Der Ursprung, die Erhaltung in der Existenz („subsistence“) und die Vernichtung der Dinge und Kräfte ist ausdrücklich und ausschließlich Gott allein vorbehalten.“ — Die Bantu fassen die Empfängnis als direkten Eingriff Gottes auf, der das Leben erschafft. (Vgl. Tempels a. a. O. 39.)

³⁴ H. Baumann, a. a. O. 206, 211.

dürfen wir hier ohne weiteres auf das parallellaufende asiatische Prinzip des Himmel-Erde Parallelismus hinweisen. Dort ist, wie Farbridge einmal sagt, „die sichtbare Welt nur das Zifferblatt der unsichtbaren. Alle irdischen Dinge werden betrachtet als ein schwacher Schatten der himmlischen Realität. Die Königreiche dieser Welt sind nur die vorbeihuschenden Schatten des ewigen Reiches Gottes“³⁵.

Der Himmelsgott zeugt, da er in den meisten Mythen noch keine Frau besitzt wie in späteren asiatischen Hochkulturen, „alles aus sich kraft seines Wesens als erste Ursache. Meist hat er seine so gezeugten Kinder um sich herum“³⁶. „Diese Himmelsmenschen... werden als weiße, helle, glänzende... mit langen Haaren versehene Wesen angesehen“³⁷. „Aus der Schar der Himmelskinder schickt er (Gott) am Anfang der Dinge einige herab, damit sie die Menschheit bilden“³⁸. Verglichen mit diesem Himmel, bewohnt vom Schöpfergott mit seinen ersten Geschöpfen, ist unser Himmel, „der Himmel der kopernikanischen Astronomie, leer geworden, als hätten seine Urbewohner aus ihm sich geflüchtet. Ihn erfüllen und lenken nur abstrakte Naturgesetze, physikalisch-mathematische Formeln. Der Urmenschheit dagegen erschien der Himmel nicht so verlassen und verödet, noch war er erfüllt von geistigen Wesenheiten, die dort zelteten und von dort aus die Geschehnisse... der Menschheit lenkten“³⁹. So werden Himmelsmenschen zu Urahnen der Menschheit. Das Zentrum dieser Mythenfolge liegt im südlichen Kongo, in Rhodesien und Angola und ist zweifellos vom Norden her beeinflusst⁴⁰. Vielfach verknüpft sich schon das Sündenfallmotiv mit dem Verlassen des Himmels.

Anders erscheint die Urzeit der Menschen in andern afrikanischen und asiatischen Altkulturen. Gott erscheint als Schöpfer und Bildner der ersten Menschen auf der Erde. Aus verschiedenem Stoff, meist Lehm oder Schlamm, formt er seine ersten Kinder. Ein Wortspiel — oder ist es mehr? — reiht sich, weltweit verbreitet, an diese Ursprungsgemeinschaft Erde-Mensch an, nämlich das Humus-Homo-Motiv⁴¹. Dem Lehm wird nach asiatischer wie afrikanischer Auffassung ein Agens der Belebung zugefügt: Das Blut des Schöpfers, im Kongo wie in Alt-Babylon, Speichel u. ä.⁴².

Charakteristisch für den „Paradiesbericht“ der Urkultur in Asien wie in Afrika ist die vertrauliche Nähe, in der Gott mit dem Menschen lebt. In dieser Zeit erteilt er ihnen direkt oder durch den Stammvater Vorschriften für ihr

³⁵ M. H. Farbridge, *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, London 1923, 20.

³⁶ H. Baumann, a. a. O. 164.

³⁷ H. Baumann, a. a. O. 210.

³⁸ H. Baumann, a. a. O. 164.

³⁹ A. Wadler, *Germanische Urzeit*, Basel 1936, 17.

⁴⁰ Vgl. H. Baumann, a. a. O. 210, 213. Dazugehörige Kartenskizzen S. 207 und 211. — K. Meinhof, *Dichtung der Afrikaner*, Berlin 1911, 37 denkt an asiatischen Ursprung dieses Mythenkomplexes.

⁴¹ Lat.: Humus-Erde zu Homo-Mensch; Hebr.: Adamah-Erde zu Adam-Mensch; Skr.: MRD-Lehm zu MRTAH-Mensch; Samoj.: Tup, Tabe-Erde, Ton zu Tebä-Mensch; Samoj.: Tu - Ton, Erde; Bantu: e - du - Erde zu nTu - Mensch; Tope-Schmutz zu nTu(v) - Tuba - Mensch.

⁴² A. Jeremias, *Das A. T. im Lichte des alten Orients*, Leipzig 1946, 41. E. Götsberger, *Adam und Eva*, Münster 1912, 7.

religiös-sittlich-soziales Leben⁴³. Hunderte solcher Berichte aus dem „Goldenen Zeitalter“ liegen im Bantugebiet vor — ein Blick in H. Baumanns „Urzeit“ genügt. Tod und Krankheit und alles menschliche Elend kommen wie im biblischen Bericht erst mit dem „Sündenfall“ zu den Menschen. Die mit dem Sündenfall verknüpfte „Prüfung“ malt der Bantumythus in großer Breite und leuchtenden Farben aus. Ebenso reich gestaltet ist dann das Abschiednehmen Gottes von der Erde, sein Rückzug in den Himmel. Er überläßt seine Kinder den Ersterschaffenen, den Urahnern, zur Regierung. In deren Hände legt er auch die Kontrolle mancher irdischen Phänomene, wie die Beschaffung des Regens, die Sorge um die Fruchtbarkeit von Mensch, Tier und Pflanze. An diese urzeitliche Verordnung Gottes hält sich mit unheimlicher Logik bis heute der Afrikaner in seinem Beten, Opfern, in der Befolgung des Sittengesetzes. Gott ist ja so fern. Sollen wir ihn deshalb tadeln und als unreligiösen, gottlosen Menschen dahinstellen?

Ein ergreifendes Kapitel des afrikanischen Mythos ist der Versuch der Menschen, mit dem beleidigten, entrückten Gott wieder Verbindungen anzuknüpfen. In bildreicher Sprache wird, kindlich-naiv, dies Motiv ausgesponnen. Wie können wir Menschen einen Besuch im verlorenen Himmel zuwege bringen? Da spielt der Regenbogen als Brücke zwischen Erde und Himmel, da taucht das Himmelsleitermotiv auf. Da finden wir häufig, wie in der griechischen Mythe, das sogenannte „Strick-Motiv“⁴⁴. Auch der Spinnenfaden und die Erde-Himmel verbindende Kette spielen eine Rolle, und nicht zuletzt das Turmbaumotiv mit seinem katastrophalem Ausgang. Uraltes Himmelsheimweh.

Aber etwas ganz Wertvolles ließ Gott den Menschen dennoch auf Erden zurück, oder sandte es nachträglich vom Himmel: Jene Lebenskraft, die nach P. Tempels im Mittelpunkt allen Denkens und Handelns im Raum der Bantuvölker und wohl weit darüber hinaus steht. Jene Lebenskraft, jene schöpferische Energie, die ich mit dem elektrischen Stromkreis vergleichen möchte, die sich in allem geschöpflichen Sein als dynamischer Faktor findet. Ob man diese *Vis vitalis* nun mit den ba-Luba „bumi“ nennt oder mit den ba-Fiote

⁴³ Ansatz zur späteren Ahnen-Sanktion der Ethik? — Vgl. auch W. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der biblischen und ethnologischen Urzeit, Stimmen der Zeit (StZ) 68, 295 ff.

⁴⁴ Vgl. auch „Das Tau des Großen Gottes“ im alten Akkad und „Das Goldene Tau des Zeus“ im griechischen Mythos. — W. Schmidt (Ursprung der Gottesidee, Münster 1949, VIII, 531) definiert dieses „Strick-Motiv“ so: „In der Urzeit verband Himmel und Erde ein Strick, an dem die Menschen von der Erde zum Himmel gelangen und wieder von dort zurückkehren konnten; dieser Strick wurde durch die Schuld eines bestimmten Wesens durchschnitten, und von da ab hörte diese Verbindung von Himmel und Erde auf.“ — Bei den Niloten hat diese Erde-Himmel-Verbindung die Aufgabe, altgewordenen Menschen den Zugang zum Himmel zu ermöglichen, wo sie sich stets wieder neues, jugendliches Leben holen können. (Vgl. W. Schmidt, Urspr. der Gottesidee VIII, 709.) — Bei den ba-Tonga kann man das Lied hören: „O, wie gern möchte ich ein Seil flechten und zum Himmel hinaufklettern. Dort möchte ich mich hinbegeben, um Ruhe zu finden.“ (M. Junod, The Life of a S. African Tribe, London 1927, 2 vols, II, 430.) — Vgl. auch H. Baumann, a. a. O. 209 f. — P. Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910, 207.

„lu-Nyensu“ oder „bunsi“⁴⁵. Wenn wir in der ethnographischen und ethnologischen Literatur immer wieder die sogenannte Otiosität des Höchsten Wesens betont finden, so fragen wir uns doch heute mit Recht, ob diese Behauptung so ganz stimmt. Ein Blick in die Welt afrikanischer Spruchweisheit, meine ich, zeigt uns zur Genüge, daß dieser Hochgott dem Weltgeschehen und dem Menschenschicksal wirklich keineswegs so gleichgültig, „otios“, gegenübersteht. Für den speziellen Bereich dieser Studie, die Südwestbantu, möchte ich es jedenfalls stark bezweifeln. In bildhaft-schöner Sprache bringt, in diesem Teil der Bantuwelt wenigstens, der Schwarze seinen Glauben an die sorgende Herrschaft Gottes über die Welt und die Menschen in ergreifender Weise zum Ausdruck. Ich kann z. B. nie in den Liedern und Gebeten der Kwanjama lesen, die uns Pettinen aufgeschrieben und überliefert hat⁴⁶, ohne an die schönsten Stellen unserer Psalmen erinnert zu werden. Hier wird uns ein Gottesbild und eine Haltung dem Heiligen gegenüber gezeichnet, die wir wirklich eine Theologia naturalis nennen können⁴⁷.

II. Der Symbolkreis des Ahnenschoces

Diesen Symbolkreis könnte man auch nennen den „Kreis des ewigen Menschen“. Er enthält — entsprechend den drei Schichten der Zeichnung — den Urahn (wohl als zweigeschlechtliches Wesen gefaßt), die Ahnen und Vorfahren (a), die Schicht der mit den Toten in Symbiose lebenden Angehörigen des Volkes und schließlich (c) den König als Inkarnation des Urahn. Wir wollen versuchen, etwas in die Geheimnisse urzeitlichen Denkens einzudringen.

Drei Tatsachen geben dem Urahn seinen besonderen Charakter, sein Gepräge: zunächst die direkte Herkunft von Gott: Er nimmt in ganz besonderer Weise, als „Erstgeborener der Geschöpfe“ an der Lebenskraft und Schöpferkraft Gottes teil, er gilt, wie alle Erstgeburt, als besonders lebensstark. Die ihm folgenden

⁴⁵ K. Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, Leipzig 1914, 177 f. — Auch E. Pechuel-Loesche, Volkskunde von Loango, Stuttgart 1907, 269.

⁴⁶ Pettinen, Lieder und Rätsel der Aandonga, Zeitschr. f. Eingeb. Spr. 17, 202 ff. Pettinen, Sprichwörter der Aandonga, Zeitschr. f. Eingeb. Spr. 17, 249 ff. Pettinen, Einige Züge des Gottesbegriffes der Aandonga, Allg. Miss. Zeitschr. 1913, 552—560. — G. W. Dymond, The idea of God in Ovamboland, in A F I, 135—155.

⁴⁷ Zur grundlegenden Korrektur unserer Auffassung vom „Heiden“ vgl. Th. Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, Krailling vor München, 1950.

Geschlechter sind zunehmend schwächer als er⁴⁸. So wird er, kraftmäßig gesehen, zum Übermenschen, zum Halbgott, zum Heilbringer, zum Demiurgen, zum Riesen, zum Ogre, für spätere, lebensschwächere Generationen⁴⁹.

Selbst ein „Sohn Gottes“, ist der Urahn dann vor allem Stammvater, der an seine Nachkommen die göttliche *Vis vitalis* weiter zu geben hat. Er ist der „starke Vater“, der durch seine außergewöhnliche, gottentstammte Lebenskraft zum Begründer der Menschheit, des Volkes geworden ist. Die andern Ahnen spielen, wie P. Tempels ausführt, eine ähnliche, aber doch geringere Rolle in der Menschwerdung des Volkes, je nach der Zahl und Stärke ihrer Nachkommenschaft⁵⁰. Der Urahn ist kraft dieser seiner einzigartigen Stellung als „erster Adam“ auch derjenige, der Gottes Gesetz weiterhandet an seine Nachkommen und über dessen Beobachtung wacht. Die andern Ahnen nehmen nur, ihrer kraftmäßigen Stellung und Würde nach, an dieser Regierung im „ewigen Menschen“ teil. Sie verkörpern, soweit ich sehe, die immanenten Strukturgesetze des sozialen Lebens, sind auch dessen Sanktion. Diese Ahnenschicht schließt ein die Schicht der lebenden Mitglieder der großen diesseitig-jenseitigen Gemeinschaft. (II. b.) Die Lebenden, so lautet das ungeschriebene, ewige Gesetz, sind von den Toten abhängig, und diese hinwiederum sind angewiesen auf gewisse Leistungen der Lebenden.

Die Tatsache nun dieser innigen Wechselwirkung führt uns zu des Urahnen dritter Qualität als Kollektiv aller seiner Nachkommen und Kinder. Er ist nicht nur Wurzelgrund, er ist auch End- und Zielpunkt alles menschlichen Lebens und geschöpflichen Seins. Zu ihm kehren alle zurück, die seinen Lenden entsprossen, er ist ihr großes „Zusammen“. Dies ist das einzig Wirkliche, Bleibende, während das Individuum nur eine vorüberhuschende Erscheinungsform ist. Diesem Ahnensymbol scheint mir im biblischen Sprachgebrauch der „Schoß Abrahams“ zu entsprechen. Wo dieses Reich lokalisiert wird, im cölaren oder dithonischen Raum oder irgendwo in einem fremden Winkel der Erde, tut an sich nichts zur Sache⁵¹. So fremd uns Europäern auch dieses Symbol des „Ahnenschoßes“ erscheint, so ist doch ein wundervoller Gedanke in ihm eingebettet: Der erste Mensch, der „ewige Mensch“ in seiner gottstarken Jugend, der seine gottentstammte Lebenskraft hineinströmen läßt in Millionen seiner Kinder, die er dann, nach kurzem Auftreten auf der irdischen Bühne, wieder für immer in die Arme schließt. Versuchen wir einmal, von hier aus an die großen, zentralen Geheimnisse unseres Glaubens heranzutreten: Corpus Christi mysti-

⁴⁸ Vgl. dazu Kap. 5 und 6 der Genesis, wo von der schwindenden Lebenskraft und Lebensdauer der Geschlechter die Rede ist.

⁴⁹ „Die mittelalterliche Kirche setzt die Stammeltern durch unbekannte Autorität in den Heiligenkalender.“ (B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg 1917, 292.)

⁵⁰ Hier liegt wohl auch die Wurzel der weitverbreiteten Furchtkomplexe, ohne Nachkommen zu sterben. Das „Seelenheil“ hängt von einer möglichst zahlreichen Nachkommenschaft ab.

⁵¹ In diesem Zusammenhang ist es interessant festzustellen, daß der Jok der Niloten sowohl die Rolle eines Hochgottes spielt, wie auch das Kollektiv der Totengeister darstellt (R. Mohr, A. 45, 1950, 893).

cum und Communio Sanctorum⁵². Das in diesem „Ahnenschoß“ sich abspielende Leben, den Kräfteaustausch, scheint mir P. Tempels gut erfaßt zu haben⁵³. Er sagt: „Wir kennen diese Interaktionen nur im ontologischen Verhältnis Gott-Mensch, der Afrikaner aber sieht tiefer und erkennt ein solches als auch zwischen allen Kreaturen bestehend.“ Die Kenntnis und Auswertung dieser Kraftfelder und ihrer Auswirkungen bildet nach Tempels die „afrikanische Philosophie“, die Lebensweisheit des Afrikaners. Sie sei gar nicht so leicht zu erwerben, denn die Kräfte des Universums glichen einem Spinnennetz: man könne keinen einzelnen Faden dieses Netzes berühren ohne das ganze Gewebe zu erschüttern⁵⁴.

Im Zentrum dieser Symbiose von Lebenden und Toten, des „Ahnenschoßes“, steht die Inkarnation des Urahnen, der Kōnig (auf der Zeichnung ist es II. C.). Trotz vieler, auf ethnischer Überschichtung beruhenden Unterschiede⁵⁵ kann man etwa folgendes sagen: „Der König ist Vater seines Landes und Volkes, dessen Vertreter gegenüber den Himmlischen, ein Halbgott, den niemand leibliche Bedürfnisse befriedigen sehen durfte, der übrigens seine Untertanen mit Regen zu versorgen hatte. Als mächtige Mitregentin stand ihm die Makunda zur Seite.“ Diese Mitregentin spielte auch im Lunda-Luba-Reich eine große Rolle: dort war sie „Luko-kescha“ genannt, d. h. „Herrscher-Weib“ und spielte kulturhistorisch eine interessante Rolle⁵⁶. Hier steht der „Gottkönig“ in dem hohen Sinne, ein höchstes Symbol zu schaffen, zunächst als völlig makelloser Mensch edelster Zucht und Art gewählt vor uns. Er erlebt dann eine Machtausstattung göttlichen Gepräges, lebt mit seinem Hofe nach den Regeln eines irdisch-kosmischen Weihespiels, um endlich sein Dasein in ungeschwächter Lebenskraft zu beenden, indem er sich von seinem Nachfolger töten läßt⁵⁷.

Daß die Vorstellung von der Vis vitalis Gottes in diesem Ideenkomplex die beherrschende Rolle spielt, liegt wohl klar zutage. H. C. Decker sagt darüber: „Der jeweilige König ist der lebende Ausdruck eines kontinuierlich fortwirkenden göttlichen Prinzips, das mit dem göttlichen Urahnen seinen Anfang nimmt und im Unendlichen verläuft. Dieser königliche Ahne, bisweilen auch als Urmensch... aufgefaßt, gilt als Spender des ersten Feuers, das nicht verlöschen darf.

⁵² B. Kromer, Urbildkreise a. a. O. 218.

⁵³ P. Tempels, a. a. O. 39/41.

⁵⁴ P. Tempels, a. a. O. 5, 41.

⁵⁵ Der Einfluß der Rhodesischen Hochkultur macht sich durch ganz Angola hindurch noch heute stark bemerkbar, sie brachte diese Kulturelemente, die das Gottkönigtum und den „heiligen Königsmord“ umgeben. — P. Tempels, a. a. O. 42: „L'ainé de la tribu est le chaînon de renforcement de vie reliant les ancêtres à leur descendance, source de la vie intense influençant la vie de ses gens et même de toutes les forces animales, végétales ou inorganiques qui existent sur son fonds, pour le bénéfice de ses gens.“ (Zit. BM, 20, 1946, 169.)

⁵⁶ E. Peschuel-Loesche, a. a. O. 185. — H. C. Decker, Die Jagazüge und das Königtum im mittleren Bantugebiet, Zeitschr. f. Ethnologie, 1939, 229–293. Bes. Der König ein Gott (262–273) und Die Frauen um den göttlichen König (273–281).

⁵⁷ L. Ziegler, Überlieferung, Leipzig 1936, 90–94. — L. Frobenius, Erythräa. Berlin 1931, 222–226. — L. Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas, Zürich 1933, 153–190 („Welt und Mensch“). — H. C. Decker, a. a. O. 262. — Vgl. auch die Insignien der M. A. Kaiserkrönung: Blauer, sternbestickter Mantel als Symbol des Himmels und Reichsapfel als Symbol der Weltherrschaft.

solange der König lebt. Seine hl. Flamme ist, wie der König selbst, Symbol für das Wohlergehen des gesamten Volkes“⁵⁸.

Mit seinem Tode erlöschen alle Feuer des Landes, ein rechtloses Interregnum (der König, das personifizierte Recht, ist ja tot) beginnt, bis der neue König in einem symbolischen Akt das neue Feuer erzeugt, dessen symbolische Annahme durch das Volk Loyalität dem neuen Herrscher gegenüber bedeutet... Wenn auch heute im zerfallenden Dorfkönigtum von der einstigen Größe des Gottkönigs sich nur Spuren erhalten haben⁵⁹, so ist doch immer noch die Erinnerung wach an die große Vergangenheit, ehe der weiße Eroberer kam.

Um die Rolle des Königs im afrikanischen Volk zu verstehen, müssen wir die grundlegende Struktur der Volksgemeinschaft verstehen. Über das afrikanische Sozialgefüge in sich und in seinem Verhältnis zum Individuum ist viel geschrieben worden, aber oft genug ohne tieferes Verständnis der zugrunde liegenden Weltanschauung. Man hat das Wort „Kollektivismus“ häufig gebraucht, um diese urtümliche Lebensform zu kennzeichnen. Hofstra⁶⁰ versteht unter diesem afrikanischen Kollektivismus „ein weitgehendes Zurücktreten der persönlichen Selbstständigkeit, ein starkes Eingebettetsein im Gruppenleben, einen fest geregelten Ablauf der sozialen Prozesse ohne individuelle Variation“. Unter „Individualismus“ wollen wir mit Hofstra verstehen „eine relative Selbstständigkeit des Einzelwesens in psychischer und besonders in sozialer Hinsicht, eine Atomisierung der Gesellschaft, ein Losgelöstsein des Individuums vom Gruppenverband“⁶¹. In unserer Beurteilung und der Vergleichung unseres Sozialsystems mit dem der Bantu haben wir vielleicht die Gegensätze zu scharf gesehen, haben unsere Gesellschaftsform zu individualistisch, die der Afrikaner zu kollektivistisch aufgefaßt. Die Wahrheit liegt wohl in der Mitte. Hofstra hat mit seiner Zusammenschau des Verhältnisses Individuum-Gemeinschaft wohl das Rechte getroffen, wenn er schreibt: „Im normalen Gruppenleben hat das Individuum zahlreiche Gelegenheiten, sich von seinen Gruppengenossen zu unterscheiden und sich selbstständig zu verhalten. Nicht jedes Verhalten ist durch feste Regeln „gebunden“ und festgelegt. Am meisten tritt das Individuelle bei den politischen und religiösen Führern hervor“⁶². Es ist noch nicht lange her, daß Lévy-Bruhls Auffassungen über afrikanisches Geistesleben und Gesellschaftsform die Führung hatten; heute sieht man doch ein, daß er stark, wenigstens in seiner Psychologie der Primi-

⁵⁸ H. C. Decker, a. a. O. 262. — E. Pechuel-Loesche, a. a. O. 184 f.

⁵⁹ W. C. Willoughby, a. a. O. 290—296 (hl. Feuer), 413 f. (Gottescharakter des Königs). — Lüssmann, Einige Sitten und Gebräuche der Basuto, Neue allgem. Miss.-Zeitschr. 1928, 109: Die Eingeborenen sagen: „Der Häuptling ist der Segen.“ — D. W. T. Shropshire, The Church and primitive Peoples, London 1938, 263—265 (hl. Feuer).

⁶⁰ Hofstra a. a. O. 17.

⁶¹ In diesem Sinne ist der eingangs öfters benutzte Ausdruck „évolué“ zu fassen.

⁶² Hofstra a. a. O. 208. — Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch W. Beck, Das Individuum bei den Australiern, Leipzig 1924, 28 f. — Vgl. auch D. Westermann, Der Afrikaner heute und morgen, Essen 1937, 1, 165—178. — P. Tempels a. a. O. 77. — Zum rechten Verhältnis dieser Fragen vgl. H. Beukes, Der Häuptling in der Gesellschaft der Süd-, Ost- und Zentralbantuvölker, Dissertation, Hamburg 1931, (Der Ältestenrat als demokratisches, machteinstränkendes Element, S. 21.) — Wilde, Schwarz und Weiß, Berlin 1913, 108. — Th. Ohm, Gemeinschaft und Mission in Afrika, ZM 25, 1935, 130—148 (bes. 132 f.).

tiven, in die Irre gegangen ist. Man sieht, wie vorsichtig man mit derartigen Urteilen über die Kulturarmen sein muß, da es uns schwer fällt, die fremdrassige Welt- und Denkkordnung richtig zu erfassen, und da noch mancher europäische Forscher von den Wunschträumen seiner evolutionistischen Erziehung beeinflusst ist ⁶³.

Der König ist, als Nachfolger der Urahnen, Wächter über die Stammesethik, die sittlich gebundene Sozialordnung. Wir sind uns wohl darüber klar, daß bei den sogenannten Kulturarmen „die althergebrachte Ordnung von der Gottheit abgeleitet wird“ ⁶⁴, daß die Ahnengeister über sie wachen und daß direkte starke Erschütterungen des menschlichen Lebens oder der Fruchtbarkeit des Landes... Folgen einer Abweichung wären“ ⁶⁵. Die bei uns radikal getrennten Gebiete des Religiösen und des technisch Nützlichen fließen beim Afrikaner zusammen mit anderen ethischen Verhaltensgeboten in einen Sammelbegriff, „die Sitte“, für den Mosbacher das Wort „heilsam“ geprägt hat ⁶⁶. Ihm steht der gleichgerichtete negative Begriff des „Tabu“ gegenüber ⁶⁷. Als „Sünde“ können wir so bestimmen „Die Abweichung von dem, was die Ahnen als ‚heilsam‘ empfunden haben“.

Noch besser und gründlicher fassen wir die Frage der afrikanischen Ethik und ihrer Norm von der ontologischen Seite der Welt-

⁶³ L. Lévy-Bruhl ist stark vom Positivismus August Comte's und von Durkheim beeinflusst, hat sich viel mit dem Kollektivismus der „Primitiven“ beschäftigt. (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1922 (7. Aufl.) — *La mentalité primitive*, Paris 1927. — Die geistige Welt der Primitiven, München 1927 u. a. — Trotz aller Comte'schen Einflüsse zeigen sich in seiner Einschätzung des Kulturarmen auch grundlegende Unterschiede gegenüber der Schule A. Comte's, dessen Idee vom „caractère identique de tous les hommes“ er seine These der „hétérogénéité radicale de la mentalité civilisée et de la mentalité non-civilisée“ gegenüberstellt. (Vgl. hierzu auch R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, Paris 1927, 25 f., 29—33.) — Der in unserm Zusammenhang wichtigste Gedanke Comte's scheint mir zu sein seine enge Verbindung zwischen Biologie und Soziologie. Vgl. A. Comte, *Die Soziologie — die positive Philosophie im Auszug*. (Herausgegeben von F. Blaschke), Leipzig 1933, 32: „Daß auf das Ganze der Biologie der Ausgangspunkt der Soziologie gegründet werden muß, ist klar.“

L. Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven*, München 1927, 29: „Zwischen dem Ich des Primitiven und seinem Nicht-Ich ist so gut wie keine Grenze.“ — Dazu P. Trilles: „Die organisierte Gemeinschaft ist das eigentliche Wesen, das allein wirkliche Existenz hat.“ (Zit. Lévy-Bruhl a. a. O. 307.) — Siehe auch K. T. Preuß, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig 1914, 19 f., 30 f.

⁶⁴ D. Westermann unterscheidet: „Gott ist wohl die Quelle des sittlichen Gesetzes, aber nicht des sittlichen Tuns.“ (Zit. in K. T. Preuß, *Die Hochgottidee bei den Naturvölkern*, Africa (A F) 4, 1931, 295). — W. C. Willoughby a. a. O. 381—394. — P. Tempels a. a. O. 77.

⁶⁵ Mosbacher, *Untersuchungen zum Sündenbegriff der Naturvölker*, Baessler Archiv (B A) 1934, 3.

⁶⁶ Mosbacher, a. a. O. 3.

⁶⁷ Dinge, die den Stempel einer höheren Macht tragen, die „gestempelt“ sind und deshalb nicht berührt, getan oder benützt werden dürfen. Name der schon in der Urkultur vorzukommen scheint.

anschauung her, wie Tempels das betont⁶⁸. Nach P. Tempels ist ja der Kosmos streng hierarchisch, dem Grad der Lebenskraft nach, gegliedert. Aus diesen biologisch-ontologischen Strukturgesetzen der Welt der drei Symbolkreise ergibt sich eine ontologisch bedingte natürliche Ethik. Die „Sünde“ entsteht infolge einer Nichtbeobachtung (auch einer unbewußten) dieser Kräftestruktur. Gut, schön, heilsam, wahr sind für den Afrikaner noch ontologisch verankerte Größen. Diesen Begriff der Weltordnung und der Rangordnung aller Kräfte und die daraus sich ergebende Sitten- und Sozialordnung sollte man eigentlich einmal vergleichen mit dem analogen Weltordnungsbegriff Asiens und Europas⁶⁹.

Es erübrigt sich wohl, den stark stoffhaften Charakter der „Sünde“ zu betonen. Die Sündentilgung erfolgt ja, wie bekannt, durch leicht deutbare Symbolhandlungen des Austreibens, Fortblasens und Fortwerfens; sie wird bewerkstelligt durch Abwaschen oder Übertragung auf stoffliche oder tierische, ja selbst menschliche Stellvertreter⁷⁰.

Der kollektive Charakter der „Sünde“ ist ebenfalls offenkundig im Sinne der Gemeinschaftshaftung für eine von einem Einzelwesen begangene Verfehlung: eine kollektive Haftung, wie sie ja wieder in unserer „hochentwickelten“ Zivilisation beliebt wird, die gleich-

⁶⁸ P. Tempels a. a. O. 78: „Comme tous les primitifs, les Bantous se tournent vers leurs concepts philosophiques, et vers leur théodicée, pour dégager des principes immuables et transcendants, selon lesquels ils déterminent qu'un acte est bon ou mauvais, conforme ou non à l'ordre vitale des choses.“

⁶⁹ Vgl. die seinsmäßig-ontologisch-ethischen Grundlagen dieses Begriffes der Rangordnung der Kräfte und des Seins mit der ursprünglichen Bedeutung des „Tao“ der Chinesen, dem Rta des Inders, dem „Kettu“recht Babyloniens und dem on-Gedi oder on-Kedi Begriff u. ä. bei den Bantu. Zur Verbindung „Kettu“-„Rta“ und dem analogen indischen „Satya“ vgl. J. v. Negelein, Weltanschauung des indogermanischen Asiens, Erlangen 1924, 136. Zur Verbindung „Rta“-„Tao“ vgl. Negelein a. a. O. 106. Zur Verb. „Tao“ mit dem „Ordo“-Begriff als kosmologischem Axiom im Weltbild des Aquinaten vgl. H. Kösters, Die Ordnung im Weltbild des Konfuzius und des hl. Thomas von Aquin, Z M 25, 1935, 106—130. — Diese ontologische Ethik läßt sich so zusammenfassen: „Gut ist alles, worauf man sich verlassen kann, was der Erwartung gemäß in Welt und Menschenleben eintritt, was wahr, was real ist oder wird. Aus dem Begriff der Realität fließen also die ethischen Qualitäten.“ (v Negelein, a. a. O. 16 f., 25, 101, 107.) — Eine interessante Parallele bieten Shakespeares Meisterdramen, wo kein König stirbt oder entthront wird, ohne daß es zu einer Revolution in der Natur kommt. Die Weltordnung in Natur und Menschenleben läuft parallel ab. — (Vgl. auch J. v. Negelein, a. a. O. 12, 16 u. a.)

⁷⁰ W. C. Willoughby (a. a. O. 9. 398) meint, das stellvertretende blutige Opfer sei den Bantu wesensfremd. Ich bezweifle das. — W. T. Shropshire, a. a. O. 343 (Opfer und Sündenbekenntnis). W. D. Hambly, The Ovimbundu of Angola, Chicago 1934. (Sündenbock, S. 118, 285, 327). — Mosbacher, a. a. O. 20—27.

zeitig für eine andere kollektive Haftung, die der Erbsünde, kein Verständnis mehr aufbringt.

Aus dem Gesagten mag die Struktur des „Ahnenkreises“, dieser Symbiose des Urahnen, der Ahnen und der Lebenden mit ihrem Herrscher an der Spitze und ihrem biologischen Grundgesetz der gegenseitigen Haftung, ihrer ontologischen Ethik klar geworden sein. Es mag uns auch schon die Anknüpfungswerte für missionarische Arbeit ahnen lassen, Werte, nach denen wir im abendländischen Raum heute vergeblich suchen. Und nun noch einen kurzen Blick hinein in den dritten Bildkreis.

III. Der Symbolkreis des „Unter-Menschlichen“

Wir können ihn auch den Bildkreis der „Materie“ nennen im Gegensatz zum obersten Symbolkreis, dem des „Numen“, des Göttlichen. Es handelt sich um den Kreis, der alle jene Wesen umfaßt, die ihrer *Vis vitalis* nach rangmäßig unter dem Vollmenschen stehen. („*Les êtres inférieurs*“ nennt sie P. Tempels.) Drei Schichten unterscheide ich auch in diesem Kreis. Die erste versinnbildlicht das animalische Leben und umfaßt das Tier und den jungen, noch nicht reifen Menschen (solange er noch nicht die Jugend- oder Initiationsfeier mitgemacht hat). Wie oft habe ich in Afrika das Wort gehört: „Dieses Kind da — o, es hat noch keine Seele.“ — Wenn auch das animalische Leben schon vorhanden ist, zum Vollmenschen wird das Kind erst durch den Kreis jener Riten, die ihn aus dem Bezirk des rein Animalischen herausheben und es im Ahnenschoß, im Ahnen wiedergeboren werden lassen⁷¹. Diese Jugendweihe mit ihrem Mysterium des Sterbens des „Unreifen“, Tierischen und des Wiedergeborenwerdens zu vollkommenem menschlichen Leben, das Eingegliedertwerden in den „ewigen Menschen“, erhebt den „Eingeweihten“ in die Gemeinschaft des Ahnenschoßes. Damit erhält

⁷¹ Es ist interessant festzustellen, daß diese Unterscheidung zwischen dem Stadium der „unvollkommenen“ Vor-Pubertätszeit und dem mündigen Reifealter auch im asiatischen Raum eine bedeutende Rolle spielt: Vgl. z. B. die Hagar-geschichte des A. T. und ihre Anwendung im N. T., vgl. auch (Eph. 4, 12) den paulinischen Ausdruck vom „Reifealter Christi“. — Linguistische Spuren dieses bedeutsamen Unterschieds finden wir heute noch in den Japhetitisprachen des Kaukasus und wahrscheinlich weit darüber hinaus. (Die karthwelische Gruppe ist davon ausgenommen.) A. Dirr gibt folgende Klassenordnung in diesen Sprachen an: Belebte und unbelebte Wesen. Die ersteren sind wieder eingeteilt in vernünftige und vernunftlose Wesen und beide wieder in „reife“ und „unreife“. Diese Rangklassen sind durch Präfixe und Suffixe gekennzeichnet und haben sich, wenigstens teilweise, in den hamitischen und semitischen Sprachen erhalten; vgl. A. Trombetti, *Elementi di Glottologia*, Bologna 1923, 130 f.

er auch das Recht und die Pflicht, seine eigene, durch den Ahnen von Gott überkommene Lebenskraft zeugend im großen Kreislauf des Lebens weiterzugeben. Solange er noch nicht „mündig“ ist, kann davon rechtlich noch keine Rede sein⁷². P. Tempels hat m. E. die entscheidende Bedeutung der Jugendweihe nicht genügend betont.

Die zweite Schicht des dritten Kreises (III, b) stellt die Pflanzenwelt und ihre Kräfte dar. Die Sprachen aller Zeiten und die Mysterien aller Völker wissen um die Analogie von Mensch und Pflanze, kennen den Parallelismus ihres gleichen Wachstums und ihres Verfalles. Hierhin gehören unsere „Stammbäume“, der hl. Baum des Lebens und ungezählte andere Motive der Mythologie, des Kultes und der Sprache⁷³. Die Grenzen zwischen Mensch und Tier und Pflanze sind verschiebbar, ein Gedanke der auch dem modernen Wissenschaftler nicht unsympathisch sein dürfte, sind doch auch für den Naturwissenschaftler und Biologen die genauen Grenzen zwischen den Seinstufen alles andere als klar und eindeutig. Wertvoll ist in diesem Zusammenhang die Feststellung P. Tempels über die Seinsaufgabe dieses Kreises hinsichtlich des Menschen. Die gesamte vernunftlose Welt, die zu diesem Symbolkreis gehört, hat die einzige Aufgabe, dem Menschen zu dienen, oder wie er es ausdrückt, des Menschen Lebenskraft zu verstärken⁷⁴.

Diese drei ineinander verflochtenen Lebenskreise sind ontologisch mit all dem in ihnen wirksamen Kräftespiel eine große Einheit, eine „biologische Ordnung“ im Sinne A. Comte's. Sie bilden des Afrikaners Weltanschauung oder wenigstens deren Rahmen, in den sich hundert andere Einzelmotive seiner Geistes- und Sozialwelt einbauen lassen, ja vielfach erst von dort her ihre Deutung finden. Kennt man diesen psychologischen Hintergrund nicht, wird

⁷² A. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart 1933. — L. Walk, *Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme*, *Anthr.* 23, 1928, 861—966. — L. Walk, *Initiation*, *LexThK*, V, 400 f. — Th. Ohm, *Die Afrikamission und die Beschneidung*, *ZM* 24, 1934, 94 f.

⁷³ Vgl. auch J. v. Negelein, a. a. O. 60—65 über asiatische Parallelen zum Verhältnis Mensch-Tier-Pflanze. — Auch A. Comte redet von einer „hiérarchie animale“. Er ist der Meinung, daß Mensch und Tier in einer durchgehenden Rangordnung stehen, die aber noch nicht wie bei Haeckel eine einheitliche Entwicklungsreihe darstellt. (Vgl. A. Comte-Blaschke, a. a. O. 534, Anm. 70.)

⁷⁴ P. Tempels, a. a. O. 31: „Sie alle (d. h. Tiere und Pflanzen) haben die gemeinsame Aufgabe, irgendwie die *Vis vitalis* des höchsten und stärksten Geschöpfes zu verstärken und ihr zu dienen, der des Menschen.“ Wir anerkennen ein ontologisches Kräftespiel nur zwischen Gott und Mensch, der Afrikaner erfaßt solche ontologisch-biologische Verbindungen als zwischen allen Geschöpfen existierend. (Vgl. auch S. 39.)

man vor hundert Rätseln stehen bleiben. Auf die große Bedeutung für missionarisches Lehren und Erziehen brauche ich nicht noch besonders hinzuweisen. Die sich aus ihr ergebenden ungezählten Analogien zwischen dieser Geisteswelt als „Schöpfungsordnung“ und den Grundwahrheiten der „Erlösungsordnung“ sind evident.

Diesen Spuren Gottes und seiner Weisheit im Menscheingeiste und in den Menschheitserinnerungen nachzugehen, ist köstliche Aufgabe. Anziehend und notwendig zugleich für den Boten Gottes draußen unter den Heiden. Gottes Gedanken in den ihm anvertrauten Seelen noch einmal durchzudenken, um sie in christlicher Form ihnen zu verdolmetschen. Ist ja sein Ziel nicht geistiger Umbruch, nicht Umgestaltung nach artfremdem Denken und Empfinden, sondern Erfüllung und Sublimierung arteigener Lebensweisheit des ihm zugewiesenen Volkes. Nur eine so erfaßte und getätigte Missionsarbeit ist ein wirklicher, sich selbst verleugnender Liebesdienst am suchenden Bruder. Nur so werden in einem für Christus gewonnenen Volk all seine besonderen Gaben und Werke wach, die in einer wahren Weltkirche zusammenklingen sollen zu einer gewaltigen Symphonie. Nur auf diesem Wege wird die tiefreligiöse Anlage der Afrikaner reifen, die, nach einem Worte Toynbees, vielleicht einmal berufen sein werden, die kalte, graue Asche des Christentums im Abendland wieder zur göttlichen Flamme zu entfachen, die Toten zum Leben zu erwecken.

Buddha und Jesus nach ihren ältesten Darstellungen in der Kunst

Von Univ.-Prof. D. Dr. Aufhauser, München

II

In ähnlicher paralleler Entwicklung wie beim Buddha-Bilde erfolgte die Ausgestaltung des Christusbildes. Bei der innigeren Vertrautheit unserer Leser mit dem Wandel des Christusbildes im Laufe der Jahrhunderte genügt eine mehr skizzenhafte Darstellung. Die Urchristenheit war von einer so tiefen Ehrfurcht und Scheu vor dem Kyrios ergriffen, daß sie zunächst nicht wagte, den Herrn selbst darzustellen. Diese heilige Ergriffenheit der Person Christi gegenüber beherrschte auch die Arkan-Disziplin. Schon seit dem ersten bis zweiten Jahrhundert nachweisbar, suchte sie bis ins fünfte Jahrhundert hinein das Heilige, Numinöse, die Mysterien (Eucharistie u. andere Sakramente, die Glaubenslehren

von der Dreieinigkeit usw.) den Augen der Nichteingeweihten vorzuenthalten und damit vor Profanation durch die Ungläubigen zu schützen, bei den Katechumenen hingegen die Sehnsucht nach dem vollen Genuß der Heilslehren zu steigern. Hatte ja der Heiland selbst befohlen: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben und Eure Perlen nicht vor die Schweine werfen, damit sie dieselben nicht mit ihren Füßen zertreten.“ (Mt. 7,6). Leider ist diese Arkan-Disziplin der alten Christenheit später in der Kirche fast völlig in Vergessenheit geraten, zumal infolge der Ausartung, wie sie Rundfunk, Presse und Bildberichterstattung in der modernen Zeit der Neugierde und Sensationslust der Masse entgegenkommend überall förderten. Selbst vor den Toren der Geheimnisse des Glaubens machte sie nicht halt. Denken wir nur an die unzähligen photographischen Aufnahmen und Veröffentlichungen, wie sie selbst auch in katholischen Blättern von der Fronleichnamsprozession immer wieder gebracht werden. Die heilige Scheu der alten Kirche vor dem Brote des Lebens als der Erinnerung an das hl. Abendmahl und die Liebesvereinigung mit dem Herrn ging der Christenheit trotz aller Verschleierung der Monstranz fast völlig verloren. Damit hat das Mysterium seine geheimnisvolle Weihe und Anziehungskraft auf das Gemüt der Menschen großenteils eingebüßt. Um so begrüßenswerter ist ein Wort des Bischofs Julius Döpfer von Würzburg, womit er vor einiger Zeit die photographische Berichterstattung wieder in ihre geziemenden Schranken zurückweisen möchte⁴.

Aus der Geheimdisziplin entwickelte sich auch in der urchristlichen Zeit die Symbolik und die symbolische Sprache. Ihr Sinn war nur den Eingeweihten, nicht aber den Fernstehenden verständlich. In der ältesten christlichen Urzeit kennen wir in Sprache und Bild als heilige Symbole: Fisch (Ichthys), Anker, Schiff, Taube, Lamm, Brotkorb, Weinstock, neben Genien, Putten, Flußgötter, Psyche usw. auf den Wandgemälden der Katakomben wie auf den Sarkophagreliefs des 1. bis 4. Jhdts., auf Grabinschriften wie auch in der christlichen Kleinkunst (Amuletten, Phylakterien, Ringen, Münzen u. ä.). Als Symbol für die Person Christi erscheint besonders häufig Orpheus oder der gute Hirte, knabenhaft-jugendlich wie alle Hirten, mit dem Lamm auf den Schultern⁵ im Sinne der Errettungsszenen, wohl den antiken Götterhirten nachgebildet. Der gute Hirte bleibt als Symbol für Christus bis ins 5. Jhd. herein. Auch das Christus-Monogramm

⁴ Vgl. Würzburger Diözesan-Blatt vom 4. 11. 1950, Nr. 21.

⁵ Phönikische und kypride Opferer, welche ein Schaf tragen, waren wohl die Vorläufer der klassischen „Guten Hirten“ Hermes (Merkur) criophoros oder des Aristes, welche mit Schafen auf den Schultern abgebildet werden. Sarkophage mit guten Hirten: an der Via Salaria, Lateran Museum aus dem 3. (?) Jhd.; im Konservatorenpalast zu Rom, 3.—4. Jhd.; zu Maria Antiqua, Rom, 3. Jhd.; von La Gayolle bei Marseille 3. (?) Jhd. Auch die Gandhara-Plastik kennt eine

als Abkürzung XP und als Sonnenzeichen schon in der Antike für *chronos* (Zeit), *chrysos* (Gold als Metallmarke) gebraucht, als Abkürzung des *nomen sacrum* vor-konstantinisch seit Anfang des 3. Jhdt. XP, später auch XP im Zusammenhang mit *en XP* oder *dulos*, seit Anfang des 4. Jhdt. wirklich als *crux monogrammatica* XP auf Grabinschriften und Sarkophagen, Mitte des 4. bis Anfang des 5. Jhdt. auf Münzen, wie des Mithridates XP seit 335, häufig mit der Viktoria, als Unheil abwehrendes Zeichen auch auf Haustüren, bes. in Syrien, später bes. häufig entsprechend dem Berichte des Eusebios (*Bios Konst.* I, 28.29 u. *Historia Ecclesiastica* IX, 9, Lactantius, *de morte persec.* c. 44) von der Vision des Großen Konstantin vor der Schlacht an der Milvischen Brücke, am 28. Oktober 312, als der Kaiser am Spätnachmittag am Himmel ein Kreuz aus Feuer über der Sonne stehend mit der Inschrift „Darin siege“ sah. Auch das Kreuz, ein uraltes, böse Geister abwehrendes Zauber- und Heilszeichen schon der vorchristl. Zeit, auch bei den Germanen, dann aber als Sinnbild des Leidens und Sterbens des Heilandes und Inbegriff des christlichen Glaubens, ebenso das aus dem Sonnenkult, dem Sonnenwagenrad, erwachsene Hakenkreuz schauen wir als heilige Symbole auf christlichen Sarkophagen. Ein leerer Thron begegnet uns bisweilen in der Mosaikkunst der ersten vier Jahrhunderte in den Katakomben, das Lamm-Symbol auf dem Sarkophag der Galla Placidia im Mausoleum zu Ravenna im 5. Jhdt. und häufig.

Die einfachen Fischer vom See Genesareth und die spätere Urgemeinde des Herrn waren schlichte, ungebildete Leute des Volkes, welche die stark ausstrahlende Persönlichkeit des Herrn anzog, die Not des Lebens sich als Mühselige und Beladene zu ihm flüchten ließ. Tieferes Verständnis für die Kunst oder gar eigene künstlerische Veranlagung war ihnen fremd. Sie verhielten sich der Lebens- und diesseitigen Freude der Antike gegenüber ablehnend. Schönheitsgefühl, Freude und Genügsamkeit am Diesseits war ihrer mystisch-eschatologischen Jenseits-Richtung völlig fremd. Vergeistigung des Lebens, Entmaterialisierung der vergänglichen Diesseitigkeit galt ihrer Spiritualisierung als höchstes Ziel.

So dachten auch die Apostel und Jünger des Herrn, die doch dank ihrer dreijährigen Gefolgschaft am meisten berufen gewesen wären, der Urgemeinde und Nachwelt ein Bild des Meisters zu schenken, gar nicht daran. Sie wußten als Fischer wohl die Netze zum Fischfang, nicht aber Pinsel und Meißel zu gebrauchen. Selbst dem hl. Lukas, dem Arzt und Maler, weiß die Überlieferung nur ein Marienbild zuzuschreiben. „Der Herr“ lebte zu lebendig in der Erinnerung der pneumatisch-eschatologisch gestimmten Jünger-gemeinde weiter, sie hoffte zudem auf sein baldiges Wiederkommen. So bedurfte sie gar keines Bildes ihres Meisters, und bleibt es auch erklärlich, daß das neutestamentliche Schrifttum nirgends eine Andeutung vom äußeren Aussehen Jesu gibt.

Die Heiligen Schriften des Neuen Testaments und die altchristliche Literatur besagen nichts über das äußere Aussehen, das Antlitz, die menschlichen Züge die Größe des geschichtlichen Christus. Die urchristliche eschatologisch-pneumatische Skulptur eines „guten Hirten“ (vgl. Grünwedel, *Buddhistische Kunst* Abb. 65; doch sagt Grünwedel, es sei leider nicht unbedingt auszumachen, was die Figur trägt a.a.O. S. 126, es könnte auch der in der antiken Kunst häufig wiederkehrende „Tributträger“ sein; d'Alviella a.a.O. S. 50).

tische Stimmung und tieffromme Gläubigkeit hatte wohl gar kein besonderes Interesse an der äußeren Gestalt des geschichtlichen und verkärten Kyrios.. Sie trug das Bild des Heilandes zutiefst im Herzen und blieb auch ohne äußeres Bild mit ihm in lebensvoller Verbindung. Eine Reihe altchristlicher Schriftsteller bezeichnen Christus als unansehnlich mit Berufung auf Is. 53,2 („Kein Ansehen und keine Schönheit war in ihm, ein Mann der Schmerzen“); so Justin I. Apol. c. 52, Dialog. c. Tryphone c. 14, 85, 88, 121; Clemens Alex., Paedag. III, 1, Stromata III, 17; VI, 17; Orig. c. Celsum VI, 75; Tert. de carne Christi 9; adv. Marcionem III, 17; Cyrillus Alex., Glaphyr. in Exod. I, 4. Andere rühmen in Übertragung des Psalmenwortes (Ps. 44,3: „Schön von Gestalt bist Du vor den Menschenkindern, Anmut ist ausgegossen über Deine Lippen“ und Joh. 1,14) Christus als schön wie Chrysostomus, Expos. in Ps. 44, Hieron. epp. 65 ad Principiam.

Je mehr sich dann der Jüngerkreis Jesu vergrößerte, desto mehr wandten sich auch Mitglieder der oberen Stände zur Gemeinschaft Jesu. Manche von ihnen kannten wohl die gleichzeitige spätantike Sarkophag-Reliefkunst. Sie mochten es auch gewesen sein, die den spät-antiken Reliefwerkstätten mit ihrem altüberlieferten kompositionsreichen und illusionistischen Stile den Auftrag gaben, sei es die vorhergenannten Symbole, sei es die Statue des guten Hirten zu formen, ja schließlich den Herrn und Meister selbst darzustellen im Verlaufe des 1. bis 3. Jhdt. Vom 2. bis 4. Jhdt. schauen wir in der Katakombenmalerei und Mosaikkunst wie auf den gleichzeitigen Steinsarkophagen und in den noch vorhandenen Statuetten aus dieser Zeit hoheitsvolle und wertvolle Darstellungen Christi. In welchen Kreisen freilich das erste Christusbild geformt wurde, wissen wir bis heute nicht. Die Kulturfremdheit, das künstlerische Unvermögen der Juden wie ihre Bilderfeindlichkeit lassen diese Kreise von vornherein ausscheiden⁶. Das gleiche gilt von der christlichen Urgemeinde und der alten Christenheit, die gleichfalls bilderfeindlich eingestellt waren. Am wahrscheinlichsten mag es sein, daß gnostische Karpokratianer bei ihrem Synkretismus, ihrer Hinneigung zur hellenistischen Kultur und Bildkunst das erste Christusbild geschaffen haben. Karpokratianer von Alexandria verehrten neben der Büste eines Pythagoras, Plato, Aristoteles auch das Bildnis Christi. Auch Kaiser Alexander Severus (222—235) hatte in seiner Hauskapelle (Lararium) neben Apollonios von Tyana, Abraham, Orpheus auch Christus dargestellt. Noch Eusebios, der bekannte Kirchenhistoriker (gest. 379), spricht von zwei Philosophenbildern mit langem Barte und langen Haaren, die Paulus und Christus darstellten, und die er einer Frau abgenommen hätte, um nicht bei Christen Bilderkult aufkommen zu lassen. In diesen gnostischen Kreisen entstand später im 6. Jhdt. auch die erste Kreuzesdarstellung. Die alte Christenheit lehnte eine solche als Schmach und Verunehrung Christi ab. Es ist der jugendlich-schöne-bartlose Christus, der als ewigzeitlos jugendlicher verkärter Gottessohn jugendliche Anmut atmet und bis Ende des 3. Jhdt. weite Verbreitung gewinnt, geformt nach hellenistischem Schönheitsgefühl und -ideal mit Lockenhaar, das das von hoheitsvollem Leuchten umglänzte Gesicht umrahmt. Meist trägt er gleich dem antiken Philosophen den Wunderstab, womit er in den biblischen Szenen den toten Lazarus erweckt, den

⁶ Herrn Kollegen Dr. Sedlmeier verdanke ich den Hinweis, daß eine Synagoge von Dura-Europos am Euphrat, also in der Diaspora, aus der Mitte des 3. Jhdts. n. Chr. (232—7), alttestamentliche Fresken in großer Zahl aufweist (vgl. F. Cumont, *Les fouilles de Dura-Europos*; *Reports of the Excavations in Dura-Europos*, New Haven seit 1934) von C. Hopkins und P. Baur.

Jüngling von Naim ins Leben zurückruft usw. So erstanden die ersten Christusdarstellungen, welche den Heiler, den Wundertäter, Totenerwecker in entsprechenden neustamentlichen Szenen, mit dem Wunderstab in der Rechten, wiedergeben. Der jugendliche Typ erhält sich in Ravenna bis ins 7. Jhdt.

Der, wie oben erwähnt, von den Gnostikern und Karpokratianern durch ihre wie die orthodoxe romanhaft-apokryphe Visionsliteratur (Akten des Petrus mit Simon c. 5,21; Andreas- und Matthias-Akten c. 6. 9. 17; Petrus- und Andreas-Akten c. 2. 16. 73; Matthaëus-Akten c. 1. 13; Leidensgeschichte der heiligen Felicitas und Perpetua c. 12; Leben und Leiden des heiligen Caecilii Cyprianus durch Pontius c. 12) besonders geförderte jugendlich-bartlose Christus-Typ, entweder mädchenhaft sentimental-weich und anmutig oder von männlich-reiferem Alter, mit kurz gelocktem oder halblang gelocktem oder langlockigem, in die Stirn verlaufendem Haare, verbreitete sich vom 2. bis 5. Jhdt. über die ganze frühchristliche Welt. Er entstammte selbst dem späthellenistisch-alexandrinischen Schönheitsgefühl. Ähnlich wie die dahinsinkende Antike Apollon, Dionysos, Asklepios, Serapis, Antinoos und andere Götterideale in physischer Schönheit, sonniger Anmut erstrahlen ließ, so sollte auch — jedoch ohne bewußte Herübernahme jener antiken Götterideale — der jugendlich-mädchenhaft schöne Christus entsprechend seiner überirdischen Herrlichkeit als Gottessohn „Kaloskagathos“ erscheinen. Diesen jugendlichen bartlosen Christustyp schauen wir besonders häufig auf Sarkophagen des 4. und 5. Jahrhunderts, wie etwa auf den Lateran-Museums-Sarkophagen Nr. 55 und 104 aus St. Paul (4./5. Jhdt.), 119, 125 (vom 4./5. Jhdt.), 135 (2. Hälfte des 3. Jhdt?), 152, 161, 171, 174, letztere beide aus dem 4. Jhdt., 180 (5. Jhdt.), weiterhin auf dem Junius-Bassus-Sarkophag (4. Jhdt.) in der Unterkirche von S. Peter, auf dem Sarkophag von S. Francesco-Ravenna aus dem 2. Jhdt., den Sarkophagen Nr. 136 u. 155 im Museum von Arles (4. Jhdt.), dem Sarkophag der Adelpheia im archäologischen Museum zu Syrakus (4./5. Jhdt.), auf dem Sarkophagfragment aus Konstantinopel (5. Jhdt.): Christus mit Nimbus⁷ stehend, mit Toga bekleidet, ähnlich der berühmten Sophokles-Statue im Lateran, jetzt in Berlin im Kaiser-Friedrich-Museum. Von 96 Christusdarstellungen auf frühchristlichen Sarkophagen bei Gerke a. a. O. zeigen 78 den jugendlichen, 18 den bärtigen Christus. Auch in den Katakombenmalereien begegnen wir diesem jugendlichen Christustyp wie in der Sakramentskapelle A 6 der Kallistuskatakomba aus dem 2. Jhdt., in der Lucinagruf (2. Jhdt.), in einer Krypta der Domitillakatakomba aus dem Anfang des 4. Jhdt. In der Mosaikkunst der Basiliken findet sich dieser Typ besonders häufig in Ravenna, wo er sich bis ins 7. Jhdt. hinein erhält, so im erzbischöflichen Palast von Ravenna, in der Apsis von S. Vitale um 545, den Höhepunkt byzantinischer Kunst in der Justinianischen Zeit (527—65), in der Apsis von S. Michele in Affricisco, um 545 als Stiftung des Julius Argentarius, jetzt zu Berlin, Kaiser-Friedrich-Museum (auf der äußeren Stirnwand des Apsidalbogens ist Christus als Richter auf dem Throne sitzend bärtig), im Mausoleum der Galla Placidia in Ravenna aus dem 5. Jhdt.

⁷ Dem Nimbus des Herrn, dem edelsteingeschmückten Weltenthron, auf dem Christus als Majestas umgeben von seinen Aposteln sitzt, auch dem leeren Thron als Symbol der Verehrung, dem Coelus unter dem Himmelszelt als Fußschemel für den thronenden Christus, der Gesetzesübergabe u.ä. entsprechen als Vorläufer und Parallelen die gleichen Attribute in der Adoratio bzw. acclamatio des Kaisers. Kaiserliche und Christus-Ikonologie und -graphie stehen ja zu einander in enger Beziehung.

(Christus mit Schafen), auf einem Sarkophag von S. Callisto/Rom 5. Jhdt. (?). Die Sarkophagreliefs zeigen den jugendlich-bartlosen Christus gerne in den evangelischen Wunderszenen wie der Erweckung des Lazarus, des Jünglings von Naim, der Heilung des Blindgeborenen, des Gichtbrüchigen, des Lahmen, des Besessenen, der blutflüssigen Frau, der Vermehrung der Brote und Fische, der Verwandlung des Wassers, beim Einzug in Jerusalem, der Ansage der Verleugnung des Petrus, der Pilatuszene, Dornenkrönung. Auch der auf dem Coelus thronende Christus zwischen Petrus und Paulus wird stets jugendlich dargestellt. Das antike Schönheitsempfinden am edelsten ausstrahlend ist die berühmte, etwa 70 cm hohe lunensische Marmor-Statuette des lehrenden Christus mit jugendlich-idealen, mädchenhaft-weichen Zügen und schwellenden Körperformen. Sie stammt angeblich aus civita Lavinia und wurde kurz vor dem ersten Weltkrieg in das Nationalmuseum bei den Thermen des Diokletian in Rom überführt. In starken Wellen fällt das Gesicht und Stirne umrahmende ungescheitelte Haar auf die Schultern abwärts. Die Rechte ist abgebrochen, die Linke hält eine Buchrolle. Die Statuette stammt vielleicht noch aus dem späten 3. Jhdt.⁸ Auch in den Szenen auf den Ciboriumssäulen von S. Marco, einer syrisch-palästinensischen Reliefskulptur aus der Mitte des 5. Jhdt. erscheint der jugendliche Christustyp.

Zwei Goldgläser des britischen Museums in London aus der ersten Hälfte des 4. Jhdt. zeigen gleichfalls den jugendlichen Christus von ausgeprägt semitischem Typus. Sein Haar fällt strähnenartig in die Stirne, in aufgebauchten Locken in den Nacken.

Gerne stellten auch die Elfenbeinwerkstätten Christus als Lehrer oder Wundertäter mit ganz jugendlich-schönem bartlosen Antlitz dar, so eine Pyxis des Kaiser-Friedrich-Museums in Berlin, eine syro-ägyptische Arbeit um 400 (Christus als Lehrer der Apostel), sodann ein Elfenbeintäfelchen des bayer. Nationalmuseums in München aus dem 4. Jhdt. (Himmelfahrt Christi), die Platten des Elfenbeinkästchens, die sog. Londoner Passionstäfelchen um 425, jetzt im britischen Museum, ein fragmentiertes fünfteiliges Elfenbeindiptychon des Louvre/Paris um 420, eine Elfenbeinplatte von der Maximianskathedra, Mailand-Museum, ein Elfenbein-Diptychon aus Murano 5./6. Jhdt., im Museum zu Ravenna, Szenen auf dem Elfenbeinkästchen, der sog. Lipsanothek im Museo civico zu Brescia, noch vor 370 (?). Erwähnt sei noch eine Mailänder Silber-Pyxis von S. Nazaro.

Vereinzelt im 3., häufiger seit dem 4. Jhdt. verbreitete sich der bärtige Christustyp — ähnlich dem bärtigen Zeusbilde der Antike, ohne jedoch mit ihm in genealogischer Verbindung zu stehen — als Symbol strenger Würde und prophetischer Autorität. Befürwortete doch Clem. v. Alexandrien (Paedag. III, 11 n. 60) den bärtigen Typ besonders, da er ein würdevoll- und furchtgebietendes Aussehen gäbe. Schon früher hatten die Didascalia III, 11 und die Const. Apost. 1, 3 n. 11 das Scheren des Bartes untersagt, da dies das Antlitz entstelle. Auch Epiphanius schließt sich dieser Auffassung an. Für Augustinus (Enarr. in Ps. 132) bedeutet der Bart Kraft, Mut, jugendliche Energie und Weisheit. So brauchen wir uns nicht zu wundern, daß in der darstellenden Kunst, auf den Sarkophagen wie in den Wandmalereien und Mosaiken der Kampf zwischen bartlosem und bärtigem Christus im Laufe des 5. Jhdt. sich mehr und mehr zugunsten des Letzteren gestaltet, obwohl das Barttragen seit Konstantin außer Mode gekommen war. Bartlosigkeit erscheint nunmehr als weibisch und verwerflich. Von den ältesten bärtigen Christusdarstellungen voll männlichem Ernste, zunächst mit ungeschei-

⁸ Nach Wilpert sogar noch aus dem 2. Jhdt. (Strena Buliciana S. 300).

teltem, später gescheiteltem Haupthaare des Nasiräers des 3. und 4. Jhdt. seien vor allem die Repräsentationsbilder, welche Christus als Richter zeigen, genannt (S. Ermete, Cubiculum III der Domitillakatakombe, Cubiculum IV [sog. kallistischer Typ] ebendort, Christus in der apokalyptischen Fresco-Szene der Katakombe S. Peter und Marcellinus/Rom vom Ende des 4. oder Anfang des 5. Jhdt., in den Mosaiken des Baptisteriums von Neapel um die Mitte des 4. Jhdt., in S. Costanza, S. Theodoro/Rom aus dem 6. Jhdt., S. Apollinare in Classe usw.). Das bisher frühest bekannte Beispiel eines bärtigen Christus befindet sich in der erst 1919 am Viale Manzoni-Rom aufgefundenen gnostischen Katakombe (um 230). Das Schönheitsgefühl hat sich im Volksbewußtsein gewandelt. Galt bisher der knabenhaft-jugendliche Christus als Idealbild, so nunmehr der reifere männlich-bärtige. Ob bei diesem Wandel neben dogmatisch-religionsgeschichtlichen etwa auch national-kulturelle, morgenländische oder asketische Vorstellungen mitgewirkt haben, ist kaum zu entscheiden. Auch im Kultbild siegte der bärtige über den jugendlichen Typ, so in den Malereien der Generosa- (erste Hälfte des 6. Jhdt.), der Ponzian- (6.—7. Jhdt.), der Gaudioso-Katakombe und des Baptisteriums in Neapel wie auf allen Mosaikdarstellungen des 6./7. Jhdt. Besonders prächtig ist die Christusgestalt voll majestätischer Hoheit mit starkem Bart, in Strähnen auf die Schultern herabfallendem Haar im reifen Mannesalter auf dem Apsidalmosaik von S. Pudenziana/Rom zwischen 402 und 417, weiterhin auf dem Apsidalmosaik von S. Cosma e Damiano/Rom 526—530, S. Theodoro-Rom (6. Jhdt.). Christus erscheint hier meist in reiferem Alter, voll Ernst, mit kurzem, ungeteiltem Bart und langem teils gescheiteltem, teils ungescheiteltem Haupthaar. Auch in der Miniaturmalerei erscheint Christus als Mann in reiferen Jahren mit langem Barte, wie etwa im Matthäusfragment von Sinope aus dem 6. Jhdt., jetzt im Louvre, dem Codex Rossanensis und dem syrischen Rabulascodex.

Die Akten der Apostel Petrus und Paulus sprechen gleichfalls vom „schönen Barte und bräunlichem Gesichte und leuchtenden Augen“ Jesu, ebenso der Brief an Kaiser Theophilus, angeblich von Johannes von Damaskus (opp. I, 63), der späte sog. Lentulus-Brief. Der Christus-Typ der Acheropoiiten kehrt im Christus-bilde des Turiner Grablinden wieder.

Auch in der Sarkophagplastik wird nunmehr Christus bärtig dargestellt, so auf dem Jonassarkophag des Lateran-Museums Nr. 119, 3. Jhdt., einem Sarkophag des Museo Kircheriano/Rom, zweite Hälfte des 5. Jhdt., einem Sarkophag von Arles Nr. 149, Sarkophag Nr. 178 im Lateran-Museum, auf einem Sarkophag des Museums zu Ravenna aus dem 4. Jhdt. (?), auf einem Sarkophag des Rinaldis im Dom zu Ravenna 5. Jhdt. (?), auf dem Sarkophag des Barbatianus im Dom zu Ravenna aus dem 5. Jhdt. (?). Eine syrische Silberpatene aus Riha (Sammlung Kalebajan) aus dem 5. Jhdt. (?) zeigt in der Abendmahlsszene den bärtigen Christus mit Kreuz-Nimbus, ebenso ein Weihrauchfaß aus Kerynia (Kypern), jetzt im britischen Museum, aus dem 5.—6. Jhdt., ein syrischer Silberkrug aus Emesa, jetzt im Louvre, aus dem 5. Jhdt. (?) den bärtigen Christus zwischen Petrus und Paulus. Auch auf einem Elfenbeinmedaillon im Vatikan schauen wir Christus bärtig, ja häßlich.

Als Vorbild diente der in den antiken Sarkophag-Relief-Werkstätten Roms, Galliens und Spaniens dargestellte bärtige Philosoph, der die Welt überwindet, entsprechend der damals über Rom lagernden Weltuntergangsstimmung. Als Armutsapostel, evtl. mit der Evangelienrolle in der Hand, erscheint Christus in der vorkonstantinischen Plastik gleich dem Kyniker der Antike als bärtig, ungelent und ungepflegter Heilbringer. Christus wird in diesen Darstellungen

des 2.—4. Jhdt. im Gewande eines Römers, nicht individualisiert oder porträtähnlich, sondern typisch wiedergegeben.

Interessant ist, daß bei größeren christologischen Zyklen auf Sarkophagen der bärtige Christus vielfach in der Repräsentations-Szene der Gesetzesübergabe an Petrus oder als Richter wie auch in Historienbildern der Lehrverkündigung, in der Verklärung unmittelbar neben dem jugendlichen bartlosen (besonders in den seitlichen Wunderszenen) auf ein und demselben Werke erscheint, so etwa auf dem Lateran-Sarkophag Nr. 183 (Christus als guter Hirt, bärtig und zweimal bartlos), auf einem Sarkophag der Krypta S. Giovanni in Valle zu Verona, auf zwei Sarkophagen der Vatikanischen Grotten, einem Sarkophag von S. Ambrogio, einem Sarkophag der Kathedrale St. Sauveur/Aix. Die Holztüre von S. Sabina-Rom aus dem 5. oder 6. Jhdt. zeigt den bärtigen Christus in der Kreuzigung, den bartlosen in den Wunderszenen und der Verherrlichung. Auf dem berühmten herrlichen Sarkophag Nr. 174 des Lateran-Museums aus dem 4. Jhdt. erscheint Christus in der Gesetzesübergabe wie vor Pilatus bartlos, auf der Schmalseite aber in der Szene der Erhöhung der kananäischen Frau bärtig. Dieser bärtige Typ ist vielleicht eine Nachbildung der berühmten, angeblich portraitmäßig gehaltenen Erzstatue Christi mit der Haemorrhössa vor dem Hause der Frau zu Paneas (Caesarea Philippi) aus dem 4. Jhdt., die bekanntlich Eusebios auf seiner Durchreise durch die Stadt mit eigenen Augen sah und hist. eccl. VII, 18,2 erwähnt. Auch auf den Mosaiken von S. Apollinare nuovo zu Ravenna um 500 ist Christus teils bartlos (Kana-Wunder, Scheidung der Schafe von den Böcken), teils bärtig (in der Verklärung, beim Abendmahl, beim Judas-Kuß, Christus und die Jünger auf dem Wege nach Emmaus) dargestellt.

In der Katakombenkunst des 4. Jhdt. entfallen auf den unbärtigen Christus-typ etwa 145 Einzeldarstellungen, dazu noch etwa 100 Darstellungen unter dem Symbol des guten Hirten, auf den bärtigen Typ nur vier Darstellungen. Die Frei- und Sarkophag-Plastik kennt den bartlosen und bärtigen guten Hirten, wobei beide aus äußeren formalen Gründen der symmetrischen Abwechslung ohne irgendwelche tiefere innere Motivierung wechseln. Das Verhältnis des bärtigen zum bartlosen guten Hirten mag etwa 1 : 2 sein.

Von Elfenbeinarbeiten sei das Diptychon der Pariser Nationalbibliothek aus dem 6. Jhdt. erwähnt: in der Mitte der bärtige Christus zwischen Petrus und Paulus, der bartlose Christus und die Samariterin, bei der Erweckung des Lazarus und in Heilungswunderszenen (eines Blinden, Gichtbrüchigen, der Blutflüssigen, eines Besessenen).

Eine bestimmte Regel für die Gestaltung des Christusbildes und für die Abwechslung des Motives läßt sich nicht ermitteln. Weder Volksempfinden und Phantasie der altchristlichen noch der frühmittelalterlichen Zeit hatten eine feste, einheitliche und gleichbleibende Vorstellung von einem einzig gültigen Christusbild. Wie Tertullian (adv. Marcionem III, 17) sagt auch Augustinus (de Trinitate VIII, 4 n. 7), man könne keine sichere Kenntnis vom körperlichen Aussehen Jesu haben. Je nach der seelischen Disposition des Betrachters erscheine er den einen mit Berufung auf Is. 53,2 als „Mann der Schmerzen“, ja als häßlich, zumal im Kampfe gegen die Doketen mit ihrer Lehre, Christus habe nur einen Scheinleib getragen, den anderen gemäß dem Psalmenwort (44,3 und Johannes 1,14) als Gottessohn, als anmutig-schön (vgl. Origenes Comm. in Matth. ser. 100; Augustinus enarr. in Ps. 127 c. 8). Lehre und Geist des „Herrn“ galt ihnen als das allein wesentliche. Beide Typen lebten dann nebeneinander weiter, bis der bärtige seit dem 6. Jhdt. den vollen Sieg errang, aber je nach der kulturellen Sphäre und den Zeitbedingungen immer wieder neue Wandlungen erfuhr.

Sicherlich soll, wie bereits erwähnt, der bärtige Typ die Autorität des Lehrers, den männlichen Ernst, der Achtung und Ehrfurcht erweckt, besonders betonen, ähnlich dem bärtigen Philosophen- und Lehrer-Typ der Antike mit starkem Barte und dichtem, das Antlitz umwallenden Haupthaar, voll Hoheit, Weisheit und Achtung erheischender Würde. Aber auch Christus in der Verklärung und in seiner Herrlichkeit (*Majestas Domini*) erscheint bärtig. Ja, dieser feierlich-hieratische, majestätisch-ernste, zeremoniell-strenge, entstofflicht-irrationale Typ (vgl. den Pantokrator im Mosaikbilde der Zentralkuppel der Kirche von Daphni aus dem 11./12. Jhdt., das Evangelienbuch in der Linken, die Rechte zum Segen erhoben, mit greisenhaft, fast unfreundlichem Gesichtsausdruck, ähnlich in der Apsis von Monreale), der das Göttliche besonders betonende Christustyp der sakralen östlichen Kunst, gewinnt zumal unter dem Einfluß der Schilderung des äußeren Aussehens Christi durch Johannes von Damaskus (gest. um 754) in der östlichen Kirche (600—1200) volle Herrschaft, die dann durch die Malerschulen des Berges Athos, wie jene von Kiew, Nowgorod und Moskau immer wieder weiter tradiert werden (Pantokrator-Typ voll herber Strenge und feierlicher Größe).

Ein Alabasterkopf, 11 cm groß, aus frühester christlicher Zeit (dem ersten Viertel oder Drittel des 1. Jhdt.), eine hellenistische Plastik aus Jerusalem wurde 1905 von einem griechischen Händler in München zum Kaufe angeboten und von Franz Wolter privat erworben. Nach dessen Tode ging sie in den Besitz von Amanda Schäfer, München, Bismarckstraße 22, über, in deren Hand sie sich noch heute befindet. Ob dieser Jerusalemer Christus mit kurzem, dichtem, unten geteilten Barte und langem gescheiteltem, bis auf die Schultern fallendem Haupthaar, voll edler Würde, Ruhe und Geistigkeit „aus porträthafter Naturnähe entstanden ist oder auf das Urbild mit Bart und mitten auf dem Kopfe geteiltem Haupthaare zurückgreift“ (Wolter S. 22. 17) oder auf eine Erzstatue, die Pilatus von Christus und der Haemorrhöissa habe anfertigen lassen, bleibt freilich zweifelhaft, ebenso ob sie überhaupt eine Darstellung Christi, noch dazu aus so früher Zeit ist.

Zu diesen beiden Typen gesellt sich dann als 3. Typus der *Jahreszeiten-christus* in der frühkonstantinischen Periode, weiterhin der *Christus puer* (ähnlich wie Apollo, Orpheus, Adonis) um 330—360. Der *Passionschristus* erscheint auf den Sarkophagreliefs zwischen 340 und 410, wiederum bärtig. Schließlich begegnen wir in der Theodosianischen Zeit einem 6. Typ, der *Majestas Domini*, dem Christus Victor des repräsentativen Christusbildes. Auch hier ist der Heiland meist jugendlich dargestellt. Seit Anfang des 4. und besonders seit Ende des 5. Jhdts. übernimmt dann die Basilika-Mosaikenkunst, bzw. -Malerei die Tradition der früheren Figural-Plastik, ähnlich wie schon die Mosaikenkunst der Katakomben, die Coemeterien-Kunst des 1. bis 3. Jhdt. es getan hat. Dabei erscheint Christus häufig bärtig, aber auch bartlos, mit oder ohne Nimbus. Seit dem 5. Jhdt. wird auch die Kreuzigung, also Kreuz mit dem sterbenden Christus, dargestellt, zumal in Jerusalem und Syrien (Rabulas-Darstellung von 586), im Abendland auf dem Hochrelief der Holztüre von S. Sabina in Rom und auf einem Londoner Elfenbeintäfelchen.

Der jugendlich, bartlose Christus-Typ bleibt wie gesagt in der Kunst von Ravenna bis ins 7. Jhdt. hinein herrschend. Er begegnet aber auch in der karolingisch-ottonischen Kunst des deutschen Mittelalters. Die Ausstellung *Ars sacra* (Kunst des frühen Mittelalters) im Prinz-Karl-Palais zu München 1950⁹ bot dafür eine Menge von Belegen. Ich nenne nur ein Epistolar

⁹ Vgl. *Ars sacra*. Kunst des frühen Mittelalters, München 1950.

aus Trier mit Bildern der Reichenauer Schule aus dem letzten Viertel des 10. Jhdt., jetzt in Berlin, ebenso sein Gegenstück, den Codex Egberti in Trier (Evangelistar), gleichfalls aus der Reichenauer Schule, die christologischen Zyklen eines Evangeliars des Bamberger Domschatzes gleicher Herkunft, das Evangelien-Buch des hl. Bernward in Hildesheim, ein Evangeliar zu Köln aus dem ersten Viertel des 11. Jhdt. mit den umfangreichsten Zyklen von evangelischen Szenen, in Ikonographie und Stil nach byzantinischen Vorbildern, jetzt in der Landesbibliothek zu Darmstadt, ein Salzburger Perikopenbuch aus der Mitte des 11. Jhdt., jetzt in der bayer. Staatsbibliothek zu München, einen Elfenbein-einband um 1090, eine fränkische Arbeit aus Bamberg, jetzt in der Univ.-Bibliothek zu Würzburg, einen Elfenbeinbuchdeckel des 9. Jhdt. Ada-Richtung zu Berlin, Kaiser-Friedrich-Museum, den Golddeckel des Ashburnham-Evangeliars aus der zweiten Hälfte des 9. Jhdt., Rheimser Richtung.

Auch syrische Miniaturen des späten 10. Jhdt. zeigen den jugendlichen unbärtigen Christustyp, so ein Etzschmiadziner-Evangeliar und der dazugehörige, aber ältere Elfenbeinbuchdeckel (aus der Gruppe der fünfteiligen Elfenbeinplatten).

Auch der feierlich-ernste Pantokrator- oder Majestas Domini-Typ mit langem Bart und dichtem, bis zu den Schultern fallendem Haupthaar findet sich als thronender Christus in der Mandorla häufig in den Kunstwerken der karolingisch-ottonischen und romanischen Zeit des frühen deutschen Mittelalters: so auf dem Einbanddeckel und in den Illustrationen des Codex aureus von St. Emmeran-Regensburg 870, wohl Spätstufe von Reims, jetzt München bayer. Staatsbibliothek Clm. 14 000, in einem Evangeliar des Bamberger Domschatzes aus dem Ende des 10. Jhdt., Reichenauer Schule, jetzt München bayer. Staatsbibliothek Clm. 4453; auch die Wandmalereien von Oberzell und Goldbach aus dem 10. Jhdt. zeigen Christus nur bärtig. Besonders begreiflich ist, daß wir in den Schätzen von St. Gereon in Köln dem Pantokrator-Typ oftmals begegnen. Weilte doch sein Erzbischof Gero 971 selbst in Byzanz und durfte sich diese erste Kultstätte am Rhein ihrer Beziehungen zu Kaiser Theophanes rühmen. Ein Sakramentar aus und für St. Gereon, Ende des 10. Jhdt., jetzt in Paris Bibl. nat. lat. 817, ein Evangeliar zu Köln aus dem zweiten Viertel des 11. Jhdt., jetzt in der Landesbibliothek zu Stuttgart, bibl. 4^o, n. 2, ein anderes Evangeliar von Köln aus der Mitte des 11. Jhdt., jetzt Bamberg, Staatl. Bibl. lit. 94, ein weiteres von Köln aus dem ersten Viertel des 11. Jhdt., jetzt Darmstadt, Landesbibliothek Cod. 1640, ein Sakramentar für Kaiser Heinrich II., Regensburg 1002/04, jetzt München, bayer. Staatsbibliothek Clm. 4456, ein Elfenbein-Einband, fränkisch (Bamberg?) um 1090, jetzt Würzburg Univ. Bibl. Mp theol. qu. 4 zeigen alle den bärtigen Christus, ebenso ein Zisterzienser-Brevier-Fragment, Mainz 1260, jetzt in der Staatsbibliothek zu Hamburg in scrin. 1, ein Evangeliar aus Byzanz, erste Hälfte des 12. Jhdt. in der ehemaligen preußischen Staatsbibliothek zu Berlin.

Diese Belege aus der Fülle eines unendlich reichen Materials mögen genügen, um das Nebeneinander der beiden Christus-Typen noch im 10. und 11. Jhdt. zu erweisen.

Auch ein anderes Erbe der altchristlichen Zeit, die sogenannten Acheropiiten, „nicht von Menschenhand geschaffene Bilder“ von Christus, Maria haben im Morgenlande bei seiner mystischen Verbundenheit mit legendären Motiven, Wundererzählungen usw. sich ihre ausstrahlende Kraft aufs Volk bewahrt. Spätere Kunstschöp-

fungen suchten ja durch ihre Legenden ihr Christusbild in die Lebenszeit des Herrn selbst zurück zu datieren, um dadurch ihrem Werke porträtmäßige Treue und größere Glaubwürdigkeit zu sichern, so das Edessenum, ein Tuch, das angeblich Christus mit seinem Bilde an König Abgar Uchomo von Edessa übersandt haben soll, das kappadokische von Kamuliana, 574 nach Konstantinopel gebracht und bis 622 in den Perserkriegen als Palladium mitgeführt u. a. Bekanntlich lehnt dabei die orientalische Christenheit seit ältester Zeit bis heute jegliche Plastik und Skulptur völlig ab, sie kennt nur Malereien (die heiligen Ikonen). Im Gegensatz zu den historisch-dramatischen Darstellungen, wie wir sie in den Schöpfungen der niederländisch-flämischen, der deutschen, italienischen und spanischen Schulen der gleichen Zeit finden, wie zu ihrem Historizismus, Realismus, lehnt die östliche Christenheit die weltliche individuelle Gestaltung, die Darstellung der Schönheit des Leibes oder gar des Nackten in der Kunst ab. Geistige Enthaltsamkeit wird auch zu einer Grundregel der östlichen Kunst. Selbst auch die Kreuzigung und Kreuzesabnahme des russischen Ikonenmalers Dionysius im 16. Jhdt. wahrt das Schematisch-Unpersönliche, Typische im Gegensatz zu den gleichzeitigen westlichen Kunstschöpfungen.

In der germanischen Kulturwelt kennt die Karolingisch-Ottonische Zeit (9. bis 12. Jhdt.), die früh-, hoch- und spätrömanische Kunst in ihrer Miniatur- und Glasmalerei Christus als König mit der Krone, selbst auch am Kreuze, Christus als Held, der seinen Mannen voranzieht (Utrechtsalter), während die frühgotische Malerei, die Plastik des hohen Mittelalters (12. Jhdt.) und die klassische Zeit der mittelalterlichen Plastik (13. Jhdt.) den hoheitsvollen bärtigen Christus mit Krone bevorzugen. Mit der Malerei und Plastik der deutschen Mystik im 14. Jhdt. wendet sich die Kunst, entsprechend der damaligen Kreuzzugsstimmung, dem leidenden Christus, dem Christus als Schmerzensmann, zu. Neben der Darstellung der Person Christi allein schauen wir den Meister auch im Kreise seiner Jünger wie beim Abendmahl und anderen Szenen der Heilsgeschichte. Der jugendlich-bartlose Christustyp ist dem Abendland und seiner Kunst völlig verlorengegangen. Nur Raffael's Auferstandener, Gemälde in der Städtischen Galerie zu Brescia, zeigt Christus bartlos-schön.

Buddha und Jesus gehören, in ihren Darstellungen, aus dem gemeinsamen Mutterboden der gräko-indischen oder hellenistisch-römischen Kultur und Kunst erwachsen, einer zeit- und raumlosen Sphäre an. Diese beiden Kulturen waren wie auch alle anderen Menschenwerke sterblich und vergänglich. Sie sind ver-

sunken. Ihre Kunstschöpfungen überdauerten ihren Zusammenbruch, auch das Bild der beiden großen Menschheitslehrer und religiösen Führergestalten. Ja dieses hat gleich ihrer Lehre die nationalen Grenzen ihres Geburtslandes gesprengt und ist zur ganzen Menschheit gewandert. Zu welchen Ländern auch immer die Lehre Buddhas oder Jesus sich verbreitete, immer brachten diese beiden Weltreligionen den Völkern, die sich zu ihnen bekehrten, die ersten Anfänge der Kultur. Dabei hat gerade das Kultbild in der sich entfaltenden Kunst selbst eine ungemein gewinnende Anziehungskraft ausgeübt. Ungeheuer rasch hat sich ja, wie obige Ausführungen zeigen, das einmal geschaffene Buddha- und Jesusbild die östlichen Länder von Indien über Ceylon, Burma, China, Java, Cambodja bis Japan bzw. das Abendland erobert. Die in ihrem Heilsverlangen von China nach Indien wallenden Pilger Fa-hien 399—414, Sung Yun 518—21, Hsuan-tsang 629 bis 46, I Tsing um 671 brachten aus den dortigen Klöstern neben dem hl. Sanskrit-Schrifttum, dem buddhistischen Ritual und Zeremonienwesen das Buddha-Bild als kostbare Gabe mit in ihre Heimat, von der es dann auch nach Korea und Japan weiter wanderte, überall der Menschen Herz für den milden Weisheitslehrer des Ostens gewinnend. Bei seiner Betrachtung bedurfte es ja keiner großen Bücherweisheit und tiefen Gelehrtheit. Seine suggestive Kraft wirkte auf alle ohne Unterschied von Geschlecht, Rasse und Sprache. Wer sich seinem Banne in ruhiger Betrachtung und Versenkung hingab, fühlte sich von ihm zutiefst berührt. Das gleiche gilt vom Christusbilde. Sagt doch schon Johannes von Damaskus, der gelehrte Verteidiger des christlichen Bilderkultes im 8. Jhdt., die Bilder seien für alle, die nicht zu lesen vermöchten, das Anschauungsmittel, das sie zu Gott führe.

Dabei stellt das Buddha-Bild zumeist den milden Heilslehrer der allgemeinen Wesensliebe oder den innerlich beglückten Selbstüberwinder, erhaben über alles Leid in der Welt, in sich selbst versunken dar, mag der Erleuchtete stehend oder auf der Lotosblume mit untergeschlagenen gekreuzten Beinen sitzend von kleinsten Formen bis zur gewaltigen Größe eines Daibutsu von Kamakura-Japan (15 m hoch, 30 m Umfang, Gesichtslänge 2,6 m, 1252 aus Bronze gegossen) erscheinen. Die Christusdarstellungen hingegen zeigen eine unendliche Fülle der Wandlungen im Laufe der Jahrhunderte, schöpfend aus allen Episoden der evangelischen Erzählungen, bereichert schließlich durch die modernen Herz-Jesus-Darstellungen. Der gütig lehrende, segnende Christus von Bertel Thorwaldsen in der Frauenkirche zu Kopenhagen in klassischem

Stile mag in etwa als das Gegenbild zum lehrenden Buddha erscheinen. Wer vermöchte die Zahl der Buddha- und Jesusbilder in der Welt zu ermessen? Unzweifelhaft bleibt ihre missionarische Bedeutung in der Geschichte der beiden Weltreligionen. (Der Islam als dritte Weltreligion ist bekanntlich wie das Judentum vom Gesetze des Bilderverbotes beherrscht.) Das Buddha- und Jesusbild vermag in der wirkend ausstrahlenden Suggestion auch heute noch ungezählten Millionen Menschen unendlich viel Kraft und Gnade zu gewähren, sei es in der mystischen Weihe von Kirchen und Tempeln, sei es in Privatgemächern der Alltagswohnungen, sei es an Feldwegen oder im Dunkel der Wälder oder auf Bergeshöhe. Führt doch die Betrachtung einer Skulptur oder eines Bildes des in Meditation versunkenen Buddha das Gemüt des Beschauers selbst zur Versenkung, Weltüberwindung, zum Frieden. Das war auch der Zweck der vielen Buddhas, die in den Borobodur-Nischen oder an sonstigen großen Kultstätten der buddhistischen Welt, den 1000 Buddha-Tempeln in China u. ä., die Pilger zutiefst ergriffen. Dem Christen wird das Bild Jesus, des Lehrers oder Wundertäters der altchristlichen Kunst, des Erbärmde-Mannes oder Gekreuzigten der Passionsmystik und Leidensekstatik des Mittelalters immer wieder zur reichsten Quelle innerlicher Begnadigung wie treuer Jüngergefolgschaft, für Heiligung aus Schmerz und Leid. Und wie im Westen Maria, so verkört im Osten Kuan yin-Kwanon Menschenfreud und -leid als gütige Mutter und Allhelferin.

Das stets bartlose Buddhahild bleibt sich in seinem gesamten Verbreitungsgebiete durch alle Jahrhunderte fast völlig gleich, abgesehen von den geringen Varianten der oben erwähnten Hand-Gesten. Welche Fülle der Wandlungen hingegen bietet das Christusbild im Laufe der Jahrhunderte!

Dabei variieren die Themen: Die alte Christenheit bevorzugte in ihrer Coemeterien- (2. bis 7. Jhdt.), Basilika- (4. bis 6. Jhdt.) und Sarkophagkunst (2. bis 6. Jhdt.) Jesus als jugendlichen Hirten, Heiler und Wundertäter. Die altchristliche vorkonstantinische Cömeterienkunst, wie sie sich uns in den Katakomben-Fresken und Mosaiken des 2. bis 4. Jhdt. wie auch in den spätantiken Sarkophagreliefs des 2.—7. Jhdt. offenbart, stellt die gemeinsame Basis der christlichen Kunst des Ostens und Westens dar. Biblische Symbolik und Allegorie (Jonas, Noe u. a.), wie historisierende Erzählungen des alten und neuen Testaments, sind das ikonographische Gesetz. Damit verbindet sich das anikonische Verbot der Darstellung Jesu als menschliche Persönlichkeit und paart sich eine Lämmer- und Kreuzessymbolik und Allegorie. In der weiteren

Entwicklung gehen dann Ost und West ihre eigenen Wege. Die Ostkirchen halten an dem symbolhaften Charakter der altchristlichen Sepulkralkunst auch weiterhin fest. Hier steht der menschgewordene Gottessohn als Lehrer im Mittelpunkt der Kunst. Portraitähnlichkeit interessiert nicht. Gewinnt im Westen der Historizismus, Realismus, Naturalismus und Individualismus mehr und mehr an Kraft, so schafft im Osten mönchische, traditionsverhaftete Askese zeremonienhaft-hoheitsvoll-feierliche, hieratisch-monumentale, linear stilisierte, bisweilen sogar greisenhafte frontale Christusbilder mit besonderer Bevorzugung des Pantokrators. Schon seit der Theodosianischen Zeit und im frühen abendländischen Mittelalter (Romantik 9. Jhdt. bis 1250, Frühgotik 1200 bis 1250) wird Christus als König, Herrscher und Held von überirdischer Schönheit, in der Hoch- und Spätgotik (1250 bis 1530) unter dem Einfluß der Kreuzzugsstimmung, des schwarzen Todes, wie der Ordensgründungen (Franziskanische Passionsmystik), und im späten Mittelalter als Erbärmde-Mann und Gekreuzigter (Dürer, Grünewald, Rembrandt), den wir ja heute auf den Altären der Kirchen, wie in allen katholischen Häusern finden, dargestellt. Dabei kreuzten sich eine mehr die Natur nachahmende, aber sie doch idealisierende — mit der hellenistischen verwandte — künstlerische Formsprache, die in der Gotik den „Edelmenschen“ Christus, den „schönen Gott“ (Amiens) schuf und in den „Veronika-Bildern“ sein Antlitz wundersam gestaltete (Dürer), und ein anderer naturfremder, linear-abstrakter Ausdrucksstil — der syrischen Kunst nahestehend —, der in der Romanik das Bild Christi als himmlischen überweltlichen König prägte. Die Frührenaissance (1500 bis 1550) schuf zumal unter Giotto's und Michelangelo's Einfluß Christusbilder von beseelter und stiller Innerlichkeit, verhaltener Realistik und schöner Menschlichkeit, die Spätrenaissance (1550 bis 1650) ein neues Schönheitsideal voll mystischer Verklärung, das Barock ein Bild von übersteigerter transzendentaler, lichtumspielter Sentimentalität. Hingegen ist der jugendliche Christus völlig dem Denken, Schauen und Darstellen der Christenheit verloren gegangen. Auch das Bild des lehrenden Christus findet sich verhältnismäßig selten, in der neueren Zeit hingegen, in der Neuromanik immer wieder der Christus des Nazarener-Typus. Die protestantische Christenheit bevorzugt vielfach den segnenden, die Mühseligen einladenden Christus von Thorwaldsen im neuklassizistischen Stile. Die Christusdarstellungen des Illusionismus, Naturalismus, Ex- und Impressionismus, Realismus und Futurismus schufen bisweilen Bilder, die der Christusverehrung mehr widersprachen,

als dienten, vielfach mit übersteigelter Betonung der seelischen Leidenskomponente, des primitiv-symbolisch-Exotischen, magisch-mystisch Ekstatischen.

Literaturhinweise:

- L. Ashton, *The art of India and Pakistan*, 1950.
 Jeaninne Auboyer, *Le thrône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, 1950.
 Le Bayon d'Angkor Thom, Bas reliefs, publiés après les documents recueillis par la Mission Henri Dufour, 2 Bde., 1910.
 H. Buchthal, *Western Aspect of Gandhara Sculpture*, 1945.
 J. Burgess, *Buddhist Art in India*.
 W. Cohn, *Das Buddhabild in der Kunst des Ostens*, 1925.
 ders., *Indische Plastik*, Berlin 1923.
 P. L. Couchoud, *Mythology Asiatique*, Paris 1928.
 A. Foucher, *L'Art Gréco-Bouddhique du Gandhara*, Paris 1905.
 ders., *Die buddhistische Spätantike*, 1922.
 R. Fry, *Chinese Art*, 1949.
 Goblet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce. Des influences classiques dans l'art de l'Inde*, Bruxelles 1926.
 R. Grousset-Jeaninne Auboyer, *De l'Inde au Cambodge et à Java*, 1950.
 R. Grousset, *Les Civilisations de l'Orient*, 2 Bde., Paris 1930.
 A. Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, Leipzig 1910.
 ders., *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan*, Berlin 1912.
 ders., *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902/03*, München 1906.
 ders., *Handbuch der buddhistischen Kultur*, Berlin 1900.
 ders., *Buddhistische Kunst in Indien*, 2. Aufl., Berlin 1920.
 A. Ippel, *Wirkungen griechischer Kunst auf Asien*, 1940.
 N. J. Krom, *Hindoe-Javaansche Kunst*, 3 Bde., 3. Aufl., s'Gravenhage 1923.
 ders., *Bara Budur*, Haag 1926.
 N. J. Krom-T. van Erp, *Boro-Budur*, 2 Bde., Haag 1902—31.
 Hans Much, *Boro Budur, ein Buch der Offenbarung*.
 J. Marshall, *Guide to Sanchi*, Calcutta 1918.
 G. Mensching, *Buddhistische Symbolik*, Gotha 1929.
 S. Paranavātana, *The stupa in Ceylon*, 1948.
 H. G. Rawlinson, *Indian art. Essays*.
 R. Swell, *Early Buddhist Symbolism in Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, N. S. 18 (1886), 364 ff.
 Th. H. Thomann, *Ein Jahrtausend buddhistischer Tempelkunst*, 1923.
 G. Tucci, *Tibetan painted scrolls*, 1950.
 E. B. Vogler, *De monsterkop in de Hindoe-Javaansche bouwkunst*, 1949.
 E. Waldschmidt, *Gandhara, Kutscha, Turfan*, Leipzig 1925.
 H. Zimmer, *Mythen und Symbole in der indischen Kunst und Kultur*, 1951.
 A. Springer, *Handbuch der Kunstgeschichte*, VI, Leipzig 1929: Stella Kramrich, *Die indische Kunst (Vorder-Indien, Ceylon, Hinter-Indien und Indonesien, Nepal und Tibet, Ost-Turkestan)* 231—368. — Curt Glaser, *Die ostasiatische Kunst (Chinesisch-Japanische Kunst)* 3—228.
Propyläen Kunstgeschichte, Berlin 1928 (O. Fischer, *die Kunst Indiens, Chinas und Japans*).

- G. Glaser, *Ostasiatische Plastik*, Berlin 1925.
- A. v. Le Coq, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*, I—V, Berlin 1922–27.
- O. Siren, *Chinese Sculpture*, London 1925.
- M. A. Stein, *Sand buried ruins of Khotan*, London 1905.
- ders., *Serindia*, London 1921.
- Tokiwa-Sekino, *Buddhist Monuments in China*, Tokyo 1925.
- K. With, *Buddhistische Plastik in Japan*, Wien 1919.
- Weitere Literatur bei Kramrich am oben ang. Orte, S. 365—368 und G. Glaser, S. 226—28.
- E. v. Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899.
- Cust and v. Dobschütz, *The likeness of Christi in the Royal Collections of London*, in *The Burlington Magazine* V (1904) 517—528.
- Max Dvorak, *Katakombenmalerei, Die Anfänge der christlichen Kunst*, 1924.
- Franz X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, I, 1896.
- ders., *Realencyklopädie der christlichen Altertümer*.
- H. Preuß, *Das Bild Christi im Wandel der Zeiten*, 2. Aufl., 1921.
- H. Holzmann, *Zur Entwicklung des Christusbildes der Kunst*, in *Jahrbücher für protestantische Theologie* 1884, 71—136.
- L. Dietrichson, *Christusbilledet*, Kopenhagen 1880 (beide leiten das Christusbild vom antiken Götter- und Herosideal ab).
- H. Hauck, *Die Entwicklung des Christustypus in der abendländischen Kunst*, Heidelberg 1880, Neudruck 1921 in H.'s „Jesus“.
- V. Schulge, *Ursprung und älteste Geschichte des Christusbildes in Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Leben* 1883, 301—15.
- ders., *Grundriß der christl. Archäologie*, 2. Aufl., 1934 (beide leiten das Christusbild vom antiken Empfinden in den christologisch-dogmatischen Kämpfen des 4. Jhdts. ab).
- J. Strzygowski, *Christus in hellenistischer und orientalischer Auffassung in Allg. Zeitung* 1903, Beilage 14.
- ders., in „*Türmer*“ 1907, 507 ff. (Die hellenistisch-jüdischen Auffassungen sind für ihn der Urgrund des ältesten Christusbildes.)
- ders., *Orient oder Rom* 1901.
- L. v. Sybel, *Christliche Antike* I und II, Marburg 1906 und 1909.
- J. E. Weis-Liebersdorf, *Christus- und Apostelbilder*, Freiburg 1902 (nach ihm geht das Christusbild auf gnostische Vorstellungen zurück).
- J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, 2 Bde., Freiburg 1903.
- ders., *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jhdts.*, 4 Bde., 2. Aufl., Freiburg 1917, 3. Aufl. 1924.
- ders., *Alte Kopie der Statue von Paneas in Strena Buliciana*, Zagreb 1924, S. 295—301.
- ders., *I sarcofagi Cristiani antichi*, 4 Bde., Rom 1930.
- V. Schulge, *Die Katakomben*, Leipzig 1882.
- P. Styger, *Die altchristliche Grabeskunst*, 1927.
- ders., *Die römischen Katakomben*, 1933.
- ders., *Die römischen Märtyrergrüfte*, 2 Bde., 1935.
- H. Achelis, *Die Katakomben von Neapel*, 1936.
- C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, 3. Aufl., 1922.
- O. Marucchi, *Manuale di Archaeologia cristiana*, 4. Aufl., Rom 1933.
- W. Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten 4 Jahrhunderten*, Leipzig 1930.

- ders., Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst, 1934.
 L. Gaffre, Les portraits du Christ, Paris 1902.
 Fr. Gerke, Christus in der spätantiken Plastik, Berlin 1940.
 ders., Christus in der frühchristlichen Sarkophagplastik, 1948.
 N. Kondakow, Ikonographie Christi, Petersburg 1908 (russ.).
 Béla Lazar, Die beiden Wurzeln der Crucifix-Darstellungen, 1912.
 O. Mannström, Kristusbilden, Stockholm 1919.
 J. H. Meille, L'image de Jesus dans l'histoire de l'art, 2. Aufl., 1928.
 W. Neuß, Die Kunst der alten Christen, Augsburg 1926.
 F. Poulsen, Das Christusbild in der ältesten Christenheit, 1914.
 J. Reil, Die frühen christlichen Darstellungen von der Kreuzigung Christi, Leipzig 1904.
 ders., Christus am Kreuze in der bildenden Kunst der Karolinger-Zeit, 1930.
 J. Sauer, Die ältesten Christusbilder, Berlin 1920.
 ders., Das Aufkommen des bärtigen Christustypus in der frühchristlichen Kunst (Strena Buliciana 1924, 303—330).
 Viktor Schultze, Christus in der frühchristlichen Kunst (Strena Buliciana 1924, 331—36).
 W. Steinhausen, Das Bild Christi in der bildenden Kunst (Christl. Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus 51 [1909] 36—40).
 Gg. Stuhlfauth, Die „ältesten Portraits“ Christi und der Apostel, Berlin 1918.
 A. Wachlmayr, Das Christusbild in der frühen Sakralkunst, München 1930.
 Franz Wolter, Wie sah Christus aus?, München 1930.
 Dütschke, Ravennatische Studien, Leipzig 1909.
 Cecil Torr, On Portraits of Christ in the British Museum, London 1898.
 L. Bréhier, Les origines du crucifix dans l'art religieuse, 3. Aufl., Paris 1908;
 ders. L'art chrétien, 2. Aufl., Paris 1928.
 R. Forrer-G. A. Müller, Kreuz und Kreuzigung Christi in ihrer Kunstentwicklung, 1894.
 Béla Lazar, Die beiden Wurzeln der Crucifix-Darstellungen von der Kreuzigung Christi, Leipzig 1904, ders. Christus am Kreuze, 1930.
 Sergio Bettini, Frühchristliche Malerei und frühchristlich-römische Tradition bis ins Hochmittelalter, Wien 1942.
 Altchristliche Mosaiken, 14 Farbentafeln, mit Vorwort von Ricarda Huch, Einführung von Fr. Volbach, Iris-Verlag 1943/49.
 W. Lowrie, Art in the early church, 1947.
 H. Glück, Die christliche Kunst des Ostens, Berlin 1923.
 A. A. Hackel, Ikonen, Zeugen ostkirchlicher Frömmigkeit, 1950.
 L. Küppers, Göttliche Ikone, Vom Kultbild der Ostkirche, Düsseldorf 1949.
 Gg. Wunderle, Um die Seele der hl. Ikonen, Würzburg 1947.
 O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst, 2 Bde., Berlin 1914/18.
 ders., Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke, 2 Bde., Berlin 1909/11.
 ders., Biographisch-kritischer Nachtrag zu altchristliche und byzantinische Kunst, Potsdam o. J.
 Ch. Diehl, Manuel d'art byzantin, 2. Aufl., 2 Bde., Paris 1926.
 ders., La peinture byzantine, Paris 1933.
 Fabre, Manuel d'art chrétien, 1928.
 Peirce et Tayler, L'art byzantin, 2 Bde. 1932/34.
 Rice, Byzantine art, 1935.
 Reallexikon der christlichen Archäologie.
 Dictionnaire de l'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris 1907 ff.

KLEINE BEITRÄGE

Die Generalversammlung des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen

In Verbindung mit der Heiligtumsfahrt und der Generalversammlung der Päpstlichen Missionswerke hielten wir am Nachmittag des 23. Juli 1951, im Hause der Hl. Kindheit in Aachen, die Generalversammlung des Instituts. Anwesend waren: S. D. Fürst Erich von Waldburg zu Zeil, 1. Vorsitzender; Prof. Dr. Max Bierbaum, Stellvertr. Vorsitzender; Prälat Johannes Solzbacher, Schatzmeister; P. Dr. Benno Biermann O. P., Schriftführer; P. B. Arens C. SS. R., Dr. Franz Bäumker, P. Martin Booz O. F. M. Cap., P. Dr. Brecher O. S. B. (Ottl.), Dechant Breithecker (Limburg), Dr. Breuer (Aachen), Msgr. Decking (Münster), Freiin von Dorth (Pfaffendorf), Prälat G. Dossing (Aachen), Dr. Firmenich (Karitasverb. Aachen), P. Bernh. Flesch C. SS. R., Friedr. Fröhling (Rafaelsverein. Hamburg), P. Joseph Glazik M. S. C. (Hiltrup), P. Emmerich Gordes O. F. M., P. Gypkens P. A. (Frankfurt), P. Haag P. A., Domkap. Hartong (Osnabrück), Domkap. Prälat Dr. ten Hompel (Paderborn), Fr. L. Hüffer (vom Verlag Aschendorff, Münster), Domkap. Dr. Theodor Kramer (Würzburg), Dr. P. Louis, P. Walther Mariaux S. J. (Hannover), Prälat Dr. Mund (Aachen), Dr. Neuenhofer, Pfarrer P. Nilles, P. Jos. A. Otto S. J. (Bonn), Joseph Peters (Aachen), Studienrat J. Reeb, Dr. W. Reinhard (Freiburg), Domkap. Vinzenz Schreiber (Speyer), P. Steinhage P. A. (Linz), Jos. Stumpe. Vom Ausland waren erschienen: P. Dr. Anton Freitag S. V. D. (Steyl), Prof. Dr. Joh. Thaurer S. V. D. (Wien), P. Masson S. J. (Pax Romana, Löwen), P. Dr. Joh. Rommerskirchen und P. Dr. Kowalski O. M. I. aus Rom.

Nachdem Fürst Waldburg-Zeil die Anwesenden begrüßt, die Tagesordnung bekanntgegeben, auf die Wichtigkeit der Beschlüsse hingewiesen hatte, berichtete der Schriftführer kurz über die letzte Generalversammlung vom 3. August 1949 in Limburg (vgl. dazu ZM 1949, S. 214 ff.).

Prof. Bierbaum berichtete über die Aufgaben der Missionswissenschaft und die Leistungen des Instituts. Zu den Missionsanliegen, die besonders aktuell sind und auch der Missionswissenschaft Aufgaben stellen, gehören u. a. die stärkere Erziehung der Laien zur Mitverantwortlichkeit für den Bestand und die Ausbreitung der Kirche, die Schulung der eingeborenen Christen in der christlichen Gesellschaftslehre nach den sozialen Rundschreiben der letzten Päpste, die Notwendigkeit eines zahlenmäßig stärkeren Nachwuchses aus dem einheimischen Weltklerus mit Rücksicht auf die Einführung der ordentlichen Diözesanverfassung in vielen Missionsgebieten, das Studium der Massenpsychologie gegenüber der Propaganda des Kommunismus, die Pflege naturrechtlicher Studien und die Verwertung naturrechtlicher Normen im Dienste der Mission.

Der Referent kam dann auf die Erfolge und Schwierigkeiten des Instituts zu sprechen. Als Erfolge seien zu buchen die Erweiterung der MR zu einer viermal jährlich erscheinenden Zeitschrift seit 1950, — das Wiedererscheinen der „Texte und Studien“ als Veröffentlichung des Instituts in Verbindung mit dem missionswissenschaftlichen Seminar der Universität Münster, die aber nach einem Beschluß des geschäftsführenden Ausschusses zur Vermeidung einer Konkurrenz mit der ZMR an Umfang über 100 Druckseiten haben sollen, — die verschiedenen Beihilfen von amtlichen Stellen, die eine Anerkennung der wissenschaft-

lichen Arbeiten des Instituts bedeuten. Als Schwierigkeiten bestehen immer noch der Mangel an missionswissenschaftlichem Nachwuchs, der für die Mitarbeit an der ZMR in Betracht kommt, und die noch nicht ausreichende Zahl der Bezieher der ZMR.

Zum Schluß gedachte Prof. Bierbaum der Gründung des Instituts vor 40 Jahren und seiner Schicksale bis zur Gegenwart. „Trotz vielfacher Hemmungen von außen und innen her ist das Institut nicht zusammengebrochen, obwohl weder finanzkräftige Kreise noch große Massen noch eine reklametüchtige Presse noch kirchenamtliche Stellen dahinter stehen. Aber es gibt in Deutschland noch eine kleine geistige Elite, eine intellektuelle Aristokratie, die überzeugt vom Wert der Wissenschaft und beseelt von echter Liebe zur Kirche sich gedrängt fühlt, dem Missionswerk sein wahres Gesicht als einer tieferen geistigen Bewegung zu erhalten und die Missionsbetätigung zu religiös-theologischer Besinnung nach den Vorschriften der Kirche und in Anpassung an die Bedürfnisse der Zeit und der Völker anzuregen. Zu dieser Elite dürfen wir alle jene Laien, Priester und Ordenspersonen rechnen, die seit 40 Jahren dem Institut die Treue bewahrt haben oder als Freunde neu hinzugekommen sind. Diese Tatsache allein berechtigt zu dem Vertrauen, daß das Institut auch im 5. Jahrzehnt seines Bestehens fruchtbare Arbeit leisten kann und wird.“

Zu dieser vertrauensvollen Haltung und zu zäher Ausdauer gegenüber allen Schwierigkeiten, aber auch zu einem Erfülltsein mit dem Geiste der Kirche möge das Beispiel des Apostels der Deutschen immer wieder anregen und ermutigen. Der hl. Bonifatius berichtet in seinen zahlreichen Briefen häufig über Hindernisse seines Wirkens, Arbeitsüberlastung und Anfeindungen. In einem Brief an die Abtissin Eadburg von Thanet um 745 klagt er: *Undique labor, undique maeror. Foris pugnae, intus timores*. Das ist menschlich und der Tribut der gequälten Seele an die menschliche Schwäche. Aber groß, übermenschlich und heroisch ist es, wenn Bonifatius im Jahre 751 dem Papst Zacharias brieflich versichert: *Cupio vestris orationibus comitante gratia Dei in familiaritate Romanae Ecclesiae et vestro servitio inter Germanicas gentes, ad quos missus fui, perseverare et praecepto vestro oboedire*. Auch wir haben eine Sendung im Rahmen des Instituts, und sie ist durch das neueste Missionsrundsreiben Pius XII. von neuem approbiert: der Dienst an der Wissenschaft zum Segen der Weltmission. Deshalb ist die Versicherung des hl. Bonifatius eine gute Losung für das 5. Jahrzehnt des Instituts: *in familiaritate Romanae Ecclesiae perseverare et oboedire*.“

Es folgte der Kassenbericht des Schatzmeisters, Prälat Solzbacher. Er konnte zu allgemeiner Befriedigung feststellen, daß die drückende Lage zur Zeit der vorigen Generalversammlung sich gebessert hatte, dank besonders den im letzten Jahre auf Mahnung hin eingelaufenen Beiträgen und Nachzahlungen vieler Mitglieder des Instituts und den Zuschüssen des Kultusministeriums und der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft.

Wir schlossen am 31. Dezember 1949 mit einem Kassenbestand von

DM 1 141,60

Im Jahre 1950 zahlten nur 4 Mitglieder ihre Beiträge. Das Päpstl. Werk der hl. Kindheit zahlte einen Beitrag von 200 DM, Pfaffendorf 50 DM, das Kultusministerium 2000 DM. Die Gesamteinnahmen waren

DM 2 362,49

Sa. DM 3 504,09

An Ausgaben ergaben sich: für Druckkosten 868,10 DM, an Honoraren 1080,25 DM, Zuschuß für das Buch von P. Tellkamp 280 DM, Porto und Spesen 162,40 DM, insgesamt

Unser Bestand am 31. Dezember 1950 betrug demnach DM 1 113,34

Das Jahr 1951 brachte bisher an Mitgliederbeiträgen 2147 DM, vom Kultusministerium 2000 DM, dazu 100 DM von dem Vorsitzenden für die „Abhandlungen und Texte“ und 10,59 DM als Restbetrag bei der RM-Umwandlung, insgesamt

DM 5 370,93

Die Ausgaben betrugen bisher 673,80 DM als Druckkosten, 1102,15 DM als Honorare; für die Abhandlungen und Texte 400 DM, an Porto und Spesen 176 DM, insgesamt

DM 2 351,95

Unser Bestand am 20. Juli 1951 betrug somit

DM 3 018,98

Fürst Waldburg Zeil sprach dem Schatzmeister den Dank des Instituts aus für seine selbstlose Arbeit und erteilte ihm Entlastung, da der Bericht bereits durch die Herren Dr. Breuer und Hesse von den Aachener Missionswerken geprüft und richtig befunden worden war.

Da eine wesentliche Erhöhung des Bezugspreises der Zeitschrift vorläufig nicht zu befürchten ist, wurde der Beitrag der Institutsmitglieder auf 15 DM belassen.

Es erfolgte nun in Abwesenheit der bisherigen Vorstandsmitglieder unter dem Vorsitz von Dr. Louis die satzungsgemäße Neuwahl des geschäftsführenden Ausschusses. Er wurde einstimmig wiedergewählt.

Den nächsten Punkt der Verhandlung bildete die „Werbung“ für das Institut und die Zeitschrift. Prof. Bierbaum hob die Notwendigkeit persönlicher Werbung der Mitglieder hervor. Als Interessenten wurden hervorgehoben die Missionare, die Missionsorden, auch die Frauen-Genossenschaften, die ihre Schwestern nicht nur einsetzen sollen zu karitativer Tätigkeit, sondern auch für das Apostolat; die Studentenkorporationen könnten in Gemeinschaft die Zeitschrift auflegen. Gewiß muß es zunächst angestrebt werden, daß die Mission überhaupt in das Blickfeld der Jungakademiker tritt, wofür andere Zeitschriften näher liegen, aber die wissenschaftliche Vertiefung darf dem Akademiker als solchem nicht fremd bleiben. Dr. P. Louis sprach von seinen Erfahrungen in dem St.-Ansgar-Werk. Prälat Solzbacher hob als Grundsatz hervor, daß die Zeitschrift in den Studienhäusern der missionierenden Orden aufliegen müsse; es könnte dann der Betrag etwa bei den Auszahlungen der Werke an die Gesellschaften abgezweigt werden. Für die Priesterseminare wird P. Dr. Gypkens P. A. die Werbung übernehmen, dem die Werbung dort für die Päpstlichen Missionswerke obliegt. Ferner soll man herantreten an die weltlichen Universitäts-Professoren, deren Fachgebiet sich mit der Mission irgendwie berührt. Viel könnte auch geschehen durch die Diözesan-Sektionen der Unio Cleri.

Es folgte dann die Planung für den Internationalen Akademischen Missionskongreß, der schon in Verbindung mit dieser Generalversammlung stattfinden sollte, aber wegen besonderer Umstände aufgeschoben wurde. Prof. Bierbaum leitete die Diskussion ein, die unter allgemeiner Teilnahme geführt wurde und zu klaren Ergebnissen führte. Veranstalter des Kongresses sind die Katholische deutsche Akademikerschaft (KDA), der Katholische Akademikerverband, die Katholische deutsche Studenten-Einigung (KDSE), das Missionsärztliche Institut von Würzburg, die Unio Cleri pro Missionibus

und das Institut für missionswissenschaftliche Forschungen von Münster, in Verbindung mit der Pax Romana; letztere hat die internationalen Missionskongresse seit langem durch ihre Anregungen und ihren internationalen Einfluß gefördert. Die Vertreter dieser Organisationen waren bereits zu einer Vorbesprechung in Düsseldorf, am 20. Juni des Jahres, zusammengetreten. Der Kongreß soll stattfinden in Aachen vom Abend des Pfingstmontages (2. Juni 1952) bis zum Pfingstdonnerstag.

Es war für uns eine besondere Freude, daß Prof. P. Dr. Joh. Thaurén S. V. D. aus seiner reichen Erfahrung sprechen konnte. Er sprach zunächst von der Geschichte der Akademischen Missionskongresse, die aus der deutschen Akademischen Missionsbewegung hervorgegangen sind und viele Jahre hindurch in verschiedenen Ländern gehalten wurden, zuletzt in Wien 1950, und zwar innerlich und äußerlich in einer Form, daß kein gebildeter Katholik daran vorbeigehen konnte.

Worauf es zunächst ankommt, ist ein Thema, durch das jeder ergriffen werden muß. Prof. Thaurén empfahl deshalb unter allgemeiner Zustimmung die Anfangsworte der neuen Päpstlichen Missionsenzyklika vom 2. Juni 1951: Evangelii Praecones, und zwar in der lateinischen, ohnehin allen verständlichen Fassung. Die Enzyklika zeigt zusammenfassend die Aufgaben und Verpflichtungen der Mission in der heutigen Zeit und die anzuwendenden Methoden. Wir sehen in Rom das Bestreben, die Erfassung der christlichen Missionsprobleme zu vertiefen. Aber es darf keine trockene Wissenschaft sein, sondern das erlebte und erlittene Problem der Mission. Wir brauchen die grundsätzliche Vertiefung und müssen neue Wege suchen, um die Heimat zu erfassen.

Prof. Thaurén schilderte, wie der Missionskongreß von Wien durch die Mitarbeit aller Organisationen in Gruppen, Zirkeln und Ausschlüssen zu einem Erfolge wurde. Man braucht für solche Veranstaltungen nicht nur den unmittelbaren Träger, sondern auch ein Ehrenkomitee, trotzdem das manchem überlebt erscheinen möchte. Man braucht die Staatsbehörden, den Episkopat. In Wien beteiligte sich der gesamte österreichische Episkopat mit der Regierung einschließlich der Besatzungsmächte. Auch für die Finanzierung ist die Heranziehung weiterer Kreise von großer Bedeutung.

P. Masson S. J. sprach im Namen der Pax Romana seine Zustimmung aus und fragte, ob das Institut für missionswissenschaftliche Forschungen bereit sei, die erste Verantwortlichkeit für die Veranstaltung des Kongresses zu übernehmen, worauf Fürst Waldburg als Erster Vorsitzender die Bereitwilligkeit des Instituts erklärte. Als zweites sei notwendig die Bildung eines Ausschusses für die Organisation.

Darauf erklärte der Erste Vorsitzende, bisher sei die Wissenschaftliche Kommission des Instituts in zu engem Rahmen gehalten, und schlug eine internationale Erweiterung vor, wenigstens versuchsweise auf zwei Jahre. Prof. Dr. Johannes Thaurén und P. Dr. Anton Freytag erklärten sofort ihre Bereitwilligkeit zur Mitarbeit, Eingeladen werden sollen auch die Professoren Dr. Johannes Beckmann S. M. B. (der als seinen Vertreter evtl. seinen Kollegen Dr. Joh. Specker entsenden könne) und Prof. Michels in Freiburg (Schweiz), so daß die Zahl von 8 Mitgliedern, die im Statut als Höchstzahl vorgesehen ist, nicht überschritten würde. Für den Ausschuß zur Vorbereitung des Kongresses werden noch P. Jos. A. Otto S. J. und Herr Josef Peters von Aachen beigezogen. Dieser Ausschuß soll am 17./18. September dieses Jahres in Limburg zusammentreten.

P. Mariaux S. J. sprach als Studentenseelsorger von Hannover über die Mitarbeit der Studenten. Wir können nicht damit rechnen, daß die akademische

Jugend schon geben könne, die Arbeit stehe noch in den Anfängen. Der Kongreß könne erreichen, was die einzelnen Studentenpfarrer nicht können, eine ehrliche Aufgeschlossenheit für die Missionsaufgabe herbeizuführen. Die Vorträge müßten der Fassungskraft und Psyche der Jugend entgegenkommen. Entsprechende Artikel in den Zeitschriften müßten den Gedanken propagieren.

Mit einem Dank für die Mitarbeit der Anwesenden schloß Fürst Waldburg zu Zeil die Generalversammlung des Instituts..

Im Rahmen der G. V. des Instituts fand dann noch eine Sondersitzung des Ausschusses für den Missionskongreß statt, an der teilnahmen: Prof. Bierbaum, P. Masson S. J., P. Dr. Freitag S. V. D., Msgr. Dossing, Prof. Dr. Thaurén S. V. D., P. Otto S. J., Jos. Peters, P. Mariaux S. J. In dieser Sitzung wurden die näheren Vorbereitungen für den Kongreß besprochen.

Walberberg

P. Dr. Benno Biermann O. P.

Schriftführer des Instituts

Festakademie zu Ehren des hochw. Herrn P. Johannes Dindinger O. M. I., Direktor der Päpstlichen Missionsbibliothek

Am Abend des 23. Juli 1951 fand mit großzügiger Unterstützung der Aachener Missionszentrale im Vortragssaal des Hauses der hl. Kindheit in Aachen eine Festakademie statt, zu der das Institut für missionswissenschaftliche Forschungen von Münster eingeladen hatte

Der Präsident des Instituts, Fürst Erich von Waldburg zu Zeil, begrüßte in der Eröffnungsansprache den Bischof von Aachen und die ausländischen Gäste, besonders den Apost. Administrator von Hiroshima, Mgr. Ogihara, den Diözesandirektor Lowie vom Päpstlichen Werk der hl. Kindheit aus Brügge, P. Marynissen aus Gent, P. Masson S. J., Leiter des Missionssekretariats der Pax Romana in Namur, ferner die Vertreter der Regierung und Stadt, der Technischen Hochschule, des Generalvikariats, des Priesterseminars, der Schulen, der Pädagogischen Akademie, die Diözesandirektoren und Verwaltungsräte der Päpstlichen Werke sowie die Vertreter der Presse.

Fürst Waldburg erinnerte an das Reich Karls des Großen mit dem Hinweis, daß das Bewußtsein eines Ordo auf Gott hin in Aachen lebendig geblieben sei. „Die Sehnsucht nach dieser objektiven Ordnung geht durch die unterdrückten Völker. Langsam reift wieder die Erkenntnis, daß das gegenseitige Betrügen und Gewalttat weder ein soziales noch ein wirtschaftliches noch ein Staatsziel noch ein übernationales Ordnungsideal noch eine Grundlage zu echter Wissenschaftsordnung ist.“ Wenn jemand den Beweis geliefert habe, daß es einen Ordo in der Wissenschaft gebe und ein universales Erfassen im Bild weltweiter Einheit in der Vielheit möglich sei, so zeuge dafür das Lebenswerk des hochw. Professor Dindinger. Er habe nie versucht, mit Leistung zu paradiere, er blieb immer, was er war und was er ist: „ein unermüdlicher priesterlicher Wissenschaftler, Diener an Gottes Ordnung und Arbeiter in Gottes Welt. So ist sein Werk das geworden, was heute vor uns steht.“

Die eigentliche Festansprache, die die Verdienste des 70jährigen P. Dindinger um die Missionswissenschaft zu würdigen suchte, hielt Prof. Max Bierbaum (Münster).

Einleitend wies der Redner auf die sinnvolle Tatsache hin, daß Aachen und Münster sich zur Ehrung eines Gelehrten zusammengefunden haben, der im Dienste der Mission gestanden hat und noch steht. Karl der Große war ein Förderer der Wissenschaft durch die Gründung von Schulen, die Veranstaltung von Synoden und die Heranziehung des gelehrten Alkuin an seinen Hof. In seiner *Epistula de litteris colendis*, zwischen 780 und 800 verfaßt (MGH sect. II Cap. reg. Franc. I 79), steht der Satz: *Quamvis melius sit bene facere quam nosse, prius tamen est nosse quam facere. Debet ergo quisque discere quod optat implere ut tanto uberius quid agere debeat intelligat anima ...* Karl der Große war es auch, der dem Friesen Liudger mehrere Gaue in Friesland zur Missionierung und dann das neu errichtete Bistum Münster übertrug, wo die von Liudger gegründete Domschule wesentlich zur Christianisierung des Gebietes beitrug. Unter dem geschichtlichen Aspekt dieser Beziehungen zwischen Aachen und Münster steht nun die Ehrung des P. Dindinger. Die Anerkennung wissenschaftlicher Arbeit scheint heute freilich bei den großen Massen unter dem Einfluß von Sport, Kino und anderen Zeiterscheinungen verloren zu gehen. Aber gelehrte Forschungsarbeit richtet sich nicht nach dem Beifall der Massen; sie bleibt immer notwendig, auch im Bereich des Missionswesens, wie der Redner an zahlreichen Beispielen nachweist. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Missionsfragen ist nützlich und notwendig, damit die Missionstätigkeit sich nicht in rein äußere Betriebsamkeit verirrt und zur Bewältigung neu auftauchender Probleme philosophisch-theologisch ausgerichtet wird. Als Dienerin der Wahrheit nimmt unsere theologische Disziplin auch das Recht zur Kritik gegenüber missionarischen Fehlentwicklungen in Anspruch: nicht „in destructionem“, sondern „in aedificationem“; wie Bonifatius in seinem Brief an Erzbischof Cudberth von Canterbury 747 unter seelsorglichem Gesichtspunkt schreibt: *Non simus canes muti, non simus taciti speculatores, sed vigilantes supra gregem Christi ...* Auch für das Ansehen und die Werbekraft der Mission in der christlichen Heimat, besonders unter den Gebildeten, leistet die Missionswissenschaft Dienste, insofern sie den Nachweis liefert, daß das Weltapostolat wesentlich zur Kirche gehört und Pflicht aller Christen ist.

Wie weit der Jubilar durch seine literarischen Studien der Missionswissenschaft im einzelnen gedient hat, fällt unter die Imponderabilien, die nicht wägbare und meßbar sind. Aber soviel steht fest: P. Dindinger hat durch seine Forschungen dazu beigetragen, daß die noch junge Missionswissenschaft als eigene Disziplin im Rahmen der katholischen Theologie anerkannt wurde, und er hat besonders mit seiner vielbändigen *Bibliotheca Missionum* den Fachgelehrten reiche und oft schwer zugängliche Quellen erschlossen. So hat sich ein Leben im stillen hinter Büchern entfaltet, dessen Früchte wir dankbar genießen können. Ein Leben, das, auch abgesehen von den sieben Jahrzehnten, lang gewesen ist: Zwar beklagt sich der größere Teil der Menschen über „die Mißgunst der Natur“, wie Seneka an Paulinus schreibt, „weil wir nur für eine kurze Lebenszeit geboren werden“. Aber sie hat sich doch „freigebig“ erwiesen: „Das Leben ist lang, wenn du es zu gebrauchen verstehst. Es ist lang genug und reicht auch zur Vollendung der größten Aufgaben aus, wenn es im ganzen recht angewendet würde“ (De brevitate vitae c. 1—2). Es war auch ein Leben, das sich zwar nicht an der Missionsfront abgespielt hat, aber doch eine *vita missionaria* war, weil erfüllt und getragen von heiligem Sendungsbewußtsein gegenüber der Kirche und ihrer Ausbreitung.

So ist es recht und billig, daß wir als Vertreter oder Freunde der Missionswissenschaft dem Jubilar heute danken, — auch als Deutsche, insofern P. Dindinger zum Ansehen des deutschen Namens durch seine Leistungen objektiv beigetragen hat; dabei verdient sein langjähriger treuer Mitarbeiter P. Dr. Rommerskirchen O. M. I. ehrenvoll erwähnt zu werden. Bei dieser von Dank erfüllten Ehrung fällt auch Ehre auf die hochverdiente Kongregation der Oblaten, der er angehört und die seine wissenschaftliche Tätigkeit weitsichtig erleichtert hat. Ehre fällt auch auf die *Sacra Congregatio de propaganda fide*, deren Beamter er ist und die ihm seine Forschungen ermöglicht hat.

Für die ferne Zukunft wünschen wir dem Jubilar nicht ein *otium cum dignitate*, das er wohl verdient hat, sondern ein *negotium cum dignitate*, eine würdige weitere Tätigkeit und Emsigkeit in der Richtung, daß der Jubilar das Werk der *Bibliotheca Missionum* vollendet. Auch ihm sei, wie schon in der heutigen G. V. des Instituts gesagt wurde, das Wort des hl. Bonifatius Losung und Stärkung: *In familiaritate Romanae Ecclesiae perseverare et obediare*.

Herzliche Worte fand Bischof van der Velden als langjähriger Freund des hochw. Herrn P. Dindinger.

Fürst Waldburg überreichte dann dem Jubilar eine Festschrift missionswissenschaftlicher Studien, die 26 Freunde und Schüler dem verehrten Missionsgeschichtler gewidmet haben.

Anschließend sprach als Vertreter der ausländischen Gäste P. Masson S. J., der P. Dindinger mit einem gewissenhaften Baumeister verglich, der mit der *Bibliotheca Missionum* ein gediegenes Fundament gelegt habe, auf dem seine Schüler nun den ragenden Dom der Missionswissenschaft errichten können. Als Vertreter der Missionsländer statteten der Japaner Mgr. Ogihara, der Koreaner P. Kim S. J. und der Inder P. Sama S. J. den Dank ihrer Heimatkirchen ab für die Förderung und den Auftrieb, den die Mission aus den Forschungen P. Dindingers gewonnen haben.

Der Jubilar dankte bewegten Herzens allen, die zum Gelingen der Festakademie beigetragen hatten, besonders den Herausgebern und Mitarbeitern der Festschrift. In seinem Dankeswort erwähnte P. Dindinger einen Ausspruch Pius XI., der ihm in seiner entsagungsvollen Arbeit Ansporn und Kraftquelle war. Als er im Jahre 1934 Papst Pius XI. in Privataudienz den 8. Band der *Bibliotheca Missionum* überreichte, sagte der große Missionspapst: „Es gibt wenig Menschen, die verstehen, welche Arbeit, welches Wissen, welches Forschen notwendig ist, bis ein solcher Band gedruckt vor uns liegt, und darum werden Sie auch wenig irdischen Lohn zu Lebzeiten ernten. Ich kann es beurteilen, und deshalb kann ich als Fachmann und Papst Ihnen nicht genug danken für den Dienst, den Sie der hl. Kirche und den Missionen leisten.“ Als P. Dindinger darauf antwortete: „Heiligkeit, wenn der Papst mir das sagt, ist das irdischer Lohn genug“, entgegnete Pius XI.: „Das soll es auch sein.“ P. Dindinger dankte es Gott, daß er ihm außer diesem Papstwort auch die Festschrift zu seinem 70. Lebensjahr als irdischen Lohn geschenkt hat.

Die Festakademie, stimmungsvoll umrahmt von den Darbietungen des *Collegium musicum* der Volkshochschule Aachen, war nicht nur die würdige Ehrung für einen verdienten Gelehrten, sondern auch eine eindrucksvolle Werbung für die Missionswissenschaft und eine Kundgebung brüderlicher Verständigung auf dem gemeinsamen Boden von Wissen und Glauben.

Rom

P. Dr. Nikolaus Kowalsky O. M. I.

Die Eintönigkeit Afrikas

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

Mgazinei (Ostafrika), 23. 8. 1951

I.

Afrika¹ ist in seinem Umriss längst nicht so reich gegliedert wie Asien, Europa und Amerika. Plump und schwerfällig liegt es inmitten der Meere. Auch im Innern fehlt die Gliederung. Von den Niederungen an den Küsten gelangt der Reisende fast allerorten sehr bald in ein Hochland von 1000 bis 2000 Meter Höhe. Die Erde aber ist braun oder rot oder gelb. Von Lybien bis Ägypten, ja bis in den Sudan und bis an den Ruvuma sah ich nur braune und rote Erde. Und das Kleid? Wüste, Steppe und Busch! Selten ein dichter und jungfräulicher Wald! Man kann den ganzen Tag mit der Bahn oder dem Wagen fahren, ohne etwas anderes zu sehen als Pori oder Busch. Wo gibt es das in Europa? Bei einer Fahrt von Münster über Köln nach München wechseln die Bilder ständig. Man wird nicht müde, zu schauen. Aber in Afrika ändern sich die Szenen nur sehr langsam. Manchmal hat man das Gefühl, trotz allen Rasens nicht von der Stelle zu kommen. Die meisten Schwarzen haben nie Eis und Schnee gesehen. Afrika ist reich an Gold und Diamanten, aber nicht an Landschaftsbildern — im Vergleich mit anderen Erdteilen. Außerdem ist die Landschaft nicht so geformt wie etwa die deutsche oder japanische. Schau nur einmal vom Kilimanjaro auf die Masai-Steppe oder vom Flugzeug auf das Gebiet von Tabora und die Berge Natals. Im ganzen verschwinden die Spuren der Menschen und der menschlichen Tätigkeit. Die Urformen der Natur treten hier viel häufiger und deutlicher hervor als in unseren Ländern. Selbst das Klima ist nicht so mannigfaltig. Im ganzen ist Afrika tropisch und subtropisch. Es gibt keine vier Jahreszeiten und keinen Wechsel zwischen den Längen der Tage wie daheim. In weitesten Gebieten des schwarzen Erdteils geht die Sonne immer um sechs Uhr auf und um sechs Uhr unter. Zwischen Licht und Schatten sind nicht die vielen Übergänge, die wir kennen. Licht und Schatten stehen hart nebeneinander und lösen einander raschestens ab. Afrika ist eintönig, grandios eintönig.

Ähnlich verhält es sich mit der Bevölkerung. Gewiß, im schwarzen Erdteil wohnen nicht bloß Schwarze. Wir begegnen auch Pygmäen, Buschmännern, Hottentotten, Hamiten, Arabern, Indern und Europäern. Aber die Masse ist schwarz. Keine Spur von jener Mannigfaltigkeit, die uns in Indien und Indochina entzückt. Und die Lebensformen und Lebensweisen? Auch hier und gerade hier herrscht eine große Einförmigkeit. Es gibt Unterschiede. Aber diese sind relativ wenig zahlreich und groß. Ich denke hier an die Nahrung, die Kleidung, die Wohnung, das Hausgerät, das Handwerkszeug und die Lebensgewohnheiten. Überall benützt man ungefähr dieselben Mahlsteine, Speere, Trommeln und Matten. Und erst das geistige Leben! Die Umwelt des Schwarzen ist simpel. Die Kinder sehen immer nur den Busch, die Hütten, die einfachen Geräte, hören immer die gleichen Gespräche und hüten immer bloß Geißen. Kein Wunder, wenn ihre Vorstellungs- und Gedankenwelt arm ist. Bei den Alten ist das nicht anders. Ein Wanyassa schrieb mir: „Die monotone Natur Afrikas, namentlich

¹ Mit Afrika ist im folgenden hauptsächlich der schwarze Erdteil gemeint, also das südlich der Sahara gelegene Afrika. Nordafrika gehört zum Orient.

der geringe Wechsel in der Landschaft, hat die afrikanische Seele stark beeinflußt. Mondschein ist in der Komposition und den Liedern . . . Die Monotonie des afrikanischen Landes hat beim Afrikaner den Sinn der Inspiration getötet.“ Es ist gar nicht wahr, daß die Schwarzen ein reiches Gemütsleben haben, nicht einmal wahr, daß sie ein gutes Gedächtnis besitzen. Gewöhnlich wissen sie nicht einmal, wie alt sie sind. Wir huldigen in bezug auf das Gemütsleben und das Gedächtnis vielen Illusionen. Ebenso in anderen Dingen. Da sitzen die Neger auf dem Boden, stundenlang, ohne sich zu bewegen, ohne zu denken, ohne etwas zu erleben. Es gibt für die Masse noch keine Zeitungen, Filme und Radios, die Bewegung und Spannung ins Dasein bringen. Man hat von Bantu-Philosophie gesprochen². Schön und gut! Auch sie ist einförmig. Alles kreist um den Begriff des Lebens und der Kraft. Das Welt- und Menschenbild ist denkbar einfach. Charakteristisch ist ferner die „Kunst“. Von eigentlicher Architektur kann kaum die Rede sein. Es gibt im allgemeinen nur Hütten. Nie eine Burg oder ein Schloß in beherrschender Lage. Ein Haus sieht dem andern ähnlich, wie ein Ei dem anderen. Betont wird nicht wie etwa in China die lebendige, geschwungene Linie, sondern die harte geometrische. Dann die Musik! Wie einförmig ist das Lied! Wie monoton wirkt die Trommel. Stundenlang wiederholt man die gleichen Worte und Melodien. Die Tänzer machen stundenlang die gleichen Bewegungen. Der Puls des Lebens geht ungeheuer ruhig und bedächtig. Entwicklungen und Individuen sind selten. Fast alle Leute sind durch die Umwelt und Vergangenheit determiniert. Hier liegt vielleicht die Erklärung für die große Anfälligkeit des Volkes gegenüber fremden Einflüssen und seine große Reiselust.

Dem Gesagten entspricht das religiöse Denken und Leben. In den Anschauungen der Heiden über Gott, die Ahnen und die Naturgeister ist wenig Mannigfaltigkeit. Alles ist einfach, das Gebet, die Gebärde, das Opfer. An Mythen sind die Schwarzen wesentlich ärmer als etwa die Südseeinsulaner. Immer klingen die gleichen Motive an. Überall ist die Frömmigkeit vorwiegend Furcht. Äußerst selten nur findet man den Gegensatz, die Liebe zu Gott, die neben der Furcht notwendig ist, um das religiöse Leben in Bewegung und Spannung zu erhalten. Auch die Magie und Wahrsagerei wirken monoton. Ja sogar der Übergang vom alten zum neuen Heidentum. Im ganzen haben wir hier eine erdenverhaftete Art, eine dumpfe, unerlöste Welt, haben wir hier tellurische oder chthonische Naturen. Die Neger, die in den alten Zeiten genormte Menschen waren, scheinen auch in der kommenden Zeit „genormte“ Menschen werden zu wollen, genormt durch die Schule, die Presse, die Organisation, die Gewerkschaft — und vielleicht den Kommunismus.

II.

Diese Einförmigkeit und Eintönigkeit bekommen auch unsere Missionare und Schwestern zu spüren. Im Anfang ist alles neu. Alles interessiert. Aber bald ist man am Ende. Es gibt nichts Neues mehr. Die Aufmerksamkeit erlahmt. Man ermüdet. Ein Bruder fuhr stundenlang durch den eintönigen Busch, schlief ein und verunglückte. Ähnliche Vorkommnisse gibt es im geistigen Leben. Ein Tag ist wie der andere. Immer bietet die Umgebung das gleiche Bild. So nähert man sich den Schwarzen, falls man nicht gerade „vernegert“, äußerlich und innerlich. Besonders gefährlich sind bestimmte Wahrnehmungen und Erlebnisse auf religiösem Gebiet. In Südafrika erklärte mir eine Schwester: „Daheim ist

² Tempels, La philosophie bantoue.

man voller Begeisterung. Aber hier vergeht einem alle Begeisterung. Das Volk ist so komisch.“ Ein Bruder sagte mir gerade heraus: „Ich habe keine Lust mehr.“ Worin besteht denn der Unterschied zwischen schwarzen Heiden und Christen? Gibt es überhaupt im Grunde einen solchen? Mancher stellt sich diese Frage und findet für sich keine Antwort. Einer sagte mir: „Das Christentum ist nur hauttief.“ Es ist sehr schwer zu glauben, daß sich bei und in diesen natürlichen, allzu natürlichen, diesen im Banne der Magie stehenden Schwarzen das Übernatürliche vollzieht. „Wenn Gott nicht wäre, dann . . .“ Diese Worte eines Missionars klingen mir noch in den Ohren. Wie schon Platon sagt, entwickeln sich die Menschen folgendermaßen. Zuerst glauben sie einer Person oder Sache. Dann entdecken sie die Wirklichkeit und sind enttäuscht. Und zuletzt werden aus den Enttäuschten und Betrogenen Hassler.

Es kommt aber alles darauf an, daß die Bannerträger des Kreuzes frisch und lebendig und begeistert bleiben, daß der Geist ihnen nicht erlischt. Deswegen ist es gut, daß die Glaubensboten und Schwestern hin und wieder in die Heimat kommen und sich dort im religiösen Leben erneuern. Deswegen ist es gut, daß wir den Missionaren draußen schicken, was sie erhebt, erfreut, belebt, erneuert: ein gutes Buch, ein schönes Bild oder ein passendes Musikinstrument, wenn es auch nur eine Mundharmonika ist. Deswegen ist es schließlich gut, daß wir ihnen schreiben. Wie viel Trost und Freude vermag ein einfacher Brief dem Pater zu spenden, der nur alle Monate einen Mitbruder trifft und in seinen Unterhaltungen ständig auf die Schwarzen angewiesen ist.

Im übrigen dürfen meine Hinweise keine falschen Vorstellungen hervorufen. Die Eintönigkeit ist eine große Gefahr und Versuchung. Aber die meisten werden mit dieser Versuchung und Gefahr fertig. Die einen schauern ob der Stille, Ruhe und Einförmigkeit des Daseins in Afrika und verkümmern, die anderen aber finden dort ihr Wesen, ihr Selbst, finden Gott und lieben nun die Schwarzen erst recht, — gerade weil sie von Natur aus benachteiligt zu sein scheinen. „Die Liebe hört niemals auf“ (1 Cor 13, 8). Ich habe in Afrika sehr viele Missionare angetroffen, die sich den Geist und das Feuer ihrer Jugend bewahrt haben. Es sind jene, die über dem Dunkeln und Trüben das Helle und Klare nicht übersehen. Und von diesen gibt es wahrhaftig genug. Man braucht da keineswegs an die Martyrer von Uganda zu denken. Es gibt sehr viele Christen in Afrika, die ehrlich Gott suchen und entschlossen den schmalen und steilen Weg zum Himmel gehen. Manche können den europäischen Christen zum Vorbild dienen. Ein Missionar, den ich bei meiner Landung in Tabora traf, meinte beim Abschied von Afrika: „Ich habe gar nicht gewußt, daß ich so viele brave Christen habe. Ich habe immer nur den Dreck gesehen und diesen zu beiseitigen gesucht. Auf die guten Christen habe ich weniger geachtet. Und nun sehe ich zu meinem Erstaunen, daß ich viele gute Christen hatte.“

Aber hier liegt mir mehr an etwas anderem. Afrika ist einförmig und eintönig. Aber die Mission hat schon sehr viel an Tönen und Formen in diese Welt hineingebracht. Schon auf dem Gebiete der Ernährung! Den Missionären verdanken die Schwarzen hier in Tanganyika den Weizen, den Reis, die Kartoffeln, den Salat, die Orangen und die Weintraube. Dann auf dem Gebiete der Kleidung und Wohnung! Was wären weite Gebiete Afrikas ohne unsere Stationen, Kirchen, Klöster und Schulen? Was gibt es zum Beispiel am östlichen Ufer des Nyasasees an Gebäuden, welche die Monotonie der Felsen und des Busches unterbrechen? Nichts, gar nichts außer den Bauten der Mission. Diese hat der Landschaft Pointen gegeben. Auch sonst hat die Mission in das äußere Leben Farbe hineingebracht. Noch mehr in das geistige und geistliche! Durch Predigten,

heilige Schriften, Bücher und Missionsschulen ist das seelische Leben der Schwarzen bereits ungemein bereichert worden. Ebenso durch die christlichen Lieder und Bilder.

Doch bleibt noch vieles zu tun. Wir müssen uns bemühen, immer mehr jene Eintönigkeit und Einförmigkeit zu bannen, welche das christliche Leben beeinträchtigt und gefährdet. Auch viele Christen träumen und schlafen gerne, und nicht wenige ruhen gelegentlich von der Religion aus, wie sie sich ausdrücken. Hier tut Abhilfe not. Außerdem muß noch vieles getan werden, bis im natürlichen und übernatürlichen Leben unserer Christen und Christengemeinden jene Mannigfaltigkeit erreicht ist, welche dem Menschen, dem Christen, der Kirche und Gott gemäß ist. Die Christen sollen Persönlichkeiten werden, Verwirklichungen der jeweils verschiedenen Gedanken Gottes; und die Kirche soll sein eine *Ecclesia „circumdata varietate“, „circumamicta varietatibus“*. Deswegen darf die Akkommodation an die Afrikaner nicht übertrieben werden oder falsch aufgefaßt werden als Herabwürdigung zur Stufe der Primitivität. Aus dem gleichen Grunde darf etwa der Katechismus nicht zu sehr vereinfacht werden und brauchen die Kirchenlieder nicht überall die gleichen zu sein. Ein Einheitskatechismus und Einheitsliederbuch für alle Bantu scheint mir kein erstrebenswertes Ideal zu sein.

Schließlich müssen noch die Gefahren gesehen und beschworen werden, die spezifisch neuzeitlich sind. Es besteht die Gefahr, daß in Afrika an die Stelle der alten Monotonie eine neue tritt, infolge der monotonen Zeitungen, Radios, Kinos, der Monokulturen, der modernen Mode, der Industrie, der neuen *linguae francae* (z. B. Kisuaheli)³ und nicht zuletzt infolge des Kommunismus, der die Unterschiede zwischen den Menschen und Völkern auslöscht. Wenn wir nicht wachsam sind, wird das kommende Afrika in manchen Dingen noch viel einförmiger sein als das vergehende und vergangene. Da hat man irgendwo den eintönigen Busch beseitigt, um eine eintönige Erdnußplantage zu schaffen. Aber die Folge war, daß wir jetzt an dieser Stelle eine Wüste haben. Dabei hat man für diese mehr als 20 Millionen Pfund durch das Fenster geworfen. Wälder, die für Afrika so notwendig wären, werden rücksichtslos der menschlichen Habsucht geopfert. Im Interesse der Farmen und Fabriken bricht man in die Sippen und Stämme ein und bereitet so das Kollektiv vor. Schon wachsen viele uniforme und ununterschiedene Menschen heran.

Die Mannigfaltigkeit im Menschen- und Völkerleben, auch und gerade im afrikanischen, ist aber im Grunde bedroht, weil die Freiheit bedroht ist. Nur in der Freiheit gedeiht die Mannigfaltigkeit. Aber die Mannigfaltigkeit ist auch bedroht, weil die Liebe gefährdet ist oder fehlt. Nur die Liebe sieht das Eigene an und in jeder Kreatur und fordert dieses Eigene uneigennützig, die Liebe zu Gott und die Liebe zu jedem Geschöpf, die selbstlose Liebe⁴. Nur die selbstlose Liebe geht auf die Gedanken und Pläne Gottes ein, jene Gedanken und Pläne, die auf Mannigfaltigkeit gerichtet sind, auf Einheit in den großen Wesenszügen und entscheidenden Dingen, aber auf Mannigfaltigkeit im einzelnen, in der Einkleidung des ewig und einzig Wahren, Guten und Schönen, in der Darstellung und Einmenschlichung des Göttlichen.

³ In Tanganyika z. B. werden viele Stammessprachen wie das Kingrai, Kimwera, Kibena, Kimatengo durch das Kisuaheli verdrängt.

⁴ Vgl. den letzten Teil meines Buches: Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, Krailling 1950.

Bartolomé de Las Casas als Anwalt der Menschenrechte

Wir veröffentlichen hier einen Abschnitt aus dem wichtigen missions-theoretischen Werk des Indianerapostels Las Casas: *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, das als verschollen galt, in Bruchstücken (Kapitel 5—7 des 1. Buches) vor einigen Jahren entdeckt und 1942 veröffentlicht wurde¹.

Es handelt sich bei dem unten abgedruckten Text² zunächst um die missionsmethodische Frage: Wie sollen sich die Glaubensboten gegen jene Ungläubigen verhalten, welche die frohe Botschaft Christi nicht annehmen und ihre Verkünder nicht zulassen wollen? Las Casas vertritt in Anlehnung an Lehre und Beispiel Christi den Grundsatz der vollen Freiwilligkeit bezüglich der Annahme des Glaubens; Zwang oder Bestrafung der Ungläubigen bei Ablehnung des Glaubens oder bei Verweigerung des Aufenthaltes der Glaubensboten in ihrem Gebiet ist nicht gestattet.

¹ Vgl. Jos. Höffner im MR, Münster 1949, Nr. 3 S. 224/25.

² Der Text ist dem leider schon vergriffenen Werke entnommen: Fr. Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Advertencia preliminar y edición y anotación del texto latino por Agustín Millares Carlo. Introducción por Lewis Hanke. Versión española por Atenógenes Santamaría. México 1942. Fondo de Cultura económica. S. 414 ff. — Zum Vergleich sei auf zwei andere Missionstheoretiker des 16./17. Jahrhunderts verwiesen. José de Acosta S. J. († 1600) formuliert etwas anders die Frage bezüglich der Benutzung weltlicher Machtmittel durch die Mission. Er nennt drei Formen der Missionierung bei wilden Völkern (apud barbaros): die Glaubenspredigt ohne militärischen Schutz — die Predigt bei den durch christliche Fürsten bereits unterworfenen Völkern — die Predigt bei Ungläubigen, die Christus noch nicht kennen, unter Benutzung menschlichen Schutzes. Er lobt die erste Art, die auch tatsächlich bei manchen Völkern beobachtet worden sei, hält aber diese apostolische Form bei den Indianern wegen ihrer Wildheit nicht für möglich und klug; der Missionar könne beim Verlust seines Lebens nicht einmal das Martyrium für sich in Anspruch nehmen: „non enim pro fide, pro Christo, pro religione moriendum est, sed ut vel suaviores epulas de te praebeas, quod Brasiliensibus et toti septentrionali orae huius orbis vulgare est, vel spoliis praebeas barbaris elegans . . .“ Vgl. J. Acosta, *De promulgatione evangelii apud barbaros sive de procuranda Indorum salute*, libri sex. Coloniae Agrippinae 1596, lib. II cap. 8 pag. 213 sq. — Thomas a Jesu († 1627) tritt nachdrücklich für die apostolische Form der Missionierung ohne weltlichen Schutz ein, indem er u. a. das Beispiel der Apostel anführt: „At hisce etiam temporibus apud quascunque nationes, quantumvis barbaras, eam esse servandam propagandae fidei rationem, quam sancti Apostoli et primi Ecclesiae fundatores praemonstrarunt, merito viri docti et pii existimant. Constat enim Apostolos non inferendo regibus bella, non praesidiis militaribus stipatos, non invadendo principum civitates, non occupando per vim alienas terras, non mortem minitendo, non tormenta inferendo Ecclesiam plantasse ac per orbem terrarum longe lateque propagasse; sed obediendo, patiendi supplicia, martyria, mortes tolerando, sanguinem suum fundendo, sancta stabiliaque Ecclesiae initia dedisse . . . Persecutionibus namque crescit Ecclesia, non tollitur . . . Tum secundo, quia non est existimandum Deum esse mutatum, Deique sapientiam

Dann wird die Frage behandelt: Dürfen die Ungläubigen, die noch nichts über den christlichen Glauben und die Kirche erfahren haben und die Kirche in keiner Weise geschädigt haben, kriegsrisch unterworfen werden nur aus dem Grunde und zu dem Zweck, daß sie nach ihrer Unterwerfung unter die Herrschaft der Christen für die Annahme des Glaubens vorbereitet werden oder daß die Hindernisse des Glaubens infolge der Unterwerfung leichter beseitigt werden?

Las Casas verneint diese Frage (nachdem er natürliche Gründe und Autoritäten aus vorchristlicher Zeit angeführt hatte) auch mit dem Hinweis auf das Beispiel Christi und seiner Apostel, die Notwendigkeit des guten Rufes der Missionare, die Schädigung des Anschens der ganzen Christenheit. Er zieht dann Schlußfolgerungen: Ein solcher Krieg gegen die Ungläubigen ist ungerecht, weil sie bloß durch die Tatsache ihres Unglaubens den Christen kein Unrecht zugefügt haben (im Kap. 6 § 1 beruft er sich auf das Naturrecht: „Verum quid de deiectione infelicitum dominorum, regum, principum et magistratuum a dominiis, dignitatibus, statibus, officiis, iurisdictionibus et imperiis suis, ad se pertinentibus iure naturali?“); deshalb versündigen sich alle, die irgendwie an einem solchen Unterwerfungskrieg sich beteiligen, und sind zur Wiedergutmachung des angerichteten Schadens verpflichtet. Er verurteilt auch Bestrafungen der Eingeborenen durch die Glaubensboten: die Religiösen, welche die Indianer wegen einer vor oder nach ihrer Bekehrung begangenen Sünde körperlich-materiell bestrafen oder bestrafen lassen, begehen einen schuldhaften Irrtum; denn als Sünder vor ihrer Bekehrung unterstehen sie nicht der kirchlichen Autorität, körperliche Bestrafung nach ihrer Bekehrung entspricht nicht pastoralen Grundsätzen und führt zur Abwendung vom Glauben; Abschreckung vor dem Bösen soll nur mit geistlichen Mitteln, nötigenfalls mit Androhung der ewigen Strafen, geschehen.

I.

Lib. I cap. 5 § 17 (pag. 176). Postquam Dominus docuit apostolos et discipulos modum et formam qualiter se habere debebant erga civitatem vel castellum et domum, qui eos benevole, ultro et gratiose recipiebant, dedit eis regulam quo pacto se haberent circa eos non recipientes. Quicumque, inquit, non receperint vos etc. Ubi apparet quod solum Christus apostolis concedit licentiam et potestatem evangelium volentibus illud audire praedicare, nolentibus autem vim aut aliquod molestum et ingratum non inferre. Non enim concedit apostolis vel fidei contionatoribus, ut compellerent audire nolentes aut eos etiam qui a civitatibus suis illos expellerent, auctoritatem

aliam nunc formam in hominum conversione sequi quam antea sequi solita fuerit... At si quis Dei morem providentiamque, quam semper gessit ab ipsius Ecclesiae initio, consideret, facile comperturus est hoc semper fuisse eius consilium, ut ad hoc tantum opus eos maxime coadiutores eligeret, qui maxime praesidiis omnibus humanis essent destituti... ne rei adeo perfectae laus, Christi cruce, ut idem (Paulus 1 Cor 2,4—5) ait, evacuata, in homines aut hominum vires praesidiaque transferretur, et quod omnino divinum est, humano auxilio aut potentiae tribuatur... Praedicatio igitur Evangelii, militari custodia munita, a Christi schola discrepare videtur.“ Vgl. Thomas a Jesu, De procuranda salute omnium gentium, libri I—IV. Novissima editio cura P. Thomae a Jesu (Pammolli), Rom 1940, lib. IV pars I cp. I pag. 190/91.

puniendi, cum nullam poenam statuerit temporalem infligendam, sed aeternam. Quicumque, inquit, non receperint vos nec audierint sermones vestros, exeuntes foras (non dixit: resistite illis et velint nolint praedicate aut si pertinaciter in repellendo vos perseveraverint poenis humanis punire non differte), sed Excutite pulverem de pedibus vestris. Amen dico vobis: Tolerabilius erit terrae Sodomorum et Gomorrhaeorum in die iudicii, quam civitati illi. Ac si apertius diceret: ultionem eiusmodi repulsae mihi dumtaxat reservavi, non vobis eam commisi. Unde quemadmodum Christus nullam poenam statuit temporalem, qua plectendi essent in hoc mundo, saltem per homines, qui fidem suam non reciperent, id est, qui non crederent, sed aeternam post hanc vitam, secundum illud Marci ultimo [16, 16]: Qui vero non crediderit, condemnabitur. Et Matth. 11, [21] et Luc. 10, [13] . . . (pag. 178) Ita pari ratione nulla temporalis poena infligenda ab omnibus per Christum stabilita fuit, nisi aeterna luenda in alio saeculo ab his, qui fidei praedicationem audire renuunt aut eiusdem fidei promulgatores admittere vel recipere nolunt et per consequens utrorumque sibi reservavit punitionem. . .

Quid, precor, clarius dici aut etiam excogitari quibit, ut constet nullam potestatem a Christo alicui hominum fuisse commissam, vim aut molestiam quibuscumque infidelibus inferendi, vel quod nolint praedicationem fidei audire aut praedicatores in terris suis non admittere? Pertinet namque talis repulsae vindicta non ad humanum, sed ad divinum iudicium post hanc vitam. Et ut nulla dubitatio deinceps huius rei maneat cuique, notetur quid Christo ipsi ad confirmandam veritatem hanc contigit. Qui cum iret in civitatem Jerusalem et oporteret declinare ad civitatem Samariae, misit nuntios, scilicet, Jacobum et Ioannem, ut pararent sibi hospitium et necessaria in eadem. Samaritani autem nolentes eum recipere, indignati apostoli contra illorum inhumanitatem et repulsam dixerunt: Domine, vis dicimus ut descendat ignis de coelo et consumat illos? Et conversus Dominus increpavit illos, dicens: Nescitis cuius spiritus estis. Filius hominis non venit animas perdere, sed salvare [Lc 9,55—56]. Spiritus enim Christi est spiritus mansuetudinis . . . (pag. 182) Patet igitur exemplo et opere ipsius Redemptoris . . . , nihil mali aut compulsionis aut punitionis infidelibus, qui numquam fidem receperunt, si fidem nolunt audire vel praedicatores fidei non admittere, quoquo modo inferendum. Ex quo nimirum statim fit evidens consequens: quod facientes contrarium usurpatores efficiantur divini iudicii atque proinde fiunt utpote transgressores divini praecepti.

II.

Lib. I cap. 6 § 3 (pag. 414). Ostensum est in his duobus paragraphis modum hunc, scilicet, per bellum subiciendi gentes infideles prius, ut postmodum fidem doceantur et ad religionem veram trahentur, rationibus naturalibus et exemplis sapientium philosophorum et sanctorum Patrum antiquorum per omnem mundi aetatem usque ad Christum esse modo naturali, rationabili, suavi, convenienti conditioni humanae seu rationali naturae contrarium. De cetero probandum et ostendendum est qualiter ordinationi et intentioni Christi modus huiusmodi directe potissimum contrariatur. Quod sic primo patet satis clare: Christus ordinavit et statuit per formam quam dedit praedicandi promulgatores legis suae in primis, antequam quicquam vel dicerent aut facerent, habitatores infideles cuiuscumque castris, villae aut civitatis, quam intrarent honore praevenire salu-

tantes, offerendo eis pacem. Et ut melius id statim se videntibus, scilicet, homines esse pacificos ostenderent, prohibuit ne virgam portarent. Sed modus iste, quem impugnamus, dicit quod prius oportet gentes infideles debellare, omnia mala et mortem impetrari, per quod non modo verbis praeveniendo inhonorantur et maledicuntur, verum etiam mortiferis operibus affliguntur, molestantur, laeduntur, necantur. Ergo modus Christi ordinationi et formae, quam dedit Evangelium praedicandi, est contrarius . . . (pag. 416) Quarto: Christus etiam prohibuit evangelii sui promulgatoribus ne possiderent aurum vel argentum nec pecuniam [et] multo fortius ne ab his, quibus praedicaturi erant, non solum ut non violenter raperent aut ab invitis tollerent, verum etiam nec ab volentibus libenter dare acciperent. Quin potius omnia bona, quae divinitus ad distribuendum gentibus gratis acceperant, gratis darent. Sed iste novus et singularis modus praedicandi fidem docet violenter et crudeliter rapere ab (pag. 418) invitis, non solum aurum et argentum et pecunias, in quibus illi principaliter et finaliter confidunt, et omnia vilissimi etiam valoris suppellectilia, verum et spoliare reges et naturales dominos propriis dignitatibus regalibus et aliis titulis et honoribus cum suis iuribus et iurisdictionibus et deicere in miserrimum et infelicissimum ac infimum statum omnium miserorum, in quo miserrimam et dolorosissimam ducunt vitam ipsa morte longe amariorem, cum, ut ait Boetius libro De Consolatione, „infelicissimum genus infortunii sit fuisse felicem“ [Migne PL LXIII, 677]. Ergo modus iste contrarius est priori suavi et naturali, quem divina Sapientia instituit et renovavit Iesus Christus.

Quinto: Christus etiam voluit suos praedicatores boni nominis et famae propriae habere rationem et quod ab omnibus bonum haberent testimonium, ita quod sancti viri et graves, modesti et temperati apud infideles reputarentur et sine nota alicuius defectus vel deordinationis, quatenus ab eis diligerentur et in reverentia maiori eorum doctrina esset . . . Sed per modum istum, scilicet per bellum, eius satellites apud eos, quos belligerant, maxime si ex parte sua culpam vel causam non noverunt, fiunt infames merito ex operibus, aestimantur iniusti, tyranni, latrones, crudeles, immodesti, intemperati, ut vere sunt ipsi, omnibusque vitiis et sceleribus saevientes, quas ob infames res, omnium videntium et audientium animos in odium immortale adverse concitare necesse est. Nec adversus se modo, sed etiam contra totam christianitatem, putantes omnium christianorum mores eiusmodi esse. Inde secuturum fore contemptum et vilipensionem doctrinae christianae ac totius religionis, est qui dubitet nemo.

(pag. 420) Octavo: Apostoli, qui constituti fuerunt luminaria et exemplaria, piscatores, vinitores, turres, columnae, medici, duces, doctores, portus, gubernatores, pastores, athletae et pugnatore orbis terrarum, sequentes perfectissime vestigia primordialis exemplaris, qui Christus est, omnis perfectionis omniumque gratiarum, eundem modum et formam quam Christus opere et sermone servari mandavit observaverunt in conversione universi orbis et aedificatione ubique ecclesiarum nec moverunt arma et neque satellites adunarunt neque robore corporis neque exercituum multitudine mundum subiugarunt, sed verbo simplici et pietatis sermone multam virtutem habente miraculorum ostensione crucifixum praedicantes, barbarorum effera corda in Christi obsequium fecerunt placida . . . Ergo iste modus novus et singularis est et contrarius operibus et exemplis et piscationi hominum, doctrinae et gubernationi et modo praedicandi omnium apostolorum.

(pag. 502) Caput septimum. § 1. — Conclusio prima. Bellum indictum infidelibus tertiae speciei, de qua specie supra cap. 3 § 5. scilicet, qui nihil umquam de

fide aut ecclesia intellexerunt nec quovis modo ipsam ecclesiam offenderunt, ob hoc solum, ut imperio christianorum per bellum subiectis ad suscipiendum fidem seu christianam religionem ipsorum animi praeparentur vel fidei tollantur impedimenta, est temerarium, iniustum, iniquum et tyrannicum . . .

(pag. 514) § 2. Quod autem sit eiusmodi bellum iniustum patet primo, quia nullum bellum iustum est, nisi subsit causa indicendi, scilicet, quod gens, contra quam movendum fuerit, propter iniuriam, quam fecit alteri genti, mereatur. Sed gens infidelis in sua patria separata a christianorum terminis degens, quae impeti bello a christianis disponitur, hoc dumtaxat titulo, ut imperio Christianorum prius subiecta ad suscipiendam fidem et religionem christianam disponatur et impedimenta fidei tollantur, nullam fecit iniuriam genti christiana, per quam impeti bello mereatur. Ergo nulla subest indicendi eis bellum causa. Ergo eiusmodi bellum iniustum est . . .

(pag. 520) Corollarium primum. — Omnes qui praememoratum bellum gerunt et quocumque participationis modo, scilicet, iussu, consilio, auxilio vel favore sunt causa ut illud eiusmodi infidelibus indicetur, peccatum mortale et quidem gravissimum committunt.

(pag. 540) § 4. Corollarium secundum. Omnes supradicti, qui causam dederunt aut dabunt praememorati belli, aliquo praedictorum participationis modo tenentur de necessitate salutis restituere ipsis damnificatis infidelibus quicquid per tale bellum habuerunt mobile vel immovile et satisfacere pro omnibus damnis in solidum, id est in totum.

(pag. 565) § 6. Corollarium ad nostrum principale propositum. — Errant religiosi culpabiliter valde, qui praedicationi et instructioni vacant Indorum nostri occidui orbis, dum corporalibus terroribus, flagellis et vinculis ac poenis, manu propria vel aliena de eorum mandato corrigere, immo punire ipsos Indos propter quodcumque peccatum ab eis commissum ante vel post conversionem eorum conantur, etiamsi episcoporum habeant potestatem et auctoritatem. Probatur corollarium. De peccatis post conversionem, quantumcumque sint gravia, hic loquimur principaliter, quoniam de his, quae antequam convertantur et sacramentum baptismi recipiant commiserunt vel committunt, non est immorandum, cum nullum iudicem temporalem vel ecclesiasticum extra suos habeant . . .

Unde corollarium praesens multipliciter sic probatur, summatim primo: Quia sicut supra, cap. 5 § 5, declaratum fuit cuilibet volenti alios docere aut persuadere aliquam doctrinam, praesertim evangelicam, necesse est in primis conciliare animos audientium, ita quod audientes benevoli effecti eum diligant. Quod quidem efficitur per vocis lenitatem vel vultus hilaritatem, per mansuetudinis ostensionem et huiusmodi. Sed si praedicator verbi Dei clientulos suos terroribus corporalibus, flagellis, scilicet, vinculis et poenis propria manu aut de eius mandato propter peccata, quae post conversionem commiserunt affligit, punit et angustiat, manifestum est eum ab eis odio esse habendum et, per consequens, nec vellent eum audire nec intelligere quae ab illo dicentur nec etiam iam dictis et receptis de fide credere libebit . . .

(pag. 576) Nihilominus poterunt terrere protervos, si viderint expedire, iudicio terribili futuro, et poenis, quae passuri sunt aeternaliter. Quod si adhuc senserint, se non proficere, labores suos non perdent nec eis sed illis sua damnatio imputabitur. Eorum autem merces reposita est in loco tuto, super quo non parum debent consolari.

Et cum his finem libro primo „De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem“ damus, gratias immortalī Deo Trino et Uni agentes im-

mortales, qui vitam et vitae incolumitatem misericorditer praestitit et gratiam et quae ad id perficiendum opportuna erant, gratiose ministravit. Amen. Laus Deo, pax vivis, requiesque defunctis. Cum placuerint Domino viae hominis, inimicos quoque eius convertet ad pacem (Prov. 16, 7).

Münster i. W.

Max Bierbaum.

BESPRECHUNGEN

Oepke, Albrecht, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung*. Bertelsmann, Gütersloh, 1950, 524 Seiten, Ganzleinen DM 28,—.

Ein inhaltlich außerordentlich reiches und hervorragend ausgestattetes Buch! Nach subtilen Untersuchungen zum Hebräer- und Barnabasbrief und zu 5 Esr. wird der Gedanke vom neuen Gottesvolk in diesen Schriften herausgearbeitet. Von diesem Ansatzpunkt aus erfolgt rückblickend eine Darstellung der Gottesvolk- und Bundesvorstellung im AT samt deren Geschichte im Judentum. Dabei werden AT und Apokryphen eingehend durchforscht. Auf gut 100 Seiten bietet der Verfasser speziell neutestamentliche Theologie des Gottesvolkgedankens, den er weiterverfolgt in seiner Ausprägung in der außerbiblischen urchristlichen Literatur. Religionsgeschichtliche Möglichkeiten sind hier wohl berücksichtigt, aber auch die Eigenart des Offenbarungsgutes wird anerkannt. Wir erfahren ferner von den Auseinandersetzungen mit dem Judentum bis zum Mittelalter, wonach die Vorstellung dieser Zeit vom Gottesvolk an der bildenden Kunst und am Schauspiel, vor allem aber in der Gegenüberstellung mit dem Reichsgedanken untersucht wird. Ob der Verfasser, der reiches Material einschließlich der Krönungsordines herangezogen hat, in allem der Vorstellungswelt des Mittelalters gerecht wird, mögen die Kirchengeschichtler feststellen. Hier und da dürfte er wohl aus der Theologie Luthers urteilen, dem das letzte Kapitel im Hauptteil des Buches gilt. Der Gottesvolkgedanke bei ihm wird unter der Frage gesucht, ob Luther sein Reformator oder Deformator gewesen sei. Oepke erklärt ihn zum Reformator, wobei einem das Bedenken kommen kann, ob damit nicht doch nur eine Feststellung über eine wesentlich variierte Abart des Gottesvolkgedankens getroffen ist, wenigstens im Vergleich zu der umfassenden und in ihrem Grundgehalt nicht als unchristlich erweisbaren Idee in der Zeit vorher. Leider bricht der Verfasser mit Luther den Gang durch die Kirchengeschichte ab, wo doch die positiven und negativen Auswirkungen der Reformation und die weitere Kirchengeschichte sicher auch Kriterien für die Bedeutung des Gottesvolkgedankens ergeben hätten. Dieser Wunsch bleibt aber insofern nicht unerfüllt, als hätte der Verfasser nicht ganz konkret dessen Bedeutung für Fragen unserer Zeit untersucht. Darüber bringt er abschließend bemerkenswerte Thesen, die zeigen, wie aktuell auch eine solche dogmengeschichtliche Untersuchung sein kann. Wenn gehandelt wird über die sich aus dem Gottesvolkgedanken ergebende Missionsidee, über die Frage der Erkennbarkeit des unsichtbaren Gottesreiches, über Kirche und Staat, so wird deutlich, daß Oepke jedenfalls ein wichtiges Buch geschrieben hat, das zum Teil zwar die Auseinandersetzung herausfordert, aber auch lohnt.

Münster i. W.

Dr. H. Eising

Merton, Thomas. *The Waters of Siloe*. Harcourt, Brace and Co., New York 1949, XXXVIII et 377.

„Die Könige, die Diktatoren und die Mächtigen der Welt vollführen ihre Taten mit viel Lärm, mit Ansprachen, mit Lautsprechern, Blechmusik und dem Donner der Bombenflieger. Gott aber wirkt in der Stille. Nationen und Dynastien hinterlassen der Welt ihre Spuren, indem sie Landkarten zerstückeln, Menschen töten, verbannen und versklaven. Gott aber läßt Leben erstehen, wo sie Tod säen, und er schöpft Heiligkeit aus dem vergifteten Strom ihres Hasses.“ So beginnt das Schlußkapitel „Paradisus claustralis“ des großartigen, neuen Buches des amerikanischen Trappisten Fr. M. Louis (Thomas Merton) O. C. R., das eine Einführung in Entwicklung und Leben seines Ordens sein will, und seinen Titel Isaia Symbol der „schweigenden Wasser“ entnimmt. Der Autor geht historisch von der Entwicklung des frühen Mönchtums aus und gelangt über St. Benedikt und die Zisterzienser, de Rancé und das Kloster La Grande Trappe in der Normandie, zur großen französischen Revolution und ersten Auswanderung der Trappisten nach Nordamerika. Sein Buch ist in der Folge für den Missionskundler interessant: es zeigt Trappistengründungen in Kentucky und Illinois im beginnenden neunzehnten Jahrhundert, die Missionsarbeit eines kontemplativen Ordens unter den Eingeborenen Neuschottlands (Petit Clairvaux), die modernen Gründungen in Kentucky, Georgia, Utah und Neumexiko. Ein sehr interessantes Kapitel beschreibt die Schicksale des Ordens in zwei Weltkriegen, die Leiden der Trappisten Frankreichs unter der Herrschaft der Gestapo, der Spaniens unter dem roten Regime, der Nordchinas (Notre Dame-de la Consolation in Yang Kia-ping) unter der Volksarmee. Der zweite Teil des Werkes vermittelt ein Bild der geistigen Entwicklung des Ordens.

Witzenhausen

Dr. Joh. Gille

Karrer, O., *Neues Testament*, übersetzt und erklärt, München 1950, Ars sacra, 820 Seiten, Leinen DM 9,80.

Mit dieser handlichen Ausgabe des Neuen Testamentes, die den deutschen Missionaren empfohlen werden kann, rechtfertigt Karrer aufs neue seinen Ruf als Meister der Sprache und als gewiegter Bibelinterpret. Er bietet die heiligen Texte in sinngetreuer, leichtverständlicher Übersetzung, die dem heutigen Sprachempfinden bestens entspricht und dabei doch echt sakral bleibt. Der Aufhellung des Sinnes dienen kurze, in Klammern gesetzte Textergänzungen, vor allem aber die unter dem Text stehenden gediegenen Anmerkungen, die hervorragend geeignet sind, dem Verständnis der Offenbarung den Weg zu bereiten. Die der Übersetzung vorausgesandte Einleitung schildert in prägnanter Kürze die Entstehung und Eigenart der einzelnen Schriften und charakterisiert ihre Verfasser. Der Anhang bringt eine „Zeittafel zum NT“, „Gemeinsames bei den Evangelisten“, auf 50 Seiten ein „Register zum Lehrgehalt des NT“ — eine Fundgrube für den aufgeschlossenen Bibelleser — und zum Schluß zwei Karten. Die Ausstattung — gutes Dünndruckpapier, solider Leineneinband, goldgeprägter Rückentitel — ist mustergültig.

A. C.

V. J. Peters. *Einkkehr*, Anregungen zur Pflege priesterlichen Geistes, Verlag der Buchgemeinde, Bonn 1950, 314 Seiten.

Der emeritierte Bonner Pastoraltheologe legt hier Betrachtungen vor über den Tageslauf des Priesters und das Kirchenjahr, die er in den Jahren 1943 und 1945 in Priesterrekolektionen vorgetragen hat. Diese „Anregungen zur Pflege

priesterlichen Geistes“ sind Frucht langer Erfahrung und Lehrtätigkeit und verraten innige Vertrautheit mit der Schrift und der östlichen und westlichen Liturgie. Daneben tragen trefflich, oft aus nicht allgemein zugänglichen Quellen gesammelte Worte der Väter, kirchlicher Schriftsteller, Dichter und Philosophen sowie geschichtliche Beispiele zur Belebung des Ganzen bei. Alles ist durchpulst von einer warmen, schlichten Frömmigkeit und der priesterlichen Sorge für die Mitbrüder. Besonders anregend ist der zweite Teil, in dem Christus und Sein heiliges Opfer ganz im Mittelpunkt steht.

Münster i. W.

Dr. E. Lengeling

P. Giovanni Chiomio, *L'articolo determinativo proclitico in alcune lingue e dialetti bantu*, Torino 1948, Istituto Missioni Consolata, 40 Seiten.

Es handelt sich hier um eine hochinteressante Sprachstudie eines Missionars der Consolata über eine Teilfrage des dornigen Bantu-Klassenpräfix Problems.

1. Fragestellung: Gibt es in den Bantusprachen einen wirklichen, dem Klassenpräfix vorangesetzten Artikel hinweisenden Charakters („articolo determinativo proclitico“)?

2. Das, was Chiomio „articolo determinativo“ nennt, wird in der einschlägigen französischen Literatur genannt: „voyelle prépréfixe“ (P. van Bulck) oder „prépréfixe“ (L. B. de Boeck, *Les prépréfixes dans les langues bantoues du Nord-ouest du Congo Belge*, in „Africa“, 20, 1950, 143) oder auch einfach „article“ (P. P. Schuhmacher). In der englischen Literatur finden wir die Bezeichnung „pre-prefix“ (H. H. Johnston, *A comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu languages*, Oxford 1919—22, 2 vols).

3. De Boeck definiert: „On donne le nom de prépréfixes à des éléments qui précèdent les préfixes nominaux ordinaires.“ Er unterscheidet solche vokalischen und solche konsonantischen Charakters (De Boeck, a. a. O. 143).

4. H. H. Johnston sagt: „The full form of the prefix in the most archaic Bantu languages is disyllabic, and consists of the generally detachable preprefix and of the prefix proper. The preprefix in its fullest development is identical with the pronoun or demonstrative of the class. The prefix, on the other hand, is primarily a classifier and is repeated in the adjectival concord. Sometimes the preprefixes, which are abbreviated pronouns and demonstratives, differ in form from the class-prefix and adjectival concord; sometimes they agree. We have therefore two types of conjoined prefix and preprefix ... In such of the Bantu languages as retain the preprefix-combined-with-the-prefix in one „classifier-demonstrative“, the preprefixes are nearly always reduced to a vowel ... having lost their initial consonant, which only appears in the pronoun or demonstrative“ (H. H. Johnston, a. a. O., II, 224 f.).

5. Trombetti, *Elementi di Glottologia*, Bologna, 1923, den P. Chiomio leider nicht herangezogen hat, gibt folgende Erläuterungen zu diesem Artikel-Problem: „Le voci dimostrative provengono da una specie di gesto linguale, o in genere orale, che in origine accompagnava il gesto propriamente detto. Il ricco sistema dei dimostrativi attesta appunto la grande importanza che aveva allora il gesto ... Queste infatti tendono a descrivere gli oggetti e le azioni nello spazio nella stessa maniera plastica e grafica del „sign language“ (S. 289 f.).

6. Einige Zusätze zu Chiomios Nachweis für Ostafrika: Trombetti führt hinsichtlich des Galla an „un elemento dimostrativo -o che si aggiunge solo ai pronomi“ (a. a. O. 674). Für das Somali „-o, -u pure in forme pronominali“ (a. a. O. 674). Recht interessant ist hier noch folgende Zusammenstellung: Galla: ka-nā

dieser: Somali: -ka-no dieser: Udisch (Kaukas.): kha-no dieser: Galla: su-no dieser: Udisch: šo-no er (a. a. O. 675).

7. Verbreitungsgebiet: Nach Chiomio wie nach Johnstons ursprünglicher Auffassung beschränkte sich das Vorkommen dieses „Artikels“ auf Ost- und Südafrika. In meiner früheren Besprechung der Arbeit P. Chiomios (NZM 6/1950, 157) habe ich schon darauf hingewiesen, daß auch die Westbantusprachen ähnliche Elemente aufweisen, wie man das ja bei der kulturell-linguistischen Verwandtschaft mehrerer Angolavölker mit ostafrikanischen Kulturen von vornherein erwarten sollte. Zunächst möchte ich auf die Feststellungen de Boecks (a. a. O. 143—147) hinweisen, die ich in ihrer englischen Zusammenfassung hier wiedergebe: „A group of Bantu dialects in the northern Belgian Congo is characterized by the use of preprefixes formed either of a consonant and vowel or by the prefix from which the initial consonant has disappeared. The use of the preprefix seems to depend on the syllabic structure of the words. These dialects are spoken in a more or less continuous area ... the whole group has linguistic affinities with the 'linguistic zone' known as Bangala“ (S. 147).

Bei folgenden Angolavölkern findet sich nach Angaben Johnstons oder eigenen Feststellungen dieser Typ des „Artikels“: in der Sprachengruppe, die Johnston als Gruppe Y: Angolavölker führt, die wohl sprachlich und kulturell einen ziemlich archaischen Charakter tragen, finden wir das fast völlige Fehlen des „Artikels“ (Kisama, Libolo, Songo, Ngola, Mbamba) (Kimbundu: spurweise, schwach vorhanden, so Johnston, II, 376). Chatelain weist dagegen (in seinen: Folk-Tales of Angola, New York 1894) auf das Vorkommen eines bestimmten und unbestimmten Artikels hin. Ebenso S. 275 auf den alten Umbunduartikel e-. Das Kisi-Kongo Nordangolas dagegen benutzt die „preprefixes very much as definite articles“ (Johnston a. a. O., II, 393). Bei den Ostangolavölkern der Lunda-Luba, die man auch dem alten Bantublock zuzählt, fehlen die Vor-Präfixe fast vollständig. Dagegen sind die „Artikel“ vertreten bei jenen Angolavölkern, die man (vgl. Marquardsen-Stahl, Angola, Berlin 1928, 116) zu der jüngeren Bantueinwanderung zählt, bei den Kwanyama-Ndonga, Herero, Nyaneke, Vimbundu (vgl. Johnston a. a. O., II, 349, 365). Bei den jüngsten Einwanderern, den Tschokwe, dagegen fehlen sie wieder (Johnston a. a. O., II, 349). Bei dem zur älteren Bevölkerung rechnenden Gangela-Block fehlt der „Artikel“ wieder, wenigstens so weit ich heute sehe. Das Resultat für Angola: Die Sprachen der jüngeren Bantu-Einwanderer benutzen den „Artikel“, während die älteren Stämme (das Kisi-Kongo ausgenommen) den Gebrauch des „Artikels“ nicht oder nur spurweise zu kennen scheinen.

Die ganze Frage wird sich letztlich nur durch eine radikale Neuorientierung der Präfixforschung lösen lassen, die Rücksicht nimmt auf die verschiedenen linguistischen Strata der Sprachen. Eine endgültige Lösung wird sich erst erwarten lassen, wenn man endlich einmal sich entschließen kann, asiatische und afrikanische Sprachforschung auf einen einheitlichen Nenner zu bringen, d. h. mit andern Worten, wenn wir in größeren Räumen und größeren geschichtlichen Zusammenhängen afrikanische Probleme zu lösen versuchen.

Münster i. W.

P. Berthold Kromer C. S. Sp.

Joseph Franz Schütte S. J., *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*. Rom 1951, Edizioni di Storia e Letteratura, Via Lancellotti 18, 474 Seiten.

I. Bd.: Von der Ernennung zum Visitator bis zum ersten Abschied von Japan (1573—1582), I. Teil: Das Problem (1573—1580).



Valignano (1539—1606) gehört neben Franz Xaver zu den bedeutendsten Organisatoren im Bereich der asiatischen Missionen der Gesellschaft Jesu. Auch Schmidlin, der in seiner Missionsgeschichte kritisch an die Missionsmethoden der Jesuiten in Japan herantritt und ihren „größten Mangel“ auf dem Gebiete der Organisation findet, muß feststellen, daß erst nach dem Sieg der fortschrittlicheren Ansicht von Valignano die Lage sich günstiger gestaltet. P. Schütte hat jetzt die längst notwendige Aufgabe übernommen, in einem mehrbändigen Werk das Wirken V.s unter dem besonderen Gesichtspunkt seiner Missionsgrundsätze darzustellen. Methodisch hat Schütte mit Rücksicht auf die Erforschung der Gesamtentwicklung der Missionsrichtlinien und auch der Persönlichkeit V.s den synthetischen Weg gewählt. Als Quellen wurden vor allem die Schriften V.s (Verzeichnis S. XXXI—LVI) benutzt, weil sie über die Grundsätze und auch über deren Motivierung und den letzten geistig-psychologischen Untergrund Aufschluß geben, ferner zeitgenössische Berichte, hauptsächlich unveröffentlichte. Die gedruckte Literatur (Verzeichnis S. XIX—XXV) wird in einer kurzen Übersicht besprochen, aber verhältnismäßig wenig zitiert, weil sie für das behandelte Problem wenig bietet. Die vorliegende Arbeit als der I. Teil des I. Bandes umfaßt zeitlich die Jahre von der Ernennung V.s zum Visitor bis zu seinem ersten Besuch in Japan, inhaltlich das Problem der Missionsgrundsätze. Nach einer Skizzierung des Lebenslaufes und Charakters V.s wird in 5 Kapiteln folgendes behandelt: 1. Die Grundlagen: Von der Ernennung zum Visitor bis zur Abfahrt nach Indien; 2. Die erste Entfaltung: Vom Verlassen Europas bis zur Landung in Japan; 3. Francisco Cabrals Persönlichkeit, Werk und Methode in der japanischen Mission; 4. Valignanos Missionskrise, qualvolles Suchen nach der rechten Methode; 5. Der Lösung entgegen mit der beginnenden Verwirklichung der Missionsideen V.s.

Schon in Indien lernen wir den Organisator kennen, der nach einer den örtlichen Verhältnissen angepaßten Methode sucht; er will dort seinen Ordensbrüdern eine tiefere Kenntnis der Konstitutionen vermitteln, dringt auch auf Studium der einheimischen Sprachen und auf die Gründung von Seminaren und bemüht sich um feste, bleibende Leitungsgrundsätze für die Oberen. Gegenüber den Problemen der Japanmission, über die er Nachrichten erhalten hat, bleibt er abwartend und vorbereitend. In Makao hält er den Abschluß eines Vertrages mit der Stadt über die Beteiligung der Japanmission am Seidenhandel für notwendig und setzt sich für das Studium der chinesischen Sprache im Interesse der Missionierung Chinas ein. Zum Verständnis seines ersten Aufenthaltes in Japan wird die Persönlichkeit und Missionsmethode seines Gegenspielers Francisco Cabral klar gezeichnet, der 1568 zum Territorialoberen über Malakka, Makao und die Japanmission bestellt war: „In seinem Charakter lag (vor der Ankunft in Japan) etwas Domitierendes, er hatte die Gabe, Menschen für seine Ziele zu Taten hinzureißen und seine Gegner zu schrecken. Aber er war nicht frei von Parteilichkeit; Sympathien und Antipathien konnten seinen Blick für das bonum commune verdunkeln“ (S. 252). Unter dem Einfluß Cabrals wuchs die Kirche in Japan ohne Zweifel quantitativ und qualitativ trotz mancher Mängel. In seiner Missionsmethode stand im Vordergrund die Gewinnung der Feudalherren und durch diese der Untergebenen, ferner Reform der Lebensführung der Missionare im Sinne größerer Einfachheit und Armut. Zwei Grundfehler bei seiner Methode waren seine spätere pessimistische Beurteilung des japanischen Volkscharakters und der zu stark betonte Primat der übernatürlichen Missionsmittel. Die Schwierigkeiten für Valignano bei seiner Ankunft in Japan begannen mit dem Gegensatz zu dieser Methode Cabrals; dazu kam ein schiefes Bild, das V. sich auf

Grund zu optimistischer Berichte über die japanische Mission gemacht hatte. Seine erste Sorge galt dem Sprachstudium der europäischen Missionare, er hielt auch eine Reform des unter Cabral eingebürgerten, unbefriedigenden Verhältnisses zwischen den europäischen und japanischen Mitarbeitern für nötig, das in der pessimistischen Beurteilung der Japaner durch Cabral begründet war. Dann kam die Frage der Missionsleitung, und zwar des Ordens als solchen und der Gesellschaft Jesu als Träger der japanischen Kirche. V. stand einer gewissen Willkürherrschaft und Mißachtung der Konstitutionen Cabrals gegenüber und vor der Tatsache, daß die Jesuiten damals die Träger und Führer der ganzen Christenheit und Kirche in Japan waren, die noch keinen Weltklerus, keine anderen Orden und keine bischöfliche Hierarchie hatte. Infolgedessen wurde sein eigener Orden in die Lebenshaltung des Weltklerus gedrängt mit Abweichung von seinem Wesen und war anderseits nicht ausreichend an Zahl für die Missionierung des großen Gebietes. Dadurch geriet V. in eine „qualvolle Unschlüssigkeit“ bezüglich der richtigen Methode und fand noch keine sofortige und endgültige Lösung: Die vordringliche Aufgabe, Bildung eines einheimischen Welt- und Ordensklerus und einer einheimischen Hierarchie, wurde in dieser Periode noch zu wenig in Angriff genommen. Man hat den Eindruck, daß das ganze Problem damals, wie es auch anderswo und bis in unsere Tage hinein oft der Fall ist, etwas zu einseitig von Ordensinteressen aus gesehen und behandelt wurde. Den zahlreichen Bekehrungen entsprach nicht die geringe Zahl der Missionare, so daß manche führende Laien bald wieder abfielen, wie P. Laures in einem Artikel über Takayama Ukon berichtet (ZMR 1951 Nr. 4). Bald ringt sich V. aus seiner anfänglichen Unschlüssigkeit zu tatkräftigerem Handeln durch: Gründung eines Seminars in Arima 1580, Aufstellung von Richtlinien für den Japanoberen bezüglich des Ordens und der Kirche und eine größere Akkommodation in den Regeln für die Seminare.

Aus dieser Skizzierung einiger Hauptfragen wird der Leser erkennen, daß wir es mit interessanten Persönlichkeiten und auch für unsere Zeit noch aktuellen Missionsproblemen zu tun haben, die mit Sachkenntnis und mit der notwendigen Kritik dargestellt sind. Ob die von einigen Missionshistorikern gegen die Missionsmethode in Japan erhobenen Vorwürfe völlig entkräftet werden, kann erst nach dem Erscheinen der weiteren Bände entschieden werden. Zum Schluß möchten wir den Wunsch äußern, daß P. Schütte bei der Fortsetzung seiner Forschungen eine andere Aufgabe mitberücksichtigt und schon vorbereitet: die Abfassung einer Biographie Valignanos für einen weiteren gebildeten Leserkreis, der ohne Zweifel von der Persönlichkeit V.s und den mit der Pflanzung einer neuen Kirche verbundenen Opfern und Schwierigkeiten angesprochen wird.

Münster i. W.

Max Bierbaum

Elisabeth v. Witzleben: Die Glasfenster des Kölner Domes. 50 Seiten Text mit 8 mehrfarbigen Tafeln in Offset und 24 ganzseitigen Kupfertiefdrucktafeln. Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1949.

Wenn am Oktavtag des Epiphaniiefestes die Propaganda in Rom das Sprachenfest feiert, wandern die Gedanken auch zu dem kostbaren Schrein, der im Kölner Dom die Reliquien der Heiligen Drei Könige birgt. Nach alter Auffassung sieht die Kirche in den Weisen aus dem Morgenlande die Vertreter der Heidenwelt. Es ist nicht verwunderlich, daß auch die kirchliche Kunst in zahlreichen Altartafeln diesen Gedanken aufgegriffen hat, die, wie Karl Küstle in seiner Ikonographie sagt, in Köln ihre natürliche Heimstätte haben. Vor allem

**Ökumenisches Institut
der Universität Tübingen**

müßte in diesem Zusammenhang hingewiesen werden auf die Fahnen und Standarten, die von den Hl. Drei Königen oder ihrem Gefolge getragen werden. Die blaue Fahne mit den goldenen Sternen, die Fahne mit dem orientalischen Halbmond und die mit dem Mohren sollen sicher auf bestimmte Völkergruppen hinweisen.

Das Kölner Dombild von Stephan Lochner hat hier beispielhaft auf die spätmittelalterliche Tafelmalerei gewirkt. Es sei nur erinnert an den „Sieben-Freuden-Altar“ von Hans Memling in München, an die Anbetung der Könige von Hans Pleydenwurf in Nürnberg, den Reiterzug des Meisters von Sterzing und viele andere Altarwerke, auf denen wir immer wieder dieselben Fahnen finden. Um so mehr ist man erfreut, in dem hervorragend bebilderten Buch von Elisabeth v. Witzleben auch aus der Glaskunst entsprechende Beispiele zu finden. Die Anbetung der Könige findet sich im Kölner Dom dreimal behandelt. Besonders das Fenster im Nordschiff (Taf. 31) entspricht der Auffassung eines Meisters aus Köln, der uns die ganze Pracht vorführen will, die sich bei der feierlichen Audienz der Könige entwickeln läßt.

Während wir dieses eine Bildthema herausgreifen, wollen wir die übrigen Kunstwerke, die uns Elisabeth v. Witzleben vermittelt und erläutert, nicht übergehen. Elisabeth v. Witzleben gibt uns die ganze Entwicklung der Glaskunst im Kölner Dom. Die z. T. als Großaufnahmen wiedergegebenen Bilder werden dem Kunsthistoriker, dem Künstler und auch dem Glastechniker willkommenes Studienmaterial sein. Die farbigen Wiedergaben sind dem Stand unserer Drucktechnik entsprechend zwar als sehr gut zu bezeichnen, vermögen aber nicht das wunderbare Spiel des Lichtes und der Farben wiederzugeben, das wir immer wieder bei der Betrachtung mittelalterlicher Glaskunst erleben. Immerhin gebührt der Verfasserin wie dem Verlag großer Dank. Wir möchten dem Buch weitgehende Beachtung wünschen.

Münster i. W.

Dr. Theodor Wieschebrink.

Daniel Rops, Geschichte des Gottesvolkes. Übersetzung aus dem Französischen von Maria Mercedes v. Nostiz. Mit 9 Karten im Text. Freiburg 1950, Verlag Herder. 427 S.

Die „Geschichte des Gottesvolkes“ hält, was sie verspricht. Hier wird die Geschichte eines Gottes-Volkes geboten, d. h. eines Volkes, das sich nicht nur bewußt war, unter einer besonderen Leitung von oben zu stehen, sondern sich dieser auch tatsächlich erfreute.

Der Beginn in der Berufung Abrahams ist „... ein ausgesprochen mystischer Vorgang, ebenso geheimnisvoll seinem Wesen nach und doch ebenso greifbar in seinen Ergebnissen, als es vielleicht für Frankreich die Sendung der hl. Johanna war“ (1).

So ist es der erste Vorzug dieses Buches, daß es Heilige Geschichte und Heilsgeschichte bietet. Es wird nicht „alles ganz natürlich“ erklärt und vernünfteln zerpfückt, sondern in einer großen Synthese gesehen.

Darum ist es der zweite Vorzug des Buches, daß die Ereignisse im menschlich-wirklichen Raum belassen werden. Religiöse „Kurzschlüsse“ in der Deutung der Geschehnisse werden vermieden. Was die biblische Berichterstattung gemäß ihrem Stil — die Erstursache ist zu betonen — nach Art eines „Zeitraffers“ zusammensieht und zusammenzieht, wird echt und ungezwungen in das Israelitisch-Menschliche und Völkergeschichtliche eingepaßt; nicht nach Art der Konkordanztheorien, sondern in einer Gesamtschau, die die Dinge am rechten Ort sieht

und darum auch in der rechten Weise nachgestalten kann. So erfüllt dieses Buch mit einem großen Vertrauen zu dem ereignisvollen Weben und Werden, von dem die Bibel spricht.

Der Theologe hätte freilich den Wunsch, so mancher Ansatz in der Deutung des Zusammenwirkens zwischen göttlichem Oben und menschlichem Unten wäre etwas greifbarer. Zwar werden die Patriarchen als Mystiker bezeichnet, als Mystiker des tätigen, geschichtlichen Wirkens (57), aber bisweilen kann man nicht unterscheiden, inwieweit der Verfasser dem Unterbewußten doch mehr treibende Kraft zuschreibt, denn der bewußten Gotteserfahrung. Gewiß liegen für die Nachwelt hier die unzugänglichen Grate der Deutung. Aber hier liegt auch die Authentizität der biblischen Helden und ihrer Geschichte. Diese aber wird von dem Verfasser des öfteren betont, wie er auch stets Christus als das erstrebte Ende der Ziellinie der Geschichte des Gottesvolkes bezeichnet. So ist dieses Buch ein großer Wurf. Das umfassende Material ist meisterlich verarbeitet, ist exegetisch nach neuestem Stand interpretiert und in einer beschwingten Sprache dargeboten.

Was besonders ins Auge springt, ist die Sieghaftigkeit der Idee, die Abraham in seinem Glauben umfaßte, der er durch seinen Glauben Raum und so den Ansatzpunkt zur Verbreitung durch die Jahrhunderte und Völker gab. Diese Idee des Offenbarungsglaubens erscheint „über 4000 Jahre noch derart lebendig“, weil sie „den ewigen Bedürfnissen der Seele so sehr entspricht“ (58).

Die missionarische Bedeutung des Glaubens der Bibel liegt auf der Hand. Der missionarische Auftrag wurde zum erstenmal ausgesprochen in der Anweisung an Abraham, sein Land und die Götter seiner Verwandten zu verlassen. In gleicher Weise gültig ist aber auch die missionarische Kraft, die sich in den wirren Mythen und Politiken der Antike bewährt hat. Besonders aber kann gesagt werden, daß das Bedürfnis nichts an Geltung verloren hat, daß „in seinem Nachkommen gesegnet werden müssen alle Geschlechter“.

Mainz

Dr. Othmar Schilling.

Weltkrise und Weltmission. Vorträge des IX. Internationalen Akademischen Missionskongresses in Wien, 3.—7. Juli 1950, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Joh. Thaurén, Verlag St. Gabriel, Mödling bei Wien 1951, 150 Seiten.

Die Vorträge des Wiener Kongresses wurden bereits von P. Freitag in seinem Kongreßbericht kurz besprochen (ZMR 1950, Nr. 4). Nach Drucklegung der Vorträge halten wir es aber für nützlich, nochmals empfehlend darauf hinzuweisen und einige Gedanken und Vorschläge dieses „geistesgeschichtlichen Ereignisses“ herauszustellen. Prof. Thaurén, der unermüdliche und erfolgreiche Präsident der Tagung, zeigt im Vorwort, wie das Programm des Kongresses von der heutigen Weltkrise aus gestaltet wurde, indem die Mission in dieser Krise mit allen ihren Problemen ihre „große psychologische Stunde“ hat. Der Vortrag von Prof. Steffes ist bereits in der ZMR 1951 N. 2 abgedruckt. Nach Darlegung der heutigen Missionslage in Fernost (Masson S. J.), in Indien (Plattner) und in Afrika (Sudy C. M. M.) und der verschiedenen Denkweisen der Völker (Schöndorfer und Tempels O. F. M.) werden Missionsprobleme der Gegenwart angeschnitten. Erzbischof Vanni O. F. M. von Sianfu zeichnet unter Berücksichtigung der chinesischen Mission Richtlinien für die missionarische Vorbereitung, die aber allgemeinen Wert haben. Besonders empfohlen werden die Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft, Missionsrecht und Missionspastoral, wozu wir ergänzend bemerken, daß mit Rücksicht auf die staatliche

Verselbständigung vieler Missionsgebiete das Studium des sog. *ius publicum ecclesiasticum* mit seinen Normen für das Verhältnis von Staat und Kirche und für die *res mixtae* stärker gepflegt werden sollte. Wichtig ist auch die Ausbildung in der Katechetik und Pädagogik, die Kenntnis der Sprachen und profaner Fächer verbunden mit einigen technischen Kenntnissen z. B. in Landwirtschaft, Handwerk, Mechanik, Bildkunst, nicht zuletzt die Bildung der missionarischen Persönlichkeit. Als weitere Missionsprobleme werden behandelt die katholischen Universitäten im Fernen Osten (Rahmann S. V. D.), Caritas und missionsärztlicher Dienst (Dengel S. C. M. M.), das soziale Problem (Montvallon). In dem Referat von Montvallon wird zur Kennzeichnung der sozialen Aufgaben näher dargelegt die Zerstörung der bestehenden Gesellschaftsordnung, die Einführung einer neuen Ordnung und der unausbleibliche Widerstand der Eingeborenen gegenüber Neuerungen bei dem Zusammenstoß verschiedener Zivilisationen. Wegen der noch quantitativ und qualitativ ungenügenden Zahl von Laienkräften ist die Mission oft gezwungen, vertretungsweise soziale Aufgaben und soziale Organisationen zu übernehmen, nicht bloß zur Heilung von Schäden, sondern zur Schaffung einer gesellschaftlichen Ordnung. In dem Vortrag von Josef Peters wird abgelehnt, das entchristlichte Europa im theologischen Sinne als „Missionsland“ zu betrachten, denn das Ziel der Mission sei die wurzelfeste Einpflanzung der Kirche und andererseits seien Kirchen nirgendwo in der altchristlichen Welt, abgesehen von einigen ohne Hierarchie hinter dem Eisernen Vorhang, so entwurzelt, daß sie neugepflanzt werden müßten; dabei solle aber nicht geleugnet werden, daß die abendländische Christenheit heilige Verpflichtungen gegenüber der neu-heidnischen Umwelt habe. Mit begründetem Optimismus wird dann festgestellt, daß im Unterschied zu dem Tiefpunkt missionarischen Wollens am Ende des 18. und im Beginn des 19. Jahrhunderts die heutige Lage günstiger sei: Vertiefte Ideologie, anpassungsfreudige Methoden, ideenreiche Werbung, starker Nachwuchs und größere Anteilnahme der Laienwelt, obwohl das Ende der Kolonialzeit der Missionsbasis natürliche Antriebe zur Werbung entzogen hat, auch das Aufblühen der jungen Missionswissenschaft, die besonders auch einer ideell vertieften Werbung Auftrieb gegeben hat. Bezüglich der starken Laienbewegung von heute wird auf die Schwierigkeiten des Einsatzes von nicht ordensmäßig verpflichteten Laien verwiesen und vorgeschlagen: Einschaltung der Mission in den regulären Arbeitsvermittlungsprozeß, um für kath. Laien Existenzmöglichkeiten in der Mission zu beschaffen, aber ohne Bindung oder Verantwortung der betreff. Mission.

Diese Auszüge aus den Referaten mögen zeigen, daß auf dem Kongreß das Weltapostolat wirklich in den „Schwinkel unserer krisenschwangeren Gegenwart“ gestellt wurde, „um aus dieser Sicht seine innere Begründung, seine Lage und die daraus erwachsende Problematik zu untersuchen“. So dürfte diese Schrift die beste Anerkennung der von Prof. Thaurer für den Kongreß geleisteten Arbeit sein.

Münster i. W.

Max Bierbaum

