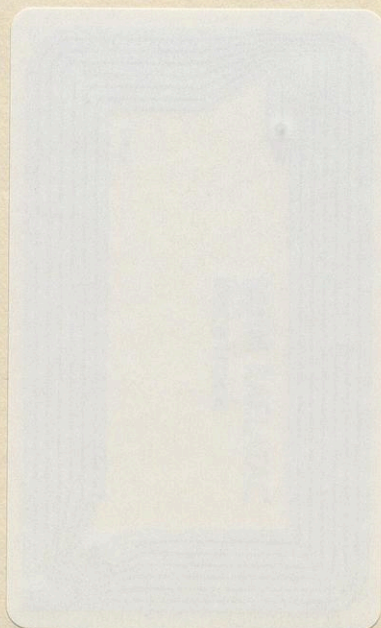




N12<527870665 021



UB Tübingen



Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

Veröffentlichung des Instituts
für missionswissenschaftliche Forschungen

37. Jahrgang
1953



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER WESTFALEN

Inhalt des 37. Jahrganges 1953

Abhandlungen

Seite

<i>Bannerth</i> , Dr. Ernst, Missionsbestrebungen im indischen Islam	294
<i>Biermann</i> , Dr. Benno, Fr. Gregorio López OP als eingeborener Priester in der Verfolgung (1666—1668)	275
<i>Closs</i> , Prof. Dr. Alois, Altpersiens religiöse Leistung und Tragik	35
<i>Eising</i> , H., Prof. Dr. Max Bierbaum zum 70. Geburtstag	172
<i>Engberding</i> , Dr. P. Hieronymus OSB, Ein Wendepunkt der Weltgeschichte	94
<i>Freitag</i> , Dr. P. Anton, Die katholischen Missionen in Westozanien	283
<i>Glazik</i> , P. Josef MSC, Filofej Leščinskij, der Pionier der Sibirienmission	24
<i>Gregorius</i> Dr. P. OFM ^{Cap} , Der Missionsgedanke und die Menschwerdung Jesu Christi	258
<i>Kleine</i> , Richard, Die Bergpredigt des Herrn in ihrer grundlegenden Bedeutung für den Aufbau des Reiches Gottes	175, 269
<i>Köster</i> , Hermann SVD, Zur christlichen Verkündigung in China	117, 197
<i>Kötting</i> , Prof. Dr. B., Das Wirken der ersten Styliten in der Öffentlichkeit	187
<i>Kowalsky</i> , P. Nikolaus OMI, Die Errichtung des apostolischen Vikariates Kalkutta nach den Akten des Propagandaarchivs	209
<i>Meinertz</i> , M., Prälat Prof. Dr. J. P. Steffes 70 Jahre alt	169
<i>Mettenberg</i> , Th., Südafrika, Weinberg oder Steinbruch des Herrn,	133
<i>Ohm</i> , Thomas, Die Unterweisung und Aussendung der Apostel. Nach Apg 1,3—8	1
<i>Schurhammer</i> , Georg SJ, Das Geheimnis der zwei Dschunken	10, 103
<i>Solzbacher</i> , Johannes, Fürst Erich von Walburg zu Zeil zum Gedächtnis	257
<i>Vögele</i> , P. Rigobert OFM ^{Cap} , Sinndeutung von „Mission“ aus dem Sprachgebrauch	81

Kleine Beiträge

<i>Biermann</i> , Dr P. Benno, Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen	316
<i>Hötzel</i> , P. Norbert, Vielheit der Völker und Sprachen Schöpfungstat oder Sündenfolge?	308
<i>Hofinger</i> , P. Johannes SJ, Der rechte missionskatechetische Ort der Trinitätslehre	57
<i>Meinertz</i> , Prof. Dr. Max, Ein neues Buch über den Apostel Petrus	235
<i>Meinertz</i> , Prof. Dr. Max, Recht und Pflicht zur Judenmission	145
<i>Müller</i> , Dr. P. Karl SVD, Tagung für Missionare in Münster 25.—29. 5. 1953	229
<i>Newman</i> , J. H., Über die nichtchristlichen Religionen und das Christentum	319
<i>Ohm</i> , Prof. Dr. Thomas, Meinungsforschung im Missionswesen	148
<i>Respondek</i> , Dr. P. Th. CMM, Zur Eingeborenenpriestererziehung in Südafrika	59
<i>Schütte</i> , P. Johannes SVD, 86 Steyler Chinamissionare tagen in St. Augustin	318

Mitteilungen

<i>Gregorius</i> , Dr. P. OFM ^{Cap} , Prof. Dr. Alph. Mulders (Nimwegen) 60 Jahre alt	66
Lehrauftrag für Missionswissenschaft	168
<i>Müller</i> , Dr. P. Karl SVD, Prof. Dr. Johannes Thaurer 60 Jahre alt	65
Studium der Missionswissenschaft an der Universität Münster	324
Tagung für Missionare zu Münster i. W.	64
S. D. Erich Fürst von Walburg zu Zeil †	247

gk I 85



Zu unserer Bildbeilage (zwischen S. 80 u. 81)	168
<i>Bohlen, P. W. SVD, Zur Neugestaltung der Gebete und des Gebetslebens in China</i>	240
<i>Hofinger, P. J. SJ, Passende Beispiele für die Missionskatechese</i>	151
<i>Hofinger, Johannes SJ, Missionskatechetische Bedeutung und rechte Gestaltung des religiösen Schauspiels</i>	320

Besprechungen

<i>Adams, A Bio-Bibliography of Franciscan Authors in Colonial Central America (Lausberg)</i>	325
<i>Algermissen, Konfessionskunde (Bierbaum)</i>	153
<i>Arndt, Religion auf Ostfiores, Adonare und Solor (Steffes)</i>	70
<i>Die Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland (Ohm)</i>	250
<i>Christus und die Religionen der Erde ((Steffes)</i>	67
<i>In Litteras Encyclicas „Evangelii praecones“ Pii PP XII Commentarium (Ohm)</i>	78
<i>Cracco, La „captatio benevolentiae“ nella evangelizzazione dei gentili (Booz)</i>	75
<i>Da Silva Rego, Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente (Biermann)</i>	327
<i>Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas (Poschmann)</i>	77
<i>Dindinger, Bibliotheca Missionum, Bd. 17 (Rath)</i>	248
<i>Ecclesia apostolica (Reinhardt)</i>	155
<i>Echternach, Der Kommende (Meinertz)</i>	256
<i>Emmerich, Atlas Societatis Verbi Divini (Glazik)</i>	77
<i>Das Evangelium nach Markus (Ohm)</i>	76
<i>Freitag, Die neue Missionsära (Rath)</i>	329
<i>Hartmann, Bindung und Freiheit des katholischen Denkens (Steffes)</i>	75
<i>Henninger, Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran (Botterweck)</i>	252
<i>Hessen, Die Werte der Heiligen (Steffes)</i>	73
<i>Hintrager, Geschichte von Südafrika (Ohm)</i>	156
<i>Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Geistes (Steffes)</i>	72
<i>Hodgson, The Ecumenical Movement (Ohm)</i>	249
<i>Huber, Das Fortleben nach dem Tode im Glauben westsudanischer Völker (Steffes)</i>	71
<i>Jasper, Ein Herold Gottes (Reinhardt)</i>	156
<i>Jochems, De Missie in de litteratuur (P. Gregorius)</i>	79
<i>Johanns, La pensée religieuse de l'Inde (Ohm)</i>	78
<i>Kilger, Vom Leben des heiligen Gallus (Ohm)</i>	256
<i>Kilio cha Kikristu (Ohm)</i>	80
<i>Lackmann, Vom Geheimnis der Schöpfung (Steffes)</i>	74
<i>Laures, Die Anfänge der Mission in Miyako (Kilger)</i>	156
<i>MacEoin, Der Kampf des Kommunismus gegen die Religion (Biermann)</i>	155
<i>Merkel, Leipzig und China (Glazik)</i>	157
<i>Meyer, Bekenntnisbindung u. Bekenntnisbildung in jungen Kirchen (Kolping)</i>	
<i>Missions under the Cross (Ohm)</i>	329
<i>Monchanin-Le Saux, An Indian Benedictine Ashram (Kromer)</i>	331

	Seite
<i>Morison</i> , Wer wälzte den Stein? (Lengeling)	157
<i>Myklebust</i> , An International Institute of Scientific Missionary Research (Ohm)	80
<i>Ohm</i> , Vom Christentum des Abendlandes, des Ostens und der Zukunft (Schollmeyer)	253
<i>Ohm</i> , Asiens Kritik am abendländischen Christentum (Schollmeyer)	254
<i>Ohm</i> , Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium (Goebel)	158
<i>Pareja</i> , Islamologia (Ohm)	159
<i>Pascher</i> , Liturgisches Jahrbuch (Opfermann)	333
<i>Paulus-Hellas-Oikumene</i> (Ohm)	160
<i>Philippidis</i> , Religionsgeschichte als Heilsgeschichte in der Weltgeschichte (Ohm)	255
<i>Philippidis</i> , "Ελλάς καὶ Παῦλος (Ohm)	254
<i>Prabhavananda</i> , Sv., Der ewige Gefährte (Ohm)	334
<i>Rast</i> , Welt und Gott (Steffes)	75
<i>Rascher</i> , Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Mis- sionen der Weißen Väter (Otto)	160
<i>Reding</i> , Der Aufbau der christlichen Existenz (Steffes)	73
<i>Riedmann</i> , Die Wahrheit über Christus (Steffes)	70
<i>Rody</i> , Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi (Lengeling)	335
<i>Rosien</i> , Die Ebstorfer Weltkarte (Schier)	162
<i>Ryckmans</i> , Les religions arabes préislamiques (Botterweck)	163
<i>Schmidt</i> , Die Religionen der asiatischen Hirtenvölker (Steffes)	68
<i>Scientia missionum ancilla</i> (Ohm)	255
<i>Seumoïs</i> , Introduction à la missiologie (Vögele)	164
<i>Streit-Dindinger</i> , Bibliotheca Missionum. Bd. 16 (Rauscher)	335
<i>Streit-Dindinger</i> , Bibliotheca Missionum, Bd. 17 (Rath)	248
<i>Therese von Lisieux</i> , Geschichte einer Seele und weitere Selbstzeugnisse (Kromer)	157
Die deutsche Thomasausgabe (Brinktrine)	155
<i>Verheijen</i> , Het hoogste Wezen bij de Manggaraïers (Steffes)	70
<i>Vivekananda</i> , Sv., Hinduismus (Ohm)	336
<i>Wach</i> , Types of religious experience, christian and nonchristian (Steffes)	72
<i>Wu</i> , Jenseits von Ost und West (Heinrichs)	250
<i>Zimmer</i> , Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur (Steffes)	71
<i>Zumkeller</i> , Das Mönchtum des hl. Augustinus (Engberding)	166

DIE UNTERWEISUNG UND AUSSENDUNG DER APOSTEL NACH APG 1, 3—8

Für den sowohl, der persönlich auf dem Felde der Mission arbeitet und leidet, wie für den, der das große Geschehen auf diesem Felde betrachtet und erforscht, gibt es nichts Schöneres und vor allem nichts Wichtigeres als dies: zu den letzten Quellen der Missionsarbeit hinaufzugehen und aus ihnen zu schöpfen. Denn nur so gewinnt er die tiefsten Einsichten und erfährt er die stärkste Kräftigung. Nur so sieht er mit letzter Klarheit, was der Herr gewollt hat und von seinen Glaubensboten verlangt. Nur so versteht er tiefer, was in Asien, Afrika und der Südsee geschieht. „In allen Dingen kommt es auf den Ursprung an. Der erste Keim wirkt immer fort, durch das ganze Wachstum, sei es bewußt oder unbewußt.“ Diese Worte Rankes gelten auch hier. Schließlich werden einem nur droben an den Quellen die entscheidenden Einsichten über das Ziel und die Wege der Mission. Wer den Anfang nicht kennt, kann nicht über das Ziel reden¹ und das Ziel nicht entsprechend anstreben.

Deswegen wollen wir wieder einmal an die Quellen gehen und aus ihnen schöpfen oder m. a. W. wieder einmal Christus selbst über die Mission hören. Wir beschränken uns dabei aber auf den Bericht Apg 1, 3—8.

Text²

3. Diesen hatte er sich auch nach seinem Leiden als lebendig dargestellt durch vielerlei Beweise: Vierzig Tage lang erschien er ihnen, wobei er ihnen über alles Aufschluß gab, was das Reich Gottes betrifft. 4. Als er mit ihnen noch zusammen war, befahl er ihnen, von Jerusalem nicht wegzugehen, sondern abzuwarten, was der Vater verheißt: „Was ihr von mir gehört [so sprach er]: 5. Johannes hat nur mit Wasser getauft, ihr aber sollt in eben diesen Tagen mit dem Heiligen Geiste getauft werden.“ 6. Die zusammengekommen waren, fragten ihn: „Herr, wirst du nicht lange nach dieser Zeit die Königsherrschaft von Israel wiederherstellen?“ 7. Doch er sprach zu ihnen: „Nicht eure Sache ist es, Zeit und Stunde zu erfahren, die der Vater in seiner Machtvoll-

¹ Mir ist es deswegen unbegreiflich, daß in einer neueren Publikation über den Begriff und das Ziel der Mission die Worte Jesu überhaupt nicht erwähnt werden.

² Die folgende Übersetzung ist die von Rupert Storr.

1 Missions- u. Religionswissenschaft 1953, Nr. 1

kommenheit festgesetzt hat. 8. Ihr werdet jedoch Kraft empfangen, wenn über euch der Heilige Geist herabkommt: und ihr werdet für mich zu Zeugen werden in Jerusalem, in ganz Judäa und in Samaria, ja bis an die Grenzen der Erde.“

Erklärung

Der Anfang der Apostelgeschichte berichtet von dem, was nach der Auferstehung Jesu zwischen dem Herrn und den Aposteln im engsten Sinn, den „Elf“, vorgegangen ist, nicht von den Begegnungen des Auferstandenen mit den anderen Jüngern. Das aber, was sich damals abgespielt hat, ist für die Apostel und die spätere Missionsarbeit unter den Juden und Heiden von grundlegender Bedeutung geworden.

Am Todestag Jesu vom Sturm verweht und bis in den Abgrund der Seele erschüttert, faßte und festigte sich die Gemeinschaft der Apostel wieder unter dem Eindruck des Ostererlebnisses. Ja, ihre Festigkeit erfuhr dank der Sorge des Auferstandenen noch eine Verstärkung. Dieser zeigte sich damals, wie wir aus den Evv wissen, auch anderen Jüngern und Jüngerinnen. Aber die Apostel³ wurden doch bevorzugt. Freilich, so häufig wie früher war der Herr jetzt auch mit ihnen nicht mehr zusammen. Vorher war er gewöhnlich oder doch oft bei den Zwölfen gewesen und nur selten zum Gebet und zur Erholung in die Einsamkeit gegangen. Jetzt aber verbrachte der große Einsame und Unverständene die meiste Zeit dort, wohin ihm keiner zu folgen vermochte. Aber das ist nicht die einzige Änderung. Neu ist noch, daß der Auferstandene von den ersten Tagen nach der Auferstehung abgesehen, nicht mehr zu den einzelnen kommt, sondern nur noch zur Gemeinschaft der Jünger.

Bei den Worten „Vierzig Tage hindurch erschien er ihnen“⁴ (V. 3) denkt Lk nicht an *ὁράματα*, nicht an Visionen und Bilder des Herrn, nicht an Geschehnisse, die im Traum und in der Nacht spielen, sondern an Erscheinungen, die in der Wirklichkeit und am hellen Tage stattfinden, an ein Schauen des leibhaftigen Herrn.

Die Erscheinungen aber hatten folgenden Zweck. So wie sich der Herr vierzig Tage lang in der Wüste auf seine öffentliche Wirksamkeit vorbereitet hatte, wollte er jetzt „vierzig Tage lang“

³ Zum Begriff vgl. Médiabille, Apostolat. Supplément au Dictionnaire de la Bible I, 536—544; Rengstorf, ἀποστέλλω etc. Kittel, Th W I, 397—448. Hier noch weitere Literaturangaben.

⁴ Von den vierzig Tagen ist nur in der App die Rede, nicht in den Evv.

(V. 3) die Apostel auf seine, des erhöhten Christus Tätigkeit vorbereiten⁵, und zwar zunächst dadurch, daß er sie von seiner Auferstehung oder von sich als einem „*Lebendigen*“ (V. 3) überzeugte. Das „Jesus lebt“ ist die Grundlage und Stütze des christlichen Glaubens und Lebens. Christentum heißt wesentlich Glaube an den Auferstandenen. Ohne diesen Glauben läßt sich kein christliches Leben denken, begründen und beglaubigen. Die Auferstehung Jesu ist der höchste Beweis für Christus und das Christentum. Auch die Missionstätigkeit ist ohne den Glauben an die Auferstehung des Herrn undenkbar. Im besonderen vermag niemand von Jesus zu „zeugen“, der nicht von seiner Auferstehung weiß und überzeugt ist. Daher brauchen die Apostel τεκμήρια (ein hapax legomenon im NT), „*Bezeugungen*“ oder „*Beweise*“ (V. 3) von der Auferstehung und der Herrschaft Jesu über Leben und Tod. Diese Beweise aber waren eben die Erscheinungen (V. 3). Zwar handelte es sich bei ihnen nicht um den rein sarkischen Leib oder „*Niedrigkeitsleib*“, sondern um den verklärten Leib oder „*Herrlichkeitsleib*“ (Phil 3,21) Jesu. Aber der letztere war keineswegs rein pneumatisch, sondern irgendwie materiell, war wesentlich identisch mit dem Leib, den Jesus vor seiner Auferstehung gehabt hatte.

Der andere Zweck der Erscheinungen bestand in der Belehrung. Den Aposteln mußten noch ergänzende und abschließende „*Mitteilungen*“ (= Offenbarungen V. 3) gemacht werden. Über den näheren Inhalt dieser Mitteilung schweigt sich Lukas aus. Wir erfahren nicht im einzelnen, was der Herr den Aposteln in jenen Tagen offenbarte. Es heißt nur allgemein, Jesus habe vom „*Reiche Gottes*“ (V. 3) und von der „*Verheißung des Vaters*“ (V. 4) gesprochen. So erklingt am Ende der öffentlichen Tätigkeit Jesu die Botschaft vom Reiche Gottes genau so wie an ihrem Anfang. Mit dem Reiche Gottes ist aber hier wie auch sonst in der Apg nicht, wie manche katholische Erklärer annehmen, die Kirche gemeint⁶. Was aber die „*Verheißung des Vaters*“ betrifft, so handelt es sich bei ihr um die Geistausgießung, die Geist-Taufe, das Untertauchen der Jünger in den Heiligen Geist. Diesen Geist, den Jesus vor der Auferstehung bereits verheißen (Jo 14, 15—17) und jeder „*Jünger*“ bereits einmal empfangen hatte (Jo 20, 22), sollen die

⁵ A. Wikenhauser, Die Belehrung der Apostel durch den Auferstandenen nach Apg 1, 3. In: Vom Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinertz. Münster i. W. 1950, 105 und 113.

⁶ Über das Gottesreich vgl. allgemein Fray, Royaume de Dieu, Vigouroux, Dict. de la Bible V, 1237—1257; den Artikel βασιλεύς etc. Kittel Th W I 562—595.

Apostel in Jerusalem „abwarten“ (V. 4). Missionsarbeit ohne genügend Vorbereitung und ohne den Heiligen Geist⁷ entspricht nicht dem Willen des Herrn.

Das συναλιζόμενος in V. 4 wird von den einen mit „zusammenfassend“ (Vulgata und sonstige Übersetzungen) und von den anderen mit „zusammenkommend“ übersetzt. Die Belehrungen wurden also bei Tischgemeinschaften oder Versammlungen gegeben. So oder so handelte es sich hier vielleicht um Hausgottesdienste. Die Bezeichnung „Uater“ wird in V. 4 genau so wie 1, 7 und 2, 33 nur wegen der Beziehung auf die Sohnschaft Jesu verwendet, nicht im Sinne von Mt 5, 48.

Das Erlebnis der gewandelten Gestalt und todüberlegenen Macht Jesu ließ im Verein mit den Worten vom Gottesreich und von der Geistausgießung in den Aposteln bestimmte alte Hoffnungen aufleben, zumal im AT die Weissagungen vom Anbruch des Gottesreiches mit denen von der Geistausgießung verbunden waren. Ob nicht jetzt endlich der allgemein ersehnte Moment bevorsteht, in dem die Römerherrschaft überwunden und das irdische Davidsreich wiederhergestellt wird, wo Gott die Macht ergreift und die ganze Welt seiner Herrschaft und „Israel“ (V. 6) unterwirft, wo der ungekrönte König sich die Krone aufsetzt, wo das Gottesreich in seiner Vollendung aufgerichtet wird? Bei einer zeitlich und örtlich nicht bestimmten Zusammenkunft oder gottesdienstlichen Versammlung (V. 6) fragen denn auch die Apostel den „Herrn“ (V. 6), den Herrscher der Welt, in diesem Sinn. Aber der Herr trennt beide Dinge, sicher zur großen Überraschung der Apostel. Die Geistausgießung wird bereits „in eben diesen Tagen“ oder „nach wenigen Tagen“ (V. 5) erfolgen, die volle Verwirklichung des Gottesreiches aber, das keine irdisch-politisch-nationale Größe ist, erst in χρόνοι ἢ καιροί, in einer „Zeit und Stunde“, in „Zeiten und Fristen“⁸ (V. 7, vgl. 1 Thess 5, 1), d. h. an Zeitpunkten der heilsgeschichtlichen Entwicklung, die Gott von Ewigkeit her nach vorgefaßten Heilsplänen festgesetzt hat und daher allein kennt, an Zeitpunkten, die kurz oder unmittelbar vor dem Ende unseres Äons ablaufen. Es ist kein Zweifel darüber, daß Gottes Herrschaft im Himmel und auf Erden Tatsache werden wird. Aber der Zeitpunkt bleibt uns verborgen.

⁷ Über die Zusammenhänge zwischen dem Heiligen Geist und der Mission vgl. J. Daniélou, *Le mystère du salut des nations*. Paris (1948) 111–131.

⁸ Vgl. Delling, καιρός. Kittel Th W III, 456–463.

Hier leuchtet eine wichtige Wahrheit auf. Nach den Hindu und vielen anderen Nichtchristen ist die Bewegung der Welt kreisförmig. „Impii in circuitu ambulans.“ Es kommt immer wieder dasselbe. Niemand weiß, woher die Welt gekommen ist und wohin sie geht. Christus aber kennt ein Ende der Geschichte. Wie die Welt einen Anfang hatte — „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gn 1, 1) — so wird sie ein Ende haben. Alles geht auf ein Ziel zu. „Wir haben einen bestimmten Ausgangspunkt und ein bestimmtes Ende“ (Möhler). Folglich gibt es für uns eine wirkliche Geschichte. Allerdings wissen wir nicht, wann die Geschichte endet. Wir müssen uns gedulden und bescheiden.

Aber mit dem Notwendigen werden die Apostel bekanntgemacht, mit der Ausgießung des Geistes und der apostolischen Aufgabe. Zunächst heißt es, auf die „Kraft“⁹ aus der Höhe (vgl. Lk 24, 49) zu warten (δύναμις V. 8, die Kraft des Heiligen Geistes ist nicht Manabegabung, sondern Wundermacht — vgl. Mk 16, 17 f. — oder gottgeschenkte, übernatürliche Geisteskraft — vgl. Lk 1, 35), da ohne sie, ohne die pfingstliche „Taufe mit dem Heiligen Geist und mit Feuer“ (vgl. Mt 3, 11), die Mission sinnlos und vergeblich sein würde. Aber nach der Ausgießung tritt die Arbeit in ihr Recht. Die Apostel sollen „Martyrer“¹⁰ (V. 8) sein. Damit sind wir bei einem Wort, das in der Apg sehr häufig vorkommt und für Lukas ein wichtiger Begriff war. Wenn man behauptet, „Martyrer“ habe hier wie sonst in der Apg nicht den Sinn „Blutzeuge“, sondern „Zeuge“ und decke sich ungefähr mit „Apostel“, so behauptet man etwas zu viel. Als Christus seine Apostel zu Zeugen bestellte, wollte er nicht bloß, daß sie durch ihr Wort, sondern auch, daß sie ihn durch das Leiden bezeugen sollten. Richtig ist aber, daß „Martyrer“ hier nicht ausschließlich, nicht in erster Linie und nicht in der Hauptsache mit „Blutzeuge“ identisch ist.

Wenn der Herr ähnlich wie Lk 24, 48 den Aposteln befiehlt, „Martyrer“ (V. 8) zu sein, so befiehlt er ihnen, Zeugnis abzulegen von all dem, dessen unmittelbare Zeugen sie gewesen sind, nämlich von ihm, seinem Leben, seinem Tun und seiner Botschaft, dann ihre Überzeugung von ihm und seinem Werk zu bekennen und schließlich auf Grund dieser Bezeugung Glauben von den Menschen zu verlangen. Zeugen ist also mehr als Predigen und Lehren.

⁹ Vgl. Grundmann, δύναμις etc. Kittel Th W II, 286—318.

¹⁰ Vgl. E. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. 1936; E. Peterson, Zeuge der Wahrheit. 1937; Strathmann, μαρτυρ etc. Kittel IV 477—520.

Zeugen heißt hier, von Christus reden, weil und insofern man ihn und seine Herrlichkeit unmittelbar gekannt und erlebt hat¹¹. Zeugen ist auch wichtiger als Predigen und Lehren. Der Mensch braucht nicht bloß Lehre, sondern lebendiges Zeugnis. „Glaube“ und „Zeugen“ gehören zusammen. Aber damit ist immer noch nicht alles über den Sinn und die Bedeutung des „Zeugens“ gesagt. In dem Wort kommt auch zum Ausdruck, daß die Apostel eben nur „Zeugen“, nicht aber „Herren“ der Botschaft Christi sind. Daß und wie die Apostel dem Auftrag entsprochen haben, erfahren wir aus der Apg. „Die neutestamentliche Kirche war tatsächlich ‚zuvörderst eine zeugnisgebende Gemeinschaft‘“¹².

Das Wörtchen „meine“ vor „Zeugen“ läßt erkennen, daß es die Mission wesentlich mit Christus zu tun hat. Christus muß verkündet und bezeugt werden. Denn in ihm, nicht in abstrakten Gedanken und Sätzen, Programmen und Systemen hat sich Gott offenbart. Außerdem ist Christus ja der Gegenstand des heilsnotwendigen Glaubens. Aber in dem Wörtchen „meine“ liegt auch noch etwas anderes. Die Apostel sollen im Namen Jesu predigen und zeugen. Die Mission ist also wesentlich Zeugendienst. Zeugen sollen aber die Apostel nicht bloß bei den Juden, sondern auch bei den Heiden — „bis an die Grenzen der Erde“ (V. 8). Früher hatte der Herr gemahnt: „Auf den Weg der Heiden geht nicht“ (Mt 10, 5). Aber das galt nur für damals, nur für eine begrenzte Zeit. Jetzt wird die Sendung auf die gesamte Welt ausgedehnt und werden die Apostel über das Leben und die Grenzen ihres kleinen Kreises und ihrer natürlichen sozialen Gruppen hinausgewiesen. Dem Denken und der Liebe Christi fehlt jede Enge. So wird außer der Frage nach den Fristen und den Zeiten auch der Partikularismus zurückgewiesen, der in der Frage der Apostel zum Ausdruck gekommen war. Nicht unbedeutsam ist die Reihenfolge, in der die Missionsgebiete genannt werden. Die Weltmissionierung wird in Jerusalem anheben, dann auf Judäa und Samaria übergreifen und schließlich die ganze Welt erfassen. Die Apg selbst hält sich an diese Reihenfolge.

¹¹ André Rétif, Temoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres (Nouvelle Revue Théol. 1921, 152—165) unterscheidet apostolische Zeugenschaft, das Bezeugen der Auferstehung Jesu vor den Juden durch die Zwölf, und das apostolische Kerygma, das an alle Welt gerichtet ist, das ganze Leben Jesu zum Gegenstand hat und von allen Verkündigern getragen wird.

¹² Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. I. Die Kirche in Gottes Heilsplan. Tübingen (1948) 37.

Alles in allem ein ungeheurer Auftrag! Die Apostel sollen die Menschen, die widerspenstigen Juden sowohl wie die hochmütigen Heiden, bekehren, und zwar im Auftrag des erhöhten Herrn, der im Begriff ist, seinen Thron zu besteigen. In diesem Sinn heißt Mission Ausrufen der Thronbesteigung des Herrn.

Man hat den Missionsbefehl des Herrn als ungeschichtlich hingestellt. Das lange Verbleiben der Apostel in Jerusalem, das Verhalten des Petrus in der Korneliusgeschichte, die Widerstände gegen die Missionsarbeit unter den Heiden, das Apostelkonzil und andere Dinge, von denen die Apg berichtet, seien unerklärlich, wenn der Herr bei seinem Abschied die Apostel in die ganze Welt gesandt hätte. Aber diese Einwände sind oberflächlich. Christus hatte den Missionsbefehl gegeben, aber nichts über den Zeitpunkt des Beginnes und die Methode gesagt. Auch wußten die Apostel noch nicht, wie diese und jene Schwierigkeiten ausgeräumt werden konnten. Daher ihr Zögern und Warten. Schließlich ist folgendes zu bedenken. Wir lesen die Schrift, meinen sie zu verstehen und lesen doch über vieles hinweg oder verstehen bei vielem doch nicht den Sinn oder die Bedeutung für uns, — bis uns Gott innerlich anspricht oder bewegt. Ähnlich werden die Apostel den ganzen Sinn und die ganze Tragweite vieler Worte Christi erst später erfaßt haben, erst dann wenn die Umstände entsprechend waren und der Geist sie bewegte.

V. 8 ist, wie Max Meinertz treffend bemerkt hat, „eine vortreffliche Überschrift für die ganze Apostelgeschichte“¹³. Denn die Apg zeigt, daß und wie die Apostel den Auftrag ihres Herrn ausgeführt und die Welt durch den Geist für ihn erobert haben. Aber die Apg zeigt noch mehr, nämlich daß bei der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel ständig Fortschritte erzielt wurden. Andere Bewegungen gehen zurück, wenn die führende und tragende Persönlichkeit verschwunden ist. Aber beim Christentum ist es nicht so gewesen.

Auf die Frage, wo der Herr die Worte von V. 8 gesprochen hat, läßt sich keine sichere Antwort geben. Vielleicht sind sie noch in Jerusalem gesprochen worden, vielleicht aber auch auf dem Ölberg.

Man hat wegen 1,3—8 von einem evangelium quadraginta dierum gesprochen, aber mit Unrecht. Wahr ist freilich, daß auf den in den vierzig Tagen erfolgten Offenbarungen wichtige und entscheidende Entwicklungen in der Folgezeit beruhen. Aber damit sind wir schon bei der Auswertung.

Auswertung für die Mission

Als Vorbereitung der Apostel auf ihre Missionsarbeit und als Seelsorge an den Aposteln sind die Unterweisungen in Jerusalem in den vierzig Tagen nach der Auferstehung von größter Bedeutung für unsere Kirche und unsere Missionare. Es ergibt sich im einzelnen folgendes.

1. Das Christentum ist von Anfang an und dem Wesen nach auf Eroberung abgestellt, nicht bloß auf Bewahrung. Wenn heute in weiten Kreisen die Liebe erkaltet, der letzte Wille des Herrn nicht mehr interessiert, dann ist das ein bedenkliches Zeichen. Eine Kirche, die nicht missioniert, ist nicht eine Kirche Christi. Die Kirche Christi ist dem Wesen nach Missionskirche.
2. Anlaß und Ursache der Weltmission sind nicht Einsichten, Entschlüsse und Vorsätze der Apostel gewesen. Die ganze Weltmission geht auf den „letzten Willen Jesu“ zurück. Nicht der Gedanke an die Hilfsbedürftigkeit der Menschen und Völker und an die Überlegenheit des Christentums über die anderen Religionen war maßgebend, als die Apostel die Weltmission in Angriff nahmen, sondern das Wort Christi. Aber hatte der Herr das Recht und die Macht zu solcher Beauftragung und Verpflichtung? Ja! Denn er war und ist der König der Völker und hat alle Macht im Himmel und auf Erden. Alle Völker gehören ihm.
3. Ihrem Charakter nach ist die Weltmission kein angeratenes und freies Werk, sondern ein Gebot und eine Pflicht. Wehe uns, wen wir das Evangelium nicht verkünden. Vgl. 1 Kor 9, 16.
4. Voraussetzung der missionarischen Wirksamkeit ist eine entsprechende Vorbereitung. Einkehr, Besinnung und Kräftigung müssen der Tätigkeit vorangehen, — wie bei den Aposteln. Diese Einkehr hat wesentlich darin zu bestehen, sich von Christus unterweisen und vom Heiligen Geiste erfüllen zu lassen. Wahrhaft missionarische Tätigkeit setzt nicht bloß Wissen und Können, sondern auch irgendwie innere unctio, irgendwie cognitio experimentalis im Sinne des hl. Thomas von Aquin oder das Wohnen und Walten des Heiligen Geistes im Innern des Missionars voraus.
5. Damit sind wir bereits bei der Aufgabe des Missionars. Glaubensbote im Sinne Jesu ist nicht, wer nur predigt, was er in der Schule oder aus Büchern gelernt oder was er sich selbst erdacht und erarbeitet hat, mag es so wahr, so tief und so schön sein wie es will. Ein Zeuge redet nicht wie ein Professor der Theologie. Mit rein intellektuellem Lehren ist es beim Missionar ebensowenig

getan wie bei den Hörern mit rein intellektuellem Hören und Lauschen. Wirklicher Missionar ist nur, wer auf Grund persönlichen Umgangs mit Gott und Gottes Sohn predigt, wer seine Impulse und Kräfte und Einflüsse Christus verdankt, wer also, wenn ich hier das Wort gebrauchen darf, eine entsprechende existentielle Erfahrung gnadenhafter Natur gemacht hat. Leben stammt eben letzten Endes nur vom Lebendigen. Und noch eines! Ein Zeuge ist ein Glaubensbote nur, wenn er mit seiner Botschaft eins ist, wenn er mutig zu seiner Überzeugung steht und sich für sie einsetzt. Ein Zeuge¹⁴, so meint Walter Freytag, ist der, welcher „nicht wie ein Befehlsträger die Botschaft abgibt, unbeteiligt an der Sache, die er zu bringen hat, der verschwindet, wenn er den Brief abgegeben hat. Nein, der Zeuge ist ein Mensch, der sich und sein ganzes Leben mit dem Herrn, dessen Wort er zu verkünden hat, eins macht, bereit ist, mit ihm vor der Tür zu warten, mit ihm unter dem Haß und Mißverstehen zu leiden, mit ihm auch das Äußerste zu wagen, das Leben.“

6. Aber wir müssen das Gesagte noch ergänzen. Die Aufgabe des Missionars besteht noch speziell darin, von Christus zu zeugen, ihn zu bekennen und seine Botschaft zu verkünden. Der Glaubensbote darf sich also nicht von der Person Jesu lösen, der ihn berufen hat. Er hat nicht *sein* Christentum zu verkünden und zu bezeugen, sondern Christus und dessen Botschaft. Es entspricht demnach der Unterweisung der Apostel in den vierzig Tagen nach der Auferstehung Jesu, wenn H. Cieslik S. J. verlangt, der Unterricht in der Mission müsse christozentrisch sein und der Missionar dürfe nur als Dolmetscher Christi auftreten. Christus müsse in den Seelen Gestalt gewinnen. Cieslik weist dabei mit Recht darauf hin, daß eine solche Unterweisung den Orientalen entspricht. Denn bei ihnen beruhe die geistliche Unterweisung und Formung auf dem geistlichen Lehrer. Dieser habe im Osten eine einflußreiche Stellung und sei hier die Autorität¹⁵.

7. Aufmerksamkeit verdienen schließlich die Worte Jesu von den „Zeiten und Fristen“. In christlichen, selbst in führenden christlichen Kreisen, taucht immer wieder der Versuch auf, die Zeiten des Endes und andere „Zeiten und Fristen“ zu erfassen. Aber diese Wünsche entsprechen nicht dem Willen des Herrn,

¹³ Max Meinertz, Jesus und die Heidenmission. ² Münster i. W. 1925, 200.

¹⁴ Walter Freytag, Der große Auftrag. 44. Man lese die ganzen Ausführungen über den Zeugen S. 44—48.

¹⁵ H. Cieslik S. J., Notes on Catechetical Methods, in: The Missionary Bulletin 6, 1952, 111—113.

wenigstens nicht im allgemeinen. Gott ist nicht dazu da, die menschliche Neugierde zu befriedigen. Die Christen müssen warten können und dürfen nicht unnötig über gewisse Dinge grübeln. Sie sollen sich führen lassen und die vor ihnen liegenden Aufgaben sehen und erfüllen. „Es geht nicht darum zu erraten, was die Zukunft bringt, sondern darum zu sehen, was die Gegenwart von uns fordert“ (Lubac): die Bekehrung der Welt. Gleich den Aposteln sollen die Christen aller Zeiten nur eines wissen, daß „sie das Wort des Herrn bis an das Ende der Erde zu tragen haben. Darin besteht das ganze christliche Leben bis zur Parousie. Das Evangelium muß allen Völkern verkündet werden, und dann wird der Herr sein Reich aufrichten“¹⁶. So ist die Mission „der letzte Meilenstein auf dem Wege zur Vollendung“¹⁷.

GEORG SCHURHAMMER S. J., ROM

DAS GEHEIMNIS DER ZWEI DSCHUNKEN¹

Zum 400. Gedächtnis des Todes des hl. Franz Xaver

I. Einleitung

Als Xaver im März 1546 von einer Fahrt nach Seran und den Uliassern nach Amboina zurückkam, fand er zu seinem Staunen acht Schiffe im Hafen verankert. Es war die Flotte des Fernam de Sousa de Tavora mit den Überlebenden der Expedition des Ruy Lopez de Villalobos, die 1542 von Mexiko ausgefahren war, um die Philippinen zu kolonisieren, aber durch Hunger und Krankheiten

¹⁶ J. Daniélou, *Le mystère du salut des nations*. Paris (1948) 99.

¹⁷ M. Schlunk, *Gott und die Völker*. ² Berlin o. J., 121.

¹ Abkürzungen: Ayres: Christovam Ayres, *Fernão Mendes Pinto. Subsídios* (Lisboa 1904); Cruz: Fr. Gaspar da Cruz O.P., *Tractado em que se contam muito por extenso as cousas da China* (Barcelos 1937); Dalgado: Seb. Dalgado, *Glossario Luso-Asiático* (Coimbra 1919–21); EX: *Epistolae S. Francisci Xaverii*, ed. G. Schurhammer SJ et I. Wicks SJ (Romae 1944–45); Fonti Ricciane: *Fonti Ricciane* ed. Pasquale M. D'Elia SJ (Roma 1942–49); Q: G. Schurhammer SJ, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens zur Zeit des hl. Franz Xaver* (Leipzig 1932). Siehe auch Note 11. Für die Rechtschreibung und Erklärung der chinesischen Wörter sind wir unserem Mitbruder D'Elia zu Dank verpflichtet. Für die Ortsnamen folgen wir dem amtlichen chinesischen Postbuch, für die übrigen Ausdrücke in der Hauptsache der englischen Schreibweise.

gezwungen worden war, die portugiesischen Molukken aufzusuchen und sich Tavora zu ergeben. Weitere Mitglieder der spanischen Flotte traf der Heilige in Ternate, wo sie freiwillig zurückgeblieben waren. Einer der Überlebenden war auch der junge Alonso Ramiro, der sich nach der Rückkehr des Paters nach Indien 1549 an ihn um Hilfe wandte. Er hatte die Gelegenheit verpaßt, mit seinen übrigen Landsleuten Anfang des Jahres auf Kosten der portugiesischen Regierung nach Europa zurückbefördert zu werden, wie in den Kapitulationen ausgemacht worden war, und somit fehlte ihm das Geld zur Heimfahrt, und doch hatte er ein großes Verlangen, nach solanger Trennung Vater und Mutter wiederzusehen. Xaver weilte zur Zeit in Goa, wo die schwere Erkrankung des Statthalters Dom Joam de Castro ihn zurückhielt. Er schickte darum seinen jungen Landsmann mit einem Brief an seinen alten Freund Diogo Pereira nach Cochín, wo dieser sich eben zur Fahrt nach Malakka und China rüstete, und bat darin, er möge den armen Burschen mitfahren lassen, um in seinem Dienst sich das nötige Fahrgeld in die Heimat verdienen zu können².

Während Ramiro mit Pereira nach China fuhr, reifte in Xaver der Plan, die Frohbotschaft Christi nach dem neuentdeckten Japan zu tragen. Umsonst suchten ihn seine Freunde mit den Gefahren der Reise: Klippen, Taifunen und Piraten zu schrecken. Auch als er in Cochín durch die aus Malakka gekommenen Schiffe erfuhr, die Häfen Chinas hätten sich gegen die Portugiesen erhoben, hielt ihn das nicht zurück³.

In Malakka traf der Pater seinen aus China zurückgekehrten Freund Diogo Pereira⁴, aber ohne seinen Schützling Alonso Ramiro. Die Chinesen hatten die Küstenflotte verstärkt und die portugiesischen Kaufleute hatten sich genötigt gesehen, ihre noch größtenteils unverkaufte Ware in zwei Dschunken mit 30 Portugiesen und chinesischer Besatzung zurückzulassen, und nach Malakka zurückzufahren. Seitdem hatte man nichts mehr von den beiden Schiffen gehört.

Als Xaver nach zweieinhalbjähriger Missionsarbeit in Japan Ende November 1551 auf der Rückfahrt nach Indien auf der Insel Sanzian bei Kanton landete, traf er hier seinen Freund Diogo Pereira wieder, der im Begriffe stand, mit seinem Schiff, der „Santa Cruz“, nach Malakka zurückzufahren, und ihn zur Mitfahrt einlud.

² EX I 438, wo die Note 11 zu berichtigen ist.

³ EX II 12 56—57.

⁴ *Monumenta Xaveriana* 2 (Matriti 1912) 263.

Xavers Plan bei seiner Abfahrt von Bungo war gewesen, in Indien nach dem Rechten zu sehen, dort geeignete Missionare für Japan auszuwählen und sofort im kommenden Jahre 1552 wieder dahin zurückzufahren⁵. Aber Pereira zeigte ihm zwei Briefe, die alle seine Pläne über den Haufen warfen. Der eine, heute verloren, war von Lançarote Pereira, dem Kapitän einer der zwei Dschunken, der andere, von dem wir 1924 im Torre do Tombo in Lissabon ein Fragment des Originals entdeckten, war von Gaspar Lopes, dem einstigen Schiffsschreiber der „Bufara“, den der Heilige in Ternate, Amboina und Malakka 1546—47 kennengelernt hatte. Die beiden Briefe lüfteten zum Teil den Schleier über dem Schicksal der zwei Dschunken. Sie waren in die Hände der habgierigen chinesischen Mandarine gefallen, welche die Portugiesen als Räuber verklagten und nach Fuchow brachten. Aber der König hatte eine Untersuchungskommission geschickt, die mit unbestechlicher Gerechtigkeit den Fall an Ort und Stelle untersuchte und nach vielen Zeugenverhören feststellte, daß die Gefangenen keine Räuber, sondern friedliche Kaufleute waren, worauf der König die Mandarine zum Tod verurteilt, die Portugiesen mit ihren Dienern aber wegen unerlaubten Handels nach der Grenzprovinz Kwangsi verbannt hatte, wo sie in freier Haft gehalten und gut behandelt wurden. In den Briefen nun wiesen die Gefangenen auf den einzigen Weg hin, sie zu befreien. Diogo Pereira solle als Gesandter Portugals nach Kanton kommen, im Namen seiner Regierung mit dem König Chinas Frieden schließen und in einer Bittschrift die Unschuld seiner gefangenen Landsleute darlegen. Damit würde China dem portugiesischen Handel und dem Evangelium erschlossen und ihrer Gefangenschaft ein Ende gemacht⁶.

Auf der Rückfahrt von Sanzian nach Malakka wurden sich Xaver und sein Freund einig. Statt nach Japan würde der Pater mit Pereira 1552 nach China fahren, und während er ihm in Indien vom Statthalter die Ernennung zum Gesandten erlangen würde, sollte Pereira die nötige Pfefferladung und reiche Geschenke für den König Chinas kaufen.

Aber als Xaver Ende Mai 1552 mit den betreffenden Urkunden und kurz darauf sein Freund mit der Ladung und den Geschenken in Malakka eintraf, wurde der Gesandtschaftsplan durch Dom Alvaro de Ataide, den Oberkapitän der See, in Stücke zerschlagen.

⁵ Schurhammer, *Der hl. Franz Xaver in Japan* (Schöneck/Beckenried 1947) 37—39.

⁶ EX II 277; Q 6075.

Mit Gewalt hielt er Diogo Pereira in der Festung zurück und der Pater mußte allein die Fahrt nach Sanzian antreten. Hoffend gegen die Hoffnung wollte er hier alles wagen und alles versuchen, um Eingang in das verschlossene Land zu finden, dem Evangelium ein Tor zu eröffnen und seine gefangenen Freunde zu befreien. Während er auf Sanzian weilte und einen Chinesen suchte, der ihn gegen hohe Belohnung heimlich nach Kanton bringen würde, traf hier ein Mann ein, dessen Mitteilungen das Geheimnis der zwei Dschunken völlig enthüllen und den seeleneifrigen Apostel in seinem Entschluß, mit allen Mitteln sich den Eingang in China zu erzwingen, bestätigen sollte: Manuel de Chaves, einer der Überlebenden der beiden Schiffe, dem es gelungen war, vom Festland zu fliehen⁷. Was Chaves in den langen Stunden des Zusammenseins Xaver über China und seine Schicksale erzählte, hat niemand uns aufgeschrieben, aber wir können es aus den Briefen und Berichten seiner Leidensgefährten rekonstruieren.

II. Die Quellen über das Geheimnis der zwei Dschunken

Von fünf der Überlebenden der zwei Dschunken liegen Briefe oder Berichte vor.

1. Der Brief des Gaspar Lopes an seinen Bruder, sowie Diogo Pereira und dessen Gefährten, aus dem „Kerker“ [Kweilin, Kwangsi], vom 14. Okt. 1551 (Q 4694). Originalfragment im Torre do Tombo, Lissabon: *Fragmentos, maio 30*. Wir veröffentlichen den Brief in unserem Artikel „Der Ursprung des China-plans des hl. Franz Xaver“ (*Archivum Historicum Societatis Iesu* 22 [1953] 3 ff.
2. Die *Enformação da China, que hum homem honrado, que lá esteve cativo seis annos, contou no collegio de Malaca ao P. Mestre Belchior* [Nunes Barreto], am 3. Dezember 1554 aus Malakka zusammen mit einem Brief an Ignatius nach Rom geschickt (Q 6062; cf. 6059). Abschriften finden sich im *Codex Ulyssiponen-sis* (1555) f. 193v—97, daraus abgeschrieben im *Codex Eborensis* (um 1566) f. 249 ff. (ed. in Ayres 113—21) und danach im *Codex Conimbricensis* (um 1567) f. 270 ff.⁸ Stark verkürzt erschien der Text spanisch in der *Copia de unas cartas* von 1555, italienisch in den *Avisi Particolari* von 1556 und anderwärts. Nunes Barreto schreibt an Ignatius, er schicke ihm anbei einen Bericht über China, „que me dió hum cavallero, que allá estuvo mucho tienpo cativo y aora fue rescatado“ (Q 6059). Wenn wir das Wort „cavallero“ pressen, ist Gaspar Lopes als Autor ausgeschlossen, da dieser keiner war. Ayres schreibt ihn irrig Mendes Pinto zu, was Jurdão de Freitas mit Recht ablehnt (*Informação da China*, in: *Revista litteraria, scientifica e artistica do 'Seculo'* vom 8. Mai 1905). Pinto war Nunes' Begleiter in Malakka und hat später den Bericht ausgiebig für seine *Peregrinação* verwertet (vgl. Schurhammer, *Fernão Mendes Pinto* 61—62). Auch Chaves kann nicht der Verfasser sein, da er nur vier Jahre

⁷ EX II 499 501 515.

⁸ Über diese drei Codices s. EX I 187*—200*.

gefangen war. Aus demselben Grunde ist auch Galeote Pereira ausgeschlossen, der schon Anfang 1553 nach Sanzian entflohen.

3. Der Brief des Alonso Ramiro an die Portugiesenkaufleute im Hafen von Kanton, aus Wuchow (Kwangsi) 1555 (Q 6107). Ein Fragment des Originals entdeckten wir 1924 im Torre do Tombo, Lissabon: *Fragmentos* 24. Es wird ergänzt durch eine ebenfalls unvollständige Kopie des *Ulyssiponensis* f. 233v—34v, die auch im *Eborensis* f. 225v ff. und *Conimbricensis* f. 274 ff. abgeschrieben wurde. Wir veröffentlichen den Brief in unserem oben genannten Artikel „Der Ursprung des Chinaplans“.

4. Der Bericht des Galeote Pereira, ein Auszug, den Luis Frois S. J. Dezember 1561 aus Goa nach Europa schickte (Q 6154). Der eingehende, wertvolle Bericht wird veröffentlicht von Prof. C. R. Boxer im *Archivum Historicum Societatis Iesu* 22 (1953) unter dem Titel „A portuguese account of south China in 1549—1552“. Wir zitieren die Seiten des Separats.

5. Der Bericht des Amaro Pereira: *Enformação da China que houve de hum Portuguez por nome Amaro Pereira, que está preso ha 14 annos em Cantam*, den Balthasar Gago S. J. am 10. Dezember 1562 von Goa nach Portugal sandte (Q 6159). Der wertvolle Bericht befindet sich im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu: *Goa* 31, f. 167v—70v; Abschriften enthalten der *Ulyssiponensis* II f. 460—63 und (ohne Schluß) *Eborensis* f. 431—34 v⁹.

Die ausführlichste Beschreibung Chinas aus dieser Zeit, die auch eingehend das Schicksal der Überlebenden der zwei Dschunken in den Kapiteln 23—36 schildert, enthält das 1569—70 in Evora gedruckte Buch des Frey Gaspar da Cruz O.P., *Tractado em que se contam muito por estenso as cousas da China*, das teils auf persönlichen Beobachtungen beruht (er war 1556 in Kanton), aber vor allem auf dem verlorenen Traktat des Galeote Pereira fußt¹⁰.

Eine wertvolle Ergänzung zu diesen Quellen bieten die *Ming Annalen*, bewertet in den neueren Werken von T'ien-Tsê Chang, *Sino-Portuguese Trade from 1514 to 1644* (Leyden 1934) und Albert Tschepe S. J., *Japans Beziehungen zu China seit den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1600* (Jentschoufu 1907)¹¹.

III. Das Geheimnis der zwei Dschunken

1. *Die Zurücklassung der zwei Dschunken.* Seit den Übergriffen des Simão d'Andrade 1519—20 war China im Kriegszustand mit den „Fremden Teufeln“ (Fan-kui), wie man die Portugiesen nannte. Den Chinesen war verboten, ins Ausland zu fahren, und auch für den Handel von einer Provinz zur anderen war ein Paß der Beam-

⁹ Daß Amaro Pereira zur Besatzung der zwei Dschunken gehörte, schließen wir daraus, daß er Dez. 1562 nach Gago seit 14 Jahren gefangen war, also seit etwa Anfang 1549, was nur auf die zwei Dschunken paßt, da wir von keinen anderen Portugiesen wissen, die 1548 oder 1549 in chinesische Gefangenschaft gerieten. Auch die Ähnlichkeit des Inhalts und der Sprache der Berichte und Briefe legt dies nahe.

¹⁰ Vgl. Schurhammer, *Fernão Mendez Pinto und seine „Peregrinação“* in: *Asia Major* 3 (1926) 220—21.

¹¹ Wir zitieren kurz: Lopes, Ayres, Ramiro, Galeote, A. Pereira, Cruz, Chang, Tschepe. Für Cruz geben wir die Seiten der Ausgabe von 1937.

ten der betreffenden Küstenprovinzen vonnöten und die Übertretung dieser Vorschrift wurde mit Verbannung in die Grenzprovinzen bestraft. Dennoch waren viele Chinesen nach Siam, Patane und Malakka gekommen, wo sie sich häuslich niederließen und von wo sie heimlich den gewinnreichen Handel mit ihrem Mutterland betrieben¹². Seit 1533 versuchten auch die Portugiesen, zuerst in deren Dschunken, dann in ihren eigenen Schiffen, ihr Beispiel nachzuahmen¹³. Vom Chusan Archipel bei Ningpo, der Heimat ihrer chinesischen Begleiter, aus, wo sie eine sichere Zuflucht fanden, dehnten sie ihre Handelsfahrten allmählich bis Chüanchow, Kanton und Nanking aus¹⁴, bis sie schließlich die ganze Küste mit über 50 Häfen ausgekundschaftet hatten¹⁵, und 1545 waren bereits 200 Portugiesen in den chinesischen Gewässern mit diesem Schmuggelhandel beschäftigt¹⁶. Die Küstendörfer waren froh, ihnen ihre Nahrungsmittel verkaufen zu können, die chinesischen Kaufleute, denen dieser Handel hohe Gewinne brachte, hatten alle Grund, ihn geheimzuhalten, und die niederen Lao-thies (Mandarine, Beamten), durch reiche Geschenke bestochen, verrieten nichts, so daß der Hof in Peking nichts von diesem unerlaubten Handel erfuhr.

Die Portugiesen fühlten sich darum bald so sicher, daß sie begannen, im Chusan Archipel gegenüber Ningpo zu überwintern, wo sie praktisch die Herren am Ort waren und nur noch Galgen und Pelourinho als Hoheitszeichen fehlte. Aber 1548 war es hier zu schweren Ausschreitungen der mit den Portugiesen fahrenden Chinesen und auch einiger Portugiesen gegen die Küstenbevölkerung, zu schweren Diebstählen und Räubereien und selbst zu Totschlägen gekommen, so daß die Kunde davon bis zu den Ohren

¹² Cruz 124—25; Q 109.

¹³ Q 1629. Siehe auch die Briefe der Gefangenen von 1534 und 1536 (Q 174 189), veröffentlicht von Donald Ferguson, *Letters from Portuguese Captives in Canton written in 1534 and 1536*, in: *The Indian Antiquary* 30 (1901) 421—51 467—91; 31 (1902) 10—32 53—65 und E. A. Voretzsch, *Documento acerca da primeira embaixada portuguesa á China*, in: *Relações entre Portugueses e Japoneses. Boletim da Sociedade Luso-Japonesa* 1 (Toquio 1929) 50—69.

¹⁴ Cruz 125—26. Bis Nanking kam z. B. Pero Diez 1545; vgl. G. Schurhammer, *O descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano de 1548* (Lisboa 1946) 89.

¹⁵ Fernão Lopes de Castanheda, *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses* 4 (Coimbra 1933) 310.

¹⁶ Q 1687.

der hohen Mandarine und selbst zu Jenen des Königs in Peking gelangte¹⁷.

Chu Huan, der neue Tu-t'ang (Vizekönig) der beiden Küstenprovinzen Fukien und Chekiang, erhielt darum vom Hof den Befehl, eine Flotte auszurüsten und die „Räuber“, zumal jene bei Ningpo, zu vertreiben. Dem Befehl wurde sofort nachgekommen, eine Flotte von 439 Kriegsdschunken und vielen anderen Fahrzeugen zusammengebracht und die Fahrt nach Ningpo angetreten. Aber der Nordmonsun hatte im November eingesetzt und der Gegenwind zwang zur Umkehr. Bei Chüanchow stieß die Flotte auf die Schiffe des Diogo Pereira und seiner Gefährten. Sie wurden isoliert und jede Verbindung mit dem Festland unterbunden und trotz wiederholter bewaffneter Zusammenstöße vermochten die Portugiesen die Sperre nicht zu durchbrechen. Viele Tage hatte dieser unhaltbare Zustand schon gedauert und schon waren die fremden Kaufleute im Begriff, nach Malakka abzufahren, als die Kapitäne der Küstenflotte eines Nachts die Portugiesen in tiefstem Geheimnis wissen ließen, gegen ein entsprechendes Geschenk wären sie gern bereit, dem Schmuggelhandel gegenüber ein Auge zuzudrücken. Natürlich ließ sich Pereira und seine Begleiter dies nicht zweimal sagen. Sofort in der nächsten Nacht ging ein reiches Geschenk mit derselben Heimlichkeit an die Kapitäne ab und seitdem stand dem Handel kein Hindernis mehr im Wege¹⁸.

2. *Die Eroberung der zwei Dschunken.* Aber mit dem Beginn des neuen Jahres 1549 wurde die Küstenwache wieder verschärft und die Nahrungszufuhr und der Handel fast gänzlich gesperrt. Diogo Pereira und seine Gefährten luden darum die noch unverkaufte Ware auf zwei Dschunken mit chinesischer Bemannung und 30 Portugiesen, darunter Gaspar Lopes, Galeote, Amaro und Lançarote Pereira, Afonso de Paiva, Pero de Cea, Manuel de Chaves, Alonso Ramiro und andern, mit einer Anzahl indischer Diener und Soldaten unter dem Kommando des Fernão Borges und Lançarote Pereira¹⁹, trugen ihnen auf, sie womöglich in irgendeinem Hafen gegen chinesische Waren auszutauschen, und fuhren dann nach Malakka ab²⁰. Um sicher zu sein, hatten sich die beiden Dschunken ein Patent des Großen Mandarin, sowie ein königliches

¹⁷ Cruz 126—27 136.

¹⁸ Ib. 127. Die Namen gibt Chang 81—82, die Zahl der Schiffe Tschepc 224.

¹⁹ Ramiro.

²⁰ Cruz 128.

Banner vom Mandarin von Kemoi und einen Brief des Hai-tao (Admirals) von Kanton verschafft²¹.

Aber den spähenden Augen der chinesischen Kaufleute war nichts entgangen. Kaum war Diogo Pereira mit seinen Freunden abgefahren, als einige von ihnen die Leute der Küstenflotte auf die großen Schätze aufmerksam machten, die sich in den beiden Dschunken befänden und wie leicht es wäre, sich ihrer zu bemächtigen²². Die Habgier des Lu-t'ang, des Tu-ti-sse (Kommandanten), war geweckt²³. Er setzte sich ins Einvernehmen mit Chu Huan, dem Vizekönig, und K'o Ch'iao, dem Hai-tao (Admiral), und ein Plan wurde ausgeheckt, sich der Beute zu bemächtigen.

Die beiden Dschunken waren bei Tsoumach i im Bezirk Chaoan an der Südgrenze der Provinz Fukien²⁴, als eine Anzahl Chinesen die Portugiesen ans Land lockten, um mit ihnen zu kämpfen. Kaum hatten diese ihre Schiffe verlassen, als hinter dem nahen Vorgebirge die Flotte des Lu-t'ang erschien. Ein kurzes Handgemenge entstand, in dem einige Portugiesen getötet und andere verwundet wurden, die Dschunken wurden erobert und die am Land befindlichen Portugiesen mit der gesamten Besatzung gerieten in Gefangenschaft²⁵.

3. *Der Triumph des Tu-ti-sse*. Unbeschreiblich war die Freude, die der Tu-ti-sse über seinen Sieg zur Schau trug. Aber er ruhte noch nicht auf seinen Lorbeeren aus. Es galt die Beschlagnahme der Habe der zwei Dschunken zu rechtfertigen und darum mußten die portugiesischen Kaufleute als Räuber hingestellt werden, und um den Eindruck des Sieges beim Volk und zumal beim König zu verstärken, und sich in Peking eine hohe Auszeichnung dafür zu sichern, wurden vier der Portugiesen als Könige Malakkas ausgegeben. Der Tu-ti-sse wählte dafür einige der vornehmer aussehenden Gefangenen, darunter Galeote Pereira, aus und brachte sie durch das Versprechen besserer Behandlung dazu, diesen Titel

²¹ Lopes.

²² Cruz 128.

²³ Ramiro. Die Namen gibt Chang 82—84. Wir schreiben Tu-ti-sse statt des englischen Tu-ti-szu, da dies besser der deutschen und portugiesischen Sprache entspricht.

²⁴ Chang 82.

²⁵ Cruz 129. Nach Chang hätten die Portugiesen sich mit Gewalt zu helfen gesucht, indem sie Yüechiang und Wuhsü angriffen und den Bezirk Chaoan plünderten (82). Er oder seine Quelle verwechselt hier offenbar die Portugiesen mit den japanischen Piraten, den Wakos, denn die Verhöre in jenem Gebiet ergaben die völlige Unschuld der Portugiesen, von denen nur zwei wegen Widerstand bei der Gefangennahme verurteilt wurden.

2 Missions- u. Religionswissenschaft 1953, Nr. 1

anzunehmen. Unter der beschlagnahmten Habe hatte er einen Schlafrock und eine runde Mütze gefunden, und da einer der chinesischen Mitgefangenen auf seine Befragung hin erklärte, das sei die Tracht der Könige Malakkas, ließ er alle vier in der gleichen Weise kleiden. Um aber keine Zeugen gegen sich zu haben, begann er, ihre chinesischen Begleiter einen nach dem anderen aus dem Weg zu schaffen²⁶.

Als jedoch der Hai-tao von Chüanchow von der Schlächtereikunde erhielt, befahl er, sie sofort einzustellen und in aller Eile mit den Gefangenen und deren Habe zu ihm zu kommen. Als Triumphator legte der Tu-ti-sse die 200 Kilometer bis Chüanchow zurück und erstattete hier seinem Vorgesetzten Bericht über das Vorgefallene, weihte ihn in seinen Plan ein und schlug ihm vor, die Beute mit ihm zu teilen. Der Vorschlag wurde angenommen und um den des Chinesischen unkundigen Portugiesen jede Möglichkeit der Verteidigung zu nehmen und keine unliebsamen Zeugen zu haben, wurde die gesamte chinesische Bemannung der beiden Dschunken grausam niedergemacht, indem man den einen die Füße, den andern die Hände und schließlich allen die Köpfe abhieb, über 90 Personen, darunter auch eine Anzahl von Kindern²⁷. Nur einen chinesischen Piloten, sowie einen christlichen chinesischen Diener, der von Kindheit an unter den Portugiesen aufgewachsen war, und 2—3 kleine Kinder ließ man am Leben, um sie durch Versprechungen und Drohungen zu Zeugnisaussagen gegen die Portugiesen zu benützen²⁸.

Jetzt fühlten sich die beiden Mandarine als Herren der Lage und ließen dem König einen Bericht ihres Sieges über die Räuber und die Gefangennahme der vier Könige Malakkas zukommen²⁹. Der Tu-t'ang war bestochen worden und hatte alles geschehen lassen³⁰. Die Portugiesen aber blieben vorderhand noch verschont, um den Triumph zu erhöhen³¹.

In prunkvollem Aufzug wurden die Gefangenen von Chüanchow nach Fuchow, der Hauptstadt der Provinz Fukien, geführt³².

²⁶ Cruz 129—30; Galeote 17.

²⁷ Cruz 131 (über 90) 141—43. Nach Ramiro töteten sie hundert Matrosen in Chüanchow; nach Tschepe ließ Chu Huan 1549 90 chinesische Helfershelfer der Japaner aus vornehmen Familien köpfen (223).

²⁸ Ramiro; Cruz 131 134—35.

²⁹ Ramiro; Cruz 140—41; cf. 143.

³⁰ Cruz 143—44; Ramiro.

³¹ Cruz 132.

Die Reise dauerte sieben bis acht Tage³³. Voraus trug man vier Banner mit den Namen der vier Könige Malakkas in chinesischer Schrift. Die Könige selber in ihrem Aufputz wurden auf Sesseln thronend auf den Schultern von Kulis getragen. Wenn der Zug unter Trompetenschall, mit großem Lärm und Apparat eine Ortschaft betrat, verkündeten Herolde den großen Sieg des Tu-ti-sse über die vier großen Könige Malakkas und alle Honoratioren des Orts kamen, ihn mit großen Festen und Ehrenbezeugungen zu empfangen, und aus allen Dörfern der Umgegend strömte das Volk zusammen, den Sieger zu sehen. Die übrigen Portugiesen aber wurden ebenfalls auf den Schultern von Männern getragen, in hockender Stellung in Hühnerkäfige gesperrt, aus denen nur der Kopf herauschaute, den Hals in ein Brett eingeklemmt, unbeweglich und in höchst schmerzlicher Lage, Wind und Wetter ausgesetzt, und das obwohl einige derselben verwundet waren, und in dieser Stellung mußten sie essen und trinken und ihre Notdurft verrichten³⁴. Von Schlaf war auf dem ganzen Weg, wie sie Galeote Pereira erzählten, keine Rede und bei der Ankunft in Fuchow waren sie so schwach, als sie aus den Käfigen befreit wurden, daß sie nicht mehr auf ihren Füßen stehen konnten, und zwei starben kurz darauf an den Folgen der ausgestandenen Strapazen³⁵.

Bis Chüanchow ging es durch dichtbevölkertes flaches Land, wo fast jede halbe Meile eine Stadt, ein Marktflecken oder eine Herberge kam, letztere überreich mit allem Nötigen versehen, und die Straße war so voll von Menschen, daß hinter jedem Kiefernbaum, wo niemand zu sein schien, eine ganze Schar von Kindern hervorkam; dem Anschein nach meist armes Volk, da dies außerhalb der Ortschaften war, während die Bewohner der Städte und Marktflecken den Eindruck von Wohlhabenheit erweckten. Außer den zahllosen kleineren Orten kamen die Gefangenen vor Chüanchow durch zwei volkreiche Städte, die sich an Umfang gut mit letztgenanntem Ort messen konnten. Alle drei waren wohlgebaut und mit trefflichen Mauern umgeben, wie man sie nirgendwo besser finden konnte, und am Eingang einer jeden Stadt war eine Steinbrücke, größer als alle jene, die die Portugiesen je in Portugal und anderwärts sahen, — bei einer zählte einer der Gefährten

³² Galeote spricht von der Reise von Chüanchow nach Fuchow (17), Cruz von der vom Ort der Gefangennahme (Tsoumachi) nach Chüanchow (130—31). Der Aufzug war wohl auf beiden Strecken derselbe.

³³ Sieben Tage nach Galeote (17), acht nach Ramiro.

³⁴ Cruz 130—31.

³⁵ Galeote 17.

40 Bögen —, und das, weil das Meer zur Zeit der Flut das flache Land weithin bedeckt. Und alle Bögen waren von derselben Höhe aus mächtigen Quadern und rechts und links liefen schön gearbeitete Brustwehren. Und außer diesen drei Brücken kamen die Portugiesen über viele andere gleichgroße von gleich vollendeter Arbeit an unbewohnten Orten und die schmalsten waren $11\frac{1}{2}$, viele über 12 große Schritte breit. Die Straßen waren mit Quadersteinen, stellenweise auch, so auf einer Bergstrecke auf dem Weg nach Fuchow, mit Ziegelsteinen gepflastert; das Land aber war bis auf den letzten Fleck angebaut. Vieh sahen die Reisenden wenig, nur Ochsen, mit denen die Bauern das Feld bearbeiteten, und diese nie in Paaren wie in Europa, und die Felder wurden mit Menschenkot gedüngt. In den Städten bewunderten die Portugiesen deren große Reinlichkeit, die Schönheit ihrer Häuser, die hohen Mauern und Gräben, die gewaltigen Stadttore mit ihren eisenbeschlagenen Portalen und hohen Türmen, unten aus Hausteinen oder Ziegeln, oben aus Holz mit ihren Veranden, einer über der anderen.

Wie die anderen Städte zeichnete sich Chüanchow aus durch seine breiten, kerzengeraden Hauptstraßen, auf denen trotz der gedeckten Gänge der Kaufleute zur Rechten und Linken 15 Mann hoch zu Roß bequem nebeneinander reiten konnten, von Zeit zu Zeit von Triumphbögen mit Porzellanziegeldächern überspannt. Die Häuser aber waren Holzbauten, die auf Steinfundamenten ruhten³⁶.

4. *Die Untersuchungskommission in Fuchow.* Schon machten sich die Portugiesen in Fuchow auf das Schlimmste gefaßt, als ein K'in-tch'ai, ein königlicher Kommissär für wichtige Angelegenheiten³⁷, mit zwei Untersuchungsrichtern aus Peking eintraf, beide hohe Mandarine, von denen der eine Pu-cheng-shih (Provinzgouverneur), der andere An-ch'a-shih (Provinzoberrichter) gewesen war³⁸. Unter den Chinesen der zwei Dschunken, die der Tu-ti-sse und Hai-tao töten ließen, waren viele, die Verwandte an der Küste von Chüanchow hatten, und von ihnen und einigen der dortigen Lao-thies hatte der König Briefe erhalten, worin ihm mitgeteilt wurde, die Portugiesen, die man gefangen nahm, seien Kaufleute

³⁶ Ib.

³⁷ „Logo despachou de sua corte hum Quinchay, de que dissemos acima que quer dizer ‚chapa d'ouro“ (Cruz 133). *Quinchay* entspricht der Würde des K'in-tch'ai; *chapa d'ouro* wäre Kin-pai (Dalgado II 573, der ebda. 238 *chapa d'ouro* mit Kin-chang wiedergibt).

³⁸ Cruz 133.

und keine Räuber, und fälschlich bezeichne man einige derselben als Könige Malakkas und die beiden Mandarine hätten sovielen Unschuldigen getötet, nur um sich der Habe ihrer Schiffe zu bemächtigen³⁹. Daraufhin hatte er die Untersuchungskommission nach Fuchow geschickt, um den wahren Sachverhalt festzustellen, und hatte zugleich dem Cha-yüen, dem königlichen Kommissar, der jenes Jahr die Provinz Fukien visitierte⁴⁰, sowie dem Pu-cheng-shih und An-ch'a-shih jener Provinz befohlen, den drei von ihm geschickten Mandarinen in allem hilfreiche Hand zu leihen. Und da es gerade die Zeit war, wo alle Provinzen ihre neuen Beamten erhielten, zogen die Genannten mit großem Gepränge in Fuchow ein.

Hier nahmen die Untersuchungsrichter unverzüglich ihre Arbeit auf. Sie bezogen sofort ein geräumiges Haus mit einem großen Hof in der Mitte und zwei eleganten Gebäuden auf beiden Seiten, in denen sie Wohnung nahmen. Der Tu-ti-sse und Hai-tao wurden auf der Stelle ihrer Ämter enthoben und in Anklagezustand versetzt. Trotzdem gelang es ihnen durch ihre Freunde, den Portugiesen ihren Dolmetsch, den chinesischen Diener Assão⁴¹, zu nehmen, ohne den sie sich nicht verständlich machen und verteidigen konnten. Aber auf eine Eingabe hin, die ein chinesischer Mitgefangener schrieb, wurde er ihnen zurückgegeben.

Dann begannen die Verhöre. Die Portugiesen wurden zuerst einem der beiden Untersuchungsrichter vorgeführt, der sie mit vielen Höflichkeitsformeln seinem Kollegen schickte, worauf dieser sie wiederum mit ebenso vielen Dankesbezeugungen an den ersten zurücksandte, um ihm die Ehre des Vortritts zu lassen. Dies ging einige Zeit hin und her, bis endlich der eine das Verhör begann; und da es eine wichtige Angelegenheit war, die der König besonders empfohlen hatte, brachten die Untersuchungsrichter alles, was die Angeklagten und deren Ankläger sagten, eigenhändig zu Papier. Die Hauptankläger aber waren der chinesische Pilot einer der zwei Dschunken und der christliche chinesische Diener, beide gründlich vom Tu-ti-sse und Hai-tao bearbeitet, so daß beide die Portugiesen als Räuber bezeichneten.

Die Verhöre waren alle öffentlich. Zuerst wurden die Angeklagten dem ersten Untersuchungsrichter vorgeführt und befragt; dann

³⁹ Ebda. 132; cf. 142—43.

⁴⁰ Cruz nennt ihn *Chaë*; die volle Form ist Tu-cha-yüen (133). Ramiro spricht darum von vier sehr großen Mandarinen.

⁴¹ Über Assão s. Cruz 134 143.

brachte man sie zum zweiten, wo dieselben Fragen wiederholt wurden, während sein Gegenüber die Ankläger verhörte. Zuerst wurde jeder einzeln vorgenommen, dann alle zusammen und jeweils wurden die gegenseitigen Protokolle verglichen, um zu sehen, ob die Aussagen sich konstant blieben oder sich widersprachen, und auch bei den gemeinsamen Verhören wurde notiert, wenn die Zeugen gegeneinander waren oder miteinander stritten, um so allmählich die Wahrheit herauszufinden. Und es war zum Staunen, mit welcher Ruhe und Geduld diese hohen Herren die Portugiesen, die doch nichts von den chinesischen Höflichkeitsregeln wußten, ausreden ließen, auch wenn sie sagten, alles was sie da aufgeschrieben hätten, sei Lüge und Verleumdung. Da der Pilot und der christliche Diener sich in ihren Aussagen gegen die Angeklagten widersprachen, erhielten sie viele Stockschläge, bis sie die Wahrheit gestanden, denn die Portugiesen wiesen darauf hin, man dürfe nicht auf sie hören, da sie von den beiden Mandarinern abgerichtet worden seien, und auch die von denselben unterrichteten Kinder zogen auf der Folter ihre falschen Angaben zurück⁴².

Für die Portugiesen war es ein großer Vorteil, daß sie Assão als Dolmetscher hatten. Auf die Frage nach ihrer beschlagnahmten Habe machten sie sich alle möglichst reich. Erschreckt über die hohen Ziffern schrieben die Richter dem König, das Volk, das von Gütern im Wert von 60 000 Tiaos⁴³ gesprochen hatte, sage die Wahrheit. Sie hießen die Angeklagten ein Promemoria über die ihnen zugefügten Übel und ihre Verluste schreiben und Leute darin zu nennen, die sie kännten. Das geschah ausführlich⁴⁴ und es wurde darin bemerkt, wenn man die Wahrheit erfahren wolle, ob sie Räuber oder Kaufleute seien, solle man an der Küste von Chüanchow Verhöre anstellen, denn dort seien Kaufleute, mit denen sie seit vielen Jahren Handel getrieben hätten, und sie wüßten auch, daß sie keine Könige seien, denn Könige ließen sich nicht herab, mit so wenig Leuten dem Handel obzuliegen; wenn sie vorher das Gegenteil gesagt hätten, dann sei das geschehen durch den Betrug des Tu-ti-sse und um besser behandelt zu werden.

Daraufhin begaben sich die beiden Kommissäre mit Zustimmung des K'in-tch'ai und der anderen Beamten sofort nach Chüanchow, wo die Verhöre die Wahrheit der Aussagen der Portugiesen und Falschheit der Verleumdungen des Tu-ti-sse und Hai-tao ergaben. Ein Eilbote ging sofort nach Fuchow ab mit dem

⁴² Ebda. 133—35; Galeote 14; Ramiro.

⁴³ Der Tiao (Ramiro hat *Jaos*) enthielt 1000 Sapeken.

⁴⁴ Ramiro.

Befehl, die beiden Verleumder hinter Schloß und Riegel zu setzen und in gutem Gewahrsam zu halten. Die Maßnahme erregte großes Staunen im Volke, denn die beiden Ankläger waren hohe Mandarine, und wendete das Blatt völlig zugunsten der Portugiesen. Als die Untersuchungsrichter von Chüanchow zurückkamen, ließen sie dieselben vor sich rufen und trösteten sie, sie wüßten jetzt, daß sie keine Räuber, sondern gute Leute seien⁴⁵; sie ließen ihnen die Eisen abnehmen, mit denen man sie gefesselt hatte⁴⁶, und ließen ihnen fortan Nahrung und alles übrige im Überfluß geben. In den neuen Verhören aber, die sie nach ihrer Rückkehr wieder aufnahmen, widerrief der Pilot, der seine bisherigen Patrone im Kerker wußte, all seine Aussagen gegen die Portugiesen, gestand, daß sie weder Räuber noch Könige, sondern friedliche Kaufleute seien, und verriet die große Beute, die der Tu-ti-sse an sich genommen habe, so daß die Untersuchungsrichter sich erst eine Zeitlang sprachlos ansahen, bis sie sich von ihrem Staunen erholten. Und bei diesem Geständnis blieb der Pilot auch trotz aller Stockschläge und Foltern.

Nachdem die Kommission so ihre Untersuchung abgeschlossen hatte, war die Zeit gekommen, zum Hof nach Peking zurückzukehren. Vor der Abreise hielt der K'in-tch'ai noch einen feierlichen Aufzug durch die Stadt, begleitet von allen hohen Mandarinen und Großen des Orts und vielen Bewaffneten und vielen prächtigen Bannern, vielen Trompeten und Kesselpauken und dem anderen üblichen Apparat bis zu einem vornehmen Haus, wo er die Großen verabschiedete und die Portugiesen vor sich kommen ließ, um auch ihnen einige Abschiedsworte zu sagen. Den Lao-thies und Kerkermeistern legten sie ans Herz, sie gut zu behandeln, ihnen alle Gunst zu bezeigen und sie mit allem Nötigen zu versorgen, bis der König das Urteil sende; den Tu-ti-sse aber und den Hai-tao in strenger Haft zu halten und niemand mit ihnen sprechen zu lassen.

Dann zogen sich die drei in einen kleinen Ort vor der Stadt zurück, wo sie ihre Papiere ordneten, das Wesentliche daraus auszogen und den Rest verbrannten. Die drei Beamten, die ihnen dabei behilflich gewesen waren, ließen sie unter guter Bewachung zurück mit dem Befehl, niemanden zu ihnen zu lassen, bis das Urteil verkündet sei, damit sie nichts über den Prozeß verraten könnten. Dann traten sie die Reise zum Hofe an⁴⁷.

(Fortsetzung folgt)

⁴⁵ Cruz 135—36.

⁴⁶ Cruz 136; cf. 116 und Ramiro.

⁴⁷ Cruz 136—38; Ramiro.

P. JOSEF GLAZIK MSC, MÜNSTER (WESTF.)

FILOFEJ LEŠČINSKIJ, DER PIONIER DER SIBIRIENMISSION

Allgemein wird gegen die Ostkirche der Vorwurf erhoben, sie habe den Missionsbefehl Christi außer acht gelassen und nichts für die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden getan. Von dieser Anschuldigung muß die *russische* Kirche ausgenommen werden. Denn zum mindesten hat es nicht an stets erneuten Versuchen gefehlt, von Rußland aus das Licht des Glaubens zu den Völkern zu tragen, die in der Finsternis des Heidentums saßen. Wenn der Erfolg auch nicht den aufgewandten Mühen entsprach, so ist doch der Missionswille der russischen Kirche aller Anerkennung wert.

Wenn wir uns heute mehr als in vergangenen Tagen darum bemühen, das Leben der *getrennten* Ostkirchen, zumal Rußlands, besser kennenzulernen, so dürfen wir nicht an den Leistungen auf dem Gebiet der Heidenmission vorübergehen. Denn unser allgemeines Bild von der inneren Haltung des östlichen Christentums und vom Menschen, dem Träger dieser Haltung, ist vielfach doch so, daß für eine missionarische Aktivität darin gar kein Platz ist. Auch der Gläubige der Ostkirche ist nicht nur passiv und emotional, nicht nur beschaulich. Er ist dies sicher mehr als wir. Aber gerecht werden wir ihm erst dann, wenn wir ihn als ganzen Menschen sehen, der aus der Komplexität der Gegensätze lebt und sich in ihr erfüllt.

Die Missionsgeschichte der russisch-orthodoxen Kirche ist geeignet, eine fast allgemein gewordene Verzeichnung zu berichtigen. Es soll hier keineswegs versucht werden, diese Geschichte auf wenigen Seiten abzuhandeln. Vielleicht könnte aber der auch nur skizzenhafte Umriss einiger bedeutender Missionarsgestalten der russischen Kirche² aufleuchten lassen, daß hier mehr liegt, als wir gewöhnlich

¹ *Vorbemerkung:* Im Deutschen eingebürgerte *Eigennamen* nach der üblichen Rechtschreibung. *Umschrift des Russischen* nach der tschechischen Schreibweise; also: c = z, č = tsch, kh = ch, s = š, š = sch, v = w, z = s (stimmhaft), ž = j (wie in Journal).

² *Quellenwerke:* *Akty istoričeskie, sobrannye i izdannye arkheografičeskoju komissieju*. 5 Bde. St. Petersburg 1841/42. — *P. Ivanov*, *Opisanie gosudarstvennago arkhiva starykh del*. Moskau 1850. — *Meletij*, *Drevnija cerkovnija gramoty vostočnosibirskago kraja (1653—1726) i svedenija o Daurskoj missii*. Kazan' 1875.

annehmen. Vielleicht könnte sich daran sogar die Hoffnung entzünden, daß auch in der Ostkirche Kräfte schlummern, die nur auf die Stunde warten, in der sie sich wieder regen dürfen, um auf dem weiten, durch einen furchtbaren Sturm verwüsteten Ackerfeld Gottes erneut die Saat des Lebens auszustreuen.

Schon die Anfänge des Christentums in Rußland waren so, daß das eigentümliche Verhältnis von Kirche und Staat in diesem Raum davon bestimmt wurde. Weithin war in der Geschichte Rußlands die Ausbreitung des christlichen Glaubens mit der territorialen Erweiterung des Reiches verknüpft: Kolonisierung war immer Missionierung und Missionierung auch immer Kolonisierung³.

Dieser Grundsatz gilt auch für die Durchdringung des *sibirischen* Raumes. „Wo ein Winterlager der Tributeintreiber, da steht auch ein Kreuz oder später eine Kapelle; wo eine befestigte Ansiedlung, dort ist auch eine Kirche und eine Kanone; . . . wo eine Stadt und das Quartier des Heerführers, dort befindet sich auch ein Munitionslager und ein Kloster, außer der Kirche“⁴. Nach kaum vierzig Jahren seines Bestehens konnte Tobolsk, gegründet 1587, zur kirchlichen Metropole ernannt werden⁵. Bei der Bischofsweihe des ersten Tobolsker Erzbischofs Kiprian (1621—41) wurde bereits der allgemeine Missionsbefehl erteilt,

— G. I. *Novickij*, *Kratkoe opisanie o narode ostjakom* . . . 1715. Hrsg. L. N. Maikov. St. Petersburg 1884. — *Opisanie dokumentov i del, khranjaščikhsja v arkhive Sv. pravitel'stvujuščago Sinoda*. II—IX. St. Petersburg 1868—1880. — *Pamjatniki Sibirskoj Istorii XVIIIgo veka*. 2 Bde. St. Petersburg 1882—85. — *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj Imperii s 1645 g. 1825 g.* 45 Bde. St. Petersburg 1830.

Literatur: N. A. *Abramov*, Filofej Leščinskij, Mitropolit tobol'skij i sibirskij. In: *žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenijsa* 1846, T. 52, Abt. V, 79—96. — A. M. *Ammann*, *Ostslawische Kirchengeschichte*. Wien (1950). — *Amvrosij*, *Istorija Rossijskoj Ierarkhii*. 5 Bde. Moskau 1807/15. — A. *Dobroklonskij*, *Rukovodstvo po istorii Russkoj Cerkvi*. 4 Teile in 3 Bänden. Rjazan' 2 1889, Moskau 1889/93. — K. S. *Latourette*, *A history of the expansion of christianity*. 7 Bde. New York (1937/45). — K. *Lübeck*, *Die Christianisierung Rußlands*. Aachen 1922. — I. *Pokrovskij*, *Russkie eparkhii v XVIII veke* . . . *Sibirskie eparkhii*. In: *Pravoslavnyj Sobesednik (Kazan')* 1911, I 641—678, 765—776; II 249—264, 367—387. — E. *Poseljanin*, *Russkaja cerkov' i russkie podvižniki 18go veka*. St. Petersburg 1905. — F. *Raeder*, *Die Missionstätigkeit der russischen orthodoxen Kirche*. In: *AMZ* 32, 1905, 397—411. — P. *Slovcev*, *Istoričeskoe obozrenie Sibiri*. 2 Bde. Moskau 1838. — A. *Sulockij*, Filofej Leščinskij, mitropolit sibirskij i tobol'skij. Omsk 1881. — P. *Sumarokov*, *Missionerstvo v Sibiri*. In: *Khristianskoe Čtenie* 1883 II 411—434, 561—593.

Abkürzungen: Akty = Akty istoričeskie . . . ; ODD = *Opisanie dokumentov i del*. PrSob = *Pravoslavnyj Sobesednik*. PSI = *Pamjatniki Sibirskoj Istorii*. PSZ = *Polnoe sobranie zakonov* . . .

³ Die einzige Ausnahme von dieser Regel bildet wohl nur die orthodoxe Mission in Japan.

⁴ *Slovcev* I 58.

⁵ Akty III nn. 93. 96.

„die Götzendiener und Mohammedaner zu Christus zu bekehren, damit die Verkündigung des Wortes Gottes sich ausbreite und mehre“⁶. Inwieweit man diesem nachgekommen ist, läßt sich nicht ohne weiteres ausmachen. Denn im allgemeinen wichen die Eingeborenen den Neusiedlern aus. 1650 war die russische Bevölkerung von Tobolsk doppelt so stark wie die eingeborene; die Städte Omsk, Kurgansk und Išinsk waren rein russisch. So ergab sich bald die Notwendigkeit, der einheimischen Bevölkerung nachzugehen. 1681 sandte der damalige sibirische Metropolit Pavel den Igumen Feodosij und den Mönch Makarij mit zehn Brüdern aus, damit sie an einem geeigneten Ort ein Kloster gründeten und von ihm aus die Ungläubigen zur wahren, orthodoxen, christlichen Lehre bekehrten⁷. Gegenüber der ungeheuren Aufgabe war das nur ein schwacher Versuch, dem greifbarer Erfolg versagt blieb.

Die Wendung zum Besseren trat erst mit *Peter d. Gr.* ein, dessen Weitsicht und Tatkraft es bedurfte, um auch der Missionsarbeit der Kirche neuen Auftrieb zu geben. Was den Zaren dazu bewogen hat, hier einzugreifen, wird kaum bis zu den letzten Gründen aufgedeckt werden können. Unverkennbar ist ein Einfluß der Nachrichten aus der Jesuitenmission in China, sehr wahrscheinlich auch die Anregung durch den Philosophen Leibniz, der immer wieder versucht hat, Peter auf seine Aufgabe in Sibirien aufmerksam zu machen, wenn sich auch nicht feststellen läßt, ob und wieweit dieser darauf eingegangen ist⁸.

Jedenfalls richtete Peter sein Augenmerk ganz entschieden auf die Festigung seiner Macht in Sibirien und im Osten. Diesem Ziel diente auch sein Ukaz vom 18. 6. 1700: nämlich „achtbare Männer auszumachen für die Predigt des Evangeliums bei den sibirischen Eingeborenen und bei den Chinesen, und in den Grenzorten Gasthöfe einzurichten für den chinesischen Handel“⁹. „Es ging alles auf einmal: die Kanonengießerei, der Bergbau, der Handel und die Mission...“ bemerkt dazu treffend Pokrovskij¹⁰.

Peter d. Gr. ließ es aber nicht bei einer so allgemeinen Fassung seines Auftrages. Er bestimmte den Moskauer Patriarchen, nach Kiew zu schreiben und den dortigen Metropoliten aufzufordern, in den Städten und Klöstern seiner kleinrussischen Diözese einen tüchtigen und gelehrten Mann von untadelhaftem Lebenswandel zu suchen, der in Tobolsk Metropolit sein könne und mit Gottes Hilfe in China und Sibirien predige. Er solle auch zwei, drei befähigte, nicht zu alte Mönche mit sich nehmen, die die chinesische und mongolische Sprache und Grammatik erlernen könnten, um mit festen Beweisen aus dem heiligen Evangelium viele Seelen zum Licht der Erkenntnis Christi zu führen¹¹.

Die Wahl des Kiewer Metropoliten fiel auf *Dmitrij Tuptalo* (1651—1709), der allen gestellten Forderungen gerechtzuwerden schien. Dieser nahm auch an und ließ sich am 23. 3. 1701 zum Bischof weihen. Er ist jedoch nie in seiner sibirischen Eparchie gewesen. Vor seiner Abreise befahl ihn plötzlich Furcht vor dem rauen Klima Sibiriens. Auch glaubte er, unter den dortigen Verhältnissen sein großes Werk, eine auf alle Monate des Jahres verteilte Heiligenlegende, nicht

⁶ Ivanov 263.

⁷ Akty V n. 69, II.

⁸ L. Richter, Leibniz und sein Rußlandbild. Berlin 1946. — E. Benz, Leibniz und Peter der Große, in: Leibniz zu seinem 300. Geburtstag 1646—1946. Lieferung 2. Berlin 1947.

⁹ PSZ IV n. 1800.

¹⁰ PrSob 1911, I 758.

¹¹ PSZ IV n. 1800.

beendigen zu können. Er wurde am 4. 1. 1702 zum Bischof von Rostow und Jaroslawl ernannt¹² und 1757 als Heiliger kanonisiert.

An seine Stelle trat der 52jährige Vorsteher eines Brjansker Klosters: Filofej Leščinskij, der der Apostel Sibiriens wurde.

1650 in einer verarmten kleinrussischen Adelsfamilie geboren, erhielt Filofej (Philotheus) an der Kiewer Geistlichen Akademie eine für seine Zeit recht gediegene Ausbildung. Er wurde Weltpriester, trat aber nach dem Tode seiner Frau in das Kiewer Höhlenkloster und wurde bald Vorsteher eines Klosters in Brjansk. Am 4. 1. 1702 wurde Filofej durch den Patriarchen von Moskau, Stefan Javorskij, zum Metropoliten von Tobolsk geweiht und kam bereits am 4. 4. in seiner Bischofsstadt an. Seiner wartete eine ungeheure Aufgabe. Seine Diözese umfaßte nicht nur das damalige Russisch-Asien, sondern auch die westlich des Urals liegenden Teile der Gouvernements Perm und Orenburg. Sie war rund 16,5 Millionen Quadratkilometer groß und erstreckte sich von den Westhängen des Urals bis zum Stillen Ozean und vom Eismeer bis zur chinesischen Mauer. Daß Filofej sich der Schwierigkeiten seiner Aufgabe wohl bewußt war, zeigt ein Brief, den er am 8. 5. 1702 an den Archimandriten Misail schreibt: Auf der Reise in seine Eparchie habe er in den Kirchen so große Mißstände angetroffen, daß er sie nicht einmal zu Papier bringen möchte. „Mit wehem Herzen und betrübtem Sinn“ habe er feststellen müssen, daß man nicht nur im Widerspruch zum Glauben lebe, sondern auch von der orthodoxen Kirche abgefallen sei. In vielen Städten und Dörfern hätten ihm die Leute auf seine Frage, wie sie zu Gott beteten, geantwortet: „Wir wissen nicht einmal, was Gebet ist“¹³. Zu den inneren Mißständen kam hinzu, daß F. auch seinen Bischofssitz noch aufbauen mußte, der 1701 einem Brande zum Opfer gefallen war. Die Sorge um den Bau der Kathedrale und seiner Residenz, die Not seines geringen, kaum gebildeten Klerus ließen ihn einen ständigen Kampf mit den staatlichen Behörden führen, um finanzielle Beihilfen zu erhalten.

Gleich im ersten Jahre seiner Amtszeit hielt er eine Synode ab, auf der er Regeln für die Geistlichkeit und Anweisungen für die Feier der Gottesdienste herausgab. Im Dezember 1702 machte er dem Zaren den Vorschlag, in Tobolsk eine slawo-lateinische Schule zu gründen, die nicht nur für den Nachwuchs der Geistlichkeit, sondern auch für andere Schüler bestimmt sein sollte. Er wurde jedoch in seinem Eifer stark gebremst: die geplante Schule solle nur für angehende Geistliche sein, Latein sei vom Lehrplan zu streichen, staatliche Zuschüsse seien nicht zu erwarten.

Trotz seiner Sorgen und Schwierigkeiten bei der Verwaltung der Eparchie vergaß F. nicht, daß sie *Missionsgebiet* war. Mit der ihm eigenen Energie nahm er sich auch dieses Anliegens an. Er schrieb Zustandsberichte an Peter d. Gr., ließ von Kiew Missionare und Lehrer kommen und kannte weder im Planen noch in der Durchführung seiner Gedanken irgendwelche Grenzen.

Schon im Juni 1702, also zwei Monate nach seiner Ankunft in Tobolsk, sandte er den Priestermonch Sergėj und zwei Begleiter

¹² Amvrosij I, 111.

¹³ Meletij n. 94.

mit einer Handelskarawane nach *China*¹⁴. Im Mai 1704 gab er seinem Verwalter, der mit einigen Begleitern nach Peking reiste, den Auftrag, den mongolischen Kutuchten zu besuchen und ihn zum Übertritt zum Christentum zu bewegen. Er war so gespannt auf den Erfolg dieser Mission, daß er anordnete, zwei der Reisebegleiter sofort aus der *Mongolei* mit Nachricht zu ihm zurückzusenden¹⁵. 1707 sandte F. die ersten Missionare zu dem ugrofinnischen Volksstamm der *Ostjaken* im Raum Beresovo und Surgut; aber sie kehrten ohne Erfolge zu ihm zurück.

1709 warf ihn eine schwere Krankheit nieder; die ungeheure Arbeitslast, das rauhe Klima, anhaltendes, strenges Fasten hatten ihn zermürbt. Er zog sich in ein von ihm gegründetes Kloster in Tjumen zurück, legte seine Würde als Metropolit nieder (1711) und nahm unter dem Namen Feodor die Mönchskutte. Aus Sehnsucht nach dem geliebten Höhlenkloster wollte er nach Kiew zurückkehren; aber der damalige Statthalter Sibiriens Gagarin bestimmte ihn, zu bleiben und persönlich das Werk der Glaubensverbreitung unter den Heiden zu übernehmen, wozu ihn auch Peter in einem Briefe besonders aufgefordert hatte.

Filofej verzichtete tatsächlich auf seine persönlichen Wünsche und begann 61jährig seine direkte *Missionstätigkeit*. Sein erster Biograph Novickij, dessen Reiseberichte mit den alten amerikanischen Missionsberichten Lafiteaus und Charlevoix' verglichen werden¹⁶, hält es für angebracht, zu unterstreichen, daß sein Missionsgebiet nicht ein Märchenland wie Indien und China sei, sondern „nach menschlicher Ansicht furchterregend und garstig“¹⁷.

In seinem Brief vom 7. 6. 1710 hatte Peter d. Gr. Anweisung gegeben, „alle Götzenbilder und Götzentempel, wo immer man sie finde, zu verbrennen und zu vernichten, und an ihrer Stelle Kirchen und Kapellen zu bauen und Heiligenbilder aufzurichten; alle Ostjaken, groß und klein, zu taufen; denen, die sich taufen lassen, alle Steuerrückstände zu erlassen und auf Staatskosten an sie Jacken, Hemden und Brot nach eigenem Ermessen zu verteilen“¹⁸. Außerdem wurde den Missionaren Schutz und Förderung durch die Behörden in Aussicht gestellt.

Im Jahre 1712 trat Filofej seine *erste Missionsreise* an. Sie war von ihm mit aller Umsicht vorbereitet worden. Wie vor der Expedition 1707 trat er auch diesmal vortastend in Verbindung mit den Stammesfürsten der Ostjaken, von denen er einen, Alačev, be-

¹⁴ Meletij n. 96.

¹⁵ Meletij n. 104—106. — Novickij 67.

¹⁶ Vorwort des Herausgebers Maikov zur Ausgabe von 1884.

¹⁷ l. c. 69.

¹⁸ PSI I n. 96.

kehren konnte; er schickte ihn 1711 noch nach Kiew, damit er durch das religiöse Leben dort innerlich gefestigt würde. Der neue Tobolsker Oberhirte, Joann Maksimovič (1711—15), gab ihm Geistliche und Mönche als Begleiter und rüstete ihn mit kirchlichen Geräten aus. Der Statthalter Gagarin stellte ihm Schiffe, Ruderer, Dolmetscher und zehn Kosaken als Schutzmannschaft zur Verfügung; außerdem gab er ihm noch 2000 Rubel, Proviant und Geschenke für die Täuflinge mit. Die örtlichen Behörden bekamen Anweisung, den Misionaren tatkräftigst zu helfen.

So fuhr Filofej im Sommer 1712 den Irtysch abwärts bis Berezovo und die Ob' aufwärts bis Surgut. Überall zerstörte er die Götzenbilder und bewies so „dem verblendeten Geschlecht die Ohnmacht dieser seelenlosen Götzen: wie sie das Werk von Menschenhand seien, so könne auch Menschenhand sie stürzen“¹⁹. Allerdings hatte F. mit dieser Methode keine großen Bekehrungserfolge zu verzeichnen. Die Heiden hingen an ihren Götzen und baten, sie nicht zu vernichten, sondern sie zu taufen und ihnen zu belassen. Auch wollten sie nicht vom Pferdefleisch lassen, (dessen Genuß als Opferfleisch F. ihnen wohl untersagt hatte,) da sie es sehr schmackhaft fanden. Außerdem paßte es ihnen nicht, daß die russischen Missionare ihre Frauen taufen sollten (Ganztaufe durch Untertauchen!) und suchten deshalb um die Erlaubnis nach, sie selbst taufen und ihnen das Kreuz umhängen zu dürfen²⁰. Da Filofej diesen Bitten nicht nachgab, ließ sich kaum jemand taufen. So kehrte er vor Beginn des Winters nach Tobolsk zurück. Die einzige wirkliche Bekehrung war anscheinend die des Häuptlings Alačev²¹.

Im Sommer 1713 begab sich der durch diesen Mißerfolg nicht zu erschütternde Missionar wieder auf Fahrt zu den Ostjaken, die sich diesmal bereitwilliger taufen ließen. Nur jenseits der Ob' traf er im Gebiet von Bol'se-Atlymsk auf erbitterten Widerstand. Hier hatten sich nämlich Zyrjanen niedergelassen, die zur Zeit des Heiligen Stefan (1340—96) aus dem Gebiet von Perm ausgewandert waren, um sich nicht taufen lassen zu müssen. Von einem mohammedanischen Wanderprediger (!) aufgestachelt, drohten sie den Missionaren mit dem Tode. Als das Boot von dem starken Winde gegen Land getrieben wurde, stieg der 63jährige, bis zur Brust im Wasser watend, ungeachtet der Drohungen und seiner geschwächten Gesundheit, ans Ufer und begann, mit der erregten Menge zu verhandeln. Am dritten Tage ergaben sie sich und ließen sich taufen — 3500 Personen²²!

Der Bericht von diesem Erfolg veranlaßte den Zaren, für die bekehrten Ostjaken im Berezover Gebiet je Bezirk eine Kirche zu bewilligen und den Unterhalt der Geistlichen zu sichern²³.

Im folgenden Jahre mochte Filofej nicht einmal den Anbruch der guten Witterung abwarten. Auf Winterwegen zog er südwestwärts zu den *Ugulen* an der Tara und Tavda. Dort stieß er auch auf Ackerbau treibende *Tataren*, die eben erst zum Mohammedanismus übergetreten waren. Das Ergebnis dieser Reise

¹⁹ Novickij 70.

²⁰ Slovcov I 362.

²¹ Novickij 73.

²² id. 74—80.

²³ PSI II n. 3.

waren 1750 Tausen, davon 300 an Tataren. Darüber war ein fanatisierter Tatarenhäuptling so aufgebracht, daß er einen Mordanschlag auf Filofej unternahm. Filofej aber bat den Verhafteten frei, nahm ihn zu sich und gewann ihn durch seine Güte für das Christentum. Dann schickte er ihn zum Tobolsker Erzbischof, der ihn taufte²⁴.

Im Sommer des gleichen Jahres 1714 war Filofej zum dritten Male bei den Ostjaken. Im allgemeinen wurde er mit Freuden aufgenommen. Nur in einem Gebiet bereitete man ihm einen schlechten Empfang: die von einem tatarischen Abys (Mullah) aufgestachelten Ostjaken erdreisteten sich, auf ihn und seine Begleiter zu schießen. Drei Mönche wurden verletzt, F. selbst erhielt eine Kugel, die jedoch nur sein Gewand durchschlug. Diese Enttäuschung wurde durch die Bereitwilligkeit, mit der viele Häuptlinge aus den benachbarten Bezirken die Taufe annahmen, wieder wettgemacht. Ihnen baute F. die im Vorjahre vom Zaren bewilligten Kirchen und sandte etliche Geistliche zu ihnen. Im Laufe dieses Sommers stieß er bis zum Eismeer vor und erreichte die Ob'- und Tasovbucht (Obskaja und Tasovskaja Guba)²⁵. Auf dem Rückwege vom Winter überrascht, zog er noch über Pelym, um die im Frühjahr getauften Vogulen durch seinen Besuch im Glauben zu stärken und ihnen eine Kirche zu bauen.

In Tobolsk wartete seiner ein neuer Befehl des Zaren²⁶, den Filofej im Frühjahr 1715 auszuführen suchte. Ziel dieser Reise waren die Zentren des Götzendienstes an der Konda bei Nakhrači und Satyginsk. An beiden Orten hatten sich die Vogulen in Scharen versammelt, um mit ihren Schamanen ihren Hauptgott zu schützen. Aber „die Macht des Gotteswortes und die Sanftmut des Predigers“ überwandten selbst den erbittertsten Widerstand: der Häuptling Satyga und die Schamanen ließen sich mit vielen Gefolgsleuten taufen, nachdem sie selbst ihre Götzenbilder verbrannt hatten²⁷.

Bei seiner Rückkehr von der Reise fand Filofej die Metropole verwaist und nahm sich ihrer erneut an. Seine Hauptsorge galt weiterhin der *Mission*, für die er geeignete Männer zu finden verstand. Er selbst benutzte jede Gelegenheit, missionarisch zu wirken, so vor allem auf den Visitationsreisen durch seinen weit- ausgedehnten Sprengel. In den Sommern 1716—18 fuhr er die Ob' aufwärts und suchte ihre Nebenflüsse nach nomadisierenden Ostjaken und *Samojeden* ab. Da er als Kirchenfürst maßgeblich an der Regierung Sibiriens beteiligt war, nahm er staatliche Hilfe in größerem Maße in Anspruch als früher. So ließ er den russischen Bezirksleuten Anweisung zugehen, wonach sie dafür zu sorgen hatten, daß die Nomaden nicht auf Sommerfahrt gingen,

²⁴ Novickij 90 s.

²⁵ Novickij 96.

²⁶ PSZ V n. 2863.

²⁷ Novickij 98—109.

bevor sie den durchreisenden Oberhirten getroffen hätten, der sie taufen und mit den Gunsterweisen des Zaren beschenken wolle²⁸. An einigen Punkten taufte er „alle bis zum Säugling“ und errichtete Kirchen oder wenigstens Kreuze. Er sorgte auch dafür, daß ganze Gruppen Neugetaufter sich in der Nähe einer Kirche oder bei einer russischen Siedlung niederlassen konnten, damit sie besser in den Glaubenswahrheiten unterrichtet würden²⁹.

Vom Sommer 1718 bis 1720 bereist er den östlichen Teil seiner Diözese. Die frühen Wintermonate 1718 verbringt er an der Ob', im Januar 1719 ist er im Gebiet von Tomsk, im April in Jenissejsk, im Juli in Turukhansk, im September in Irkutsk — in der Luftlinie eine Entfernung von rund 2500 km von Tobolsk! Dort bleibt er bis zum Jahre 1720. Im Februar-März überquert er den zugefrorenen Baikalsee, um auch das an China angrenzende Gebiet seiner Eparchie persönlich kennenzulernen. Von dort kehrt er über Irkutsk der Angara entlang in seine Metropole zurück.

Aber sein Sorgen geht noch über die Grenzen seines weiten Gebietes hinaus. 1717 schickt er erneut eine Gesandtschaft zum Kutuchten in die Mongolei. — Nach dem frühen Tode des ersten offiziellen Chinamissionars Ilarion Ležajskij (1718) alarmiert er sofort den Statthalter Gagarin, er möge beim Zaren unverzüglich die Bestallung eines tüchtigen und klugen Mannes für diesen wichtigen Posten erwirken. Er schlägt sogar vor, des höheren Ansehens wegen einen Bischof dorthin zu senden, um den Chinesen zu zeigen, wie sehr dem Zaren daran gelegen sei, einen dauerhaften Frieden mit China zu halten³⁰. Den für diese Aufgabe in Aussicht genommenen *Innokentij Kul'čickij* unterstützt er mit Rat und Tat, zieht ihn, da die Einreise nach Peking gesperrt wird, zu allen möglichen Aufgaben heran und ist fast ungehalten darüber, daß Innokentij sich nicht an Ort und Stelle mit allem Eifer der Heidenmission widmet, statt tatenlos zu warten³¹.

Das unstete Wanderleben, das er während seiner fast zweijährigen Visitationsreise geführt hat, weckte in ihm von neuem die Sehnsucht nach der Ruhe des Klosters. Am 3. 8. 1720 entsagte er endgültig der Leitung der sibirischen Metropole und zog sich nach Tjumen zurück. Aber solange er lebte, sollte er keine Ruhe bekommen.

²⁸ PSI II n. 50.

²⁹ PSI II n. 49.

³⁰ Entwurf des Briefes in PrSob 1887 I 480.

³¹ Varfolomej, *Sibirskie Svjatiteli-čudotvorcy*. In: *žurnal Moskovskoj Patriarkhii* 1948, Heft 2, 31—39; Heft 3, 26—33.

Sein Nachfolger Antonij Stakhovskij (1721—40) versuchte zwar, gleiche Wege in der Missionierung seiner Eparchie zu gehen. Aber es fehlte dem von Černigovsk nach Sibirien strafversetzten Bischofe der Mut und die unverwüstliche Schaffensfreude seines Vorgängers. So blieb Filofej doch noch die Sorge für sein Werk, und er war rastlos darauf bedacht, zu raten und zu helfen, wo er nur konnte. Er sah darauf, daß den Neugetauften auch wirklich gegeben wurde, was ihnen versprochen war³². Er schützte sie gegen Übergriffe der russischen Kolonisten und gegen die Schikanen ihrer heidnischen Stammesfürsten³³. Er verteidigte ihre Freiheit, wenn sie in Gefahr waren, als Leibeigene verkauft zu werden und vor russischen Richtern kein Recht fanden³⁴.

Als der Islam eine Gegenmission startete und Stakhovskij nur Klagen über die geringe Zahl der Glaubensboten kannte, hielt es Filofej nicht länger im Kloster, und er unternahm nochmals mehrere Reisen, die ihn erneut an Ob' und Tom, ja bis ins Irkutsker Gebiet führten. Mit 76 Jahren trat er seine *letzte* große *Missionsreise* zur Ob'-Mündung an, bei der er fast von Samojeden und Ostjaken, die sich hartnäckig jedem Bekehrungsversuch widersetzen, ermordet worden wäre. Immer und überall bestärkte er seine Täuflinge im christlichen Glauben, errichtete Kirchen und Schulen, sandte die besten Schüler nach Tobolsk und ließ etliche von ihnen sogar zu Priestern weihen. Immer und überall gewann er auch neue Seelen für Christus: auf diesen letzten Reisen soll er noch 10 000 Heiden getauft haben! Die Gesamtzahl der von ihm oder unter ihm Bekehrten wird auf 40 000 geschätzt. In seiner Amtszeit sind in seiner Eparchie 288 Kirchen erbaut worden, davon allerdings nur 37 ausgesprochene Missionskirchen³⁵.

Für sich selbst war der greise Missionar so anspruchslos, daß er in der größten Armut lebte. Was ihn in seiner Not am meisten kränken mußte, war die Erkenntnis, daß ihm die Regierung seine Treue und Einsatzbereitschaft wenig dankte. Er blieb jahrelang ohne die ihm versprochene Pension und mußte sie sogar mehrmals einmahnen, „damit er nicht Hungers sterbe“; denn sein Kloster in Tjumen war so arm, daß es nicht einmal *einen* eigenen Bauern besaß! Erst am 22. 2. 1727 war die Angelegenheit mit seiner Pension geregelt. Aber da Filofej ins Höhlenkloster nach Kiew zurückwollte, sollte ihm nur das Reisegeld ausbezahlt werden³⁶.

³² PSZ VI n. 3636.

³³ ODD II/1 n. 157.

³⁴ ODD IV n. 253.

³⁵ Poseljanin 161.

³⁶ ODD II/1 n. 157 und V (1725) Bericht des Gouverneurs Dolgorukij.

Als Filofej am 30. (oder 31.) Mai 1727 starb, besaß er nichts „als seine Sünden“, wie er in seinem Geistlichen Testament³⁷ sagt. Alles andere war für den Klosterbau in Tjumen aufgewandt worden. Nur für sein Begräbnis hatte er alles bereitgehalten, angefangen vom Leinentuch, in das er eingehüllt sein wollte, bis zum Sarg, den er seit langem in seinem Zimmer fertig stehen hatte.

„Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll: den apostolischen Eifer Filofejs für die Ausbreitung des Glaubens Christi, die Sanftmut seines Charakters, seine Unermüdlichkeit und seine Mühsale oder die Klugheit, mit der er das Missionswerk leitete, dem er vorstand, oder die großen Erfolge dieses Werkes! Mit allem Grund kann man ihn den großen ‚Erleuchter‘ Westsibiriens nennen³⁸.“

Ohne Zweifel ist Filofej persönlich in seinem Eiter unanfechtbar. Mit Recht konnte er vom Synod wegen seiner „brennenden Sorge um die Bekehrung der Heiden zur Gottesfurcht“ seinem Nachfolger und den Missionaren als Vorbild hingestellt werden³⁹. Er war zudem von aufrichtiger Liebe zu den Völkern Sibiriens erfüllt und wurde von ihnen wie ein Vater wiedergeliebt. „Er war ein guter, alter Mann; er ließ sein Volk nicht kränken; die Kommissare und Wojewoden fürchteten ihn. Er liebte die Ostjaken sehr; er war ein treuer Knecht Gottes. Er war ein heiliger Mensch.“ So urteilten seine Neubekehrten über ihn⁴⁰.

Seine *missionarische Methode* hatte allerdings etliche Mängel⁴¹. Der bedeutendste und folgenschwerste war wohl, daß er und seine Missionare zu den verschiedensten Volksstämmen gingen, ohne auch nur im geringsten deren Sprache zu kennen. Sie waren ganz und gar auf Dolmetscher angewiesen. Es ist nicht *ein* Versuch bekannt geworden, Gebete oder Lehrstücke des christlichen Glaubens in einheimische Sprachen zu übersetzen. Überhaupt krankte die Unterweisung an dem gleichen Übel, das auch in der übrigen Missionsgeschichte an fast allen Anfängen steht: man war zu schnell mit der Taufe zur Hand. Eine Unterweisung von wenigen Stunden kann nicht genügen, und wenn die augenblickliche Erschütterung noch so tief ist! Sie kann erst recht nicht genügen, wenn nicht hinreichend für eine gründliche Nacharbeit gesorgt ist. Dafür fehlte es entschieden an Kräften, selbst wenn man, wie Filofej es in

³⁷ ODD V n. 282.

³⁸ Dobroklonskij IV 28.

³⁹ ODD VII n. 282.

⁴⁰ Poseljanin 165.

⁴¹ Sumarokov in PrSob 1883 II, 581.

seiner Ratlosigkeit tat, nahm, was sich anbot: Bauern, Kosaken, Leibeigene und selbst Eingeborene.

Nicht gutzuheissen ist ferner die Art, wie Filofej die *Mittel* gebrauchte, die der *Staat* ihm bot. In dieser Hinsicht ist er gewiß von dem Vorwurf der *Gewalttätigkeit* nicht freizusprechen. Denn wenn auch seine Begleitmannschaft von 10—12 Mann nicht ausreichte, um ihn im Ernstfalle vor dem Angriff einer größeren Volksmenge zu beschützen, — daß er im Auftrage des Staates kam, daß Militär ihm die Heiden zur Predigt zutrieb, daß er Lockmittel wie Steuernachlaß u. a. gebrauchte, das alles ist zum mindesten als moralische Gewaltanwendung abzulehnen. Doch darf deshalb nicht der Stab über Filofej gebrochen werden. Auch Gewalt ist ja ein Mittel, das die Missionsgeschichte aller Zeiten und aller Kirchen und aller Länder kennt. Daß er der Einmischung des Staates nicht grundsätzlich widersprach, muß zudem aus der Stellung der orthodoxen Kirche zum Staat mit besonderem Verständnis beurteilt werden. Im übrigen scheint diese Frage auch heute noch nicht endgültig und eindeutig geklärt zu sein⁴².

Diese Mängel seiner Methode hat Filofej selbst gespürt. Er reiste deshalb immer wieder zu seinen Neuchristen zurück, sandte ihnen Missionare, die ständig bei ihnen bleiben sollten, baute ihnen Schulen. Da es ihm an Geistlichen fehlte und seine finanziellen Mittel gering waren, verfiel er auf den unglücklichen Gedanken, seinen Neuchristen staatliche Aufseher zu geben, die mit allen Mitteln dafür zu sorgen hatten, daß die Getauften bei ihrem angenommenen Glauben verblieben und nicht ins Heidentum zurückfielen; daß sie ihre jährliche Osterpflicht erfüllten, die Neugeborenen taufen, die Sterbenden versehen, die Toten kirchlich begraben ließen. Aber auch dieses System bewährte sich nicht. Dafür fehlte es unter den Russen zu sehr an guten Christen, die einer solchen Aufgabe gewachsen gewesen wären, und die vor allem persönlich ein beispielhaftes Leben hätten vorleben können⁴³. Im allgemeinen waren die sibirischen Russen sogar daran interessiert, die Eingeborenen im Heidentum zu belassen. Denn mit der Annahme des Christentums war ohne weiteres auch eine Aufwärtsentwicklung im alltäglichen Leben gegeben, und damit wurden die Sibirjaken der unmittelbaren Ausbeutung durch die Siedler entzogen. Es fehlt in dieser Zeit schon nicht an Fällen, die später massenhaft anzutreffen sind, daß selbst Geistliche ihren Neu-

⁴² Vgl. Teologia e missioni. Saggi. Roma (1943). — Ch. Journet, La jurisdiction de l'Eglise sur la Cité. Paris 1931.

⁴³ ODD II/1, Nachtrag XXXVII.

christen gestatten, an heidnischen Opferfeiern teilzunehmen, wenn ihnen dadurch nur ein Teil am Opferfleisch zufiel oder kostbares Rauchwerk⁴⁴. So mußte der Metropolit Antonij schon im Todesjahre Filofej's von Massenabfällen und all ihren Folgen berichten⁴⁵. Trotz dieser Mängel hätte das Lebenswerk Filofej Leščinskijs Erfolg haben können, wenn die russische Kirche eine organisierte Mission gekannt hätte. Leider war noch auf lange Zeit die Heidenmission der *persönlichen* Initiative seeleneifriger Männer überlassen, die eben nicht zu dicht gesät sind. Wenn von den Bekehrten Filofej's doch etliche dem neuen Glauben treu blieben, so nur auf die Art der alten russischen Mission: sie wurden Christen im gleichen Maße, wie sie sich der russischen Lebensweise anpaßten. Als die russische Kirche im 19. Jahrhundert die Arbeit an den Heiden wiederaufnahm, fand man fast überall nur mehr Reste dessen, wofür der Pionier der Sibirienmission mehr denn einmal mutig sein Leben eingesetzt hatte.

PROF. DR. ALOIS CLOSS, (GRAZ)

ALTPERSIENS RELIGIÖSE LEISTUNG UND TRAGIK¹

Zwischen den beiden halbinsularen Entstehungszentren von Weltreligionen, dem völkerreichen Vorderindien und dem menschenarmen Arabien, erhebt sich das Hochland von Iran als höchst bedeutsames Mittelstück des Zuges alter Hochkulturen vom Mittelmeer über Vorderasien nach Indien und China.

Es hat sich in religiöser Hinsicht zu hervorstechender Eigenart entfaltet und war in der Gesamtgeschichte der Frömmigkeit von beträchtlicher Bedeutung.

Noch gewichtigere Aussagen zu machen, etwa solche, wie sie um 1930 herum in Schwung kamen, als man hier geradezu das Hauptquellgebiet aller Hochkultur und die Wurzel der gemeinsamen Grundsubstanz vom Alten und Neuen Testament feststellen zu können glaubte, verbieten klare Tatsachen. Derartige Übertreibungen waren nur die Auswirkungen einer wissenschaftlichen Kinder-

⁴⁴ ODD V n. 2.

⁴⁵ ODD VII n. 282, Brief vom 20. 11. 1727.

¹ Der nachstehende, aus einem Grazer Universitätsvortrag erweiterte Aufsatz möchte einen Beitrag liefern zur religionsgeschichtlichen Aufhellung des entsprechenden Missionsfeldes. D. Red.

krankheit, nicht einmal so sehr der zunächst zuständigen Disziplin, der iranischen Sprach- und Altertumskunde, als anderer Fächer, die, wie die vergleichende Kunst- (Strzygowski) und Religionsforschung (Reitzenstein), sich nur u. a. auch mit dieser Gegend zu befassen hatten. Keiner von den Meistern der Iranistik wird sich heute noch die Mühe nehmen wollen, jene verstiegenen Meinungen auf das richtige Maß zurückzuführen, oder wo es verdient wäre, sie ganz zurückzuweisen. Wollte dies aber doch einer von ihnen tun, so gäbe es auch für ihn keinen besseren Weg zu diesem Ziele, als den Kern von all dem, was in weiser Beschränkung und mühevолlem Ringen mit besonderen Schwierigkeiten von den Berufensten auf diesem Gebiete über das wirkliche Bild der Religionsentwicklung dieses Landes erarbeitet wurde, der breiteren Öffentlichkeit aufzuschließen.

Wenn nun an unserer Universität, deren angesehener Iranologe, Hans Reichelt, während des Krieges gestorben ist, durch den ethnologischen Religionshistoriker, in diesem Sinne über die altiranische Religionsentfaltung berichtet werden soll, so darf der Vertreter eines solchen Faches sich deshalb an diese Aufgabe heranwagen, weil er sich bei dem genannten Gelehrten u. a. auch auf diesem Arbeitsfeld einige Quellkenntnis erworben hat. Ohne jede Bekanntschaft mit den einzelnen Gruppen von Originaltexten vermag sich niemand selbständig den Weg zwischen den in den elementarsten Fragen so hart gegeneinander stehenden Anschauungen der führenden Männer dieser Wissenschaft zu bahnen. Wer die Thesen von Herzfeld, Christensen, Nyberg, Lommel und H. H. Schaefer zu einem einheitlichen Bild zusammenfassen will, muß nicht selten zwischen oft gänzlich voneinander abweichenden Übersetzungen wortreicher Abschnitte wählen und hierzu den ursprünglichen Wortlaut, sei es des sogenannten Awesta², d. h. des älteren Teiles der hl. Literatur der Perser, oder auch der religiösen Pehlevischriften, d. h. der bereits in nachalexandrinischer Zeit entstandenen mittelpersischen National-

² Vom Awesta, das allein den Rang einer heiligen Schrift im Denken der alten Iranier einnahm, wird jetzt durch Altheim F. (Awestische Textgeschichte, Halle 1949) wahrscheinlich gemacht, daß wesentliche Bestandteile davon schon früh, und zwar in aramäischer Schrift, aufgezeichnet worden seien, daß aber dann im 2. Jahrhundert n. Chr. unter dem Einfluß des griechischen Alphabets eine Umschrift vorgenommen worden sei, und zwar nicht in Westiran, wo 100 Jahre später der Kanon zusammengestellt wurde, sondern noch im westlichen Teil Ostirans. Zum Grundstock des Awesta, zu den *Gāthās* soll es schon früh, im nicht mehr erhaltenen Teil des Gesamtawesta, nicht weniger als drei Kommentare gegeben haben.

literatur beurteilen. Desgleichen ist die richtige Kombination der in ihren Angaben oft so verschiedenen antiken und sonstigen fremdvölkischen Nachrichten, insbesondere der Araber, mit dem einheimischen Quellbestand, den Inschriften wie den Büchern, nur solchen möglich, die sich im allgemeinen kulturellen und sprachlichen Hintergrund der iranischen Frömmigkeitsentwicklung wenigstens einigermaßen umgesehen haben.

Mitten in die ethnologische Betrachtung der gesamtiranischen Religionsverhältnisse führt uns der Name des Landes, Iran, hinein. Er geht über die Form Eran auf Aria(na) zurück, einen Namen, der nach Strabo insbesondere an einer Landschaft im Nordosten dieses Gebietes haftete. Sein Grundelement „arisch“ begegnet zwar auch im Nordwesten inmitten der Meder, in der Bezeichnung eines ihrer Teilstämme, der Arizantoi. Doch scheint er noch urhafter weiter im Norden von jenem Ariana, in dem *Airyanem vaējah*³, d. h. wohl Samen(land) der Arier genannten Areal am unteren Oxus verwurzelt zu sein. Das Überraschendste daran ist aber nicht, daß hier gerade dieser der sprachlichen Urgemeinschaft der Ostindogermanen eigene Ausdruck fort dauert, sondern daß überhaupt ein alter indogermanischer Volksname hier zum Namen des ganzen Landes geworden ist, denn dies war sonst bei keinem anderen Teilstück des Hochkulturgürtels der Fall. Aber auch bei diesem Vorstoße sind die dem Uriartum entsprungenen Stämme durchaus nicht in volksleeres oder nur von Primitiven⁴ besetztes Land eingewandert, so daß es ohne weiteres verständlich wäre, sie hier in der Rolle des namengebenden Elementes anzutreffen. Tatsächlich waren nicht einmal die im Südosten siedelnden drawidischen Stämme, die noch spät als Aethiopi und Parikanii erwähnt sind, reine Tiefkulturstämme, noch weniger die stark mit Mesopotamien in Verbindung stehenden Völker, über die sich im Nordwesten des Landes die Meder gelagert haben, am allerwenigsten aber die wohl schon seit 4000 v. Ch. im Lande befindlichen Elamier um Susa herum, die im Prähistorischen kulturelle Verbindung zum donauländischen Kreis aufweisen. Unter jenen submedischen

³ Aus drucktechnischen Gründen unterbleiben von nun an die Längezeichen der Vokale, sowie das i nach a (d. h. wir schreiben *Armati* statt *Armaiti*), und das stumme e erscheint als gewöhnliches e.

⁴ Als eigentliche Primitive kommen wohl nur die weddiden Hwajija in Frage (Müller H. v., in: Zt. f. Rassenkunde 1935, 2. Bd. S. 282), während die Dravidas im Südosten nach neuesten Forschungen bereits Megalithiker waren. Über Völkerschichtungen in Iran vgl. Hüsing G., MAGW 1916, S. 199 ff.), das Rassenkundliche erörtert Field H. in: Field Mus. of Natural History Anthropological Series 29, 1939.

Völkern sind die Lulu deshalb erwähnenswert, weil einer ihrer Könige dort, wo die Hauptverbindungsstraße zwischen Mesopotamien und Iran das Zagrosgebirge durchbricht und wo auch persische Großkönige später Siegesdenkmäler errichteten, schon als ein seine Feinde gefesselt hinwegführender Sieger und auf der Rückseite des betreffenden Denkmals als ein von einer Göttin mit der Herrschaft belehnter Fürst dargestellt ist, genau so wie sich nachher die persischen Könige abbilden ließen. Am meisten wissen wir von der Religion der Elamier⁵ aus den vielen Inschriften, die uns in der Sprache dieses Kulturvolkes erhalten sind. Weil manche davon als Übersetzung danebenstehender persischer Texte erhalten sind, kann man wenigstens einen Teil dieser Inschriften auch lesen und daraus immerhin einige Kenntnis der einheimischen Religion gewinnen. Die hervorragendste Gestalt unter den vielen Götternamen ist wohl die *Kiriša*, d. h. die große Königin. Ihr Haupttempel lag im Süden des Landes, in Lijan, und sie galt als Totengöttin. Ein Wesen dieser Art hat aber später am wenigsten nachgewirkt. Auch sonst tappen wir hier über die Substratreligion noch weit ärger im Dunklen als in Indien, wo sich in der letzten Zeit (Mf. Mayrhofer)⁶ die Schleier über den verschiedenen ethnischen Komponenten der Ureinwohner und deren Religionen doch einigermaßen zu lüften beginnen. Dagegen ist es bisher nicht einmal dem auch im Elamischen bestens bewanderte Wiener Feinkenner und Beurteiler des Iran, F. W. König, gelungen, die Dinge in dieser Richtung wesentlich aufzuhellen. Vielleicht werden aber doch nach und nach die Veränderungen, die das Arische in Iran erfahren hat, an klaren Spuren eines allmählichen Wiederdurchschlagens vorarischer Religiosität deutlicher hervortreten. Nach der vorläufigen Lage scheint aber der Name Iran für dieses Gebiet gerade in religiöser Hinsicht wohl begründet. Was uns nämlich in den hl. Büchern dieses Landes überliefert ist, ist dem Kern nach arischen Ursprunges, wenn auch nicht alles in gleicher Weise dem Urarischen noch nahe steht.

Verlieren sich die Religionsverhältnisse im iranischen Lande nach unten hin, von den Ariern nach abwärts gerechnet, in ziemliches Dunkel einer stark zusammengesetzten Urbewohnerschaft, so sind sie nach oben hin schärfstens abgeschnitten durch den Einbruch einer Weltreligion von der fremdvölkischen Welt Arabiens her, des

⁵ Die Götter Elams behandelte zuerst H. De Genouillac und G. Hüsing und zuletzt F. Bork (Zt. f. Missionskunde und Religionswissenschaft 48, 1933).

⁶ Saeculum 2, 1951, S. 54 ff.

Islam. Die Invasion erfolgte schon wenige Jahre nach dem Tode Muhammads, hauptsächlich vom Gebiet benachbarter Beduinenvölker her, die im Zuge der zunächst einsetzenden militärischen Zusammenfassung der arabischen Völker gerade vorher von den Sendboten des ersten Nachfolgers des Propheten unterjocht worden waren. Trotz besonders heftigen Widerstandes in den Bergen war der Sieg der Scharen Allahs bald ein vollständiger und daran hat sich bis heute nichts geändert. Doch gibt es außer einer kleinen Gruppe, die damals außer Landes zog und sich in Bombay ansiedelte, den etwa 90 000 kaufmännischen Parsen, die heute fast das ganze Eisenbahnwesen Indiens in der Hand haben, im Lande selbst noch eine etwa 9000 Gärtner umfassende Gruppe von altgläubigen Iranern, von den Mohammedanern Ungläubige, Geber genannt, gerade im Kern des Landes, in der Gegend des Ortes Jesd, der den Namen der später zu erklärenden *Yazatas* trägt. Die Gebers waren ihrem Glauben treu geblieben, als schon alle anderen, um sich die hohen Steuern zu ersparen, die der Islam den Anhängern nichtislamischer, aber schriftbesitzender Religionen auferlegte, sich dem Stern des arabischen Gottesmannes unterworfen und die altiranischen Religionsgebräuche aufgegeben hatten. Zu einer Erneuerung der Erinnerung an den versunkenen Glauben kam es nicht einmal im 16. Jahrhundert, als bei einem Dynastiewechsel der alte Königsgedanke wieder hervorgeholt wurde. Was trotzdem im Islam selbst an Anregungen aus der iranischen Zeit lebendig blieb, braucht deswegen nicht gering eingeschätzt zu werden, nur bedurfte es zum genaueren Erweis einer sehr sorgfältigen Untersuchung, die noch niemand geleistet hat. Vor allem ist es bei jenen Dingen, an die man gemeiniglich in diesem Zusammenhang zuerst denkt, nämlich bei der sogenannten persischen Mystik, schwer, konkrete Anknüpfungspunkte im vorislamischen Persertum festzustellen. Keinesfalls gehört der Schiitenglaube, obwohl er in Persien sein Hauptzentrum hat, zu diesen durch das altiranische Wesen bedingten Erscheinungen, denn er war im Irak als solcher schon vorhanden, bevor er über den Zagros drang, und als er in Iran, erst gelegentlich jenes Dynastiewechsels, zur Staatsreligion erhoben wurde, geschah dies nicht aus einem nationalen Bestreben heraus. Die neue Arbeit von Spuler, B. (Iran in frühislamischer Zeit. 1951) macht das lange Fortleben und zuletzt trotzdem fast gänzliche Absterben der alten Religion in Iran gut verständlich.

Von den wesentlich arischen Religionselementen, die in diesem Lande am stärksten und eigenartigsten zur Entfaltung kamen,

heben wir nur jene beiden hervor, an die jedermann zuerst denkt, wenn vom iranischen Glauben und Kult die Rede ist: die Feuerverehrung und die Annahme zweier gegensätzlicher Prinzipien, den Dualismus. Ein Blick auf die physiographische Karte macht das Hervortreten gerade dieser beiden Merkmale in dieser Gegend der Erde wohl verständlich. Denn nirgends auf der Welt finden sich so viele teilweise stetig brennende Erdölstellen und Vulkane beisammen und nirgends sonst stehen totenstarre Salzwüsten derart neben frucht- und blütenreichstem Gartenland wie hier. Das erst in jüngster Zeit durch Goddard und Erdmann K. (1941) voll aufgedeckte System der persischen Feuerheiligtümer, das noch bis spät in die islamische Zeit hinein⁷ wie ein Lichtnetz mit einigen besonders bevorzugten und höchstverehrten Stätten über das ganze Land verbreitet war, hatte einst mit der Feuerhegung in Felskammern an weit vorragenden Berglehnen begonnen; das Feuer stand dabei, wohl im Zusammenhang mit urarischer Denkweise, in Beziehung zur Sonne. Aber es gibt jetzt noch südlich von Susa in Masdjid i Suleiman mitten unter den Bohrtürmen der früheren angloiranischen Erdölgesellschaft Ruinen eines solchen Sakrums, dessen Errichtung offenkundig durch die dort dem Boden entweichenden Gase und die daraus entstehende ewige Flamme veranlaßt war, und bereits antike Schriftsteller, Plinius (hist. nat. II, c. 105—107) und Strabo (XVI, 1, 4), kennen eine innere Verbindung von bestimmten Feuerheiligtümern mit austretendem Erdfeuer, das dortzulande kaum im Gegensatz zum Himmelsfeuer erlebt und für teuflisch gehalten wurde. Jeder Ort und Gau, sowie von einem bestimmten Zeitpunkt an auch das Königshaus, hatten ihr eigenes heiliges Feuer, wobei das Königsfeuer Beziehungen auch zum Ahnenkult hatte. Zum mindesten in der Sassanidenzeit verehrte man auf besonderen Höhen ein eigenes Priester-, ein Bauern- und ein Kriegerfeuer. Das zuletzt genannte, *Adhur Gushnasp* bezeichnete, im heutigen Takt i Suleiman südöstlich vom Urmiasee, war in der Sassanidenzeit gleichzeitig Reichsfeuer und der König wallfahrtete dorthin. Nachdem er vom Pferde abgestiegen war, ging er zu Fuß zum Heiligtum, mit Opferzweigen (*Baresman*) in der Hand, und zwar tat er dies gleich nach der Thronbesteigung und nach einem Siege, aber auch nach einer Niederlage. Der Vorgang der Feuerverehrung ist uns im mittelpersischen Denkart IX, 12 beschrieben. Man erschien vor dem Feuer mit einem Tuch vor dem Mund, um es nicht zu verunreinigen.

⁷ Kramers J. H., Feuertempel in Fars in islamischer Zeit. ZDMG 1938, S. 10.

gen, trug geweihte Zweige und Handschuhe und legte unter Absingung des großen Feuerlobliedes mittels Zangen ausgewähltes trockenes Holz aufs Feuer. Für den Dualismus kann man nicht im selben Maße einen Anschluß ans Urrarische feststellen wie beim Feuerkult. In diesem Punkte hat der Iran in noch höherem Maße geneuert, und es war wohl erst die große Verkündergestalt dieses Gebietes, die das stark ins Ethische gewendete Wesen des Licht-Finsternisgegensatzes zuerst gelehrt hat, wie es zum charakteristischen Kernstück dieser Gegend geworden ist.

Damit sind wir aber bereits bei der monumentalsten Erscheinung der ganzen iranischen Religionsgeschichte angelangt, bei der Persönlichkeit Zarathuštras. Wenn wir von Palästina absehen, steht ihr weder im Mittelmeergebiet, noch in Mesopotamien eine nur einigermaßen vergleichbare Gestalt gegenüber. Der ägyptische Ketzerkönig war zwar sicher auch eine bedeutende religiöse Individualität, aber er stellt einen anderen, dem prophetischen beinahe gegensätzlichen Typ dar. Die mittelpersische Überlieferung, die in diesem Punkte schon weit in vordrchristliche Zeit zurückreicht (Christensen), verlegt das Auftreten des iranischen Religionsgenies in die Mitte eines Zyklus von viermal dreitausend Jahren. Nach anfänglicher Getrenntheit von Licht und Finsternis sei es im zweiten Zeitalter zu einer Vermischung gekommen. Der rückläufige Gang, die Entmischung, beginnt mit dem Auftreten Zarathuštras, des „nützlichen Gesellen“, und sie soll durch einen seiner Nachkommen, der aus dem im Hamunsee liegenden Samen des ersten Zarathuštra in einem badenden Mädchen erweckt werden wird, unter einem großen kosmischen Ordal vollendet werden, nämlich in einem Ström von Metallen, die aus den Bergen ausfließen, worin die Bösen verbrennen. Seine Rolle als Saoshyant, das heißt „der, der nützen wird“, als der persische Messias, führt er auf diese Weise großartig zu Ende.

Man kann aus dieser Zeitrechnung nichts Zwingendes über die Geschichtsdaten des gewaltigen Verkünders erschließen. Doch wissen wir aus dem Zusammentreffen verschiedener Umstände heute mit ziemlicher Sicherheit, daß er Zeitgenosse des Vaters des Königs Darius gewesen ist, d. h. also doch auch tatsächlich in der Mitte der altiranischen Entwicklung, d. h. schon in der Zeit des achamanidischen Großkönigtums gewirkt hat. Wie immer es um die mehrfach bezeugte Herkunft aus dem Westen, dem Gebiet der Meder, bestellt sein mag, seine Lehrtätigkeit spielte sich im Nordosten des Landes ab, wo ja auch der Vater des Darius, Vištaspas, Vizekönig war. Es

ist dies eine Gegend, wo es neben viel Pferden und einem heiligen Gehege von Orakelpferden in Nisäa auch viel Kamele gab, also jene Tiergattung, auf die sich der zweite Namensteil des Gottesmannes, *uštra*, bezieht⁸. Das allein wäre freilich nicht entscheidend. Aber da in einem Teilbuch der Hl. Schrift der Perser, des Awesta, nämlich im *Uendidad*, im ersten Kapitel, gewissermaßen eine Missionsgeschichte des Zarathuſtrismus vorliegt und darin das früher erwähnte Samenland der Arier, *Airyanem Vaejah* am unteren Oxus, in der Nähe des Aralsees als das Ausgangsland⁹ dieser Lehre erscheint und die Angaben in den 17 Gathas, d. i. in den von Zarathuſtra selbst stammenden „Preisliedern der Ehrfurcht“ damit gut übereinstimmen, wird man mit diesem Gebiet als dem Urland des zarathuſtrischen Evangeliums wohl rechnen können. Dort gab es auch noch ein Nebeneinander von sesshaften und nomadisierenden Stämmen. Zarathuſtra forderte in dieser Situation „Pflege das Rind und bebaue den Acker!“ Diejenigen, die meinen, er habe nur die Sache sesshafter Viehzüchter, nicht aber die des Ackerbaues vertreten, sehen daran vorbei, daß er in seiner Lehre die Landwirtschaft oft erwähnt und daß einer seiner moralisierenden Lehrbegriffe, nämlich *Armati*¹⁰, ursprünglich Beziehung zur „geduldigen“ und fruchtbaren Erde hatte, sich also kaum bloß auf den Heimatboden von sesshaften Viehzüchtern beziehen konnte. Eine deutliche religiöse Note kommt in seine an sich zunächst rein profane Forderung allein schon dadurch hinein, daß sie gegen das kultische Verschwenden des Rindes unter Rauschtrankfesten, wie sie unter Leitung der *karapans* geübt wurden, gerichtet ist. Außerdem wird sie vom Redner aber noch ausdrücklich im Namen seines

⁸ Nach W. Schmidt (Zt. f. Ethnologie 1951, S. 201 ff.) kamen in der Schicht I von Rana Ghundai, Afghanistan, aus der Zeit vor 3000 v. Chr. u. a. auch Reste eines gezähmten Pferdes zutage. Über Kamelzucht siehe Schmidt W., ebd. S. 28 f. Die nicht zuletzt mit der Pferdezücht zusammenhängenden soziologischen Formen zur Zeit Zarathuſtras behandelt lichtvoll G. Hermes (Anthropos 1938), während über Feudalismus in Persien D. Morgan 1913 schrieb.

⁹ Zu den interessanten Ausführungen von H. S. Nyberg (Religionen des alten Iran. Leipzig 1938, S. 313 ff.) über das in diesem Punkte entscheidende erste Kapitel des *Uendidad* vgl. jetzt Christensen A., in: Danske Selskab. Hist. phil. Med. 29, 1943.

¹⁰ Das nach Ausweis des Rigveda ursprünglich viersilbige Wort *Armaiti* stand vor der Ethisierung oder, wie Nyberg meint, Kollektivisierung durch Zarathuſtra nicht nur mit der Viehzucht (Yasna 47, 3), sondern auch mit dem Pflanzenbau (Yasna 48, 6) in Beziehung. Doch waren die Gathaleute gewiß weit mehr Viehzüchter als Ackerbauer, ähnlich wie es etwa heute noch die Osseten und die Talish im Kaukasus sind, gegenüber den vorwiegend agrarischen Swanen und Tschetschenen.

höchsten und einzigen Gottes, des *Ahura Mazda*, d. h. des Weisen Herrn, erhoben, von dem er sich dazu angerufen weiß. Er, der von Haus aus in seinem Stamm ein *zaotar*, d. h. ein Priester war, der mit Opfergüssen und mit dem Pressen des wilden Rhabarber zum sogenannten *Haotrank* zu tun hatte, fühlt sich nun als ein *matharan*, d. h. ein zur Übermittlung des *mathra* Ahura Mazdas, d. i. des Spruches, des Befehles des göttlichen Herrn Berufener, sonach als ein Prophet im edelsten Sinne des Wortes. Es fehlt dabei nicht ein gewisses Moment der Ekstase, die aber nur durch das Singen von Liedern herbeigeführt wird. Dabei kommt es äußerlich nur zu verzückten Ausrufen, wie insbesondere eines solchen, der sich auf den endgültigen Triumph Zarathuštras beim Schlußgericht bezieht und „*Ya-ahi*“! lautet. Vom Schamanismus ist dieser enthusiastische Zustand deutlich dadurch getrennt, daß keine Geister herbeigerufen werden und weder eine Besessenheit durch einen Geist noch auch das Erlebnis einer Jenseitsreise durch den Ekstater erkennbar ist. Auch sonst war dieser feierliche Mann allem Rauschhaften, insbesondere der Hanfekstase, abgeneigt, so daß der Unterschied sowohl gegenüber den orgiastischen Propheten der Kananäer (A. Heschl, Bespr. v. Closs, WZKU 1938 S. 284 f.) und auch den vielerlei Arten von Propheten auf noch naturvölkischer Stufe (Schlosser K., in Zt. f. Ethnologie 75, 1950) viel klarer gegeben ist, als etwa gegenüber den Propheten der Israeliten¹¹.

Von diesen hebt sich das seine aber wieder durch ein anderes Merkmal besonders ab. Das Wesen seiner Ekstase ist nämlich die Erlangung mystischer Schau. Nicht ohne Grund nannte er seine Religion die *daena*, was, insofern das Wort von *day* d. i. schauen kommt, soviel bedeutet wie ein durch innere Schau gewonnenes Wissen über die höhere Welt und das richtige menschliche Verhältnis zu dieser. Ahura Mazda erscheint dabei als der das *Rta* fordernde und zum Dienst daran herausrufende Herr, und nicht als ein Offenbarer von Jenseitsgeheimnissen und von göttlichen Ratsschlüssen über die Menschen. Eine Errungenschaft persönlicher Erkenntnis in der Ekstase, vielleicht sogar schon des Propheten selbst, war auch die andere Bedeutung des Wortes *daena*, die wir später, erst in mittelpersischen Quellen, zur Bezeichnung der Vorstellung

¹¹ Die Erwähnung der persischen Sibylle durch Varro hat, obwohl sie sich auf den Alexanderfeldherrn Nikanor stützt, keinen Rückhalt in den Religionsverhältnissen des Iran, es handelt sich wohl überhaupt nur um eine Personifikation der persischen Prophetie im allgemeinen, zumal auch der Araber Mutahhar Ibn Tahir außer Zarathuštra nur Helden, wie Thraetona, noch als persische Propheten kennt.

von einem schönen Mädchen treffen, das dem fromm verstorbenen Anhänger Zarathuštras auf der „Scheiderbrücke“, d. h. auf dem schmalen Steg begegnet, den jeder Mensch nach seinem Tode zwischen Diesseits und Jenseits zu überschreiten hat. Auch diese *daena* hängt mit demselben Wort *day* d. i. schauen zusammen. Jenes Mädchen ist ja auch nichts anderes als das bessere Ich des Verstorbenen, die Summe aller jener Seiten seines Wesens, die ihn mit der zarathuštrischen Gemeinde derer, denen das mystische Schauen „gegeben“ war, verbindet. Der Ausdruck für diesen Gabencharakter sowohl jenes mystischen Schauens als auch der Zugehörigkeit zum Anhängerkreis Zarathuštras, nämlich *maga*, enthält wegen des Zusammenklingens mit der Bezeichnung der Magier ein besonders schwieriges Rätsel für die Forschung, dem wir erst später noch etwas näherrücken können.

Zarathuštras scharfes Ankämpfen gegen die *karapan* und ihren blutig rasenden und lebenverschwendenden Kult trug ihm die besondere Feindschaft eines ihrer Priester, des *Grehma*, ein, den Herzfeld für den von Darius unterjochten Magier Gomata hält. Grehmas Gönner war Bendva, ein Fürst, der von Herzfeld dem Cambyses gleichgesetzt wird. Dem Treiben Grehmas gelang es, Zarathuštras Stellung im Lande *Airyanem Vaejah* an der unteren Daitya, das heißt im Mündungsgebiet des Oxus in den Aralsee, unhaltbar zu machen. Der Prophet mußte fliehen und zwar zur Winterszeit. In seinen Liedern spürt man seine tiefe Erbitterung über einen „abgefallenen“ Großbesitzer, der ihn an der Grenze bei eisiger Kälte von seiner Schwelle wies und sich auch der draußen stehenden, im Froste zitternden Pferde, nicht erbarmte. Bei einem Stamm, der als turanisch bezeichnet wird, dessen Leute aber nur indogermanische Namen haben, so daß man annehmen muß, daß es wohl ein skythischer, gewiß aber nicht ein türkischer Stamm gewesen ist, fand Zarathuštra dann Unterkunft und beim dortigen Fürsten auch für seine Lehre Gehör. Es war ein Volk an der Mündung des zweiten großen Flusses in diesem zentralasiatischen Zweistromland, am Jaxartes, dessen weiblicher Schutzgeist die Grundlage für eine später zu erwähnende, von Zarathuštra noch nicht gepredigte Göttin abgegeben hat.

Der so gänzlich im Gedanken an den Weisen Herrn verwurzelte, und mithin in einer Art von Monotheismus sich geistig bewegende Missionär mochte wohl geringeres Interesse an den bei den Turern verehrten großen Sondergottheiten gefaßt haben, als etwa seine dortigen Anhänger ihnen ein solches, ohne von ihm hierin ge-

tadelt worden zu sein, weiter bewahrt haben mögen. Ob er damit einem, wie *Widengren*¹² glaubt, bei den Urariern noch vorherrschenden Himmelsgottglauben nähergeblieben ist, mag wegen der m. E. doch recht schwachen Beweisgründe des genannten Autors und vor allem wegen der Ablehnung gerade der *Deven*, d. i. von mit dem Himmelsgott zusammenhängenden uranischen Geistern, wie u. a. den Dioskuren, durch die zarathuŝtrische Religion dahingestellt bleiben. Nur solche Gestalten, die ganz ins Abstrakte und Ethische gewendet sind, wie beispielsweise die gute Gesinnung (*Uohu manah*), der Gehorsam (*Sraoša*), die Gefügigkeit (*Armati*), Gesundheit (*Haurvatat*) kennt der Prophet selbst in der Umgebung Ahura Mazdas, gewissermaßen als die Vermittler seiner Gnade an die Menschen, sie heißen später *Amrta Spentas*¹³, d. h. die „unsterblichen Wirksamen“ und im *Yasna Haptahati*, dem literarischen Niederschlag der frühesten Theologie nach dem Ableben Zarathuŝtras, werden sie *yazatas*, d. h. die Verehrungswürdigen, genannt; es ist dasselbe Wort, das in der Neuzeit der kurdische Religionsstamm der Yeziden zur Selbstbezeichnung verwendet. Das Hauptlehrstück dieser ältesten theologischen Formulierungen, die enge Verbindung des Feuers mit dem *rta*, oder wie es im Dialekt der Hl. Schrift, des Awesta, heißt, des *aša*, d. i. des Begriffes für die kosmische Ordnung als verpflichtender Norm für den Menschen, ist schon in der zarathuŝtrischen Lehre gegeben gewesen. Obwohl selbst kein *athravan*, d. h. kein Feuerpriester, bekennt sich der Sänger der *Gathas* doch als einen Verehrer des Feuers, eben mit besonderem Bezug auf *Aša*, an das er bei diesem Kult namentlich denke. Mit diesem Glaubensartikel wurzelt er wohl am meisten und tiefsten in der urarischen Weltanschauung.

Daß alle einigermaßen verlässlichen Nachrichten über ihn mit seinem Wirken unter den Turen aufhören, und nach einer nicht glaubwürdigen sassanidischen Quelle sein Ende durch Mord von

¹² In der Schrift „Hochgottglaube im alten Iran“ (Leipzig 1938) glaubte G. Widengren an verschiedenen Gottheiten der Iranier, darunter auch am Windgott Vayu, noch die Merkmale des alten grundindogermanischen Gottes des Taghimmels zu erkennen; dabei ist es aber bereits fraglich, wie weit in der urarischen Stufe noch dieser Gott im Vordergrund stand.

¹³ Die wertvolle Studie des theologischen Religionsforschers F. König über die Amesha Spentas (Bespr. v. Closs Al., *Anthropos* 1936, S. 999 f.) fand nun ihre Fortsetzung in der Darstellung des Kernstückes der altiranischen Religion, des Zarathuŝtrismus durch den selben Autor in: *Christus und die Religionen der Erde*. Wien 1951, Bd. 2, S. 607 ff.) Das von F. König dabei entworfene Bild wird im hier vorliegenden Aufsatz in den Rahmen der Gesamtentwicklung gerückt.

seiten eines Turers in einem Tempel in Balch, also in Baktrien, herbeigeführt worden sein soll, trägt kaum etwas bei zur inneren Vollendung seines historischen Porträts.

Soviel an diesem Persönlichkeitsbild noch umstritten ist, die wesentliche Kluft des historischen Zarathuſtra gegenüber dem von Nietzsche zum Namensträger seines dionysischen Lebensevangeliums erhobenen Geisteshelden gleichen Namens steht außer Zweifel. Der altiranische Heilige hat, ein Verfechter positivsten Ethos, nichts gemeinsam mit dem heroischen Nihilismus des kulturkritischen Einsamen an den Gestaden des Mittelmeeres und an der Schweizer Perlenkette von Seen zwischen firmbedeckten Dreitausendern. Das Leben mit dem Adler und insbesondere mit der Schlange war ihm ebenso fremd wie die Lehre von der ewigen Wiederkehr. In diesem Punkte ist der Abgrund besonders kraß, denn der geschichtliche Zarathuſtra vertrat das genaue Gegenteil, die endgültige Verklärung (*akereti*, später *frašo kereti*). Das hindert freilich nicht, daß doch auch wieder ein gewisser Zusammenhang zwischen beiden im Grunde genommen so antinomischen Gestalten besteht. Hat doch Nietzsche schon die Spiegelsche Übersetzung der *Gatha's* gekannt und benützt (vgl. Wesendonck, Preuß. Jb. 233, 1927, S. 56 ff.). Ein gemeinsames Band besteht in der fanatischen Wahrheitsliebe¹⁴, in der Forderung nach Gesundheit, in der Kulturgerichtetheit und damit betonten Diesseitsnote der Frömmigkeit des echten Zarathuſtra. Ja, sogar das Motiv seines Lachens, hat, wie wir durch Augustin wissen, einen Anhaltspunkt in der frühen Überlieferung über den Perserpropheten; man sagte ihm ein Lachen schon bei seiner Geburt, wohl wegen seines tiefen Optimismus, nach.

An der kritischen Schneide der Problematik zwischen den vor- und nachzarathuſtrischen Verhältnissen und damit der Mitte, in der Zarathuſtra innerhalb der iranischen Gesamtentwicklung steht, liegt jenes wichtige Merkmal seiner Lehre, das er in dem Worte *Chšathra*, d. h. „Reich“, „das wünschenswerte Reich, das Ahura Mazda geben wird“, zusammenfaßt. Gelehrte wie J. W. Hauer meinen sogar in diesem Punkte eine Rückverbindung zu altari-

¹⁴ Ein Vergleich mit dem Artikel von Thurnwald R. „Die Lüge bei den Naturvölkern“ in: Die Lüge (hrsg. v. Lipmann und Plaut, Leipzig 1927, S. 396 ff.) eröffnet zunächst nur, was die Handhabung der Lüge gegen Geister betrifft, lehrreiche Ausblicke auf das Gegensätzliche im Iranischen; würde aber genauer das Wesen der Wildbeuter in diesem Punkte gegenüber höheren Naturvölkern abgegrenzt, so ergäbe sich wohl auch Aufschlußreiches nach der Seite der Übereinstimmung.

schem Wesen und Zustand erkennen zu dürfen, als hätten die Urarier um den Kaspisee herum bereits ein frühes Reich gebildet und seien aus diesem allmählich nach Indien (vielleicht über eine Zwischenbildung im Mitannireich) und nach Iran durch weiß Gott welche Ursachen abgedrängt worden. Die Annahme eines solchen urarischen oder gar urindogermanischen Yimareiches um den Kaspisee erweist sich nun allerdings im Lichte neuester russischer Ausgrabungen um den Kaspisee (siehe Jettmar, K., in: Archiv f. Völkerkunde III, Wien 1948, S. 13 ff.) als reine Unmöglichkeit, denn zu Beginn des 3. Jahrtausends befand sich die Bevölkerung jener Gegend noch im Stadium einer primitiven Fischer- und Jägerkultur; die ostkaspische Kultur aber (Heine-Geldern R. in: Paideuma 4, 1950, Kt. S. 53), ist herrschaftlich undurchsichtig¹⁵. Da andererseits die Bildung des medischen Reiches und dann des persischen, rasch nach dem Westen weltreichlich ausholenden Großstaates nach den neuesten Erkenntnissen noch vor Zarathuſtra eingesetzt hat, ohne daß bis Darius irgendein Anzeichen für eine zarathuſtrische Ideologie dieser Reichsbildungen spürbar wäre, und auch der Osten und Nordosten Irans schon seit Kyros dem persischen Großreich einverleibt war, bedarf es zum mindesten jener ohnedies höchst luftigen Annahme gar nicht, um den Reichsgedanken Zarathuſtras, d. i. an ein Reich Gottes, nämlich des Gottes Ahura Mazda, an eine geschichtliche Vorentwicklung anzuschließen. Daß der Prophet die Gründung des Kyros und die Erweiterung durch Kambyzes für diesem Reichsideal entsprechend gehalten haben müsse, folgt daraus keineswegs mit Notwendigkeit. Seit wir aber wissen, daß schon die älteren Achamaniden Magier, d. h. Angehörige des ursprünglichen Seherstammes der Meder, die in Raga ihr Zentrum hatten, zu Erziehern ihrer Prinzen auswählten, ist es nicht mehr von der Hand zu weisen, daß auch sonst seherisch erfüllte Menschen, gleichviel ob mit dem Magiern in Verbindung oder nicht, sich über das Reich und seine innere Grundlage religiöse Gedanken machten.

In einer dem zarathuſtrischen Ethos konformen Variante begegnen wir einer derartigen Ideologie gewissermaßen als Kern der Königsreligion am Hofe selbst, in den Inschriften Darius I und Xerxes I. Insbesondere die des Xerxes hat, erst um 1936 näher bekannt ge-

¹⁵ Die nun zum geringsten Teil schon ausgegrabenen Hügel von Shah Tepe südlich des Kaspisees erweisen sich, soweit sie bereits bekannt wurden, jedenfalls stark kulturell nach dem Vorderen Orient verbunden (Jettmar K., l. c.) und im besten Fall sind sie erst von einem späteren Zeitpunkt an indogermanisch. Eine höhere Herrschaftsform ist auch aus ihnen nicht zu erschließen.

worden, durch ihre programmatische Verbindung des *Rtag*glaubens mit Ahura Mazda und durch ihre Gegenstellung zu den *Daevas* die Forscher überrascht und tief beeindruckt. Schwierigkeiten macht bei beiden Königen die zarathuſtrafremde Bezeichnung des Ahura Mazda als *baga*, die auf medische Redeweise hindeutet, wie ja auch der diese Bezeichnung enthaltende Landschaftsname *Bagistan* auf die Meder zurückweist. Die Meinung mancher Gelehrter, daß diese Koppelung *baga* und Ahura Mazda selbst insofern spezifisch medisch sei, als ob Ahura Mazda eben ursprünglich das Hauptnumen der Meder und damit auch ihres Teilstammes, der Magier, gewesen wäre, hat dadurch eine wesentliche Stütze verloren, daß der bedeutende Orientalist A. Ungnad (OLZ [46] 1943 S. 193 ff.) die in assyrischen Inschriften vorkommende Benennung eines medischen Numens als *Assara Masaš* in ihrer gänzlichen Unbezogenheit auf Ahura Mazda erwiesen hat. Ein weiterer Unterschied zwischen der Königsreligion und dem Zarathuſtraglauben besteht in der Verehrung auch von *vithia бага*, wahrscheinlich Ahnengeistern der Herrscherfamilie, denen Feuerheiligtümer, ähnlich jenem vor den Felsengräbern Nask i Rustem südlich von Persepolis, errichtet wurden. Diese sind wohl identisch mit den *ayadana*, die der von Darius besiegte Rebell Gomata zerstört hatte, die vom König aber neu errichtet wurden. Es machte Schwierigkeiten, sich recht vorzustellen, wieso diese Zerstörung von einem *Maguš*, als welcher Gomata bezeichnet wird, ausgegangen sein kann, wenn inzwischen am Königshofe selbst, wenigstens in Darius, der Zarathuſtrismus schon Fuß gefaßt hatte. So versuchte man dieses Wort *Maguš* vom Namen der Magier zu trennen. Brandenstein deutete es auf Grund von gr. μαγεύς, d. i. der Teigmacher, als Titel für einen Hofbeamten nach Art des Mundbäckers¹⁶. Gomata wäre dann überhaupt kein *magavan* und kein Magier¹⁷ gewesen (ZDMG 92, S. 681).

Zarathuſtra war der Kult von Königsahnen ebenso fremd, wie sich auch sonst kein Kult von Ahnengeistern (*Fravartis*¹⁸) in den Gathas erwähnt findet. Allerdings besteht auch kein Anhaltspunkt dafür,

¹⁶ Brandenstein W. stützt dabei eine Ansicht von F. W. König (ZDMG 92, S. 681) die aber von Hinz W., ZDMG 98, S. 171) abgelehnt wird.

¹⁷ Nach Benveniste E. (Les Mages dans l'Anc. Iran, Paris 1938) haben die Magier nichts zu tun mit den *magavar* und Scheftelowitz I. dachte (ARW 17, S. 241) an einen assyrischen Ursprung der Bezeichnung Magier.

¹⁸ Die Form *fravarti* ist gegenüber der jüngeren, im Awesta gebräuchlichen, nämlich *fravaši*, wenigstens durch Eigennamen schon für eine frühere Zeit belegt.

daß er sie zu den *Daevas* gerechnet und direkt bekämpft hätte. Dasselbe dürfte auch vom Gott Mithra gelten, der neben den *Fravartis* bei den nordiranischen, von Zarathuštra missionierten Stämmen in höchstem Ansehen stand. Nun kommt aber gerade dieser Gott und die *Fravarti* (Schutzgeist) des Flusses Raha, d. h. des Jaxartes, seit Artaxerxes II in Iran immer stärker in den Vordergrund, und zwar vor allem am Königshofe, letztere jetzt unter dem Namen *Anahita*, d. h. die (vom Devenschmutz) „Unbefleckte“, ihre hochgöttlichen Züge erhielt sie aber wohl nur durch eine Verschmelzung mit der babylonischen Großgöttin Ištar, weniger mit einer nicht näher faßbaren elamischen Nahunte oder gar Nahiti (hierüber J. Langdon JRAS 1924, S. 65) und sicher nicht mit der erwähnten Totengöttin Kiriša. Mit anderen Worten, im jüngeren Achamanidentum kam es zu einer Mischung zwischen dem Zarathuštrismus und älteren, nichtdevaisch empfundenen Volksgöttern und sogar mit ausländischem Götterwesen. Der Niederschlag dieses Prozesses findet sich in den Jašt's, die viele ältere Züge dieser Gottheiten und der *Fravartis* enthalten und insofern wie eine Mythenbrekzie anmuten, mitten im immer mehr mythenarm werdenden Iran.

Dieser Synkretismus steigert sich noch in der hellenistischen Aera, wo das aus dem Partherstamm, einem im dritten Jahrhundert v. Ch. in Iran eingedrungenen sakischen Element, hervorgegangene Aršakidengeschlecht die jüngste Entwicklung fortführte.

Mit den Sassaniden, einer von einem Anahitapriester Südpersiens abstammenden Dynastie, setzt dann die letzte Phase ein, in der man möglichst zur vorhellenistischen Grundlage zurückkehrte, den Kanon der heiligen Schriften sammelte und das Königtum nicht nur national erneuerte, sondern religiös noch weiter aufhöhte. Doch ist diese Schlußperiode sonst unverkennbar durch eine mehrfache Verschlechterung des Zarathuštrismus gekennzeichnet, die wohl auf den nun erst recht klar zutage tretenden uns ansteigenden Einfluß der Magier zurückgeht. Zu diesen Schädigungen der Urlehre des Meisters gehört wohl auch die ebenfalls erst durch die sie in diese Religion hineingebrachte Sitte, die Leichen den Vögeln zum Fraße vorzuwerfen, damit Erde und Feuer nicht durch die Kadaver verunreinigt werden. Nach Herodot waren es die Magier, die von altersher diese in den Gathas noch nicht erwähnte Bestattungsweise pflegten. Der Name für die Leichentürme, in denen man die Aussetzung zum Zweck der raschen Skelettierung der Leiber heute noch vornimmt, *Daxma*, bedeutet etymologisch den

Scheiterhaufen, was darauf hindeutet, daß die Form des Scheiterhausens in ein Gerüst zur Leichenaussetzung umgewandelt wurde. Die Verdrängung von früherem Leichenbrand beim Fortschritt der zarathuſtrischen Mission ist in mehreren Gegenden Irans bezeugt. Wenn wir uns nun aber von diesem mehr neutralen Umschwung im Zarathuſtrismus durch das Hineinwachsen der Magier in diesen den herabziehenden Einflüssen des Magiertums zuwenden, so machen sich solche in den drei folgenden Erscheinungen bemerkbar:

1. Dadurch, daß nun nicht mehr die alten Lichtgötter, sondern vor allem die ruhelosen Scharen der Gespenster den verteuflten Deven gleichgesetzt werden und außerdem auch die sichtbare Schöpfung in einen ahurischen (vom guten Gotte bewirkten) und in einen devaischen (vom bösen Geist bewirkten) Teil ideologisch zerlegt wird, bricht nun das in die persische Religion ein, was man heute so gerne mit dem Ausdruck Dämonisierung¹⁹ mit Recht brandmarkt. Das literarische Produkt dieser Depravation ist der *Vendidad*, das „gegen die Deven gegebene Gesetz“, in dem man angeleitet wird, wie die dämonische Welt mitsamt den devaischen Wesen der sichtbaren Welt, wie insbesondere Schlangen und Fliegen, bekämpft und wie die von ihnen ausgehende Verunreinigung der Menschen und der Erde behoben werden kann.

2. Während früher nur der Gute und der Böse Geist (*Vohu manah* und *Ako manah*, später *angra manyu* und zuletzt *ahriman*) sich gleichwertig als die „feindlichen Zwillinge“, etwa ähnlich wie Schlaf und Tod, gegenüberstanden, Ahura Mazda selbst aber noch erhaben über dem Kampf der beiden thronend gedacht war, war inzwischen der obere Weltenherr selbst in die Partnerschaft zu Ahriman herabgezogen worden. Nun aber macht sich unter den Magiern wieder ein Streben nach Überkuppelung der Gegensätze bemerkbar und sie bedienen sich hierzu eines alten, schon im Aufbau des mazdayasnischen Festkalenders vom Jahre 485 vor Chr. spürbaren Begriffes *Zrvan* (Aussprache *Zruvan*, gemäß H. H. Schaefer, in: ZDMG 1941, S. 268), der soviel wie Zeit bedeutet. Hatte man diesen Zeitgott, entsprechend dem Saturn bei den Griechen und dem Kala bei den Indern, schon in der hellenistischen Ära als schreckhaft empfunden und ihn mit einem Löwenkopf und mit einer Schlange um den Hals dargestellt (E. Swo-

¹⁹ Christensen A., Essai sur la démonologie iranienne. Danske Akad. København 17, 1, 1941.

b o d a²⁰), so trat er jetzt in die Rolle des höchsten Einheitsprinzipes ein, doch nicht so sehr als waltender Weltgott, sondern als personifiziertes Schicksal und wie überall, wo ähnliches geschah, war der Sieg einse solchen Gottes auch hier mit dem Verlust an Geborgenheitsgefühl im Göttlichen und damit an edelreligiöser Substanz verbunden.

Hatte sich der iranische Himmel auf diese Weise grimmig verdüstert, so geriet die mazdayasische Gemeinschaft, die den Namen zarathuſtrisch, trotz ihres weiter anhaltenden Bekenntnisses zu Ahura Mazda und seinem Propheten, kaum mehr verdiente, in die unterdrückerischen Methoden einer inquisitorischen und gewalttätigen Staatskirche hinein. Der König thronte, obwohl auch jetzt nicht Gott gleichgestellt, von nun an nur mehr hinter einem Vorhang und außerdem mußte einer, der sich ihm zur Audienz nahte, genau so wie beim Feuerkult ein Tuch vor dem Munde halten, um die Luft des Herrschers nicht durch seinen Atem zu verunreinigen. Der Fluch der freien Welt lastet auf diesem Zeitalter, das zuerst auf einer prophetischen Glaubensgrundlage, das später in den Islam übernommene und auch im hochmittelalterlichen Christentum aus andersartigen, römischen, Wurzeln herausgebildete Institut der iuridischen Gesinnungsverfolgung großgezüchtet hat.

Für alle drei Verfallsformen das unleugbare Hervortreten der Magier in diesem unrühmlichen Ausklang des Mazdahismus verantwortlich zu machen, scheint vielleicht voreilig, erweist sich aber doch als berechtigt. Nur haben wir jetzt der früher schon herandrängenden Frage schärfer ins Auge zu sehen, was denn die Magier, im Grunde genommen, waren und wie solch verderbliche Wirkungen gerade von ihnen ausgehen konnten, wo doch immerhin einiges dafür spricht, daß Zarathuſtra, wenn er schon nicht zu ihnen gehörte, doch von ihnen Anregungen übernommen haben könnte, und daß doch sie selber schon früh sich an seiner Lehre entzündet haben und am Ende doch sogar schon am Achamanidenhofe früh seine heftigsten Eiferer gewesen sein könnten. In dieses ärgste Dunkel der iranischen Religionsgeschichte ein wenig neues Licht gebracht zu haben, ist das Verdienst des Jesuitenpaters M e s s i n a, der beim berühmten Iranisten M a r k w a r t in Berlin seine

²⁰ Der Artikel dieses Althistorikers „Die Schlange im Mithraskult“ (Öst. Jb. 1936) ist hier zu nennen, weil der Zrvankult mit dem Mithraskult verschmolzen ist und infolgedessen zwei verschiedene Funktionen der Schlange im Mithraskult erkennbar werden. Zu H. H. S c h a e d e r's Aufsatz „Der iranische Zeitgott und sein Mythos“ (ZDMG 1941) vgl. R e u t e r H., Die Zeit. E. religionsgesch. Untersuchung (o. O. 1941).

Dissertation über die Stellung der Magier im Zarathustrismus (1931) ausgearbeitet hat. Er bringt Beweise dafür, daß die Magier allgemein als solche berühmt waren, die durch Lieder zaubern, und ein Teil von ihnen ist schon früh mit den sterndeutenden Chaldäern (Monographie von Lenormant 1925) und durch sie auch mit den ägyptischen Zauberern in Verbindung getreten. In der nachalexandrinischen Zeit wurden dann die „hellenisierten“ Magier (Cumont 1936) für einen Mittelpunkt der damals immer mehr in den Vordergrund drängenden zwangvollen Bewältigung des Übernatürlichen gehalten, d. i. für jener Methode, die nach ihnen den Namen Magie (Closs al., Lexikon f. Theol. VI, 781 ff.) trägt. Messina hat jedoch der Meinung Stoff zugeführt, daß die ursprünglichen Magier, d. i. jene, die zuerst als ein Stamm der Meder aufscheinen, ein ambivalentes, zwischen Zauber und Ehrfurchtshaltung, d. i. echter Religion schwebendes Wesen gezeigt hätten und daß daher ein Mann wie Zarathuštra die ihm gewordene Erkenntnis schon als *maga*, d. h. als Gabe im Sinne der von den Magiern in der Ekstase empfangenen Eingebungen deuten und dementsprechend seine Gesinnungsgenossen auch als *magavan* werten konnte, während umgekehrt die geistig weniger von Mesopotamien beeinflusste Schicht der Magier verhältnismäßig rasch zu seiner Lehre Zugang gewinnen und in seiner Religion so auch allmählich zur Führung gelangen konnte. Dem würde nicht notwendig widersprechen, daß im typischen Buch der zarathuštrisch gewordenen Magier, im *Vendidat*, das Magiergebiet um Raga als letztes von allen persischen Ländern genannt und so als das der zarathuštrischen Religion zuletzt gewonnene und in ihr zur Geltung gelangte hingestellt wird.

Wenn nun aber das Emporkommen der Magier im Zarathuštismus zur Hauptursache der früher genannten dreifachen Depravation der Urlehre wurde, so liegt darin eine um so größere Tragik, je weniger die Magier ursprünglich nur Zauberer waren und je mehr dann trotzdem unter den in die zarathuštrische Gemeinschaft eingegangenen Magiern das Zauberwesen überhandnahm. Die größte Verkehrung lag wohl im dritten Punkt, in der Einengung und Verhärtung zu einer totalitären Volksreligiösität, die sich im Zarathuštrotema in Raga eine Organisationsspitze politischer Sakralität geschaffen hat. An sich war die Urlehre des Propheten durchaus auch zu anderen Völkern hin geöffnet, wie denn Zarathuštra selbst zu einem, wenn auch verwandten, Fremdvolk als Missionär gegangen war. Man ist aber auch in späterer Zeit im

Mazdahismus nie zu einer ähnlichen religiösen Vorbetonung des Iranischen gekommen wie der Islam zu einer solchen der arabischen umma. Und nachdem die Scheidung der Welt in eine ahurische und devische Schöpfung dogmatisch durchgeführt war, verteilte man keineswegs die Menschen auf diese beiden Gruppen, sie blieben vielmehr alle, einschließlich der Affen, als der zehnten und niedersten Spezies der Menschen (Bundahisn, c. 14) als Nachkommen Gayomards, des Urmenschen, auf seiten der Welt Ahura Mazdas. Auch das undefinierbare, aber doch deutlich gegebene Fluidum von Reichgottesgläubigkeit, das sich früh von Iran aus nach dem Westen verbreitet und dort die augustinische und mittelalterliche Stimmung mit anregt²¹, gehört zum weltreligiösen Ansatz im Zarathuŝtrismus. Nur fehlte ihm das Moment des Erlösungsgedankens, denn der *Hadoxt Nask*, in dem Reitzenstein es gefunden hat, ist nicht als so alt zu erweisen, daß man von ihm aus ein iranisches Erlösungsmysterium, d. h. eine in Iran selbst original entwickelte und die westlichen Länder erst dazu anregende Erlösungsgläubigkeit mit Sicherheit nachweisen könnte.

Zu Formen mit wesentlichem Einschlag von Erlösungsfrömmigkeit kommt es nur im mesopotamischen Randgebiet Persiens während der Hochblüte des Hellenismus, allerdings unter stärkster Mit- und Nachwirkung typisch iranischer Religionselemente in zwei Fällen: Zunächst durch das Hineinwachsen Mithras in den Kreis der Myterienreligionen, das ungefähr im ersten Jahrhundert n. Chr. irgendwo in Vorderasien erfolgte und im 3. Jahrhundert n. Chr. an den Militärgrenzen des römischen Reiches seinen Höhepunkt erreichte. Die Gestalt des Gottes als solche, ihr kämpferisches Ethos und die mystische Rolle der Stiertötung stammen aus dem iranischen Ausgangszentrum. Neu war daran vielleicht weniger die Verbindung Mithras mit der Stiertötung (Cf. Lommel, *Paideuma* III), um so mehr aber der Wandel von der Bedeutung der Stiertötung als Schöpfungsmysterium in eine erlösende Funktion.

²¹ Dies gilt jedoch nur im Sinne der vorsichtigen Formulierung von A. Carnoy (*L'idée du „Royaume de dieu“ dans Iran. Le Muséon 1920, S. 99 ff.*), der nur von einer „stimulation“ spricht, die von Iran auf das Judentum ausgegangen sei, nicht aber von der Übernahme einer iranischen Vorstellung durch das Judentum. Das Spezielle am christlichen Neuerlebnis (Prümm K. 1939) auch in diesem Punkte wird davon nicht betroffen und auch nicht von der unleugbaren Tatsache, daß noch nachher, trotz des Widerstandes, den Alexander d. Große fand, als er den spätpersischen Königs kult auch von den Griechen für sich forderte (Schacherneyr F., *Alexander d. Große. Graz 1949, S. 245 ff.*), mit dem Hellenismus sicher eine Welle östlichen Reichsdenkens nach dem Westen kam.

Aber die Anknüpfung erfolgte hier in allen Punkten mehr an die arische Volksreligion als an den Urzarathuſtrismus, innerhalb welchem das Wort Mithras nur einmal anklingt (Yasna 46, 5), und zwar in der Bedeutung der religiösen Gemeinschaftsbindung, auf die Zarathuſtra in seiner Weise gewiß nicht geringeren Wert legte als der mysterienhafte Mithraskult mit seinen Rückgriff auf den Begriff eines Vertragsgottes. Trotz des neu dazu erworbenen Erlösungsmotivs und der weit größeren Werbekraft im Ausland waren aber die Mithrasmysterien innerlich doch noch weiter entfernt vom Wesen einer Weltreligion als die Lehre der Gathas, denn sie waren zu sehr auf die seelische Lage der Beamten und der soldatischen Schützer des Staates abgezielt und zu wenig auf die existentielle Not des Menschen überhaupt.

Die zweite weltreligionsartige Bildung mit wesentlichen Wurzeln im Iranischen erklomm innerhalb der theosophischen Gnosis den obersten Platz. Der Manichäismus verdient wegen der überragenden Größe seiner Konstruktion und seines Erfolges in Ost-West, sowie in Anbetracht der tausend Jahre seines Bestandes, die er erreichte, diese Zuweisung an den höchsten Rang innerhalb der spätantiken Gnosis. In seinen Werbemethoden und im sozialen Aufbau ähnelt dieses System zwar noch mehr den Weltreligionen als der Mithraskult, aber sein inneres Wesen ist nicht Gehorsam gegen einen kundgewordenen Willen, sondern konstruktive Eigen-erkenntnis, wie sehr diese auch selber wieder als „Offenbarung“ und deren Aufleuchten als Anruf empfunden wurde. Der Stifter Mani, der in der Mitte des 3. Jahrhunderts mit seiner Lehre zuerst im persifzierten Babylonien hervortrat, stammte aus königlichem Parthergeschlecht und er wandte sich gegen die zrvanistische Abschwächung des strengen Dualismus. Durch seinen Vater, der mit Taufgnostikern des Mündungsgebietes im Zweiströmeland Gesinnungsgemeinschaft hatte, scheint er Berührung mit den Gnostikern gewonnen zu haben, ohne sich aber gerade den Taufriten zuzuwenden. Hatte schon früher, wie neuestens Brandenstein (Fontes Ambrosiani 27, 1951, S. 84 ff.) zu erhärten vermochte, die im Kreis der Zarathuſtrier aufgekommene Lehre, daß die Schöpfung zuerst durch 3000 Jahre rein geistig war²², auf Plato²³ gewirkt,

²² Die klassische Stelle des Großen Bundahišn 64, 16—18 findet sich im Urtext bei Nyberg H. S., Pehleviwörterbuch 1931 s. v. *menokik*, d. h. geistig, S. 150.

²³ Reitzenstein R., denkt (Plato und Zarathuſtra. Vorträge der Bibl. Warburg 1925/26) an Eudoxus von Knidos als Vermittler.

so wurde andererseits die platonische Leibabwertung der Gnosis²⁴ Manis am leichtesten zum Anlaß, die Erlösung als eine Befreiung von Lichtkeimen aus der Materie, die Zeugung aber als einen umgekehrten Vorgang aufzufassen. Zarathuſtra als Schöpfer des Hochgedankens, daß die menschliche Ehe ein Abbild des fruchtbaren Zusammenwirkens übernatürlicher Numina, wie Vohumanah und Armati, sei (siehe die Interpretation von Nyberg, S., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, S. 151 f. zur letzten Gatha, Yasna 53), und als leidenschaftlicher „Heiler des Lebens“ hat zu dieser Grundeinstellung jedenfalls am wenigsten Pate gestanden. Sie entbehrt auch seines eminent kulturhaften Frömmigkeitsnomos. Das erweist sich auch an der historischen Wirklichkeit des Manichäismus. Denn dieser vermochte, obwohl sein Stifter unter den großen Verkündern über die jenseitige Welt der einzige war, der selbst sich als Künstler, und zwar als Miniaturenmalers betätigte, und obwohl auch sein System eine merkliche ästhetisierende Note an sich trägt, kein den kulturellen Prägungen der Weltreligionen auch nur einigermaßen gleichwertiges, in sich geschlossenes kulturelles Stilbild zu schaffen. Das besagt aber nicht, daß keinerlei kulturhafte Anregungen von dieser Lehre hätten ausstrahlen können. Ein Nachwirken des Manichäismus in der Parzivalsage nahm mit guten Gründen F. R. Schröder (1928) an; zum mindesten stammt das Motiv „Erlösung dem Erlöser“ der hochgnostischen Denkweise. Dem vom Grazer Gelehrten F. Suhtschek nach 1930 in Vorträgen und Aufsätzen unternommenen Versuch, den Ursprung des Parzivalstoffes noch in die sassanidische Ära zurückzuverlegen und ihn als einen Kampf der Ritter von Kuh i Chwadscha am Hamunsee²⁵ mit der buddhistischen Mönchsburg von Kapiſa nördlich des Kabul zu verstehen, begegnete H. Reichelt (WZKM 1933, S. 37 ff.) mit dem Einwand, daß die Wortgleichungen der Orts- und Sachnamen philologisch unmöglich seien, und daß die mit jenen Stätten verbundenen Helden Rustem und Faridun mit dem Wesen Parzivals nichts zu tun

²⁴ Über die tiefe Bestimmtheit der Gnosis im allgemeinen, nicht bloß des Manichäismus, aus einem iranischen Hintergrund siehe Widengren G., in: *Zt. f. Religions- u. Geistesgeschichte*. Leiden-Heidelberg 4, 1952, S. 2 ff.

²⁵ Ringbom L. J. (Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter, Stockholm 1950) hält das westiranische Siz (Aserbeidschan) mit seinem Kuppelbau und der kosmischen Bedeutung auch der Perle (als eines Symbols des Weltamenkorns) für das Urbild der Gralsburg. Über Konvergenz der Quellen und über ethnologische Wurzeln der Gralsage handeln H. Closs und R. Nelli in: *Lumière du Graal*, Paris 1951, S. 50 ff. u. S. 13 ff.

hätten. Noch wichtiger scheint mir aber, daß der Geist der Parzivalsage, sowie er sich hinter der christlichen Umdeutung erschließen läßt, genau so wenig dem klassisch iranischen Frömmigkeitstyp entspricht wie der Manichäismus selber.

Nimmt der Mithraskult noch ausgiebig am kulturpositiven Kern der altpersischen Religiosität teil, weil er sich von der Entartung anderer Mysterienreligionen fernhielt und den Ordnungsmächten eine Stütze war, so verfiel der Manichäismus mit seiner Preisgabe der geistleiblichen Mitte des Menschentums der Unfruchtbarkeit, der Perversion des Religiösen. Doch blieb auch ihm unter allen gnostischen Systemen am deutlichsten das große Doppelsiegel des besten Kernes der altiranischen Religionsentwicklung noch aufgeprägt²⁶: das Bewußtsein unausweichlicher Entscheidung zwischen Gut und Böse und der Glaube an den endgültigen Sieg des Guten. In unseren Tagen, da das Abendland an der nötigen Selbsterneuerung und an seiner Mission für die Welt so von Grund auf gehemmt ist durch Pessimismus und durch die Ansicht, daß im gesellschaftlichen Leben Gut und Böse überall nur in Vermischtheit begegnen, gewinnt die Erinnerung an jene Form des Heidentums erhöhte Bedeutung, das den Menschen wie kein anderes auf die Seite des Lichtes und in den Dienst des Guten gerufen hat. Daß es in Sackgassen ausmündete, als das Christentum seinen Kerngedanken schon auf einer höheren religiösen Ebene zur Geltung brachte, ist das allgemeine Schicksal dessen, was nur gewisse Teilstücke einer ganzheitlichen Größe, in diesem Falle der Religion, einseitig entfaltet und dabei letzten Endes entweder der Übersteigerung oder der Enge des eigenen Wesens verfällt und dadurch im Konkurrenzkampf der Weltanschauungen unterliegt.

²⁶ Übereinstimmung in der Lehre von den 5 Lichtelementen weist nach Reitzenstein R., Mani und Zarathustra (NGGW 1923, S. 249 ff.).

KLEINE BEITRÄGE

J. HOFINGER S. J.

DER RECHTE MISSIONSKATECHETISCHE ORT DER TRINITÄTSLEHRE

Wie die meisten Katechismen der „christlichen“ Länder die Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit bis in die jüngste Zeit gleich in den ersten Lektionen vorzulegen pflegten, so auch die meisten in den Missionsländern gebrauchten Katechismen. Von früher Jugend auf an diese Stofffolge gewöhnt, fanden sehr viele Missionäre diese Ordnung für selbstverständlich und merkten kaum mehr das missionskatechetische Problem, das hier vorliegt.

Tatsächlich lassen sich eine Reihe von Gründen für eine möglichst frühe Erklärung der Trinitätslehre vorbringen. Dieses Geheimnis ist doch das fundamentalste unseres hl. Glaubens, in Wahrheit das Geheimnis aller Geheimnisse, insofern alle andern Geheimnisse letztlich auf eine geheimnisvolle Teilnahme an diesem tiefsten Gottesgeheimnis abzielen. Sie setzen also zu ihrem tieferen Verständnis die Kenntnis dieses grundlegenden Geheimnisses voraus. Darum scheint es durchaus wünschenswert, das Geheimnis des dreieinigen Gottes vor den andern Geheimnissen zu erklären. Das ist ja die Ordnung, die wir von der Theologie her gewöhnt sind, und dort als die einzig richtige erkannt haben. Von alters her handelt die Theologie in heiliger, unverletzlicher Ordnung zuerst von Gott, dem ewigen Urquell allen geschaffenen Seins, von dem alles übrige Sein kommt, dem alles geschaffene Sein zustrebt, der selbst in unvergleichlicher Vollkommenheit das letzte und erhabenste Urbild all seiner Werke ist. Erst nach der Lehre von Gott folgt die Lehre von den Werken Gottes.

In die gleiche Richtung weist auch eine moraltheologische Überlegung. Behaupten doch nicht wenige Autoren, das gläubige Wissen um die Lehre von der Trinität gehöre zu jenen Wahrheiten, deren Unkenntnis — auch wenn sie moralisch schuldlos wäre — von der Erlangung des ewigen Zieles ausschliesse. Wer möchte darum diese heilsnotwendige Lehre den Katechumenen nicht so früh als möglich vorlegen, und so ihr ewiges Heil sichern?

Schließlich empfiehlt auch eine ganz praktische Überlegung eine möglichst frühe Vornahme der Trinitätskatechese. Das Kreuzzeichen ist nun einmal eines der einfachsten und grundlegendsten christlichen Gebete, das Unterscheidungszeichen des wahren Christen, wie schon die alten Katechismen hervorheben. Nun verlangt aber gerade die moderne Katechetik, man solle die Kinder nicht religiöse Übungen vollziehen lassen, die sie nicht verstünden. Also verlangt gerade die moderne Katechetik auch das ihr zugrundeliegende grundlegende christliche Dogma von der Trinitätslehre.

Wie immer es um die eben angeführten Gründe bestellt sein mag, — wir werden darauf noch zu sprechen kommen — auf gar jeden Fall bietet die frühe Durchnahme der Trinitätskatechese doch auch ganz bedeutende katechetische Schwierigkeiten, die besonders dem achtsamen Missionskatecheten wohl kaum entgehen können. Zunächst scheint es gegen alle didaktischen Grundregeln zu verstoßen, bei einem für Kinder an sich schon reichlich schwierigen Lehrstoff just mit dem allerschwierigsten Kapitel anzufangen, vielleicht mit dem etwas billigen Trost: „Nachher wird's schon etwas leichter werden.“

Gerade im Missionsland würde man wünschen, zunächst vor allem einmal die Lehre von dem einen Gott den Herzen möglichst tief einzuprägen. Schon gar,

wenn man es mit Katechumenen zu tun hat, die vom Polytheismus kommen. Muß da eine zu frühe Trinitätskatechese nicht fast notwendig etwas verwirrend wirken? Ein berühmter Theologieprofessor hat uns seinerzeit in öffentlicher Vorlesung gestanden, er habe sich in jungen Jahren das Geheimnis der heiligen Trinität durch einen Vergleich mit Vater, Sohn und Hausknecht klar zu machen gesucht, Begriffe, die ihm aus der eigenen Familie bekannt waren. Natürlich blieb da für die Einheit des dreipersönlichen Gottes weiter nichts als ein bloßer Name übrig. Wenn das bei einem religiös geweckten, aus tief christlicher Umgebung stammenden Jungen so war, werden sich dann die Heiden, die ohne genügende Vorbereitung gleich anfangs mit dem schwierigsten Geheimnis der christlichen Religion sozusagen „überschüttet“ werden, leichter tun? Ist da nicht große Gefahr, daß sie vom Geheimnis des Dreieinigen Gottes nur den Namen der Einheit behalten, sich das Geheimnis im übrigen aber reichlich tritheistisch zurecht legen, und das vielleicht für ihr ganzes Leben lang?

Und müssen wir schließlich nicht gerade bei der so schwierigen Katechese über die Trinität auch didaktisch von Gott selber lernen, der uns über dieses Geheimnis nicht durch die Offenbarung belehren wollte, sondern zunächst durch die Jahrtausende des Alten Testaments mehr als alle andern Wahrheiten den Heiden von damals die Einzigkeit Gottes einhämmerte und dann erst am Rande der Offenbarungsgeschichte seinen eingeborenen Sohn sandte, uns in dieses Geheimnis der Geheimnisse einzuführen. Aber auch Christus, der uns in allem gerade das lehrte, was ihm der Vater aufgetragen hat und wie er's ihm aufgetragen hat, hat sich mit der Verkündigung dieses Geheimnisses wahrhaftig Zeit gelassen, zuerst vor allem den Vater verkündet, dann immer klarer sich selbst als den ewigen Gottessohn geoffenbart, erst gegen Ende mehr und klar vom Heiligen Geist gesprochen und diese heiligen Personen in die Dreieinheit zusammengefaßt. Erst recht war die heilige Mutter Kirche in den ersten Jahrhunderten einer voreiligen Verkündigung der Trinitätslehre durchaus abgeneigt. In der Blütezeit des Katechumenates wurde dieses Geheimnis erst ganz am Ende des oft jahrelangen Katechumenates, unmittelbar vor der Taufe mitgeteilt.

Aus dieser Lehrweise des offenbarenden Vatergottes, sowie Christi unseres unvergleichlichen Meisterkatecheten, wie auch der hl. Mutter Kirche geht doch jedenfalls klar hervor, daß kein Grund vorliegt, aus irgendwelchen moral-theologischen Bedenken die Trinitätskatechese voreilig an die Spitze des katechetischen Lehrstoffes zu setzen. Daß selbst die schuldlose Unkenntnis des Trinitätsgeheimnisses von der Erlangung des ewigen Heiles ausschließe, ist wohl von manchen Theologen behauptet, aber niemals solid bewiesen worden. Es dürfte sich wohl schwerlich ein bedeutender Theologe der Gegenwart finden, der jene Lehrmeinung von einigen Theologen, besonders des 17. und 18. Jahrhunderts, noch ernstlich verteidigt, und auf die Missionstheologie konsequent anzuwenden wagt. Man kann wahrhaftig nicht verlangen, daß man wegen der Lehrmeinung einiger Theologen die wohlbegründete katechetische Stoffordnung auf den Kopf stellt, zumal sie nicht nur den elementaren didaktischen Gesetzen, sondern auch dem Beispiel Christi und seiner heiligen Kirche entspricht.

Aber verlangt nicht das rechte Verständnis der übrigen Glaubensgeheimnisse eine frühe Vorwegnahme des grundlegenden Trinitätsgeheimnisses? Ein letztes tiefes Verständnis dieser Geheimnisse, soweit es uns auf Erden gestattet ist, verlangt dies allerdings. Darum ist es auch vollkommen in der Ordnung, daß in der theologischen Darlegung und Durchdringung der christlichen Offenbarung, die gründliche Darlegung der Lehre von Gott dem Dreieinen der theologischen Darlegung über die Werke Gottes vorausgehe. Aber daraus folgt doch wahr-

haftig nichts für die rechte Stoffordnung der Elementarkatechese, die eine erste Einführung in das Glaubensgut bieten soll. Das ist doch bei allen Wissensgebieten so, daß die erste Einführung vom Konkreten ausgehend langsam zu den allgemeinen Prinzipien aufzusteigen hat, während die letzte Durchdringung von den letzten Prinzipien her nochmals die konkreten Einzelercheinungen zu verstehen und in eine letzte Einheit zusammenzufassen sucht. Wem käme es jemals in den Sinn, etwa im ersten Geschichtsunterricht von der Darlegung der letzten Prinzipien auszugehen, die alles geschichtliche Werden und Vergehen beherrschen und letztlich verstehen lassen?

So bleibt nur noch die praktische Schwierigkeit wegen der sinnvollen Vollziehung des Kreuzzeichens, die man füglich doch nicht lange aufschieben kann, die aber den Unterricht über die Trinität voraussetzen scheint. Hier liegt tatsächlich eine gewisse Schwierigkeit vor. Sobald Kinder zum Gebrauch der Vernunft erwacht sind, sollte man sie keine religiösen Übungen mehr rein mechanisch vollziehen lassen. Niemand wird eine christliche Mutter tadeln, die ihrem Kinde schon vor dem klaren Erwachen der Vernunft die Händchen faltet, und so das spätere religiöse Leben vorbereitet. Aber in späteren Jahren sollte nichts mehr rein mechanisch geschehen. Heißt das aber, daß immer schon gleich anfangs die volle Erklärung gegeben werden muß? Gewiß nicht. Warum sollte es dann beim hl. Kreuzzeichen vorerst nicht genügen, dem Kinde zu sagen, daß das ein heiliges Zeichen sei, an dem man die Christen erkenne; von den drei Personen, die da genannt werden, werde es später noch viel Schönes hören. Der Himmelvater habe jedesmal eine große Freude, so oft ein Kind schön andächtig das Kreuzzeichen mache. Wer zunächst mehr verlangt, wird sich wohl sehr schwer tun, die verhältnismäßig frühe Teilnahme des Kindes an den religiösen Übungen in der Familie oder beim heiligen Opfer zu rechtfertigen.

All diese Überlegungen rechtfertigen gewiß vollauf die Tendenz der besten modernen Katecheten, die Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit im biblisch-historischen Unterricht der ersten Schuljahre erst nach der Katechese über das Pfingstwunder und den Heiligen Geist anzusetzen. Aber auch in der systematischen Katechese sollte, nach dem Beispiel des neuen deutschen Einheitskatechismus die zusammenfassende Katechese über die heiligste Dreifaltigkeit erst nach der Katechese über den Heiligen Geist geboten werden. So hat es übrigens schon der große Katechet Petrus Kanisius gemacht. In seinem Mittleren Katechismus — der Kleine Katechismus bringt bekanntlich keine Erklärung der einzelnen Glaubensartikel — bringt erst die zusammenfassende Frage am Ende des ersten Hauptstückes, nach der Erklärung der einzelnen Teile des Symbolums die Trinitätslehre. Sollte etwa die Missionskatechese von heute gar noch hinter den Errungenschaften der Katechetik des 16. Jahrhunderts zurückstehen?

DR. P. TH. RESPONDEK CMM (SÜDAFRIKA)

ZUR EINGEBORENENPRIESTERERZIEHUNG IN SÜDAFRIKA

Am 17. Juni 1951 ist in Südafrika das Regionalseminar für eingeborene Priester zum zweiten Mal offiziell eröffnet worden, genau 20 Jahre nach seiner ersten Eröffnung. Zwei Ursachen haben zu dieser sonst ungewöhnlichen Wiederholung ein und desselben Aktes geführt, die Errichtung eines neuen Seminargebäudes und die Probleme der Erziehung von Eingeborenen zu Priestern.

Das 1931 seiner Bestimmung übergebene „St. Mary's Regional Seminary“ auf der Missionsstation Mariathal bei Ixopo im Vikariat Mariannahill war für 100 Studenten vorgesehen, großes und kleines Seminar umfassend. Noch innerhalb der ersten 10 Jahre nach der Eröffnung erwies es sich aber als nicht ausreichend für beide Bildungsstufen. Seine regionale Bestimmung wurde fernerhin nachhaltig beeinträchtigt, als verantwortliche Stellen Nachdruck auf die Heranbildung von Ordensgeistlichen legten und nichtwillige auswärtige Studenten wegen „Mangel an Beruf“ teilweise entlassen wurden.

Infolge unzulänglicher Räumlichkeiten in dem Seminar übersiedelten 1945 17 Philosophie- und Theologiestudenten mit dem derzeitigen Rektor des Seminars nach den Gebäulichkeiten der früheren Landwirtschaftsschule Pevensy auf der Missionsfarm der Reichenauer Missionsstation¹. Hier wurde alsbald mit einem größeren Neubau begonnen, der allerdings sehr langsam vorwärtsschritt und auch bei seiner letztjährigen Eröffnung erst in einem sehr beengenden Rahmen ausgeführt war. So sind momentan von dem ganzen geplanten Gebäudekomplex nur das geräumige Schwesternhaus und zwei Einzelbauten mit je vier kleinen, für gelegentliche Besucher bestimmten Räumen fertig. Der eigentliche Seminarbau ist bis zur Stunde noch nicht in Angriff genommen. Die Seminaristen sind gegenwärtig im Schwesternhaus, die Professoren in einem Gästehaus, und die den Haushalt führenden weißen und schwarzen Schwestern ebenfalls in einem Gästehaus untergebracht. Für den Unterricht wurde ein nichtplanmäßiger Bau mit vier größeren Räumen im letzten Jahr vor der Eröffnung erstellt. Die ganze Belegschaft des Seminars besteht im Augenblick aus dem Rektor, der zugleich Ökonom ist, 4 Professoren und 10 Studenten, wovon einer den philosophischen und die restlichen den theologischen Studien obliegen.

Erziehung und Bildung der Priesterkandidaten sind weiterhin der Mariannahiller Missionskongregation anvertraut. Ein Wechsel gegenüber früher ist aber insofern eingetreten, als für das gegenwärtige Regionalseminar St. Peter die Kongregation für Glaubensausbreitung unmittelbar zuständig ist, während das frühere St. Mary's Regional Seminary unter der Jurisdiction des Ortsordinarius belassen blieb.

Bemühungen, für das neue Regionalseminar einen Lehrkörper aus nichtmissionellen Kreisen zu werben, scheiterten. Die ganze Erziehungslast blieb auf den bisherigen und erfolgreichen Trägern liegen. Schon dieser Umstand stellt eines der Probleme um die Eingeborenenpriestererziehung in den Vordergrund: Mangel an willigen und für diesen Zweck entsprechend vorgeschulten Lehrkräften.

Ein Priesterseminar in der Mission ist keine Missionsschule im gewöhnlichen Sinne, auch kein Katechet- oder Lehrerseminar, wo in kurzer Zeit die ganze Last der Ausbildung eingeborenen Kräften überantwortet werden kann. Selbst in kleinen Priesterseminarien (Bildungsstufe bis zur Matrik) ist der letztere Weg, soweit es sich um den Unterricht handelt, bis zum letzten Lehrer gangbar. Hier Priester einzusetzen, wäre zumindest eine Unklugheit und ginge auf Kosten der tätigen Missionare und der zu leistenden Missionsarbeit. Materielle Rücksichten müssen hier in den ihnen gezogenen Grenzen bleiben.

Große Seminarien aber stellen in dieser Hinsicht wesentlich andere Forderungen. Theologie z. B. kann nur von Theologen mit gründlichem theologischem Wissen gelehrt werden. Nach dem Vertragsentwurf für das obige neue Regionalseminar sind für den Rektor und die Dekane der einzelnen Fakultäten akade-

¹ ZMR 1950 Nr. 1 S. 52—54.

mische Doktorgrade in der Theologie bzw. Philosophie gefordert, und für die übrigen Professoren entsprechende akademisch differenzierte Vorbildung. Die Mission ist für gewöhnlich arm an solchen Kräften und diese können von ihren Posten kaum abberufen werden. So liegt es im Interesse der Mission, wenn für solche Seminarien Lehrkräfte ohne Missionsberührung direkt aus der Heimat geworben werden.

In missionellen Kreisen werden gegen die obige Auffassung vereinzelt Bedenken erhoben. Man sagt, daß für die Erziehung und Bildung von Eingeborenen zu Priestern praktische Missionserfahrung erforderlich sei. Die so ganz anders geformte Mentalität des Eingeborenen von Südafrika, seine Sitten und Bräuche müßte der Seminarlehrer kennen, wenn seine Arbeit von Erfolg begleitet sein soll.

Missionserfahrung hat zweifellos ihren Wert auch in der Eingeborenenpriestererziehung. Einem für sein Fach entsprechend vorgeschulten Professor erleichtert z. B. die Kenntnis der Eingeborenen-sprache begriffliche Erklärungen. Vertrautsein mit Sitte und Brauch des Volkes gestattet fruchtbare Hinweise in vereinzelt Fragen der Moraltheologie usw. Doch darf nicht übersehen werden, daß dies alles nur nebensächliche Dinge in der so überaus wichtigen Frage einer gründlichen Priestererziehung und Bildung sind. Praktische Missionserfahrung bleibt somit nur als akzidenteller Erziehungsfaktor stehen. Nur dort, wo Pastoraltheologie gelehrt wird, gewinnt sie an Bedeutung. In Regionalseminarien aber, wo Studierende aus verschiedenen Gegenden mit anders gelagerten völkischen und rechtlichen Verhältnissen zusammenkommen, spielt dieses Fach nicht die Rolle wie in einem Diözesanseminar und muß, wenn überhaupt doziert, mit sehr allgemeinen Richtlinien Vorlieb nehmen. Diese aber werden bereits teilweise im heutigen Kirchenrecht und den andern Zweigen der praktischen Theologie vorweggenommen.

Erste und unerläßliche Voraussetzung für erfolgreiche Priestererziehung in den Missionsländern ist gründliches Wissen in den zu dozierenden Disziplinen. Dieses ist vielleicht gerade in der Mission notwendiger als in der Heimat, wo dem Studierenden eine Fülle anderer Mittel und Wege zur Vertiefung des vom Katheder aus Dozierten zur Verfügung stehen, hier aber gänzlich oder doch zum größten Teil fehlen. Der Schüler in einem Missionsseminar dieser Art ist fast ausschließlich auf den Professor angewiesen. Läßt der Unterricht nach Inhalt und auch Form zu wünschen übrig, so hat der Student fast keine Möglichkeit, den Mangel aufzuholen. Manche Enttäuschungen in der Eingeborenenpriestererziehung der vorausgegangenen Jahre sind auf Unzulänglichkeiten dieser Art und nicht Mangel an Beruf und Eignung zurückzuführen. Dieser Umstand wird leicht übersehen. Missionare, denen Enttäuschungen und Opfer im missionellen Wirken den Blick für klare Prinzipien nicht rauben konnten, bestätigen diese Tatsache.

Südafrika ist reich an Priesterberufen. Dies geht schon aus der eingangs erwähnten Entwicklung des ersten Regionalseminars von Ixopo hervor. Es ist heute überfüllt mit Berufen, so daß die zwei ersten Jahrgänge anderweitig untergebracht werden mußten. Die vorhandenen Berufe aber müssen in der rechten Weise geworben und gepflegt werden. Die Berufswerbung aber steht in Südafrika in ihren Anfängen und ist wohl in der Mariannhiller Mission am besten entwickelt. Doch auch hier sind noch manche unbegründete Vorurteile und vereinzelt irrige Erziehungsauffassungen zu überwinden, bevor von einer befriedigenden Zusammenarbeit zwischen Seminar und Missionaren gesprochen werden kann.

Die von Vereinzelteten gegen die Berufswerbung ins Feld geführten negativen Gründe erschöpfen sich in Behauptungen. Man zieht z. B. den Eingeborenen Südafrikas großer moralischer Schwäche. Sein Christentum sei nur „hauttief“. Demgegenüber steht die wenig beachtete Tatsache, daß von den bisher zu Priestern geweihten Eingeborenen keiner seinem Beruf untreu geworden ist, angefangen von dem ersten 1898 in Rom geweihten Eduard-Müller Mganga bis auf die 19 heute in der Mariannahiller Diözese tätigen Eingeborenen-Priester. Was Einzelnen aus der ersten Zeit nachgesagt und vereinzelt auch von Fernstehenden aufgegriffen wurde, sind Gerüchte, die in der damaligen starken Gegenstörung ihre letzte Wurzel haben. Die tatsächlichen Schwierigkeiten ergaben sich in der Zusammenarbeit zwischen weißen und schwarzen Priestern. Die Ursachen hiervon sind nach gründlichem Studium der damaligen Verhältnisse mehr auf der Seite der kirchlich verantwortlichen Kreise als der eingeborenen Priester zu suchen. So kam es auch, daß die von den Mariannahillern Trappistenmissionaren inaugurierte Erziehung von Eingeborenen zu Priestern für volle 20 Jahre zum Stillstand kam. Derartige Schwierigkeiten in der Zusammenarbeit aber haben nichts mit dem Priesterberuf als solchen zu tun. Sie finden sich mehr oder minder überall. Hier ist es auch, wo Seminarerziehung praktischer Bewährung unterworfen entweder besteht oder versagt.

Einen weiteren Anlaß zu Fehltritten bildet des Missionars europäische Denkweise. Europäisch, ja sogar nach Brauch und Sitte der einzelnen Nation differenziert, wird der eingeborene Priester unter die Lupe genommen und gewertet. Man verlangt von ihm europäische Denk- und Handlungsweise. Erstere ist ihm von Natur aus fremd, letztere kann ihm nur im begrenzten Maße anerzogen werden.

Nicht zuletzt spielt in den meisten Vorurteilen das in Südafrika stark entwickelte Rassegefühl mit. Die ganze Denkweise des Europäers in Südafrika, klerikale Kreise nicht ausgenommen, ist davon infiziert. Die katholische Kirche dagegen kennt keinen Second-Grade-Priester. Es muß daher so mancher südafrikanische Missionar sein Denken der kirchlichen Auffassung entsprechend modifizieren, bevor er zu einer Diskussion der hier behandelten Frage etwas Positives beitragen kann.

Der Berufspflege im Mariannahiller Missionsgebiet dient unter anderm ein vom gegenwärtigen Rektor des kleinen Seminars betreuter Mütterverein. In lokal monatlichen Konferenzen werden die Mütter systematisch in der christlichen Kindererziehung und Berufspflege unterwiesen. Einmal jährlich kommen Vertreterinnen zu einer die ganze Diözese umfassenden Generalversammlung zusammen. Der Zweck derselben ist Führerinnenschulung zur Leitung der lokalen Zweige. Vermittels dieses Müttervereins hofft man, die Weckung von Priesterberufen in Anlehnung an europäische Verhältnisse zu fördern.

Die größte tatsächliche Gefährdung der vorhandenen Priesterberufe ist in der noch überall anzutreffenden heidnischen Umgebung des christlichen Heimatraals und in diesem selbst zu suchen. Hier lauern Gefahren, die manchen nicht nur vom Eintritt ins Seminar abhalten, sondern auch später infolge mangelhafter Bewahrung dem Seminar wieder geraubt haben. Dem ersteren Umstand arbeitet der Mütterverein entgegen, dem letzteren muß das kleine Seminar selbst durch entsprechende Bewahrungsmaßnahmen vorbeugen.

So scheint es, soweit Südafrika in Frage steht, nicht ratsam, die kleinen Seminaristen der ersten Jahre in die Ferien zu schicken. Auch der gelegentliche Ferienaufenthalt einzelner auf Missionsstationen ist nur unter gewissen Voraussetzungen duldbar, weil die Schüler hier erfahrungsgemäß meist auf sich

selbst angewiesen bleiben und so leicht den Beruf verlieren. Es fehlt nicht an diesbezüglichen Warnungen selbst seitens der eingeborenen älteren Priester. Auch deren Ratschläge suggerieren den obigen Weg: keine Heimreise bzw. keinen Heimaufenthalt während der Ferien für die ersten Jahre, bis der Beruf innerlich und auch im äußeren Verhalten einigermaßen gefestigt ist. Bewahrung spielt in jeder Erziehung eine Hauptrolle. In Missionsschulen muß ihr besonderes Augenmerk zugewendet werden.

Ebensowenig wie an Berufen ist in Südafrika Mangel an Talenten zu spüren. Dies beweisen am besten die Bildungsergebnisse der höheren Eingeborenen-schulen des Landes. Dagegen werden Bildungsgang und Examenverfahren der südafrikanischen Bildungsanstalten gegenwärtig stark debattiert. In diesem Zusammenhang sei nur ein Mangel erwähnt. Nach dem gegenwärtigen staatlichen Bildungsplan ist es, abgesehen von den Landessprachen (Zulu, Afrikaans, Englisch) und der Science — das letztere Fach jedoch bereits differenziert; Biologie, Chemie oder Physik exklusiv wählbar — dem Schüler anheim gestellt, die restlichen Matrikfächer nach eigenem Ermessen zu wählen. Ganz natürlich wendet der Schüler seine Aufmerksamkeit Gegenständen zu, die ihn Erfolg im Examen hoffen lassen, leider aber nur allzuoft außerhalb des späteren Berufsstudiums fallen. Wählt er aber Fächer nach dem Regierungssyllabus zweckentsprechend, so stellt sich auch hier bei späteren Theologiestudenten ein großer Mangel ein. Das Bildungsniveau in solchen Gegenständen ist zu niedrig angesetzt. Es entspricht ungefähr, und dies auch nur in den Pflichtfächern, der deutschen sechsten Gymnasialklasse. Der erfolgreiche Matrikulant, ohne Unterschied ob Europäer oder Eingeborener, muß daher im großen Seminar Lateinunterricht erhalten, um den Anforderungen des Philosophie- und Theologiestudiums einigermaßen gewachsen zu sein. Von Gegenständen, wie Mathematik, Physik, Griechisch usw. wird meist gänzlich abgesehen. Diese Mängel in der vorbereitenden Geistesbildung bilden ein merkliches Hemmnis für Lehrer und Studierende im Regionalseminar.

In den ersten Jahren des Regionalseminars von Ixopo war diese Schwierigkeit durch den Umstand ausgeschaltet, daß dem Vorbereitungsstudium ein eigens aufgestellter Seminarsyllabus zugrunde gelegt war. Dieser lehnte sich eng an den Bildungsgang des deutschen humanistischen Gymnasiums an. Später wurde dieser Seminarsyllabus im Interesse der staatlichen Anerkennung dem öffentlichen Bildungsplan des Landes angepaßt. Man behielt jedoch Latein als Hauptfach für alle Jahre bis zur Matrik bei, so daß die Matrikulanten dieses kleinen Seminars leidlich gut vorbereitet ins große Seminar übertreten. Dies ist jedoch bei allen von auswärts dem Regionalseminar zuströmenden Studenten nicht der Fall.

Diesem Mangel in der vorbereitenden Bildung kann auf zwei Wegen vorgebeugt werden, nämlich durch Anlehnung an den Bildungsgang im Seminar von Ixopo und durch Einführung von vorakademischen Semestern. Der erstere Weg setzt die Errichtung von kleinen Seminarien in den einzelnen Diözesen voraus. Diese Entwicklung ist jedoch bei den heutigen missionellen Verhältnissen nicht in der nächsten Zukunft zu erwarten. Soll darüber hinaus staatliche Anerkennung der Bildungsergebnisse erstrebt werden, dann rückt ein solches Ziel in nicht absehbare Ferne. Näher liegt die Einführung von vorakademischen Semestern im Regionalseminar selbst. Ein zweckentsprechender Syllabus mit Einbau einführender und historischer Fächer des höheren Studiums könnte vier Semester umfassen und gleichzeitig dem Studierenden Gelegenheit zur Erwerbung der landesüblichen vorakademischen Grade des B. A. und M. A. geben.

Praktische Schwierigkeiten mit eingeborenen Priestern wird es immer geben: Denn sie sind letzten Endes rassistisch bedingt. Gute Erziehung und gründliche Vorbildung können aber auch hier vielem vorbeugen. Wichtig ist, daß die erste Ausstellung des Neopresbyters nach pädagogisch-psychologischen Gesichtspunkten vorgenommen wird und die Betreuung und Förderung durch einen älteren Missionar gewährleistet sind. Die erste Berührung mit dem Ernst und der Bürde der pastorellen Arbeit in Missionsländern ist oft entscheidend für das ganze Priesterleben; die Art und Weise der ersten Einführung hat manchen eingeborenen Priester ohne sein Verschulden fürs Leben gezeichnet, was er selbst bitter empfindet.

Zum Schluß ein kurzer Hinweis auf die von eingeborenen Priestern in der Mariannhiller Diözese geleistete Arbeit. Die vorhin erwähnten 19 Priester der genannten Diözese stehen, bis auf die drei Ordenspriester im Mutterkloster, alle in der Missionsarbeit. Hier haben sie zum größten Teil jene Arbeiten übernommen, die von allen Missionaren als die schwierigsten angesehen werden, die Pastoration auf den weit entlegenen Außenstationen und die mühsamen Krankenritte nach allen Richtungen. Der weiße Missionar von heute hat es wesentlich leichter, als es sein Mitbruder noch vor 10 Jahren hatte. Selten wird dieser Anteil des eingeborenen Priesters am Missionsmühen gewürdigt. Andernfalls hätte man weniger Bedenken und würde man vor allem weniger klagen.

MITTEILUNGEN

TAGUNG FÜR MISSIONARE ZU MÜNSTER i. W.

vom 25. 5. 1953 — 29. 5. 1953

Die letzte Nummer der ZMR hat bereits auf die kommende Tagung für Missionare hingewiesen. Inzwischen haben die Pläne konkrete Gestalt angenommen. Die Tagung wird vom 25. 5. bis 29. 5. 1953 dauern und in der Universität Münster gehalten werden. Das Thema lautet: Christen und Antichristen. Die Mission in der religionsfeindlichen und widerchristlichen Welt von heute.

Es geht zunächst darum, einen Überblick über den gegenwärtig auf dem Missionsfelde tobenden Kampf zu gewinnen, also Antwort auf die Frage zu erhalten, was es in den Missionen an religionsfeindlichen und widerchristlichen Tendenzen, Richtungen und Bewegungen gibt, wie ihre Träger arbeiten und welche Erfolge sie erzielen. Die Referate sollen aber den Missionaren nicht das Herz schwer machen. Deswegen wird auch auf die Lichter hingewiesen werden, die uns in diesen Tagen leuchten. Die Vorsehung, welche die Gefahren und Leiden zuläßt, hilft auch, diese zu bestehen bzw. zu tragen. „Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“ Den Gesetzen der geschichtlichen Logik entsprechend treiben die antichristlichen Mächte dem Untergang zu. Aber die Tagung strebt noch andere Ziele an. Wir werden versuchen, den großen Kampf zu deuten und im Lichte der Heiligen Schrift und der Dogmatik seinen Heilsinn zu erkennen, werden also etwa versuchen, Gottes zielstrebiges und heilsträchtiges

Handeln und die ganze Unmöglichkeit der Verneinung Gottes für den lebendigen Menschen und die Völker zu erfassen. Schließlich möchten wir gemeinsam nach den Wegen Ausschau halten, die wir begehen können und müssen, um die Gegner zu überwinden und ihnen das Evangelium zu verkünden. Das Programm ist das folgende.

25. 5. 1953 17 Uhr Eröffnung der Tagung durch Prof. Dr. Thomas Ohm.
Vortrag von Prof. Dr. J. Gewiess: Der Kampf gegen Christus nach dem Neuen Testament.
26. 5. 1953 9 Uhr Referat von P. Joh. Dahmen MSC (Superior der Rabaul-Mission) über die Mission in der Südsee.
11 Uhr Referat von NN über die Mission auf den Philippinen und in Indonesien.
16 Uhr Referat von P. K. Kumata SJ (Hiroshima) über die Japanmission.
27. 5. 1953 9 Uhr Vortrag von Dr. P. Maurus Heinrichs OFM (chem. Chinamissionar): China vor den Toren Europas.
11 Uhr Referat von Josef Peters über die Indochinamission.
16 Uhr Referat von Prof. Sharma (Indien) über Indien.
28. 5. 1953 9 Uhr Vortrag von Prof. Dr. Taeschner: Antichristliche Bestrebungen im vorderen Orient.
11 Uhr Referat von P. M. Rommes SCJ über Afrika.
Referat von Dr. P. L. Kilger über Korea.
29. 5. 1953 8 Uhr Gemeinschaftsmesse im Collegium Borromaeum.
10 Uhr Vortrag von Prof. Dr. H. Volk: Der kämpferische Unglaube. Theologische Besinnung zur Deutung und Entgegnung.

Es sind mit Absicht nicht zu viele Vorträge angesetzt worden. Denn es soll Zeit für die Diskussion und die gegenseitige Aussprache bzw. Beratung bleiben. In der freien Zeit steht den Teilnehmern die Bibliothek des Instituts für Missionswissenschaft zur Verfügung.

Wohnung finden die Teilnehmer im Collegium Borromaeum. Der Preis für die volle Pension beträgt pro Tag 6,— DM. Der Besuch der Vorträge ist kostenfrei.

Anmeldungen werden schon jetzt vom Institut für Missionswissenschaft (21a) Münster i. Westf., Johannisstraße 12, entgegengenommen. An dieses Institut können auch etwaige Anfragen und Anregungen gerichtet werden.

DR. P. KARL MÜLLER S. V. D.

PROF. DR. JOHANNES THAUREN 60 JAHRE ALT

Der erste und langjährige Inhaber des missionswissenschaftlichen Lehrstuhls an der Wiener Universität, Prof. Dr. Joh. Thaurén SVD, der am 2. November seinen 60. Geburtstag feierte, ist weit über die Grenzen Österreichs hinaus bekannt, nicht zuletzt als Förderer, Mitarbeiter und Mitredakteur der ZMR, — so daß er an dieser Stelle eine Ehrung verdient.

Die äußeren Daten dieses Gelehrtenlebens sind kurz folgende: 1892 zu Bielefeld i. W. geboren, besuchte er seit 1908 das Missionsgymnasium in Steyl. Die

Philosophie hörte er am Missionspriesterseminar St. Gabriel in Wien, die Theologie in Luzern (Schweiz) und wieder in St. Gabriel. Nach seiner Priesterweihe (1922) immatrikulierte sich Thauren in Münster, wo er 1926 unter Schmidlin promovierte. Seitdem dozierte er Missionswissenschaft in St. Gabriel und — seit Errichtung des missionswissenschaftlichen Lehrstuhls in Wien i. J. 1933 — auch an der Wiener Universität.

Überblicken wir die große Reihe seiner missionswissenschaftlichen Publikationen, so spüren wir in allem sein Interesse für die Missionsgegenwart. P. Thauren ist wesentlich Missionskundler, freilich Missionskundler in einem tieferen Sinn: denn er ist alles andere als bloßer Statistiker. Thauren hat die Fähigkeit, in der Statistik das Wesentliche zu sehen, Probleme zu erkennen, aufzurollen und ex principiis zu behandeln, die Missionsgegenwart „im Zusammenhang mit ihrer großen Vergangenheit“ zu sehen; Freude und Not des Missionars mitzufühlen und in warmen Worten darzustellen, um so die Missionsfront der Heimat anzuregen und zur Aktion zu entfachen.

Unter diesem Gesichtspunkt sind seine zahlreichen Rundschauen zu sehen, die zum Teil als Monographien, zum größeren Teil als Zeitschriftenartikel veröffentlicht wurden, in der „ZM“, in den „Katholischen Missionen“, in „Die katholische Mission“, in „Het Missiewerk“, im „Pensiero missionario“, in der Linzer „Theologisch praktischen Quartalschrift“ usw. Unter dieser Rücksicht stehen ferner seine Doktordissertation über das „größte und wichtigste aller Missionsprobleme“, die „Akkommodation im katholischen Heidenapostolat“; nicht minder sein „Atlas der Geschichte der katholischen Missionen“. Unter dieser Rücksicht stehen vor allem aber die „Blätter für die Missionskatechese“, die Kard. Pacelli im Auftrage Pius' XI. in einem eigenen Schreiben begrüßte, und die Monographie „Die religiöse Unterweisung in den Heidenländern“, die L. Krebs einen „Markstein“ für die weitere Entwicklung der Missionskatechese nannte. Unter dieser Rücksicht stehen schließlich auch seine organisatorischen Arbeiten zur Aktivierung der Missionsidee, die von ihm geleiteten oder wenigstens befruchteten Missionskurse und Missionskongresse, seine Mitarbeit in den päpstlichen Werken, seine spezielle Sorge um die missionarische Bildung der Priester und Seelsorger, seine wegweisenden Schriften wie „Stellung und Behandlung der Mission in der Seelsorge“ und nicht zuletzt sein jüngstes Ringen um „Missionsbegriff und Missionsbegründung“ in der Sicht der modernen Theologie, für ihn ein eminent praktisches, ein ihm auf den Fingern brennendes Missionsanliegen.

Gut 25 Jahre steht der Gelehrte nun in der „Praxis“. Er hat sich in diesen 25 Jahren in der weiten Öffentlichkeit einen wohlklingenden Namen erworben. Wir beglückwünschen ihn aufrichtig zu seinen Erfolgen und wünschen ihm ein herzliches „Ad multos et proficuos annos“.

DR. P. GREGORIUS O. F. M. CAP.

PROF. DR. ALPH. MULDER (NIMWEGEN) 60 JAHRE ALT

Am 31. 1. 1953 wird Prof. Dr. Alphons Mulders in Nimwegen 60 Jahre alt. Im Jahre 1893 zu Oudenbosch in den Niederlanden geboren, machte er seine Studien am Priesterseminar in Hoeven (Bistum Breda). Den Abschluß bildete die Priesterweihe (2. 6. 1917). Es folgten Jahre (1917—1921) des Studiums zu Freiburg (Schw.). Hier wurde Mulders mit einer Dissertation „La vocation au

sacerdoce“ summa cum laude promoviert. Dann sehen wir ihn bis zum Jahre 1936 als Professor am Seminar zu Hoeven, und vom Jahre 1930 auch zugleich als Lektor der Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät Nimwegen wirken. Im Jahre 1936 macht Mulders Studien am Orientalischen Institut in Rom und wurde o. Professor der Missionswissenschaft, der Orientalischen Theologie (und später auch der Fundamentaltheologie) an der katholischen Universität von Nimwegen. Hier gründete er i. J. 1948 ein Missiologisches Institut und wurde er Mitbegründer und Vorstandsmitglied des Apostolates der Wiedervereinigung. Von seinen Publikationen seien hervorgehoben: *La vocation au sacerdoce* (1925); *Van den eenen God* (1926); *Inleiding tot de missiewetenschap* (1937, 1950²); *De missie in Tropisch Nederland* (1940). An der Missionsbewegung der Niederlande hat Prof. Mulders immer regen Anteil genommen. Wir wünschen ihm auf das herzlichste noch viele fruchtbare Jahre im Dienste der Missionswissenschaft!

BESPRECHUNGEN

PROF. DR. J. P. STEFFES

RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER LITERATUR-ÜBERBLICK

In nachstehender Umschau werden nur Erscheinungen berücksichtigt, die der Schriftleitung der ZMR zugehen. Es soll keine eingehende kritische Besprechung erfolgen, vielmehr soll nur Art und Inhalt der Bücher herausgestellt werden, um den Leser hinsichtlich der behandelten Themen zu orientieren. Dabei lassen sich zwei Gruppen unterscheiden: eine solche, in der jene Veröffentlichungen zusammengefaßt werden, die wesentlich religionsgeschichtlichen Charakter haben und das Interesse des Missionars mehr oder minder direkt berühren, und eine zweite mit Neuerscheinungen, die stärker philosophisch oder theologisch ausgerichtet sind.

I. Religionsgeschichtliche Umschau

1. *Christus und die Religionen der Erde*. Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. von Frz. König. 3 Bände. Freiburg (Herder) 1951.

Es war in dieser Zeit ein großes Wagnis für Herausgeber und Verleger, ein Werk wie das vorgenannte in Angriff zu nehmen und durchzuführen. Daß sie dieses Wagnis auf sich nahmen und zu Erfolg führten, verdient hohe Anerkennung und den Dank aller, besonders derer, die um die allgemeine Religionswissenschaft bemüht und an ihr stärker interessiert sind. Ein solches Werk hat auf katholischem Boden lange gefehlt. Freilich ist der Stoff des religionswissenschaftlichen Bereiches so groß und sind seine Aufgaben und Probleme so zahlreich, daß noch vieles der Bearbeitung harret. Der Herausgeber des vorgenannten Werkes hat das große Verdienst, bedeutende Fachkräfte für die Herausgabe gewonnen und dem Ganzen eine feste grundsätzliche Orientierung gegeben zu haben. Er hat selbst außer Einleitung und Nachwort drei wichtige Beiträge beigetragen: *Der Mensch und die Religion* (I, 11 ff.); *Die Religion des Zarathustra*

(II, 607 ff.); Das Christentum und die Weltreligionen (III, 731 ff.). Der erste Band, dem P. W. Schmidt SVD ein Vorwort mitgegeben hat, handelt über den ur- und vorgeschichtlichen Bereich: Der Mensch und die Religion (Frz. König, Salzburg); Der historische Gedanke in Ethnologie und Religionswissenschaft (W. Koppers, Wien); Der älteste Mensch und seine Religion (W. Koppers); Die Religion des vorindogermanischen Europa (D. J. Wölfe, Wien); Die Religion der Primitiven (P. Schebesta, Wien). — Der zweite Band ist den alten Völkern und Kulturen gewidmet. Er gliedert sich nach Kontinenten. Europa: Die Religion der Griechen (K. Prümm, Rom); Die Religion der Römer (Th. Corbishley, Oxford); Die Religion des Hellenismus (K. Prümm); Die Religion der Kelten (J. Ryan, Dublin); Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht (A. Closs, Graz); Die Religion der Slawen (L. Sadnik, Graz); — Asien — (Afrika): Die Religion der Sumerer und Akkader (N. Schneider, Luxemburg); Die Religion der Babylonier und Assyrer (F. M. Th. de Liagre Böhl, Leiden); Die Religion des Mani (H. Ch. Puech, Paris); Die Religion der Ägypter (H. Junker, Wien); Die Religion des Zarathustra (F. König); Das Schicksal des Gottesgedankens in den Religionen Indiens (W. Koppers); Die Religion der Ur-Indogermanen im Lichte der Sprache (W. Havers, Wien). — Amerika: Die Religion der Mexikaner, Maya und Peruaner (F. Hampl, Wien). — Der dritte Band umfaßt in dem ersten Teil die lebenden außerchristlichen Hochreligionen. Zur Darstellung gelangen: Der Islam (H. L. Gottschalk, Wien); Die Religionen Indiens (C. Regamey, Lausanne-Fribourg); Der Buddhismus Indiens (C. Regamey); Anhang: Die Religion Tibets (C. Regamey); Die Religion der Chinesen (M. Eder, Peking); Anhang: Abriß der Religionsgeschichte Koreas (O. Graf, Kobe, Japan); Die Religionen Japans (F. K. Numazawa, Nagoya, Japan). — Den Gegenstand des letzten Teiles in Band III bildet das Christentum: Die Religion des Alten Testaments (J. Schildenberger, Beuron); Das Judentum Palästinas zur Zeit Christi (J. Bonsirven, Rom); Die Religion Jesu (G. Bardy, Dijon); Die orientalische Christenheit (J. Casper, Wien-Salzburg); Das Christentum und die Weltreligionen (Frz. König).

2. *W. Schmidt*, Die Religionen der asiatischen Hirtenvölker (Die sekundären Hirtenvölker der Mongolen, der Burjaten, der Yuguren, sowie der Tongusen und der Yukagiren. Der Ursprung der Gottesidee, Bd. X. Münster i. W. (Aschendorff) 1952, S. XXXII, 864.

Als sekundär werden die Hirtenvölker bezeichnet, bei denen gegenüber den primären Tierzüchtern die Rinderzucht einen Vorrang vor der Pferdezucht hat, und die zugleich auch mancherlei Spuren von Mutterrecht aufweisen. Dieser Band bringt u. a. die ersten kritisch bearbeiteten Monographien der vorlamatistischen Religionen der Mongolen, Burjaten, Yuguren und Tongusen. Zuerst kommen die Mongolen zur Behandlung. Wegen Mangels an Quellen ist nach dem Vf. ihre frühere reinere Hirtenreligion nicht mehr voll erfassbar, und späterhin hat der Lamaismus sie stark überdeckt. Sehr interessant sind die Äußerungen und Briefe der Großkhane über die Religion, die durch andere Dokumente noch ergänzt werden. Dabei tritt stark hervor das Bekenntnis zu einem höchsten Himmelswesen, das als Persönlichkeit, als Geber alles Guten und als Schöpfer, als Herr über Leben und Tod, als Gesetzgeber und Richter erscheint. Ihm wird eine entsprechende Verehrung in Opfer und Gebet zuteil. Trotz der intensiven Betonung des Monotheismus findet sich die Anerkennung höherer Nebenwesen: von Himmelskörpern, hl. Bergen, Flüssen und Feuer, sowie Mythen über Welt und Weltanschauung. Das Jenseits kennt Himmel,

Fegefeuer und Hölle in phantastischer Ausschmückung. Den Vorstellungen von den höheren Wesen entspricht ein Kult, der allerdings nur unzulänglich bekannt ist. Im zweiten Abschnitt behandelt Schmidt die Burjaten. Man kennt auch hier ein höchstes Wesen Esege Malans, ausgerüstet mit höchster Macht und Schöpferkraft. Aber es erscheint in mythischer Entstellung, zugleich als Gatte und Vater von Söhnen und Töchtern. Neben ihm gibt es noch mannigfache höhere Wesen aus dem Bereich der Elemente und der Tiere. Besondere Beachtung schenkt der Vf. dem Kult, wobei namentlich das überaus grausame Pferdeopfer eine wichtige Rolle spielt, sowie dem ausgedehnten Schamanentum. Den Yuguren ist der dritte Abschnitt gewidmet. Auch bei ihnen findet sich ein höheres Wesen, dem Allmacht, Allwissenheit, Schöpferkraft und Güte zugeschrieben wird, das jedoch von anderen höheren Wesen umgeben ist, die es indes überragt. Zum Ganzopfer wird nicht mehr das Pferd, sondern das Schaf verwandt, was von tibetanischer Beeinflussung hergeleitet wird, wie denn die Religion der Yuguren überhaupt stark in den Bann des Lamaismus gerät. Eingehend wird die Opferzeremonie dargestellt. Da nach dem Vf. hier das Material dieser Religion zum erstenmal erhoben wurde, und da ihr letzter authentischer Vertreter gestorben ist, wird die Darstellung wohl immer lückenhaft bleiben müssen. Der nächste Abschnitt gilt den Tongusen. Ins Auge gefaßt werden die Transbaikal-Tongusen, die Jenessu-Tongusen, die Mandschuri-Tongusen und die Mandschu. Namen, Natur, Eigenschaften und Kult des höchsten Wesens werden bei den genannten Stämmen untersucht. Außer ihm genießen Verehrung Naturgeister, Seelen und Ahnengeister, Fremd- und Clangeister. Ein erheblicher Raum in der Darstellung wird dem Schamanismus gewidmet. Die jüngere wie die ältere Religion der Mandschu wird in ihrer Besonderung gewürdigt. Der letzte Abschnitt des Buches befaßt sich mit den Yukagiren, einem protototemistischen Jägervolk in Nordostasien. Eine höchste Gottheit steht in Geltung, welche die Phänomene der Natur in der Hand hat. Aber die Angelegenheiten der Menschen hat sie diesen selbst und anderen höheren Wesen überlassen. Seine Art erscheint ziemlich unbestimmt und ermangelt auch gewisser dem höchsten Wesen notwendiger Eigenschaften. Als höhere Wesen werden auch angeführt Himmel, Sonne, Mond, Feuer, die Eigner über Naturräume, Tiere, Herd und Haus u. a. m. Große Bedeutung kommt vor allem der Sonne zu. Ebenso dem Schamanentum. Eigenheiten finden sich u. a. namentlich in bezug auf die Seelenauffassung: Kopf-, Herz-, Leibseele. Den Abschluß des Buches bildet ein Nachtrag über die Shawnee-Indianer, ein Algonkin-Stamm. Dem höchsten Wesen werden besonders Schöpferkraft und sittliche Würde beigelegt. Einen hohen Rang nimmt ein weibliches Wesen ein und bildet den Übergang vom Großen Geist zur Erdgottheit. Andere höhere Wesen sind Schlange und Schildkröte, sowie die Geister der Verstorbenen. Wenn die Religion auch die Hauptzüge der Algonkinreligion bewahrt hat, so sind doch bei den Shawnee mutterrechtliche Ideen zur Geltung gekommen, die später die Oberherrschaft gewannen infolge ihrer Wanderungen und Berührung mit mutterrechtlichen Kulturen. — Diese wenigen Notizen können nur die Hauptlinie des Buches nachzeichnen, ohne seinen inhaltlichen Reichtum ahnen zu lassen. Jeder Abschnitt vermittelt einen Einblick in die Quellenlage und äußere Situation des Stammes. Dann folgen detaillierte Darstellungen aller höheren Wesen, der Vorstellungen von der Welt- und Menschwerdung, von Tod und Jenseits sowie von den kultischen und magischen Bestandteilen der Religion und allem sonst, was zu ihrem Verständnis notwendig ist. Trotz des hohen Alters des Vf.s ist ein Nachlassen seiner Kraft auch in diesem Bande noch nicht spürbar.

3. *A. Riedmann*, Die Wahrheit über Christus. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich (2. Bd. des Gesamtwerkes, Die Wahrheit des Christentums). Freiburg (Herder) 1951, S. XVI u. 393.

Dem ersten Bande, der „Die Wahrheit über Gott und sein Werk“ zum Gegenstande hatte, schließt sich der zweite an mit dem Thema: „Die Wahrheit über Christus“. Der Vf. will die wichtigsten Gesichtspunkte aus dem Leben des Herrn zur Darstellung bringen und zugleich zeigen, daß die scheinbaren Parallelen bzw. Analogien dazu im außerchristlichen Raum keinerlei Anspruch auf wirkliche Gleichheit oder Konkurrenz mit den Phänomenen des Lebens Jesu erheben können. Der Vf. gliedert den umfassenden Stoff in zwei übergreifende Teile: „Unvergleichlichkeit der Erlösergestalt Jesu Christi“ und „Unvergleichlichkeit des Erlösungswerkes Jesu Christi“. Dem ersten Thema widmet der Vf. fünf Abschnitte (Unvergleichlichkeit der geschichtlichen Quellen, der Präexistenz Christi, seiner Gottheit, seiner Inkarnation sowie der Jugendgeschichte), dem zweiten ebenfalls fünf (Jesus Christus erlöst aus falscher Glaubenslehre, aus irriger Sittenlehre, aus Sünde und Schuld sowie aus der Gottesferne). Die Einzelfragen sind in allgemein verständlicher Form behandelt und vermitteln dem Leser ein reiches, übersichtliches Material, das seiner christlichen Einstellung eine gute Stütze bieten kann. Bei der Weitschichtigkeit des Stoffes begreift es sich, — und das soll kein Tadel sein — daß nicht alle Vergleichsmöglichkeiten und Einwände Berücksichtigung finden konnten. Das dem Buche vom Vf. in Betracht seines Leserkreises gesteckte Ziel dürfte es wohl erreichen.

4. *Pl. Arndt*, *SUD*, Religion auf Ostfiores, Adonare und Solor. *Studia Instituti Anthropos*, vol I, Wien-Mödling (Missionsdruckerei St. Gabriel) 1951, S. XII u. 248, 4^o. Mit einer Karte der Inseln und ihrer Eingruppierung in Insulinde. Preis 25 Schw. Frs.

Der Vf. war durch längere Studien und mehrfache Publikationen in bezug auf die genannte Inselwelt für die vorliegende Arbeit sachlich gut vorbereitet. Er legt in dem angezeigten Bande zwei Berichte vor, einen ersten über die Religion von Ostfiores unter folgenden Gesichtspunkten: das höchste Wesen, die Geister, der Mensch, Natur und Welt, die Opferstätten, Kulthandlungen, Magie — mit einem Anhang über Grunderwerb und Grundbesitz auf Ostfiores; und einen zweiten über die religiösen Verhältnisse auf Solor und Adonare in folgender Gliederung: das höchste Wesen, die Geister, der Mensch, Natur und Welt, Heiligtümer, Opfer und Feste. Besonders im Hinblick auf die Sprache, um deren Erschließung der Vf. sich große Verdienste erwarb, glaubt er Zusammenhänge mit dem Hinduismus feststellen zu können. Dem Buche ist ein Verzeichnis wichtiger Ausdrücke im Original und Übersetzung beigegeben. Die Darstellung selbst beruht auf Übersetzung von Texten, die zumeist in der Ursprache aufgenommen wurden. So erhält der Leser guten Einblick in das religiöse und kulturelle Leben der Inselbewohner.

5. *J. A. J. Verheijen* *SUD*, Het hoogste Wezen bij de Manggaraiers. *Studia Instituti Anthropos*, vol. 4, Wien-Mödling (Uitgeverij Missiehues St. Gabriel) 1951, S. XVI u. 240, 4^o, Pr. 25 Schw. Frs. Mit einer Karte.

In Ergänzung von P. Arndts Bericht über die religiösen Verhältnisse in Ostfiores wird hier ein ausgebreitetes Material geboten über die Religion im Stamm der Manggaraiers in Westfiores. Nach Anführung der Hauptnamen für das höchste Wesen, die bereits Wesentliches von ihm aussagen, werden die verschiedenen Vorstellungen mitgeteilt, die sich mit dem Namen Mori Keraéng

verbinden. Er bezeichnet den Schöpfer, Helfer, Weltlenker, Wächter der Erde, Herrn des Lebens, Quelle der Macht und des Wissens. Das Verhalten des Menschen zu ihm umfaßt Opfer und Gebete in individueller wie gemeinschaftlicher Festform. Mythen und Erzählungen, die um Mori Keraéng kreisen, hellen nicht nur sein Wesen weiter auf, sondern vermitteln auch Einblicke in die Kultur und Denkweise des Stammes: so in die Vorstellungen von der Entstehung der Erde, der Menschen und der Geister, von Kleidung und Ernährung, von Tod und Krankheit, von Erbewegung, Tag und Nacht, von Blitz und Mondphasen u. a. m., sodann vom Verhältnis der Seele zum höchsten Wesen, von Toten, Stammvätern, Naturgeistern und den Geistern der Bösen. Der Vf. war dabei weithin auf lebende Zeugen angewiesen und hatte vielerlei Schwierigkeiten zu überwinden, aber nur so waren gesicherte Einzelerkenntnisse zu gewinnen, die dann als Teilmotive einem größeren religionsgeschichtlichen bzw. ethnologischen Zusammenhange einzugliedern sind.

6. *P. H. Huber SUD*, Das Fortleben nach dem Tode im Glauben westsudanischer Völker. Heft X der St. Gabrierler Studien. Hrsg. von der Philosophisch-Theologischen Hauslehranstalt St. Gabriel, Mödling (Verlag St. Gabriel), S. 157.

Vf. geht aus von der Sorge um den Leichnam vor und während der Beerdigung, um das Hauptinteresse dem Weiterleben im Totenreich zu widmen. Es kommen zur Sprache Lage und Art des Jenseits, Wiedergeburt, Verwandlung, Einwohnung in Tieren, Bäumen und Gegenständen. Es gibt weiterhin ein Fortleben in Form umherirrender böser Geister. Ein besonderes Gewicht wird gelegt auf die Frage nach der Vergeltung, die stark an Diesseits und Familie gebunden ist. Der Himmel erscheint als Gemeinschaft der Ahnen, und Ausschuß davon bedeutet die Hölle. Ehrenhaftes Leben, ehrenhafter Tod und ehrenhaftes Begräbnis bei den Toten der Familie haben zur Folge die Eingliederung in die Gemeinschaft der Ahnen und Wiedergeburt in der Familie; ein ehrloses Leben und Begräbnis hat die entgegengesetzten Folgen. Daneben finden sich noch Vorstellungen von einem Ort des Friedens und des Glückes sowie von einem Orte der Qual. Auf letztere Vorstellungen mögen nach dem Verf. Christentum und Islam eingewirkt haben. Indes sind die Gedanken an Tod und Fortleben Ackerbauern besonders eigentümlich, und diese bestimmen namentlich die Wirtschaftsform im westlichen Sudan. Vf. weist am Schlusse hin auf eine Reihe soziologischer Fragen, die im Hinblick auf die Toten noch geklärt werden müssen.

7. *H. Zimmer*, Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur. Mit 71 Illustrationen. Hrsg. von Jos. Campell, New York 1945, übers. aus dem Englischen von Prof. E. W. Eschmann 1947, Zürich (Rascher-Verlag) 1951, S. XI u. 282.

Es handelt sich um den ersten Band der gesamten Werke des allzu früh (1943) verstorbenen Indologen, der in Heidelberg und New York lehrte. In einer Reihe von Einzeluntersuchungen, die in einem ansprechend lebendigen und fesselnden Stile mit großer innerer Anteilnahme niedergeschrieben sind, wird man in wesentliche Grundgedanken indischer Geisterwelt eingeführt, so besonders in die Kreislehre des Kosmos mit seinen in gewaltigen Zeiträumen sich abspielenden und wiederholenden Phasen des Aufstiegs, der Reife und des Abstieges, ferner in die Welt der Götter, Dämonen, Heiligen und Könige, sowie in Grundformen des Lebens wie Askese, Meditation, Magie, Mystik und Seelenwanderung. Das Buch, das indische Grundanschauungen westlichem Denken erschließen und nahebringen will und den Leser zu den Schätzen der eigenen Seele führen möchte, mußte aus Vorlesungskonzepten mit zerstreuten Notizen

vom Herausgeber mühsam zusammengesetzt werden. Die beigegebenen Bilder erleichtern mannigfach den Nachvollzug fremdartiger Vorstellungen.

8. *Jochim Wach*, Types of religious Experience, christian and non-christian. Chicago-Illinois (The university of Chicago Press) 1951, S. XVI u. 275, Pr. 3,50.

Der jetzt in Amerika wirkende, durch viele religionswissenschaftliche Arbeiten, zuletzt besonders durch seine Soziologie der Religion weithin bekannte Vf. legt in dem genannten Buche eine Reihe von Essays vor, denen außer ihrem geschichtlichen Material auch grundsätzliche Relevanz zukommt. Letzteres trifft bereits beim ersten Aufsatz zu, der von der Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie handelt. Besondere Beachtung verdient die Heraushebung und Beschreibung der religiösen Erfahrung als Grundphänomen der Religion schlechthin und ihre Abgrenzung gegen scheinbar verwandte Erfahrungen aus anderen Gebieten und pseudoreligiöse Erfahrung. Dem Vf. liegt daran, eine allgemeine Basis zu finden, von der aus dann ein Verständnis für die jeweilige Eigenart religiöser Gottbegegnung gefunden werden soll. Mehrere Essays aus nichtchristlichem Bereiche, so aus griechischer, hebräischer, islamischer und buddhistischer (Mahayana) Gedankenwelt, sowie aus der Geschichte des Christentums unter besonderer Berücksichtigung von Caspar Schwenckfeld, Alexis de Torqueville, Kirche und Sekten dienen der weiteren Erhellung in Hinsicht von Erfahrung, Soziologie und Kultur. Den Abschluß bildet der Essay: Rudolf Otto and the idea of the holy. Auch da, wo der Leser anders urteilen bzw. akzentuieren würde, fühlt er sich angeregt, zumal das Buch auch zu einer praktischen Synthese von Religion und Leben beitragen will.

9. *E. Hirsch*, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Geistes, Gütersloh (Bertelsmann).

Der gegenwärtigen Anzeige liegen vor die Lieferung 5, die den ersten Band abschließt, ferner die Lieferungen 6—11, die den zweiten Band bilden, sowie die Lieferungen 12—16, die den dritten Band füllen, endlich die Lieferungen 17 und 18, die der Besprechung des vierten Bandes vorbehalten bleiben. Hingewiesen sei auf die Besprechungen in den Jahrg. 1950 und 1951 der ZMR. Der reiche Inhalt eines jeden Bandes kann nur mit einigen Stichworten angedeutet werden. Des Zusammenhangs wegen soll hier nochmals der erste Band, von dem nur Lieferung 1—4 früher gekennzeichnet wurden, mitberücksichtigt werden. Band 1 handelt vom Aufbruch und der Entfaltung des aufklärerischen Geistes. Zur Darstellung gelangen die Lehre vom Staat und Recht, Toleranz, Deutsch-evangelisches Kirchenrecht, das neue philosophisch-physikalische Weltbild, dessen Folgerungen für den Gottesglauben und das Christentum, die vom letzteren sich loslösende Religionsphilosophie, das neue Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, Höhe und Reife des Deismus in England. Bd. 2 bringt eine eingehende Würdigung der philosophischen und theologischen Ideen von Leibniz und Wolff, die Grundlegung der pietistischen Theologie unter Th. J. Spener: Ablehnung der aristotelischen Philosophie und Forderung eines rein biblischen Denkens, neues Verhältnis zur Philosophie und Naturwissenschaft, zu Theologie und Glaube, zur lutherischen und reformierten Lehre, Rechtfertigung als Gottseligkeit, Beziehung des Pietismus zur Aufklärung. Es gelangen weiter zur Darstellung der Pietismus unter A. H. Franke, J. A. Bengel u. a., die Dogmatik der halleischen Schule, der Kampf der Orthodoxie gegen den Pietismus; Jacob

Böhme, sein Verhältnis zu Luther, seine spekulative Umdeutung kirchlicher Lehren, Kritik der Rechtfertigungslehre, Sophienmystik, die Vorstellung von den letzten Dingen bei Böhme, G. Arnold, G. Tersteegen, der Anbruch der Freigeisterei, Übergangstheologie unter J. F. Buddeus, Chr. M. Pfaff, S. Mosheim, S. J. Baumgarten. Der Band schließt ab mit der Darstellung der Lage der deutschen evangelischen Kirche und Theologie um 1740. Der dritte Band reicht zeitlich von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts. Er enthält die Kirchen- und Religionskritik in England unter Hartley, Priestley, David und Hume; die Hauptrichtungen der französischen Aufklärung: Voltaire, de la Mettrie, Holbach, J. J. Rousseau, die geistes- und religionsgeschichtlichen Auswirkungen der Revolution, Verlauf der Restauration: Chateaubriand, Lamennais, Jos. de Maistre, den beginnenden Agnostizismus, Positivismus und Sozialismus in Westeuropa: vor allem J. Bentham, James, H. Mill, Saint Simon, A. Comte, Ch. Fourier, R. Owen, die evangelicale Bewegung, die schottische evangelische sowie die Erweckungsbewegung auf dem westeuropäischen Festlande, die Lage der holländischen Kirche, theolog. Neuaufbruch in der anglikanischen Kirche, die Oxford-Bewegung, H. J. Newmans Vorlesungen über die Rechtfertigungslehre, Umwandlung der anglikanischen Kirche in eine altkatholische; die Wirkungen von Th. Carlyle, Fr. D. Maurice, Ch. Kingsley, Fr. W. Robertson, Sieg des neuen Anglicanismus, Nordamerikanische Theologie bis zum Bürgerkrieg, Ausbildung des Amerikanertums, neue religiöse Bewegungen: Adventisten, Spiritisten, die Sklavenfrage, Vermittlung deutscher und nordamerikanischer Theologie, das Wirken R. W. Encersons. Wegen seines reichen Inhaltes ist das Werk von Hirsch außerordentlich wertvoll, besonders im Hinblick auf die Schicksale des Christentums in dem genannten Zeitraum. Da der Vf. auf einen Teil des Honorars und der Verlag auf jede Verdienstspanne verzichtete, kann von der 12. Lieferung ab jede zu 4,50 DM in der Subskription, zu 5,— DM im Einzelkauf abgegeben werden.

II. Die philosophisch bzw. theologisch ausgerichtete Literatur

1. J. Hessen, Die Werte des Heiligen. Eine philosophische Schau der religiösen Wertwelt, 2. A., Regensburg (Fr. Pustet) 1951, S. 244.

Der Vf. bezieht eine philosophische-phänomenologische Aufhellung der wesentlichen Komponenten lebendiger Religiosität. Er setzt dabei voraus, was traditionell bislang den Inhalt der Religionsphilosophie ausmachte: Dasein eines überweltlichen persönlichen Gottes und seiner grundlegenden Eigenschaften und fragt nur nach der Art der Relationen zwischen Mensch und Gott. Nach Charakterisierung des Wesens und der Objektivität der Werte des Heiligen, gelangen zur Einzeldarstellung 1. die weltbezogenen Werte des Heiligen (Schöpfung, Vorsehung, Wunder), 2. die menschebezogenen Werte (Offenbarung und Erlösung), 3. die innerseelischen Werte, und zwar zunächst die Akte (Anbetung, Glaube, Liebe), sodann die Zustände (Sünde, Gnade, Wiedergeburt), endlich die Erlebnisse (Freude, Friede, Liebe [caritas]). Das Buch dient nicht nur der intellektuellen Belehrung, sondern, was mehr wiegt, der religiösen Erbauung.

2. Marcel Reding, Der Aufbau der christlichen Existenz, München (Max Hueber) 1952, S. IX u. 234, brosch. 7,80 DM, Subskription 7,— DM.

Das neue Buch von M. Reding vermittelt dem Leser in sehr übersichtlicher Gliederung, außerordentlicher Klarheit und flüssigem Stile Einblick in die wichtigsten Motive und Bausteine christlicher Existenz. In weitausgreifenden und

doch scharf konzentrierten Gedankengängen werden aktuellste Fragen unserer Zeit diskutiert — sie werden theoretisch-wissenschaftlich diskutiert, aber so, daß sie den Leser wegen ihrer Zeit- und Lebensnähe und der persönlichen Anteilnahme auch praktisch ansprechen, erleuchten und bereichern. Viele Fragen, die in der gegenwärtigen Situation im Zwielicht erscheinen, Schwierigkeiten in sich schließen und zu Anzweiflungen Anlaß geben könnten, werden zu erfreulicher Aufhellung geführt. Besonders verdienstvoll ist die Klarstellung der Aussage: Christentum ist eine geschichtliche Größe und doch absolute Wahrheit. Einen etwaigen Einblick in den Reichtum des Buches vermitteln folgende Hauptkapitel: Geschichte und Wahrheit in der Offenbarung; Christliches Ethos und Geschichte; Die übergeschichtliche Gottebenbildlichkeit des Menschen, Die existenzielle Bereitschaft des Menschen für Gott, Der Glaube Abrahams, Die Erzväter und Moses — Hoffnung und Liebe, Die Gottnähe in Christus, Glaube, Hoffnung und Liebe, Existenz und christliches Ethos, Glaube und Existenz, Das sittliche und religiöse Moment im Aufbau der christlichen Existenz, die soziologische Struktur des christlichen Ethos. Das Buch von R. bietet eine in sich geschlossene Darstellung, bildet aber zugleich den Einleitungsband zu dem Handbuch der Moraltheologie, das R. in Verbindung mit mehreren Fachvertretern bei Hueber in München herausgibt, und von dem der 1. Band: Die philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie von Reding bereits vorliegt.

3. *Max Lackmann*, Vom Geheimnis der Schöpfung. Stuttgart (Evangelisches Verlagswerk) 1952. Die Geschichte der Exegese von Röm 1, 18—23, 2, 14—16 und Akta XVI, 15—17, XVII, 22—29 vom 2. Jahrh. bis zum Beginn der Orthodoxie. Stuttgart (Evangelisches Verlagswerk) 1952, S. 371.

Der Vf. hat sich ein dreifaches Ziel gesetzt: er will zeigen, daß die katholische und altreformatorische Auffassung von einer natürlichen Erkenntnis Gottes auf Grund der ontologischen Konstitution von Welt und Mensch den Bibeltexten nicht entspricht, sodann daß auch K. Barth Unrecht hat mit seiner völligen Leugnung einer natürlichen Erkenntnis Gottes, um dann die ihm allein als biblisch gesichert erscheinende Deutung vorzulegen. Durch die Schöpfung steht der Mensch in einer *communio et participatio Dei naturalis*. Diese Vereinigung mit Gott vollzieht sich als eine stete Selbstkundgebung des dreieinigen Gottes an den zum Hören der Anrede Gottes geschaffenen Menschen, das dieser allerdings mit seinem freien Willen negieren und umdeuten kann. Um Fehldeutungen zu vermeiden, soll der Ausdruck Offenbarung für die umschriebene Kundgabe Gottes nicht verwendet werden, weil Offenbarung im Alten wie Neuen Testament, aber auch in allen geschichtlichen Religionen zu einer Welt der gespaltenen Einheit zwischen Gott und der Menschheit der Sünde und des Todes gehört, die einer Schöpfung und Geschichte überbietenden Eindruckes des Transzendenten bedarf, um zu ihrer ungestörten Einheit zurückzufinden. Die natürliche Gottgemeinschaft wird gestört durch die Sünde. Aber „in jedem Gottesgedanken und Gottsuchen, in jedem Mythos und jeder Religion ist mehr oder weniger die Wahrheit des dreieinigen Gottes mächtig. Die durch die Sünde verfallende Gottgemeinschaft bringt Gottes apokalyptische Offenbarung „in Gesetz und Evangelium zur Krisis, zur Gesundung und zu einer die gegenwärtige Schöpfung überbietenden Vollendung“ . . . Gottes Handeln „in Gesetz und Evangelium des Alten und Neuen Bundes sind die heimliche Wahrheit aller Mythen, Religionen, philosophischen und künstlerischen Reflexionen des Gott fliehenden und suchenden . . . Menschentums. ohne selbst Mythos, Religion . . . philosophische oder

künstlerische Reflexion zu sein“. Nach der Meinung des Vf.'s verwandeln Katholiken und Altprotestanten die personnahe Beziehung zwischen Gott und Geschöpf in einen Seinsbegriff und fälschen so die biblische Vorstellung von der *imago Dei*, indem sie Gott nehmen, „was Gottes ist“ und dem Menschen geben, „was nicht sein ist“, S. 265 f.

4. M. Rast, *Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre*, Freiburg (Herder) 1952, S. VIII u. 211.

Das Buch bildet den sechsten Band der von dem Berchmans-Kolleg in Pullach herausgegebenen Sammlung „Mensch, Welt, Gott“. Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen. Es will der heutigen Geistesverfassung entsprechen, indem es „den Menschen auf dem Weg zu Gott und in der Entfaltung des Gottesbildes zum Ausgangspunkt nimmt“. Gott soll dabei als „der gewaltige Schlußstein offenbar werden, der den ganzen irdischen Kosmos zusammenhält und allem Streben und Schaffen des Menschen erst letzten Sinn verleiht“. Nach methodischen Vorfragen wird einläßlicher gehandelt über spontane Gotteserkenntnis und ihre mannigfachen Lösungsversuche, über die wissenschaftlichen Gottesbeweise. Ein zweiter Hauptteil umschreibt die Attribute Gottes, und der dritte und letzte hat zum Gegenstande den Schöpfergott, Sinn der Schöpfung, das Problem des Wunders und des Übels. Das Buch kann manchem Suchenden Klärung bringen und durch die reichen Literaturangaben zum Weiterdenken Orientierung geben.

5. A. Hartmann SJ, *Bindung und Freiheit des katholischen Denkens. Probleme der Gegenwart im Urteil der Kirche*, Frankfurt a. M. (Knecht) 1952, S. 254.

Es handelt sich hier um ein Sammelwerk von Dozenten der theologisch-philosophischen Hochschule St. Georgen, in der im Anschluß an die Enzyklika „*Humani generis*“ wichtige aktuelle Themen aus dem Grenzgebiet „Glauben und Wissen“ behandelt werden. Der Herausgeber Hartmann nimmt zu der Frage nach einer „Christlichen Philosophie“ Stellung. J. Lutz schreibt über Wesen, Formen und Bedeutung des Existenzialismus. J. de Vries setzt sich auseinander mit der Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis und den Gottesbeweisen. Es schließen sich an Abhandlungen über katholische Schriftauslegung sowie über die Eigenart biblischer Geschichtsschreibung von K. Wannemer, über die Frage nach der Abstammung des Menschen unter naturwissenschaftlichem und theologischem Aspekt von Pl. Overhage und von O. Semmelroth über Wesen und Werden des Dogmas. Eine Übersetzung von *Humani generis* ist beigegeben. Eine Reihe von grundsätzlichen Fragen, die von der Enzyklika angeregt wurden und mancherlei Diskussionen wachriefen, finden in dem Buche eine scharf umgrenzende sachliche Aufhellung.

SONSTIGE BESPRECHUNGEN

P. Amadeo Cracco OFM, *La „captatio benevolentiae“ nella evangelizzazione dei gentili*. Roma 1951. Centro Nazionale di Propaganda Missionaria Francescana, Via Merulana 124. — 235 S.

Der Vf. will in der vorliegenden Schrift alle Elemente an der Persönlichkeit des Missionars und seiner Predigt untersuchen und systematisch darstellen, die dem Heiden das Mißtrauen gegen den fremden Glaubensboten nehmen und ihn zur Anhörung der Missionspredigt geneigt machen können. Dabei sieht er von Besonderheiten der einzelnen Missionsfelder ab und beschränkt sich auf

das allgemein Gültige. Als Quellen seiner Untersuchung gibt er an: die hl. Schrift, das Naturrecht, die kirchlichen Erlasse und die Missionsgeschichte. In drei Abschnitten entwickelt er die Forderungen, die an die Persönlichkeit des Missionars, an den Inhalt der Lehrverkündigung und an die Form der Missionspredigt gestellt werden müssen.

Vom Missionar werden im ersten Abschnitt mit eingehender Begründung verlangt: eine besondere Vorbildung, die eine gründliche Kenntnis der Sprache, Philosophie, Geschichte, Literatur, der Zeitfragen und vor allem der religiösen Anschauungen des Missionsvolkes vermittelt, die rechte innere Einstellung zum Missionsvolk, im besonderen Achtung und Liebe, Anpassung an die einheimischen Lebensgewohnheiten und Gebräuche, die jedoch die notwendigen Grenzen wahrt, und einige weitere Eigenschaften, auf die bei der Auswahl der Missionare zu achten ist. Im *zweiten* Abschnitt verweist der Vf. zunächst eindringlich auf die durchaus positive Fassung des Missionsbefehls, der in erster Linie die Verkündigung der Frohbotschaft und nicht die Bekämpfung der heidnischen Religionen verlange. Nach Erörterung der Frage, wieweit überhaupt bei der Verkündigung der christlichen Wahrheit eine Akkommodation möglich sei, werden die verschiedenen Methoden der Glaubensverkündigung gewürdigt und dem Vorgehen, das an die natürlichen Wahrheiten in der einheimischen Religion anknüpfend die Zuhörer zur Anerkennung der Offenbarungswahrheiten weiterführt („metodo razionale“), als dem praktisch erfolgreichsten eine eingehende Darstellung gewidmet. Der *letzte* Abschnitt hebt die Forderungen an die formelle Seite der Missionspredigt heraus und bietet in einem eigenen Kapitel Richtlinien für die Diskussion mit Heiden. Ein ausführliches Literaturverzeichnis bildet den Abschluß.

Viele Fragen der Missionspastoral kommen zur Sprache. Der Wert der Schrift liegt aber nicht so sehr in der Behandlung einzelner Fragen als darin, daß einmal eine wissenschaftliche Gesamtdarstellung der menschlichen Faktoren unternommen wird, die die Heilsbotschaft für den Heiden anziehend machen können. Einzelne Behauptungen des Vf. bedürften in ihrer Verallgemeinerung der Korrektur, z. B. wenn er schreibt, daß den Missionaren des 16. und 17. Jahrhunderts die Kenntnis der einheimischen Einrichtungen und Gebräuche mangelte (S. 31; vgl. dagegen etwa Beckmann, *Die Beichtbücher als Quelle der Missionspastoral*, in: *Missionsw. Studien*, S. 136 ff.), oder wenn er den protestantischen Missionaren übernatürliche Motive abspricht (S. 90). Unbefriedigend und nicht frei von Widersprüchen ist die vergleichende Gegenüberstellung und grundsätzliche Beurteilung der direkten und indirekten Methode in der Darbietung der Glaubenswahrheiten. Solche Mängel beeinträchtigen jedoch nicht den Wert der Schrift, die mit Gründlichkeit und in eindringlicher Sprache dem Missionar die Forderungen vor Augen stellt, die an seine Person und an seine Predigt gestellt werden müssen, damit nicht durch menschliche Unzulänglichkeiten das Gnadewirken Gottes im Missionswerk verhindert werde.

Münster i. W.

P. Martin Booz OFMCap

Das Evangelium nach Markus, übersetzt und erklärt von Josef Schmid. 2. Aufl. RNT., Bd. 2. Regensburg 1950, Verl. Fr. Pustet, 249 S., kart. 7,80 DM, geb. 9,80 DM.

Beim Mk-Ev. handelt es sich im Grunde um eine Missionsschrift. Es ist für Heidenchristen bestimmt, steht im Dienst der Mission und vermittelt wesentliche Einblicke in die Ur-Mission mit ihren Ideen, Zielen und Wegen. Deshalb begrüßen wir diesen sehr gediegenen Kommentar. Besonders verwiesen sei auf die

für uns wichtigen Abschnitte über die Auswahl der Zwölf, die erste Aussendung der Apostel, die Syrophönizierin und die endgültige Aussendung der Elf. Unter den vielen Exkursen hätten wir wegen des Charakters des Mk-Ev. gern einen solchen über Mk und die Mission gesehen.

Thomas Ohm

Diekamp, Franz, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, hrsg. von Dr. Klaudius Jüssen, o. Professor der Dogmatik an der Univ. Freiburg i. Br. 2. Bd., 10., neubearbeitete Aufl., X u. 608 S., 1952, Münster (Aschendorff). Kart. DM 25,—, geb. DM 26,50.

Wenn ein Handbuch in 10. Auflage erscheint, dann bedarf es keiner besonderen Empfehlung mehr. Der Bearbeiter hat in dankenswerter Weise die Eigenart und Grundrichtung gewahrt und sich im allgemeinen auf kurze Berichtigungen und Ergänzungen beschränkt, wie sie ihm durch die neuere Literatur und die Entwicklung der Theologie geboten erschienen. Größere Änderungen finden sich nur in der Mariologie. Hier ist zunächst der unmögliche Versuch fallen gelassen, bei der Lehre von der unbefleckten Empfängnis Thomas im Sinne des Dogmas zu deuten; sodann hat die Lehre von der Himmelfahrt Marias auf der Grundlage des neuen Dogmas eine wesentliche Erweiterung erfahren. Mit gemischten Gefühlen wird die Gleichschaltung des alten Diekamp auf die von ihm abgelehnte neue Coredeptrix-Lehre aufgenommen werden. Auf offene Fragen im einzelnen einzugehen ist hier nicht der Ort. Für die Missionswissenschaft sei nur noch der Wunsch geäußert, daß in den sie besonders berührenden Fragen wie über die Notwendigkeit der Gnade zu natürlich gutem Handeln und über die Universalität der Gnade die Dogmatik neben den spekulativen Argumenten auch das reiche religionsgeschichtliche Material auswerten möge, wie es jetzt z. B. von dem Herausgeber dieser Zeitschrift P. Thomas Ohm in seinem großen Werke „Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen“ (1950) dargeboten wird.

B. Poschmann

Münster

H. Emmerich, Atlas Societatis Verbi Divini. Statistisch-geographische Darstellung aller Arbeitsfelder der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. Dreisprachig: lateinisch, deutsch, englisch. St. Gabriel, Mödling bei Wien, 1952. — 32 S. Text, 20 Karten. Halbleinen 4,— Dollar, Leinen 4,50 Dollar.

Das vorliegende Atlaswerk ist eine beachtliche Leistung. Noch größere Beachtung verdienen die Leistungen der Steyler Missionsgesellschaft, von denen er spricht. Hier liegt mehr vor als ein Rechenschaftsbericht. Eindringlich wird, ohne aufdringlich zu sein, Zeugnis von dem Erfolg einer mehr als 75jährigen Tätigkeit der SVD gegeben.

Der Atlas hatte bereits einen Vorgänger. Schon im Anschluß an J. Thurens „Die Missionen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in den Heidenländern“ (Steyl 1931) erschien ein Kartenwerk, das über die Arbeitsgebiete der Steyler orientierte. Dennoch ist der neue Atlas keine Zweitaufgabe. Neue Missionsfelder, die Entwicklung der einzelnen Missionen und die verarbeiteten geographischen Erkenntnisse (vgl. besonders die Karte von Neu-Guinea!) machen ihn zu einer vollkommen selbständigen Veröffentlichung.

Der 32seitige Text bietet ausschließlich statistisches Material, das über den Stand der Genossenschaft im ganzen und über die Lage der Arbeitsgebiete im einzelnen unterrichtet. Besonders dankenswert ist, daß außerdem für Erdteile und für größere Länder Angaben über die Gesamtbevölkerung, die Verteilung der Konfessionen und die Stärke der katholischen Kirche gemacht worden sind.

Die Karten sind sauber gezeichnet und gedruckt. Sie geben ein übersichtliches

Bild der topographischen Verhältnisse. Die Höhenunterschiede sind durch verschiedene Farbtöne und durch Höhenlinien angezeigt. Gleichwohl bleiben die Karten flächenhaft, das Profil der Landschaft tritt nicht sichtbar in Erscheinung. Die Lesbarkeit der rotgedruckten Zeichen wird z.T. durch den braungetönten Untergrund erschwert. Das hindert nicht, den Atlas als ein wertvolles Hilfsmittel für missionswissenschaftliche Studien zu bezeichnen.

Münster i. W.

J. Glazik MSC

In Litteras Encyclicas „Evangelii praecones“ Pii PP XII commentarium magistris Pont. Instituti Missionalis scientifici de Prop. F. A. A. (Sondernummer 1—2 von „Euntes docete“) 1952, 234 S. Commentaria Urbaniana. Pont. Universitas de Prop. F. Roma — Via Urbana VIII, 16.

Wirklich ein reichhaltiger und nützlicher Kommentar zu „Evangelii praecones“! Der Auftakt stammt von Sr. Em. Kardinal Fumasoni-Biondi, nach dem die Enzyklika „un programma chiara e completa della strategia missionaria“ gibt (2). Es folgen Aufsätze über die Missionsfortschritte 1926—1951 (Rommerskirchen), das missionswissenschaftliche Institut der Propaganda (Perbal), das Petrus-Kolleg (A. Signora), die Agenzia Fides (Heinzmann), den Missionar und das Studium der Ethnographie (Grotanelli), die ärztliche Mission (Pérez und Girolami), die Ziele der Mission (P. de Mondreganes), den einheimischen Klerus (G. Mensaert), Clericatus et hierarchia regiminis (J. Fuertes), das Laienapostolat in der Antike (Seumois), die katholische Aktion in den Missionen (A. Merry), die Missionspresse (N. Kowalsky), den territorialen und jurisdiktionellen Erklusivismus in den Missionen (Perbal), die Adaptation (Lokuang), die Mission in Indien (Papali), die einheimische Kunst (Costantini), die päpstlichen Missionswerke in den päpstlichen Dokumenten „Probe nostis“ und „Evangelii praecones“ (van Gelder), die Missionspflicht (Mondreganes), die Bibliographie der Enzyklika „Evangelii praecones“ (Rommerskirchen) und eine Übersicht über die Missionswerke und Ephemerides (Perbal).

Thomas Ohm

P. Johannis SJ., La pensée religieuse de l'Inde. Bibl. de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur. Fasc. 4. Namur (1952). III u. 224 S. Secrétariat des Publications. Facultés Universitaires. 59, rue de Bruxelles, Namur.

Es handelt sich hier um Vorlesungen, die der durch seine Bücher „Durch Vedānta zu Christus“ bekannte Autor zu Namur im Institut des Lettres Indiennes gehalten und Louis-Marcel Gauthier übersetzt hat. Das Vorwort stammt von dem bekannten Olivier Lacombe. Das 1. Buch beschäftigt sich mit dem Vishnuismus, und zwar näherhin mit dem V. im eigentlichen Sinn (Rāmānuja, Madhva), dem Krishnaismus (Nimbārka, Vallabha, Caitanya, Baladeva) und dem Rāmāṣmus (Rāmānanda, Tulṣī Dās, Kabir, Sikh). Dieses Buch ist für uns besonders wichtig, weil der Vishnuismus, namentlich dank der bhakti, von allen indischen Religionen dem Christentum am nächsten steht. J. spricht hier von einer „admirable affinité“ (4). Am Schluß werden die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten zwischen dem Christentum und dem Vishnuismus, speziell zwischen der christlichen Gottesliebe und der vishnuitischen bhakti aufgezeigt. Indien, so erklärt der Vf., „ait pu s'élever au degré suprême de l'amour. Il est permis d'y voir un trait surnaturel, — e l'indice d'une présence . . .“ (63). Wir pflichten dem Vf. im ganzen bei, würden aber lieber den Ausdruck Semi-Pantheismus nicht zur Bezeichnung des Vishnuismus verwenden. Die Welt des Yoga, mit der sich das 2. Buch befaßt, mutet uns fremder an. J. macht uns hier bekannt mit dem Sankhya-Yoga (Entstehung, Entwicklung usw.), dem Aufstieg des Yoga

(Unterdrückung der *vritti*, der fünf Funktionen des Denkkorgans oder des niederen psychischen Lebens, der Stabilisation des Geistes durch die Atmung, der Anpassung des sinnlichen Lebens an den Rhythmus des Geistes, die *siddhi* oder übernormalen Fähigkeiten, die Isolierung der Seele etc.) und den praktischen Positionen. Man beachte wieder im besonderen den Schluß. Thema des 3. Buches ist der Advaitismus (Shankara). Hier betitelt sich der erste Teil „*approches métaphysiques*“ (die Perspektive Shankaras, *mâyâ* und Geist, Gott und Geist) und der 2. Die Wege der Geister.

Das Buch ist wieder ein echter „Johanns“. Denn der Vf. schreibt hier nicht bloß wie ein Religionswissenschaftler, sondern auch und sogar in erster Linie als Missionar. Das religiöse Denken der Inder wird ständig dem christlichen konfrontiert und mit ihm verglichen. Man sieht, wie nahe uns die Inder kommen und wie fern sie uns bleiben, sieht, was sie haben, was ihnen fehlt und was wir ihnen geben können und müssen. So ist das Buch von größtem Wert für unsere Indienmissionare, aber auch für alle, welche an dem Problem „Indien und Christentum“ interessiert sind. Möge das Werk nicht die letzte Gabe des in seine Heimat zurückgekehrten Vf. sein, der wegen seines Gesundheitszustandes die in diesem Buch abgedruckten Vorlesungen nicht mehr selbst revidieren konnte.

Thomas Ohm

M. J. Jochems CM., *De Missie in de litteratuur*. I. Bd.: Van de middeleeuwen tot de Franse revolutie. Uitgeverij Paul Brand N. V., Bussum 1952. 207 S. Brosch. f. 8,75.

Das Buch behandelt den Missionsgedanken in der Literaturgeschichte vom Mittelalter bis zur französischen Revolution. Bei jeder Epoche und in jedem Land wird die Formgebung des Missionsgedankens aus dem kulturellen Hintergrund der damaligen Zeit und des betreffenden Landes erklärt. Im Mittelalter umzog die Literatur die ersten Glaubensverkündiger mit einer romantischen Aureole. Der Geist der Kreuzzüge aber verlieh dem Verhalten zu den Heiden herbere Züge, infolge des Kampfes gegen die Sarazenen, die nach Möglichkeit ausgerottet wurden: Die Zeit der Ritterschaft schließlich verwebt die Liebe in den Bekehrungsprozeß. Dann wird der Einfluß der Dominikaner- und Franziskanerorden hervorgehoben und die neue Richtung im missionarischen Denken mit dem seligen Raymund Lullus illustriert. Die Mongolenfahrten im 13. und 14. Jahrhundert weckten das Interesse für den fernen Osten. Die Entdeckungszeit aber verlieh der Missionsidee neue Perspektiven; neben der politischen Expansion und dem Gütererwerb galt gewiß auch die eigentliche Christianisierung als Hauptmotiv der Conquistadores, allerdings in der Literatur vermischt mit einem, allerdings verständlichen, Nationalismus. In dem oft aggressiven Verhalten der Spanier gegenüber den amerikanischen Indianerkulturen sieht der Vf. ein Nachwirken des im Kampfe gegen die Sarazenen gezeigten Geistes, die viele Jahrhunderte hindurch als die Heiden schlechthin galten. Ausführlich wird das Missionsinteresse des Erasmus behandelt. Für die Zeit der Gegenreformation wird hingewiesen auf die Erneuerung des Klosterlebens im 16. Jahrhundert, vor allem auf den Einfluß der Jesuiten. Über Vondel findet man leider nur zersprengte Notizen. Ausgedehnt sind dagegen die Betrachtungen über die Missionsgedanken bei den berühmten französischen Predigern des 17. Jahrhunderts. Was Voltaire und Rousseau und ihr Interesse für fremde Völker betrifft, so zeigt der Vf. den entsprechenden kulturellen Hintergrund. Desgleichen zeigt er, wie und aus welchen Gründen Voltaire das Recht der Bekehrung zum Christentum bekämpft. Der Gegenstand seiner Studie ist stark

heterogen: das eine Mal beschäftigt er sich mit der Missionsgeschichte, das andere Mal mit der Literaturgeschichte: Der Kausalzusammenhang tritt nicht immer klar hervor; das Gebiet seiner Untersuchung ist ja zu ausgedehnt: die ganze Weltliteratur! Infolgedessen war eine selbständige Forschung nicht möglich, und kam der Vf. nur zu einer Kompilation vieler Bücher und Zeitschriftenartikel. Das Werk hat allerdings den besonderen Wert, daß man hier zusammenfindet, was die Weltliteratur an Missionsanregungen zerstreut enthält. Der Vf. hat sich emsig bemüht all diese Anregungen (oder Ablehnungen) des Missionsgedankens in der Literatur der verschiedenen Epochen und Länder in einer Synthese zusammenzufassen und als Synthese ist dieses Buch m. E. sehr wertvoll. Tilburg (Niederlande).

P. Dr. Gregorius OFMCap.

Kilio cha Kikristu. Ndanda 1952. Mission Press Ndanda. 20 S. 40 cents.

Die Ndanda-Mission stellt hier dem heidnischen Kilio (Totenfeier) ein christliches Kilio gegenüber, das aus Psalmen und Schriftlesungen besteht, und versucht damit, einen Bantu-Brauch zu verchristlichen. Wir wünschen dem Versuch vollen Erfolg.

Thomas Ohm

Olav Guttorm Myklebust, An International Institute of Scientific Missionary Research. Occasional Paper No. 1. Egede-Institutet Oslo 1951. 34 S.

Der Vf. berichtet zunächst über das, was von den Protestanten in den letzten hundert Jahren auf dem Gebiete der Missionswissenschaft geleistet worden ist und plädiert dann für die Gründung eines internationalen (globalen, ökumenischen) Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen mit dem Sitz in Amerika und dem Namen John R. Mott-Institut. Wir können nur von Herzen wünschen, daß diese wohlbegründeten und gut durchdachten Pläne Verwirklichung finden. „What theology is to the Church, missionary research is to the task of world evangelization“ (9).

Thomas Ohm

NEU EINGESANDTE BÜCHER

In der ZMR gelangen in der Regel nur Publikationen missions- und religionswissenschaftlicher Art zur Besprechung. Andere Schriften, die bei der Redaktion eingehen, werden kurz angezeigt.

Fussenegger, Gertrud: Die Legende von den drei heiligen Frauen. Hamburg, Verlag Eberhard Stichtnote (1952), 54 S. DM.

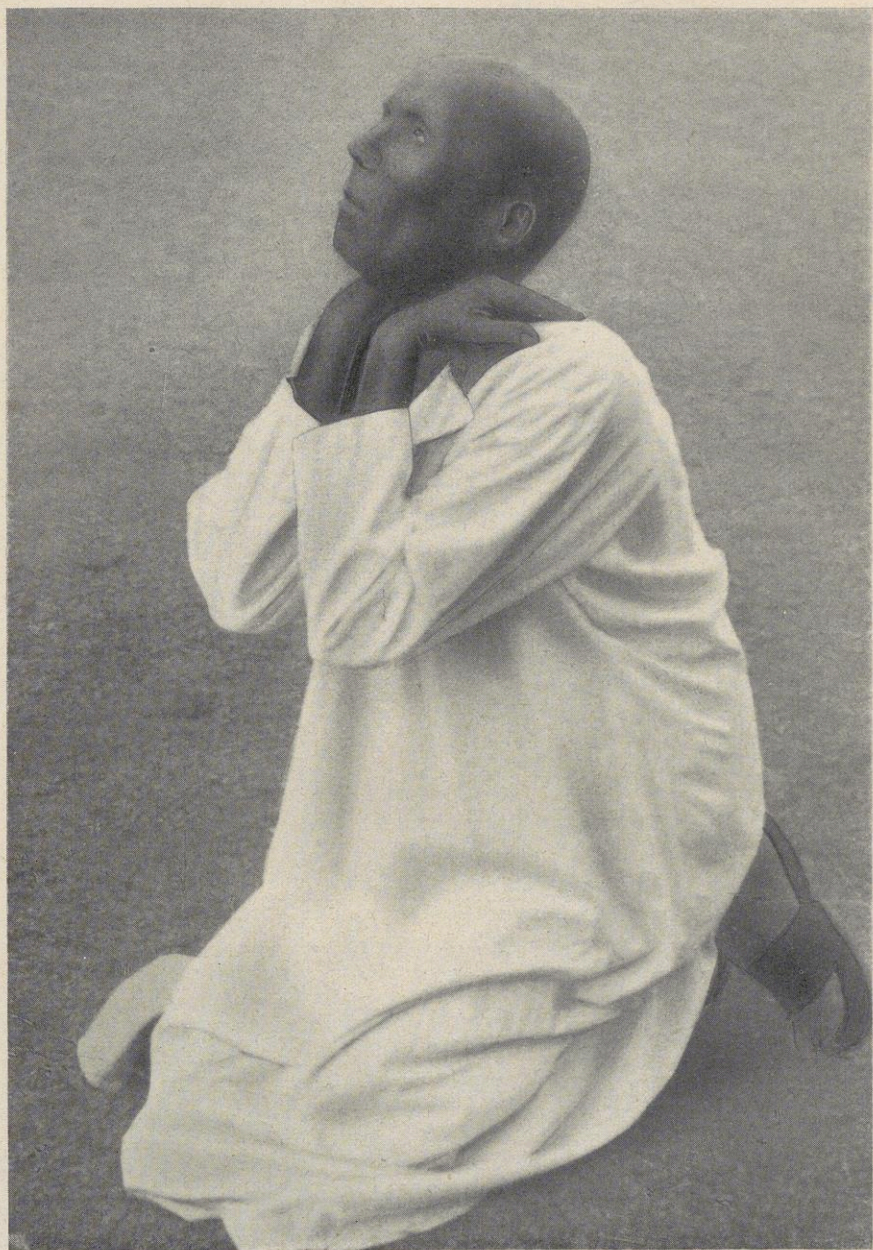
Jasper, Gerhard: Gleicher Schlag der Herzen. Vom weltweiten Dienst Fr. v. Bodelschwinghs (Sohn). Bethel (1952). Verlags-handlung der Anstalt Bethel. 64 S. DM 2,25.

Keller, James: Einen Augenblick bitte! Täglicher Führer zu einem besseren Leben. Aus dem Amerikanischen übersetzt. Aschaffenburg, Paul-Pattloch-Verlag (1952), XII u. 367 S. DM 9,60.

Keller, James: Drei Minuten täglich. Ratschläge fürs tägliche Leben. Aschaffenburg, Paul-Pattloch-Verlag (1952). 365 S. DM 9,60.

Lippert, Peter: Von Festen und Freuden. Verlag Ars Sacra, München (1932). 269 S. Leinen 11,60; brosch. DM 8,40.

Magner, James A.: Die Kunst glücklich verheiratet zu sein. Ein Ehebrevier. Paul-Pattloch-Verlag, Aschaffenburg (1952). 273 S. DM 9,80.



Ein Mwera beim Gebet zu Achipanganva

Photo: Thomas Ohm

SINNDEUTUNG VON „MISSION“ AUS DEM SPRACHGEBRAUCH*

Für die Erklärung eines im heutigen Sprachgebrauch bestimmt geformten Begriffes ist es notwendig, dessen Entstehungsgeschichte, d. h. dem Werdegang der Festlegung und charakteristischen Umgrenzung des Bedeutungsinhaltes auf den betreffenden Begriffsgegenstand, nachzuspüren. Am besten gehen wir dabei von der sprachlichen Erklärung des Wortes aus, um an Hand der Wortentwicklung Sinn und Bedeutungsinhalt des Wortes allgemein festzustellen. Von da aus versuchen wir dann dessen gegenwärtigen Umfang abzugrenzen, d. h. jene Gegenstände aufzuzeigen, für die es im heutigen Sprachgebrauch verwandt wird. Daraus lassen sich wichtige Folgerungen für Begriffsinhalt und Umfang ableiten und so die Sinndeutung des Wortes *Mission* näherhin klarlegen.

1. Sprachliche Erklärung der Wortbedeutung von Mission

Um der sprachlichen Erklärung der Wortbedeutung von Mission gerecht zu werden, sind zwei grundlegende Feststellungen vorwegzunehmen. Das Wort „Mission“ ist wesentlich vom Religiösen her zu verstehen, insofern ihm nämlich die Autorität Gottes zur Werbetätigkeit in seinem Namen und Auftrage zugrunde liegt. Obwohl das Wort Mission auf das lateinische „missio“ zurückgeht, ist es doch in seinem wesentlichen Inhalt vom ntlichen Sprachgebrauch geformt und geprägt. Denn erst dadurch, daß im NT ἀποστολή als terminus technicus für die Beauftragung, die rechtsgültige „Sendung“ durch Christus ausschließlich verwandt wird, wird auch allmählich dessen Übersetzung ins Lateinische mit diesem Inhalt gefüllt und kommt zu der heutigen für es charakteristischen Sinndeutung. Diesem Sachverhalt wollen wir nun etwas näher nachgehen.

In der etymologischen Worterklärung müssen wir von mittere als dem dem Substantiv zugrundeliegenden Tätigkeitswort ausgehen. Die Grundbedeutung von mittere ist: „loslassen; fahren lassen, aufgeben, weglassen; werfen, schleudern; schicken, senden.“¹ Zugrunde liegt demnach eine vom Willen her bestimmte Handlung, nämlich das vom Standort des Subjektes aus in Bewegung setzen, gehen lassen, bzw. gehen machen einer Person oder eines Gegen-

* Der Verfasser wird demnächst eine umfassende Arbeit über den Missionsbegriff veröffentlichen. — Die Redaktion.

¹ A. Walde-J. B. Hoffmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch³, Heidelberg 1948 II 97.

standes. Beachtenswert ist dabei, daß keine nähere Bestimmung des Inhaltes erfolgt. Damit stimmt die von Forcellini-Corradini folgendermaßen angegebene Grundbedeutung von mittere überein: „Mitto . . . est idem ac facio vel iubeo, aut permitto, ut quis vel quid eat aut currat aliquo hinc.“² Demgemäß bezeichnet auch das Substantiv den Vorgang des Sendens, bzw. des Loslassens und Entsendens³. *Missio* gehört somit zu der Gruppe der sog. substantiva verbalia. Die Endung -io, bzw. -tio (mit -t, -d zu -ssio, -sio) weist entsprechend den deutschen Substantiven auf -ung darauf hin, daß es sich hier um ein nomen actionis handelt, d. h. um Substantive zur Bezeichnung einer Tätigkeit, eines Geschehens. Bei dieser Aktivbedeutung bleibt das Wort im klassischen Latein stehen und es geschieht keine Übertragung ins Passive, d. h. mit dem Wort *missio* wird nicht zugleich auch der durch das Schicken, Senden geschaffene Zustand des Gesandt-seins, Beauftragt-seins, bzw. der Auftrag selbst und dessen Ausführung gekennzeichnet. Nur so ist es auch zu erklären, daß in der klassischen Zeit dem Passivum „*missus*“ keine selbständige Wortbedeutung im Sinne von Sendbote, Beauftragter zukommt⁴. Der heutige Bedeutungsinhalt von Mission ist

² Aeg. Forcellini-Fr. Corradini, *Totius Latinitatis Lexicon*, Pavia 1864—87 III 262.

³ Vgl. Forcellini-Corradini, l. c. III 260, wo die Bedeutung des Wortes *missio* folgendermaßen erklärt wird: „Proprie duo significat, scil. A) actus mittendi, et B) dimittendi. A) *Missio* 1. Generatim est actus mittendi, missione, spedizione, πομπή, ἀποστολή . . .“ — Die angeführten Beispiele sind: *missio litterarum, legatorum, sanguinis* (Aderlaß). — „2. Item iactus, lanceamento, getto . . . 3. In iure est rei in manus traditio, consegna, tradizione, immissione in possesso — . . . Ulp. Dig. 39. 2. 15. *Missio* in aedes. 4. Item est captivi liberatio, manu *missio* . . . B) *Missio* est etiam actus dimittendi, dimissio, licenziamento, licenza. 1. In re militari *missio* est liberatio a militia: est autem triplex . . . alia honesta, quae emeritis stipendiis datur: alia causaria, quae causa valetudinis, alia ignominiosa . . . quum quis propter delictum a militia ejicitur . . . *Missio* vero gratiosa, quae militibus per ambitionem imperatorum incertis comeatibus datur . . . 2. In re civili est eorum dimissio, qui minoribus officiis funguntur . . . 3. In re gladiatoria *missio* dicta, quum alteri gladiatori saucio submittendi arma, ac supplici concedebatur a populo, aut a principi vita, et abeundi illa vice licentia: et gladiator sine missione est, qui ad certam mortem pugnat, sine spe, si gravius ictus fuerit, evadendi . . . II) Translate. 1. Metaphora ducta a gladiatoribus . . . dicitur de certa morte . . . 2. est etiam cessatio, finis . . . 3. Item est poena remissio . . .“

⁴ Vgl. Forcellini-Corradini, l. c. III 260, wo *missus* einfach auf das Zeitwort mittere zurückverwiesen wird. Dort ist (l. c. 263 col. 1 sub f) nur auf eine einzige außerordentliche Verwendung von *missus* im Sinne von Gesandten verwiesen: „Nec minus singularis est altera, et maxime ad illud Italorum accedens, il messo, apud Auct. Itinr. Alex M. 54. Quamvis Mazucus (lege Mazaeus) *missus* Darii inturbaret.“

daher noch nicht im klassischen Sprachgebrauch bereits geformt, sondern muß in einer darüber hinaus gehenden Wortentwicklung gesucht werden. Der entscheidende Einfluß kommt nämlich vom Griechischen, besser gesagt von der ntlichen Formung und Wortgestaltung her⁵.

Bedeutungsvoll ist, daß dem lateinischen Ausdruck *missio*, mittlere im Griechischen die beiden Wortgruppen ἀποστολή, ἀποστέλλειν, ἀπόστολος und πέμπειν, πομπή gegenüberstehen. Dem klassischen mittlere entspricht am besten πέμπειν, da dieses gerade die aktive Seite, die Tatsache des Sendens, meint⁶. Mission ist aber in seiner heutigen Gestalt nicht von πέμπειν, sondern von ἀποστέλλειν, ἀποστολή, ἀπόστολος geformt worden. Etymologisch hat nämlich ἀποστέλλειν die Grundbedeutung von schicken, entsenden, lenken, bestimmen; Beispiele für seine Objekte sind: Geld, Heer, Siedler, Beauftragte jeglicher Art⁷. Hier geht die Grundbedeutung im Gegensatz zum Lateinischen über das rein willensmäßige Loslassen, Freigeben hinaus und umfaßt das nähere Bestimmen und Festlegen im Senden selbst. Ἀποστέλλειν enthält nämlich als Compositum von στέλλειν diesem gegenüber bereits eine Verstärkung, eine stärkere Akzentuierung nach der Seite des Zielbewußtseins und der Zielstrebigkeit. Von dem in ähnlichem Sinne gebrauchten Worte πέμπειν unterscheidet es sich gerade dadurch, daß in ἀποστέλλειν vorwiegend die Sendung unter einem ganz bestimmten, einmaligen, einzigartigen Gesichtspunkt zum Ausdruck kommt, und zwar so, daß nicht nur Sender und Empfänger zueinander in Beziehung gesetzt, sondern auch der Gesendete, bzw. das, was Gegenstand der Sendung ist, aus der Situation heraus mit dem Sendenden verbunden wird. „Insofern ist es nur konsequent, wenn ἀποστέλλειν

⁵ Vgl. zum Ganzen den Artikel über ἀποστέλλω (πέμπω) . . . ἀπόστολος . . . ἀποστολή von K. H. Rengstorf in G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933 I 397—448.

⁶ Vgl. Rengstorf, l. c. 397.

⁷ Vgl. H. Stephanus (Etienne), Thesaurus Graecae Linguae³, Paris 1831—38 I 2 col. 1690—92, wo unter ἀποστέλλω folgende Bedeutungen zu finden sind: „Mitto. (Destino, Demitto, Dirigo, Emitto . . .).“ Beispiele dafür sind genannt: „Mittere pecunias, . . . exercitum . . . colonos, quod exp. etiam Deducere colonos . . . Aliquando est Mitto aliquem cum mandatis, Mitto legatum . . . Mittere legationem, i. e. legatos . . . de nuntiis dimittendis . . . Ἀποστέλλειν ναῦν, Cursum navis aliquo dirigere et contendere: quod non tantum is facit, qui in nave est cum vectoribus, sed etiam qui magistrum praeposuit et exercitorem navis . . . Ἀποστέλλειν γῆς affertur ex Eur. . . . pro Amandare ex regione s. ablegare, aut simpliciter Abducere . . . Abstraho, Repello, Summoveo . . . Pass. vox est Ἀποστέλλομαι, Mittor, Mittor cum mandatis, legatus . . . De emittendis telis . . . Ex littore solvo . . .“

den Nebensinn erhält, daß die Sendung zugleich einen Auftrag bedeutet, der an die Person des Gesandten geknüpft ist.“ Hier kommt der Gedanke der Autorisation des Gesandeten durch den Sender zum Ausdruck. Die damit gekennzeichneten Gesandten eines Monarchen werden dadurch geradezu dessen autoritative Vertreter. Der Höhepunkt der Wortgeschichte wird aber erst im religiösen Raume erreicht. Hier wird ἀποστέλλειν zum festen Ausdruck einer religiös-sittlichen Vollmacht, ja es wird in der kynisch-stoischen Diatribe „zum terminus technicus der Bevollmächtigung durch die Gottheit.“⁸

Sprachlich wie sachlich hängt mit ἀποστέλλειν das Wort ἀπόστολος zusammen. Es hat überwiegend passiven Charakter und drückt die Eigenschaft des Gesandt-seins ohne jede Mitbetonung der Autorisation durch den Sender aus. In Anbetracht dieser unpersönlichen Grundbedeutung gelangt das Wort ἀπόστολος auf griechischem Boden auch nicht zur Bedeutung von Boten, Beauftragten; der Grund mag darin liegen, daß dem Griechischen hierfür genügend andere Worte wie Κήρυξ, ἄγγελος, πρεσβευτής u. a. m. zur Verfügung standen. Das Wort ἀπόστολος gehört ursprünglich der Seesprache an und bezeichnet in seiner substantivischen Verwendung das ausgesandte Fracht- oder Transportschiff, die Aussendung einer Flotte (eines Heeres) zum Kriege, die Flottenexpedition, die Aussendung von Kolonisten und deren Ansiedlung, sowie den Befehlshaber einer Expedition im Sinne eines Admirals; ja selbst den Begleitbrief ähnlich einem Lieferscheine oder einem Reisepasse kann es bedeuten⁹.

Das Substantiv ἀποστολή bezeichnet in der Profangrazität in den von ἀποστέλλειν abhängigen Bedeutungen das Aussenden von Schiffen, sowie die Expedition als solche; schließlich wird es zur Bezeichnung von Aussendung und Schickung jeglicher Art verwandt¹⁰. Hier ergibt sich in der Sinndeutung von ἀποστολή eine merkwürdige Feststellung. Nachdem ἀποστέλλειν die autorisierte Beauftragung kennzeichnen kann, sollte man vermuten, daß das ihm entsprechende Substantiv die Beauftragung selbst, bzw. das ihm entsprechende Amt zum Inhalt hat. Das ist aber nicht der Fall. Ähnlich wie ἀπόστολος über die unpersönliche Passivbedeutung des Gesandt-

⁸ Vgl. Rengstorf, I. c. 397 f.

⁹ Vgl. Rengstorf, I. c. 407.

¹⁰ Vgl. Rengstorf, I. c. 447 — Etienne, I. c. I 2 col. 1698: „Ἀποστολή, ἡ Missio . . . Aliquando Dimissio, Remissio . . . Aliquando etiam est apopleusis, Profectio eius, qui nave proficiscitur . . . De expeditione . . . De mittendo ad supplicium . . . De emissionem telorum . . .“

seins nicht zur Kennzeichnung des Boten, Beauftragten gelangt, so bleibt auch ἀποστολή bei der Aktivbedeutung, d. h. der Tat des Sendens, stehen. Wie seine Endung „η“ deutlich anzeigt, ist es in all seinen Anwendungen ein nomen actionis¹¹ und entspricht somit ganz der Bedeutung von missio im klassischen Latein.

Wenden wir uns nun dem nt.lichen Sprachgebrauch zu. Hier geschieht etwas ganz Neues, indem in der Sinnprägung die Passivbedeutung des autoritativen Beauftragt-seins, und damit der Auftrag als solcher und dessen Verwirklichung in den Vordergrund rückt.

Von entscheidender Bedeutung ist hier das Wort ἀπόστολος, das so sehr mit einem ganz neuen Inhalt gefüllt wird, daß „der spätere Gebrauch des Wortes durch die Christen etwas völlig Neues für griechische Ohren und alle mit der griechischen Sprache Vertrauten“¹² bedeutete. Die im NT gebrauchte Wortbedeutung ist nämlich dem spätjüdischen Rechtsinstitut des šali^ah entnommen, dem im NT das Wort ἀπόστολος völlig entsprach¹³. Unter šali^ah verstand man — hauptsächlich im profanen Raume — den Beauftragten unter sichtlicher Betonung seiner rechtmäßigen Autorisation durch den Sendenden. Der Beauftragte wird somit zum „Repräsentant des Auftraggebers und vertritt in seiner Person dessen Person und Recht“. Daher handelt es sich in der rabbinischen Institution letzten Endes nicht „um mechanischen Vollzug eines Befehls, sondern um die bewußte Tatentscheidung für Plan und Auftrag eines andern.“¹⁴ Von hier aus ist also der neue Inhalt des Wortes ἀπόστολος zu verstehen. Die im außerbiblischen Sprachgebrauch gegebene unpersönliche Grundbedeutung des einfachhin Gesandt-seins ist völlig geschwunden; gerade durch seine gänzliche Gleichsetzung mit dem rabbinischen Rechtsinstitut des šali^ah bezeichnet jetzt ἀπόστολος im NT einen „Menschen, der gesandt ist, eines Gesandten, und zwar eines bevollmächtigten Gesandten“, juristisch gesehen ist derselbe „mit der Vertretung von Person und Sache eines andern rechtsgültig beauftragt.“ Unter ἀπόστολοι versteht daher das NT schließlich nur die durch die rechtmäßige Sendung Christi autorisierten Träger der nt.lichen Verkündigung¹⁵.

Es ist ganz natürlich, daß die Verbalformen ἀποστέλλειν und πέμπειν

¹¹ Vgl. Rengstorf, I. c. 447.

¹² Rengstorf, I. c. 407.

¹³ Vgl. Rengstorf, I. c. 414—420.

¹⁴ Vgl. Rengstorf, I. c. 415.

¹⁵ Vgl. Rengstorf, I. c. 421 f.

in ihrer Sinndeutung von ἀπόστολος beeinflusst und mitgeformt werden, indem jetzt — stärker noch als in der Profangräzität — der rechtsgültige Auftrag und dessen Ausführung im Vordergrund stehen. Ἀποστέλλειν findet sich im NT etwa 135, πέμπειν etwa 80 mal¹⁶. Zu dem Verhältnis, in dem πέμπειν zu ἀποστέλλειν steht, ist zu bemerken, „daß im NT bei der Verwendung von πέμπειν der Ton auf der Sendung als solcher, bei ἀποστέλλειν auf dem mit der Sendung verbundenen Auftrage liegt.“¹⁷ Hinsichtlich der Gesamtheit des nt.lichen Vorkommens von ἀποστέλλειν ist jedoch abschließend festzustellen, „daß das Wort allerdings nunmehr beginnt, zum theologischen Terminus zu werden mit dem Sinn mit (in Gott begründeter) Vollmacht aussenden zum Dienste am Reiche Gottes. Es ist das aber keine Entwicklung aus dem eigenen Wort-sinn heraus. Vielmehr steht das Wort hierbei deutlich unter dem Einfluß des nt.lichen Gebrauchs von ἀπόστολος. Die Wortgeschichte von ἀποστέλλειν mündet damit auf nt.lichen Boden in die von ἀπόστολος.“¹⁸

Das Substantiv ἀποστολή, das 4 mal im NT vorkommt, ist in seiner nt.lichen Bedeutung gänzlich von ἀπόστολος beherrscht. Es steht nämlich immer „in deutlicher Beziehung auf das technisch gefaßte, ausgeübte Amt des ἀπόστολος Jesu“¹⁹. Daraus ergibt sich aber, daß ἀποστολή nicht mehr wie in der Profangräzität nur im Sinne eines reinen nomen actionis verwandt wird, sondern sich im nt.lichen Sprachgebrauch zum nomen rei actae wandelt, indem es über den Vorgang der Tätigkeit hinaus das Ergebnis sowie den Inhalt der Tätigkeit, hier also den autoritativ gegebenen Auftrag, die Sendung selbst mit ihrer Ausführung kennzeichnet. Ἀπόστολος, ἀποστολή, ἀποστέλλειν werden damit im NT zu termini technici, die die einzigartige Sendung und Beauftragung zur Verkündigung und Verwirklichung des Reiches Gottes ausdrücken, die in Gott ihren Ursprung hat, in Christus sichtbar wird und von ihm autoritativ den Aposteln als seinen Sendboten übertragen wird.

Es besteht kein Zweifel, daß diese nt.liche Formung und Prägung der Ausdrücke ἀποστέλλειν (πέμπειν), ἀπόστολος, ἀποστολή auf die entsprechende Wortentwicklung im Lateinischen eingewirkt und die heutige Sinndeutung von missio geprägt hat. Daher ist es nun von entscheidender Bedeutung, festzustellen, wie diese Wortgruppen in

¹⁶ Vgl. Rengstorf, I. c. 402.

¹⁷ Rengstorf, I. c. 403.

¹⁸ Rengstorf, I. c. 405.

¹⁹ Vgl. Rengstorf, I. c. 447.

den entsprechenden lateinischen Übersetzungen wiedergegeben worden sind. Πέμπειν wird ausschließlich mit mittlere, ἀποστέλλειν dagegen außer durch mittlere auch mit dimittere, expellere übersetzt²⁰. Da aber bei dem etwa 120 mal vorkommenden Worte ἀποστέλλειν dieses nur 3 mal mit dimittere und nur 1 mal mit expellere wiedergegeben wird, dürften diese Übersetzungen in der näheren Festlegung des Wortsinnes unberücksichtigt bleiben. Sicher ist, daß somit der im nt.lichen Sprachgebrauch geformte Wortsinn von ἀποστέλλειν in das lateinische mittlere übergeht. Ἀποστολή und ἀπόστολος dagegen werden nicht einfach mit missio und missus ins Lateinische übertragen, sondern wegen ihres allzu neuartigen Inhaltes in den Fremdwörtern apostolatus, apostolus wiedergegeben. Trotz dieser Übernahme als Fremdwörter setzt sich im Lateinischen allmählich die Tendenz durch, den im NT gewonnenen Wortsinn von ἀποστολή und ἀπόστολος — nämlich die rechtskräftige Beauftragung als solche — mit missio und missus wiederzugeben. Wann diese Entwicklung eigentlich eingesetzt hat, konnte leider noch nicht festgestellt werden²¹. Auf jeden Fall können wir im Spätlatein die interessante Feststellung machen, daß der Hauptakzent in der Sinndeutung des Wortes missio sich auf das Gesandt-, Geschickt-, Beauftragt-sein verschiebt. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht unter anderem die Anwendung auf die Menschwerdung Christi²². Völlig ausgeprägt ist dies im heutigen Rechtsbegriff der missio canonica, die den rechtsgültigen Auftrag im reinen Zustand des Beauftragt-seins bezeichnet²³. Demgemäß erhält auch im Spätlatein missus eine selbständige Bedeutung, nämlich die des Boten und Gesandten. In der fränkischen Zeit werden die vom König außerplanmäßig

²⁰ A. Schmoller, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament⁷, Stuttgart 59.

²¹ Der Artikel „missio“ im Thesaurus Linguae Latinae ist noch nicht erschienen.

²² Vgl. W.-H. Maigne D'Arnis, Lexicon Manuale ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis, Paris 1866 col. 1455: „Missio-Legatio, legation, ambassade (Eckard) — Verbi incarnatio . . . (Ann. Bend.) Cessio, dimissio . . . (A. 1096) Administratio, onus, impensa; direction, charge, depense. (A. 1206) — Traditio, abdictio; livraison, adjudication. (Ord. reg. Fr.) — Ius concedendi facultatem utendi re aliqua; droit pouvoir de donner une permission. (A. 1201) — Oblatio quae sacerdoti pro Missa offertur idem q. missalis nummus . . . (A. 1154). Missiones, expensae . . . (A. 1228) Missionum jactus, distributio pecuniae viritum solvendas; repartition des taxes (S. XI).“

²³ Vgl. Codex Iuris Canonici, Canon 109: „Qui in ecclesiasticam hierarchiam cooptantur, non ex populi vel potestatis saecularis consensu aut vocatione adleguntur; sed in gradibus potestatis ordinis constituuntur sacra ordinatione; in supremo pontificatu, ipsomet iure divino . . . in reliquis gradibus iurisdictionis, canonica missione.“

zur Überprüfung und Verbesserung der Verwaltung, sowie zur Zurechtweisung der Untergebenen in die Provinzen gesandten Beamten damit gekennzeichnet. Im einzelnen wechselt ihre Bezeichnung; so werden sie z. B. genannt: *missi dominici*, *missi regales*, *missi regii*, *missi palatii*, *missi a latere*, *missi maiores* usw. Hatten sie aber eine ganz bestimmte, außerordentliche Aufgabe, so heißen sie *missi decurrentes*. Außerdem gab es *missi fiscales*, die die Bewirtschaftung und Verwaltung der königlichen Kassen überwachten. *Missus iudicis* ist der Gerichtsvollzieher. Auf kirchlichem Gebiete sind die *missi episcoporum* die bischöflichen Diener und die *missi S. Petri* die Apostolischen Legaten²⁴.

Abschließend können wir nun zur Wortentwicklung von *missio* folgendes feststellen: zunächst bezeichnet im klassischen Latein — ähnlich wie im Griechischen ἀποστολή — *missio* den Vorgang des Sendens und bleibt als *nomen actionis* mehr oder weniger beim Akt des Sendens stehen. Eine tiefgreifende Wendung erfolgt erst durch den Einbruch des ntlichen Sprachgebrauchs, in dem ἀπόστολος den Inhalt des rabbinischen Rechtsinstituts šali^{ah} übernimmt, das den Beauftragten als rechtsgültigen Vertreter der Person und der Sache des Auftraggebers kennzeichnet. So kommt es, daß ἀποστολή nicht mehr das aktive Senden, sondern die rechtmäßige Beauftragung selbst und das in ihr zuteilgewordene Amt, die damit verbundene Aufgabe und deren Ausführung bezeichnet. Wenn auch anfänglich nur das ἀποστέλλειν in das lateinische mittlere übergeht, während ἀποστολή und ἀπόστολος in den Fremdwörtern *apostolatus* und *apo-*

²⁴ Vgl. *Maigne D'Arnis*, I. c. col. 1455: „*Missus-Legatus, nuntius; envoyé, messenger. (Pass.) Missi apud scriptores Francicos, proprie dicebantur qui e palatio in civitates et provincias extra ordinem mittebantur a principe cum amplissima potestate, 'ut de omnibus causis quae ad correctionem pertinere viderentur, quanto possent studio per semetipsos regia auctoritate corrigerent; 'deinde ut inquirerent' quomodo hi qui populum regere deberent, unusquisque in suo ministerio se custoditum haberet, quique gratiarum actione, et qui correctione et increpatione digni haberentur, etc'; dicti etiam missi dominici, missi regales, missi regii, missi palatii, missi a latere, missi majores, etc . . . Missi decurrentes discussores, seu decurrentes videntur appellati, non quidem missi, de quibus supra agitur, sed qui ad certas quasdam functiones a principe extra ordinem mittebantur; commessaires extraordinaires . . . Missi fiscales seu fiscalini, videntur fuisse ii qui in fiscos regios mittebantur a principe, ut villicis invigilarent, resque dominicas recte disponerent . . . Missi comitum, qui vices comitum absentium agebant in placitis et mallis publicis, et eorum mandatis exsequerentur. iidem q. ministri comitum et missi reipublicae . . . Missus iudicis, idem q. apparitor . . . Missus presbyteri idem q. procurator . . . Missi episcoporum, iidem q. ministri episcopi . . . Missi S. Petri, legati apostolici . . .“*

stolus übernommen werden, so hält doch der Einfluß auf das Wort *missio* an und kommt allmählich zur gleichen Sinndeutung wie *ἀποστολή*. Im Spätlatein steht jedenfalls im Vordergrund der Wortbedeutung das autoritative Beauftragt-sein, die Gesandtschaft; demgemäß erhält *missus*, dem vor dem beginnenden Mittelalter keine selbständige Bedeutung zukommt, jetzt die eigenständige Bedeutung des Beauftragten, Gesandten. Man kann wohl sagen, daß *missio* sich in dieser Passivbedeutung der rechtmäßigen Beauftragung hält und in dieser Bedeutung als Fremdwort in die modernen Sprachen übergeht, während *missus* als selbständige Bezeichnung für den Beauftragten, Gesandten wieder verloren geht.

2. Die heutige Sprachverwendung des Wortes *Mission*

Hier handelt es sich darum, die Anwendung des Wortes *Mission* im heutigen, allgemeinen Sprachgebrauch aufzuzeigen. Von der Wortgeschichte her läßt sich bereits vermuten, daß *Mission* — ähnlich seinem Vorbild *missio* und *ἀποστολή* — den autoritativ gegebenen Auftrag zur außerordentlichen und verantwortungsbewußten Aufgabe bedeutet. In der Tat ist es so. Im heutigen Sprachgebrauch bezeichnet man nämlich nur jene Aufträge, die über das Gewöhnliche hinausgehen, mit *Mission*. Gerne spricht man dabei von Sonderbotschaften, Sonderaufträgen, die diplomatischer²⁵, militärischer²⁶, wirtschaftlicher²⁷, kultureller Natur sein können.

²⁵ Ein Beispiel dafür gibt „*Cordell Hulls* Erinnerungen, die Außenpolitik der USA unter Präsident Roosevelt“, abgedruckt in der *Neuen Zeitung*, München, IV Nr. 11 vom 8. 2. 1948 6: „Der Präsident hatte eine Gewohnheit, die für das Außenministerium oft verwirrend war; nämlich Sondergesandte als persönliche Vertreter ins Ausland zu schicken, die mit den fremden Regierungschefs zu verhandeln oder gewisse Missionen zu erfüllen hatten. Darunter waren Harry Hopkins, Henry Wallace . . . Jeder von diesen war ein- oder mehrmals mit einer Mission betraut gewesen. Die Entsendung dieser Sondergesandten verwirrte in vielen Fällen unsere Botschafter und Gesandten in den Hauptstädten, die sie besuchten. Nichtsdestoweniger haben diese Missionen selten die streng diplomatischen Bemühungen der Regierung durchkreuzt.“

²⁶ In diesem Sinne verwendet es zum Beispiel der *Osservatore Romano*, LXXXVIII, Nr. 71 vom 26. 3. 1948 1, wo er in seinem Artikel, *Successi delle Truppe regolari greche*, folgendes berichtet: „Il generale van Fleet capo della missione americana per gli aiuti alla Grecia si è vivamente rallegrato ieri con le Forze Armate elleniche per la brillante vittoria riportata in Tessaglia.“

²⁷ Vgl. die Notiz der *Neuen Zeitung*, a. a. O., Nr. 22 vom 18. 3. 1948 6, unter der Spalte *Wirtschaftsspiegel*: „USA-Wirtschaftsmission reist nach Japan.“ Washington (UP). — Eine mit umfassenden Vollmachten ausgestattete Wirtschaftsmission der amerikanischen Bundesregierung wird sich . . . nach Tokio begeben . . . Diese Mission wird . . . in Tokio mit General Mac-Arthur und dem außenpolitischen Berater George Kennan Besprechungen aufnehmen.“

In Verbindung damit wird das Wort Mission für die Bezeichnung diplomatischer Vertretungen verwandt, die infolge der noch nicht friedensmäßig geregelten Verhältnisse einer Nachkriegszeit das Merkmal der Außerordentlichkeit an sich tragen und die ordentliche diplomatische Vertretung der Gesandtschaften bei den Regierungen ersetzen²⁸. Aus den Umständen ergibt sich, daß solche vorläufige Vertretungen meist diplomatisch-militärischer Art sind²⁹. Ihrer Natur nach sind sie etwas Außergewöhnliches, Unvollkommenes und Vorübergehendes, da sie den Ersatz der dauernden, normalen Regelung der diplomatischen Vertretung durch die Gesandtschaften darstellen.

Glaubt man einem Volke³⁰, einem Institut³¹, einem bestimmten hervorragenden Menschen³², einer Zeit oder einem Zeitereignis

²⁸ Ein Beispiel dafür ist die Vertretung des Apostolischen Stuhles im Nachkriegsdeutschland durch Bischof Muench in Kronberg bei Frankfurt a. M., die sich „Vatikanische Mission“ nannte.

²⁹ Die offizielle Bezeichnung der vorläufigen, ausländischen Vertretungen bei der Militärregierung in Frankfurt a. M. lauteten z. B.: „Belgian Mission“; „Nederland Liaison Mission“; „Yugoslav military Mission“; „Norwegian Mission“ usw.

³⁰ Ein Beispiel dafür bringt die im gleichen Artikel des *Osservatore Romano*. I. c. (s. Anm. 27), angeführte Rede des Königs Paul an das griechische Volk, in der es heißt: „Io credo nella Grecia e nella sua grande missione.“ — Ebenso überschreibt in diesem Sinne das Wochenblatt, *Settimana del Clero*, III, Nr. 21, vom 18. 4. 1948, die von Prof. A. Ferrabino am 4. 4. 1948 zu Padua gehaltene Rede mit den Worten: „Essere un popolo spirituale: Missione dell'Italia.“

³¹ Ein Beispiel hierfür findet sich im *Osservatore Romano*, LXXXVIII, Nr. 47, vom 26. 2. 1948 1. Dort behandelt M. Busti die besondere Aufgabe der katholischen Universität S. Cuore in Mailand in seinem Artikel: „Una Missione che continua“, in dem er unter anderm schreibt: „... L'elaborazione delle idee è proprio la missione specifica delle Università, e noi sappiamo quanto sia necessario, oggi, mettere in circolazione idee esatte dopo l'imperversare di tante storture. La crisi della cultura è in atto, ma noi possiamo essere certi che finché le Università Cattoliche di tutto il mondo saranno in grado di assolvere alla loro missione, il pensiero cattolico non subirà nè oscuramenti nè tramonti... Ma perchè l'Università del S. Cuore possa compiere la sua benefica missione deve sentirsi sorretta dalla simpatia dei cattolici per i quali essa rappresenta una garanzia di libertà spirituale...“

³² So schreibt A. Demppf in seiner Monographie, *Die Drei Laster, Dostojewski Tiefenpsychologie*, München, 1946, vom „hohen Selbstbewußtsein seiner Sendung“ (S. 50), in ähnlicher Weise auf S. 43 folgendermaßen: „Als er 1880 in seiner großen Puschkinrede seinem Volke zurief: 'Demütige Dich, stolzer Mensch. Arbeite, müßiger Mensch!' konnte er für einen Augenblick spüren, daß er wirklich seine Sendung erfüllt hatte — er war der geistige Führer seines Volkes geworden.“ — Ähnlich schreibt M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, München, 1939, III 151 von der Sendung der Kirche: „Ihre Sendung ist eingeschlossen in der Sendung Christi.“ — Genau so könnte man hier in den angeführten Einzel-Beispielen von „Mission“ sprechen. — Vgl. außerdem Anm. 35.

eine besondere Geschichts- oder Kultur-fördernde Rolle beimessen zu müssen, so sagt man auch, daß sie eine geschichtliche oder kulturelle Mission zu erfüllen haben. Die Anwendung des Wortes Mission in dieser Form kann sich schließlich auf jeden andern Wert beziehen, der eben in der dadurch gekennzeichneten Mission verwirklicht werden soll³³.

Die weitaus größte Verwendung zeigt sich jedoch auf religiös-kirchlichem Gebiete. Ihren Gegenstand finden wir hier in dem Gesandt- und Geschickt-sein zur Werbung und Bekehrung der Außenstehenden, d. h. all jener Menschen, die der Kirche fremd gegenüberstehen, von ihr noch nicht erfaßt sind. In diesem Sinne ist es der ganze Komplex der Heidenmission, die — weil sie sich nach außen wendet — auch äußere oder auswärtige Mission genannt wird. Aber nicht nur sie als einheitliches Ganzes, sondern oft auch einzelne ihr zugehörige Amtsstellen und Häuser oder Orte und Länder sind damit gemeint. Handelt es sich jedoch um Gegenstände, die mit ihr in irgendwelcher Beziehung stehen, oder um einzelne Teile derselben, so finden wir eine fast unübersehbare Menge von Wortzusammensetzungen, von denen nur einzelne beispielsweise genannt seien, wie: Missionsvorbereitung, Missionsausrüstung, Missionssendung, Missionsfahrt, Missionsland, Missionspredigt, Missionsunterricht, Missionswissenschaft, Missionsgeschichte, Missionsgebet, Missionsinhalt, Missionsziel, Missionsmittel, Missionsmethode, Missionsaufgabe, Missionspropaganda, Missionsleitung, Missionssubjekt, Missionsobjekt, Indianermission, Orientmission, Chinamission usw.

Aber nicht nur Sendung und Werbetätigkeit nach außen nennt man Mission, sondern auch die Sendung zur Werbetätigkeit innerhalb der Christenheit. So reden wir von Häretiker- und Schismatikermission, die der Rückgewinnung von kirchlichen Irrgläubigen und Abtrünnigen gilt, sowie von Volksmission, die die kirchlich Abgestandenen und Abseitsstehenden wiederum erfassen und das gesamte kirchlich-religiöse Leben neu entfachen und gestalten soll. Letztlich wird jeder Auftrag, jegliche Sendung zu einer geordneten

³³ So z. B. den Wert, der in der Aufgabe der Neugestaltung des heutigen Menschen uns gegeben ist. In diesem Sinne finden wir das Wort Mission angewandt in einer Rede von P. Unibald Brachthäuser O. Pr., gehalten auf dem Mainzer Diözesan-Katholikentag am 15. 8. 1947, in der es heißt: „Die große Mission kann beginnen. Sie heißt Neugestaltung. Neugestaltung durch Arbeit der Menschen zuerst an sich selber, denn nicht das System allein, auch der Mensch muß ein anderer werden.“ (Zitiert nach dem *Kirchenblatt* für das Bistum Münster: „*Kirche und Leben*“ vom 14. 9. 1947, unter der Spalte „Stimmen der Zeit“).

Tätigkeit, die von amtlicher Seite erfolgt, als Mission gekennzeichnet. Jedoch wird diese meist nicht einfachhin Mission genannt, sondern durch den lateinischen Fachausdruck „missio canonica“ oder durch „kanonische Mission“ ausgedrückt³⁴. Hier bedeutet Mission im Gegensatz zu vorher nur das Gesandt-sein als solches, die reine, einfache Beauftragung, die aus dem amtlichen Sendungsakt hervorgeht, und nicht zugleich auch das dadurch verliehene Amt oder die mit ihm verbundene Tätigkeit.

Über diesen streng kirchlichen Gesichtspunkt hinaus findet sich in der religiösen Sphäre überall dort immer wieder das Wort Mission angewandt, wo man eine ganz besondere Sendung von Gott zu spüren glaubt. In diesem Sinne spricht man wie oben bei geschichtlicher, kultureller Mission, so hier im religiösen Sinne davon, daß jedes Volk, jede Zeit und jedes Zeitereignis, ja jeder Mensch, besonders die Heiligen³⁵, im Heilsplane Gottes ihre eigene, ganz bestimmte, fest umgrenzte Mission haben.

3. Folgerungen aus der Worterklärung und Wortanwendung

Aus all dem Dargelegten geht klar hervor, daß die Verwendung des Wortes Mission eine große Mannigfaltigkeit aufweist³⁶. Trotzdem läßt sich bereits hier aus dem in der Worterklärung und Anwendung Gefundenen ein festes Bild des Gedankeninhaltes, das dem Wort Mission entspricht, umreißen.

Überblicken wir nämlich das Ganze, so erkennen wir, Mission will immer ausdrücken und besagen: Das aus einem Akt der Beauftragung herausgewachsene Beauftragt-sein zu etwas Bestimmtem, genauerhin noch zu etwas Außerordentlichem, Außergewöhnlichem, um durch es etwas Neues und sicherlich auch Vollkommeneres als das Frühere, Jetzige, herbeizuführen. Die Mission enthält immer einen Ruf, eine Berufung zum Vollkommeneren. Mit andern Worten gesagt: der Zustand desjenigen, auf den die Mission hinzielt,

³⁴ Vgl. *Can. 109 CJC* (s. Anm. 23).

³⁵ Vgl. *H. Daniel-Rops*, *Histoire Sainte* (le peuple de la Bible), Paris 1943 1, die Überschrift des ersten Kapitels: „La mission d'Abraham“. In diesem Kapitel vergleicht er die Mission Abrahams für das israelitische Volk mit der Mission der hl. Jeanne d'Arc für Frankreich, indem er schreibt (I. c. 1): „C'est un fait essentiellement mystique, aussi mystérieux, aussi tangible pourtant en ses résultats, que peut-être, pour la France, la mission de Jeanne d'Arc.“

³⁶ Nach dem oben Dargelegten wird die Bemerkung *Schmidlins* verständlich, daß ihm auf seine Anfrage beim Pariser Nationalarchiv nach missionswissenschaftlichen Beständen rückfragend geantwortet wurde, ob er die politischen, wissenschaftlichen oder religiösen Missionen meine. Vgl. *L. Schmidlin*, *Katholische Missionslehre im Grundriß*², Münster i. W., 1923 41, Anm. 25.

weist einen Mangel, meist sogar einen Übelstand auf, der durch die Mission verbessert und womöglich in den ihm entsprechenden Vollkommenheitszustand überführt werden soll.

So erhalten wir hier bereits drei charakteristische Merkmale der Mission im heutigen Sinne: Mission ist jener Auftrag, der gekennzeichnet ist durch die Außerordentlichkeit der Beauftragung, den entsprechenden Mangelzustand im Objekt und den Entwicklungszustand desselben vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Letztgenanntes Merkmal ist zwar in ideeller Hinsicht immer gegeben, in seiner konkreten Form aber nur dann vorhanden, wenn die Mission in ihrer praktischen Durchführung sich zu verwirklichen beginnt. Denn wohl meistens, aber nicht immer ist mit Mission zugleich auch ausgedrückt, daß das Wirken, das Herbeiführen des durch sie beabsichtigten Neuen bereits begonnen, d. h. daß mit ihr auch eo ipso der Zustand des Ausführens in der Verwirklichung der Mission mitgegeben sei.

Der Nachweis hierfür läßt sich leicht den angeführten Beispielen entnehmen. Durch das jeder Mission zugrundeliegende Schicken ist der Auftrag von selbst immer gegeben; in ihm haben wir Ausgangspunkt, Grundlage und Kernstück jeglicher Mission vor uns.

An Hand dieses Auftrages lassen sich nun die drei angegebenen Merkmale leicht nachweisen. Zunächst sprechen wir nicht bei jedem Auftrag schon von einer Mission, sondern nur bei dem mehr oder weniger außerordentlichem, außergewöhnlichem. In gleicher Weise erhalten z. B. die normale Gesandtschaft und die Militärmission ihren Auftrag und ihre Sendung, und doch nennen wir nur die letztere diplomatische Vertretung eben wegen ihres außerordentlichen Gepräges Mission. Ähnliches läßt sich von der Mission auf kirchlichem Gebiete aufzeigen. Obwohl jede offizielle Sendung *missio* genannt wird, so bleibt dennoch in der Ausführung die Anwendung des Fremdwortes Mission nur auf das Außerordentliche, Außergewöhnliche beschränkt.

Der Mangelzustand im Objekt ergibt sich aus der Natur der Sache und ist deshalb in allen angeführten Beispielen verwirklicht. Ganz besonders zeigt sich dies auf religiös-kirchlichem Gebiete. Der Mission Christi, die sich in der Mission der Kirche und all ihrer Sendboten fortsetzt, liegt gerade der heillose Zustand des Menschen gegenüber Gott zugrunde.

Aus dem zweiten Merkmal aber folgt notwendigerweise das dritte. Denn gerade weil das Objekt unvollkommen, und daher vervollkommnungsbedürftig ist, wird in der Mission der Auftrag zur Vervollkommenung gegeben. Notwendigerweise wird die Mission somit in ihrer Durchführung zum Durchgangsstadium vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Hier liegt auch der Grund, warum die Mission immer nur ein Ersatz, etwas Vorbereitendes, und nie etwas Endgültiges sein kann. Die angeführten Beispiele bestätigen dies ohne weiteres: die Militärmission ist Ersatz und Vorbereitung für die normale Gesandtschaft, die kirchliche Mission im Sinne einer kirchlichen Gebietseinheit für die im kirchlichen allgemeinen Recht beschriebene, vollgültige Diözese usw.

DR. P. HIERONYMUS ENGBERDING OSB, GERLEVE

EIN WENDEPUNKT DER WELTGESCHICHTE

ZUM 29. MAI 1953, DEM TAGE, DA VOR 500 JAHREN KONSTANTINOPEL
EINE BEUTE DER TÜRKEN WURDE

Roma aeterna! Mit diesem klassischen Wort verlieh als erster der heidnischen Dichter Tibull († 19 vor Chr.) dem Glauben an die ewige Dauer des Imperium Romanum Ausdruck.

Roma aeterna! So meinten erst recht jene christlichen Schriftsteller, denen die Monarchie im Gesamtbereich des Imperium Romanum als die einzig entsprechende politische Ausprägung des religiösen Monotheismus erschien¹. Wie das Reich Christi seinem innersten Wesen nach nur von ewiger Dauer sein kann, so müsse auch seine sinnenfällige Verleiblichung im Imperium Romanum alle Zeiten und alle Wechselfälle überdauern. So war einem Eusebius das Reich Konstantins d. Gr. das nicht mehr zu überbietende Idealbild eines christlichen Weltreiches.

Roma aeterna! So dachten nicht zuletzt die Christen des Neuen Rom, das am 11. Mai 330 feierlich eingeweiht, in dem Maße sich als rechtmäßigen Erben aller Vorrechte und Privilegien des Alten Rom fühlte, als dieses seinen Glanz einbüßte und schließlich unter den Keulenschlägen der Germanen völlig zusammenbrach². Diese Überzeugung wurde genährt und gestützt durch den Glauben an die übernatürliche Hilfe, welche die Heiligen, deren Reliquien in der Hauptstadt ruhten und mit Hingebung verehrt wurden, schon so und so oft gebracht hatten³. Vor allem war es die hl. Gottesmutter selbst, welche die ausdrücklich ihr geweihte Stadt nicht im Stich lassen konnte. Und so sprach der Dichter des Akathistos Hymnos allen aus der tiefsten Seele, als er im Namen der befreiten Stadt der Retterin die herrlichen Worte weihte:

Der Herzogin, die für mich kämpfte,
weih' ich — befreit aus Not und Angst —

¹ Vgl. Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*. Leipzig 1935 und die dort verarbeitete Literatur.

² Vgl. Franz Dölger, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner* = *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56 (1937) 1—42.

³ Vgl. Norman H. Baynes, *The supernatural defenders of Constantinople* = *Analecta Bollandiana* 67 (1949) 165—177. — Dazu Korsipp: *Res Romana Dei est, terrenis non eget armis* = *MGH Auct Antiquissimi* 3, 2, 145.

Einblick in vereinzelte andersartige Ansichten vermittelt Charles Diehl, *De quelques croyances byzantines sur le fin de Constantinople* = *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1930) 192—196.

ein Siegeslied, ein Lied des Dankes —
ich, deine Stadt, o Gottesmutter⁴.

Wie oft hatte es schon den Anschein gehabt, als sei die Hauptstadt endgültig verloren! Wie oft hatten die Feinde schon geglaubt, die Stadt fest in der Hand zu haben! Und doch war im letzten Augenblick immer noch der rettende Engel erschienen. „Rom“ war nicht untergegangen! Der Glaube an die Roma aeterna war von neuem durch Gott selbst bewährt worden!⁵

Da brach der 29. Mai 1453 an; und ehe die Sonne wieder versank, war das Unmögliche Wirklichkeit geworden, war das Unfaßbare Tatsache geworden: Konstantinopel, die heilige Stadt, war in die Hände der Ungläubigen gefallen! Der Halbmond triumphierte über das Kreuz!

Wie war das zugegangen?⁶ Das Zünglein an der Waage wurden die seldschukischen Türken, die um die Mitte des 11. Jh. in einem Siegesturm ohnegleichen aus dem Inneren Asiens hervorbrechen, die Überreste der arabischen Macht hinwegfegen, Persien unterwerfen, Bagdad erobern und bald an die Tore des byzantinischen Reiches pochen. Um 1300 ist bereits Kleinasien — mit Ausnahme gewisser befestigter Städte — in ihrer Hand. 1352 setzen sie zum ersten Mal in Gallipoli den Fuß auf europäischen Boden. 1359 sieht Konstantinopel zum ersten Mal die osmanischen Scharen unter seinen Mauern. 1394 verhängt Bajazid die erste Blockade über Konstantinopel. Und wenige Jahre später — nach der Eroberung Athens und des Peloponnes — scheint der Fall der Hauptstadt unmittelbar bevorzustehen.

In dieser Not begibt sich Kaiser Manuel II. persönlich ins Abendland, um Hilfe zu heischen. Aber nicht Venedig, nicht Paris, nicht London kommen zu Hilfe, sondern der ungebetene Osten, wo die Goldene Horde der Mongolen unter Timur 1400—1402 die Türken zu Paaren treibt und das osmanische Heer restlos vernichtet. So konnte Byzanz sein Leben ein halbes Jahrhundert länger fristen. Mit Murad II. (1421—1451) vermag sich der Türke wieder aufzu-

⁴ In allen Ausgaben des byzantinischen Horologion.

⁵ Baynes in der Anm. 3 angeführten Studie: „Diese Folge von Niederlagen, welche die Angreifer des Reiches erlitten, ist sehr eindrucksvoll: für die Byzantiner hat sie bestimmt die Gewißheit erzeugt, daß die Gnadenerweise der Vergangenheit sich wiederholen würden. Was immer sich auch ereignen würde, die Stadt würde unantastbar bleiben.“

⁶ Für diese geschichtlichen Ausführungen vgl. Georg Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates. München 1940 = Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuches der Altertumswissenschaft I, 2.

richten. Und schon am 8. Juni 1422 beginnt die Belagerung Konstantinopels von neuem. Doch wiederum kommt ganz unerwartete Hilfe. Dieses Mal sind es Thronstreitigkeiten, die den Feind zwingen, von der Belagerung abzustehen. Wir können verstehen, wie diese Beschämung im Herzen der Türken brannte. Daher hatte nach dem Tode Murads II. sein Sohn Mohammed nichts eiligeres zu tun, als nun endlich diesen Fremdkörper, der mitten im Herzen des osmanischen Reiches wie ein bohrender Pfeil saß, zu beseitigen. Mit zäher Energie, mit großer Umsicht ging er ans Werk. Seine Stärke, sein Triumph war „die neue Waffe“: eine schwere Kanone, die von 60 Ochsen gezogen und an den Seiten von 200 Mann geleitet werden mußte. Demgegenüber bedeuteten die kleinen Geschütze der Stadt nichts mehr; dieser Beschießung war auch die festeste Mauer nicht mehr gewachsen. In den ersten Tagen des April 1453 war ein gewaltiges Heer unter den Mauern von Byzanz versammelt, und am 7. des Monats begann die eigentliche Belagerung. Ein erster großer Erfolg der Belagerer war der Einbruch ins Goldene Horn, das bis dahin durch eine schwere Kette abgesperrt war. So konnte nun auch von dieser Seite aus die Stadt bombardiert werden. Trotzdem wehrte sich die kleine Schar der Verteidiger mit Todesverachtung gegen das unabwendbare Schicksal. Nächtliche Gottesdienste hielten ihre Glaubenskraft wach, und das Beispiel mannhafter Entschlossenheit, das der Kaiser als echter Paläologe gab, riß alle mit sich fort. Wie einer, der bei sich beschlossen hat, den Untergang von Reich und Stadt nicht zu überleben, hielt Konstantin XI. auf seinem Posten aus.

Ende Mai fühlte man auf beiden Seiten, daß die letzte Entscheidung vor der Türe stehe. Mohammed II. versprach seinen Soldaten, die durch die großen Verluste bei den bisherigen Stürmen auch in ihrer seelischen Haltung stark angeschlagen waren, bei der Eroberung drei Tage und drei Nächte lang freie Plünderung, freie Schändung. In der Frühe des 29. sollte der Generalangriff losgehen. Am Abend vorher versammelten sich die Verteidiger noch einmal in der Hagia Sophia wie zu einer Todesweihestunde. Bis in die späten Stunden der Nacht hinein besichtigte der Kaiser die Verteidigungslinie, vor allem an den gefährdeten Stellen. In den ersten Morgenstunden

⁷ Oft und oft sind die Einzelheiten der Belagerung und der Eroberung von Konstantinopel geschildert worden. Vgl. die Angaben bei Ostrogorsky a. a. O. 409. Dazu Auguste Bailly, *Byzance*. Paris 1940; M. Braun und A. M. Schneider, *Bericht über die Eroberung Konstantinopels*. Nach der Nikon-Chronik übersetzt und erläutert. Göttingen 1940, und neuestens Gabriele Hessenstein, *Mohammed und Helena*. Das Ende von Byzanz. Hattingen 1951.

begann der Angriff; von allen drei Seiten gleichzeitig. Trotzdem kam er nicht recht voran. Da warf der Sultan seine Kerntruppe, die Janitscharen, in den Kampf. Und diesen gelang es im fanatischen Glauben an die Seligkeit, die ihnen Allah schenken würde, die Mauer zu ersteigen. Dazu kam, daß gerade im entscheidenden Augenblick Giustiniani, der Führer der 700 Genuesen, die das Abendland zu Hilfe gesandt hatte, tödlich verwundet wurde und aus der Kampflinie herausgetragen werden mußte. Die dadurch entstehende Verwirrung lähmte die Kraft der Verteidiger, und so konnten die Türken immer weiter vordringen. Bald war das Schicksal der Stadt besiegelt. Kaiser Konstantin XI. fand am Tor des hl. Romanus den Tod, den er gesucht.

Und nun begann ein grausiges Schauspiel. Das Haupt des gefallenen Kaisers wurde abgetrennt und auf der Spitze der Säule auf dem Augusteion ausgestellt. Alle hohen Hofbeamten wurden hingerichtet. Weitere Morde im stillen verübt. Ordensfrauen geschändet. Männer, Frauen und Kinder gefesselt nach Adrianopel geführt und dort als Sklaven verkauft. Die Bibliotheken der Kirchen und Klöster verbrannt, die hl. Ikonen zerbrochen und zerstreut, die kirchlichen wie weltlichen Schätze geraubt. Die Hagia Sophia wurde zur Moschee; alle anderen Kirchen geschlossen. Am 30. Mai hielt Mohammed seinen feierlichen Einzug in die Stadt und leitete in der Hagia Sophia den prächtigen Dankgottesdienst.

Niemals hatte das Christentum eine so totale, so schreckliche Niederlage erfahren. Der griechische Geschichtsschreiber jener Tage ruft aus⁸: „O Stadt, du Hauptstadt aller Städte! O Stadt, du Mittelpunkt der Welt! Sie haben die Leichname deiner Diener den Vögeln zum Fraß vorgeworfen. Sieh, Herr, ob du je ein anderes Volk mit gleicher Strenge zugrunde gerichtet hast... Zittere Sonne. Zittere Erde. Beweinet den Untergang unseres Volkes.“

Wir können uns kaum vorstellen, wie die Nachricht von diesem traurigen Ereignis die ganze christliche Welt, Morgen- und Abendland, erschütterte. Man hielt die Nachricht für so unmöglich, daß man zunächst gar nicht an ihre Richtigkeit glauben wollte. Als sie sich dennoch bestätigte, empfand man ganz allgemein die Schmach, die dem christlichen Namen mit dieser Niederlage zugefügt worden war. Darüber hinaus erkannte man auch sogleich die weittragenden politischen Folgen: nun war das wichtigste Bollwerk in der Abwehr der Türkengefahr gefallen. Nun stand zu befürchten, daß die Türken in ihrem Siegesrausch ganz Europa überfluten

⁸ Dukas im Bonner Corpus (Bonn 1834) 262—311.

würden. Wo würde der Halbmond Halt machen? Würde die drohende Gefahr endlich die abendländischen Staaten aus ihrer engstirnigen Länderpolitik herausführen und zu einer geschworenen Abwehrgemeinschaft zusammenschweißen?

Der Papst wenigstens hoffte es. Er hoffte sogar auf eine Kreuzzugsbewegung, wie sie das Ende des 11. Jh. in so erhebender Weise schauen durfte. So erließ Nikolaus V. am 30. September 1453 einen feierlichen Aufruf zu einem Kreuzzug gegen die Türken. Indessen fand dieser Aufruf nur ein ganz geringes Echo. Europa war zu sehr gespalten⁹.

Daher verpflichtete sich der feurige Spanier Kalixt III., der Nachfolger Nikolaus' V., durch einen feierlichen Eid, „alles mögliche zu tun, um Konstantinopel, das vom Feind des gekreuzigten Heilandes, dem Sohn des Teufels, Mohammed, dem Sultan der Türken, zur Strafe für die Sünden der Menschen eingenommen und zerstört worden ist, wieder zu erobern... Wenn ich dein vergäße, Jerusalem, ... soll meine Zunge in meinem Munde verdorren“ ...¹⁰.

Noch ergreifender ist die Ansprache, die Pius II. auf dem Kongreß zu Mantua, auf dem alle christlichen Fürsten den Kreuzzug beschließen sollten, hielt (26. Sept. 1459): „... nicht unsere Väter, nein, wir haben Konstantinopel, die Hauptstadt des Ostens, von den Türken einnehmen lassen... Die Königin des Ostens hat in ihren Mauern die Hinschlachtung des Nachfolgers Konstantins und seines Volkes erlebt, die Entweiheung der Kirchen des Herrn, die Besudelung des justinianischen Bauwerks durch den abscheulichen mohammedanischen Gottesdienst. Man hat die Bilder der Mutter Gottes und der Heiligen zerbrochen, die Altäre umgestürzt, die Reliquien der Heiligen den Schweinen zum Fraß hingeworfen, die Priester getötet, die Frauen, die jungen Mädchen und die gottgeweihten Jungfrauen geschändet, die Notabeln der Stadt enthauptet, während der Sultan derweil tafelte und zuschaute; man hat das Bild unseres gekreuzigten Heilands in ihr Lager gezogen, verhöhnt, mit Kot und Auswurf besudelt und dabei gerufen: Schaut da den Gott der Christen! Das alles ist passiert unter unseren Augen, und was tun wir? Wir schlafen den Schlaf des Gerechten!...“^{11a}

⁹ Vgl. Aubenas et Ricard, *L'Eglise et la Renaissance* = *Histoire de l'Eglise* 15 (Paris 1951) 31—33. Und Ludwig von Pastor, *Geschichte der Päpste*, Bd. 1, 596—598.

¹⁰ Aubenas et Ricard a. a. O. 39.

¹¹ Aubenas et Ricard a. a. O. 51 f.

Aber auch dieser groß angelegte Kongreß verlief ergebnislos. Und wenn es später zu gemeinsamen Aktionen der abendländischen Christenheit gegen die Türken kam, so spielt dabei der Gedanke an eine Wiedereroberung Konstantinopels keine Rolle mehr. Diese Prestigefrage schied ganz aus: die unmittelbare Abwehr der drohenden Türkengefahr war der eigentliche Beweggrund bei diesen Türkenkriegen. Und sobald man diese Gefahr gebannt glaubte, kehrte man nach Hause zurück. Und so blieb Konstantinopel bis zum heutigen Tage im Besitz der Türken. Ja, heute denkt sogar niemand mehr daran, daß diese Stadt eigentlich in den Händen von Christen sein sollte. Gerade daran merkt man, wie unser Weltbild sich gewandelt hat.

In demselben Sinne bedeutete der Untergang des byzantinischen Kaisertums auch für die *Unionsversuche* eine gänzliche Wende¹². Denn wir dürfen nicht übersehen, daß alle Versuche, die in dieser Richtung von Byzanz ausgegangen waren, nicht vom ökonomischen Patriarchen, nicht von der orthodoxen Geistlichkeit, nicht vom Volk getragen wurden, sondern letztlich von den Kaisern. Daß dabei politische Beweggründe den Ausschlag gaben, versteht sich von selbst. So bei den phantastischen Plänen des Kaisers Manuel I. (1143—1180), der mit Hilfe des Papstes das alte universale Imperium Romanum wiederherstellen wollte. So bei Michael Paläologus, der die Union zu Lyon 1274 letztlich nur deswegen abschloß, um vor den Angriffen Karls von Anjou sicher zu sein. So bei Kaiser Johann VIII., den die erneut unter Murad II.¹³ drohend sich ankündigende Türkengefahr zwang, im Abendland Hilfe zu suchen. Wie sehr diese von seiten des Kaisers eingegangenen Unionsverpflichtungen auf den Widerstand des Klerus und des Volkes stießen, beweisen am besten folgende Tatsachen:

1. Erst am 12. Dezember 1452 konnte die 13 Jahre zuvor zu Florenz geschlossene Union in der Hagia Sophia verkündigt werden, und auch das nur unter dem Widerstand des Volkes, das sogleich nach der Verkündigung zur Zelle des Führers der Gegenbewegung, Georgios Scholarios, lief, der daraufhin zur offenen Auflehnung drängte und die Leute mit den Worten aufreizte: „an dem

¹² Zum Folgenden vgl. Wilhelm de Vries, Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart = Das östliche Christentum. Neue Folge Heft 12 (Würzburg 1951) 97—101.

¹³ Siehe oben.

Tage, da ihr den Glauben eurer Väter preisgebt, werdet ihr der Fremdherrschaft unterworfen werden“¹⁴.

2. Und einer der höchsten Beamten gab damals seiner Stimmung in den denwürdigen Worten Ausdruck: „Lieber möchte ich den türkischen Turban in der Stadt sehen als die lateinische Mitra“¹⁵. Angesichts dieser Stimmung von Volk und Geistlichkeit ist es nur zu gut zu begreifen, daß die Türken sogleich nach der Eroberung der Stadt die lateinerfeindlichen Orthodoxen begünstigten. Denn damit schlossen sie diese in die gemeinsame Abwehr- und Angriffsfront gegenüber dem Abendland ein. Klugerweise bestellten sie gerade den Führer der Unionsfeinde, den eben genannten Georgios Scholarios, zum ökumenischen Patriarchen. Diese Ernennung bedeutete eine Losung für alle kommenden Zeiten: nur ja nicht mehr mit Rom verhandeln. Und die türkische Regierung konnte nur mit höchstem Vergnügen diese Haltung unterstützen. So ist denn auch tatsächlich seit dem Fall von Konstantinopel von seiten der ökumenischen Patriarchen kein Versuch zu einer Union mehr gemacht worden. Rom selbst freilich versuchte zuerst auf seine Weise die Union zu retten. Denn der rechtmäßige ökumenische Patriarch, der unierte Gregor Mammias, war ja in dem allgemeinen Untergang nicht umgekommen. Er konnte nach Rom fliehen; und da er nicht auf seinen Patriarchenstuhl verzichtete, blieb trotz der Neuordnung durch die Türken juristisch die Union aufrecht erhalten. Daher ernannte Rom auch bei dem Ableben dieses unierten ökumenischen Patriarchen (1458) einen Nachfolger, und zwar den bekannten Metropolit Isidor von Kijew; und als dieser 1463 starb, den ehemaligen Erzbischof von Nicäa, Bessarion. Dieser wandte sich noch einmal mit einem Hirtenbrief an die Orthodoxen und rief sie auf zur Einheit, zur Einigkeit und zur Anerkennung des römischen Stuhles. Indessen verhallte der Aufruf völlig ungehört. Und als Bessarion am 14. November 1472 starb, verzichtete Rom darauf, diese unierte Linie von ökumenischen Patriarchen weiterzuführen. In ganz anderer Weise aber entwickelte sich die Lage des orthodoxen ökumenischen Stuhles. Es wäre falsch, wenn man vermuten würde, daß die Türken nur von dem einen Gedanken beseelt gewesen wären, auch hier alles mit Stumpf und Stiel auszurotten. Im Gegenteil, die Türken hatten alles Interesse daran, diese kirchliche Würde zu erhalten. Denn nach mohammedanischer Rechtsgewohn-

¹⁴ Vgl. Martin Jugie, Scholarios, Georges = Dictionnaire de Théologie Catholique 14, 1521—1570.

¹⁵ Ostrogorsky a. a. O. 408.

heit bildeten die Christen innerhalb des türkischen Reiches eine eigene „Nation“, die auch eines eigenen bürgerlichen Oberhauptes bedurfte. So ließ Mohammed II. selbst einen neuen ökumenischen Patriarchen wählen. Und als der gewählte Georgios Scholarios nicht sogleich gefunden werden konnte, ließ der Sultan ihn suchen und befahl ihm, die Würde eines ökumenischen Patriarchen anzunehmen. Dieses gute Verhältnis zum Eroberer-Sultan hielt sich während der ganzen Regierungszeit des Scholarios, so daß der Patriarch nicht bloß bürgerliche Ehrungen empfang, sondern sogar in seiner eigentlichen Aufgabe, die vernichtete orthodoxe Kirche wieder aufzurichten, unmittelbare Unterstützung durch die Hohe Pforte erfuhr. Ja, Mohammed II. brachte es sogar über sich, dreimal den Patriarchen aufzusuchen und sich über die christliche Religion unterrichten zu lassen¹⁶. Auch von den späteren Sultanen wurden die Patriarchen oft mehr geachtet und besser behandelt als von manchen byzantinischen Kaisern. Freilich durften sie sich nicht erlauben, gegen die Politik der Hohen Pforte zu arbeiten. Und so blieben die ökumenischen Patriarchen trotz ihrer geachteten Stellung letzten Endes ein Spielball der Laune der Sultane. Und es ist nur zu bezeichnend, wenn von den rund 160 Patriarchen, die seit 1453 auf dem ökumenischen Stuhl saßen, nur 31 im Vollbesitz ihres Amtes gestorben sind; alle übrigen wurden mit Gewalt aus ihrer Stellung entfernt oder gar ermordet.

Die herausgehobene zivilrechtliche Stellung des ökumenischen Patriarchen der gesamten christlichen „Nation“ zog beachtenswerte Folgen nach sich. Denn die Türken wollten es möglichst nur mit einem einzigen Oberhaupte zu tun haben. So gewann der ökumenische Patriarch ein ganz neues Einflußgebiet in den orthodoxen Patriarchaten von Antiochien, Jerusalem und Alexandrien. Das zeigte sich am deutlichsten bei der Patriarchenwahl. Oft durften nur Griechen für diese Sitze gewählt werden. Seit 1517 mußten die orthodoxen Patriarchen von Alexandrien ihren Wohnsitz in Konstantinopel nehmen. Ja, im 19. Jahrhundert wurde das alexandrinische Patriarchat überhaupt nicht mehr besetzt, sondern vom Phanar aus durch einen Archimandriten verwaltet (bis 1846). In die gleiche Richtung weist die völlige Unterdrückung des serbischen und des bulgarischen Patriarchats und die Gräzisierung der Balkankirchen¹⁷.

So bedeutete der Fall von Konstantinopel in keiner Weise den

¹⁶ Jugie a. a. O.

¹⁷ de Vries a. a. O. 66—69.

Untergang des ökumenischen Stuhles. Erst der Niedergang der Türkenherrschaft selbst schaffte hier neue Verhältnisse. In dem Maße, als sich die Balkanstaaten von dem Joch ihrer mohammedanischen Unterdrücker zu lösen vermochten, entwandten sie sich auch der Jurisdiktion des ökumenischen Patriarchen. So entstehen die autonome serbische, die autonome griechische, die autonome rumänische, die autonome bulgarische Kirche. Ebenso machen sich die Patriarchate von Antiochien, Jerusalem und Alexandrien von der Vormundschaft Konstantinopels frei. Und als gar nach dem ersten Weltkrieg die Türkei die letzten großen Gebietsopfer bringen mußte, blieben dem ökumenischen Patriarchat nicht einmal zehn ganze Diözesen, so daß man zu der Ernennung von Titularmetropolitens schreiten mußte, um die feststehende Zahl der Mitglieder der hl. Synode erreichen zu können. Dabei umfaßte das ökumenische Patriarchat zur Zeit der größten Ausdehnung um 900 624 Bischofsitze. *Quomodo cecidisti!*

Die interessanteste und überraschendste Auswirkung des Falles von Konstantinopel ist aber wohl die Ausbildung der Idee des „Dritten Rom“¹⁸. Schon im Laufe des 14. Jh., in jenen Tagen, da die Sonne von Byzanz sich zu neigen begann, finden wir bei einem bulgarischen Schriftsteller den Gedanken ausgesprochen, daß es in der christlichen Welt immer ein Rom, eine gottgeweihte Stadt als Mittelpunkt eines christlichen Reiches, geben muß¹⁹. Nach dem Fall von Konstantinopel wird diese Idee langsam, aber zielsicher auf das aufstrebende Moskau übertragen und findet ihre endgültige, klassische Prägung in den Worten des Mönches Philotheus aus dem Kloster zu Pleskau (Pskow): „ich möchte noch einige Worte sagen über das bestehende orthodoxe Reich unseres Herrschers (d. h. des Großfürsten von Moskau). Er ist auf Erden der einzige Kaiser über die Christen, der Führer der apostolischen Kirche, die anstatt in Rom und in Konstantinopel in der gesegneten Stadt Moskau steht; sie allein leuchtet auf der ganzen Welt heller als die Sonne. Denn wisse, alle christlichen Reiche sind vergangen; statt ihrer steht allein das Reich unseres Herrschers — das ist das Russische Reich. Denn zwei Rome sind gefallen, aber das dritte steht; und ein viertes wird es nicht geben“²⁰.

Diese Gedanken sind in Moskau nicht bloß Ideen geblieben; sie

¹⁸ Vgl. dazu, Hildegard Schaeder, Moskau das Dritte Rom. Hamburg 1929.

¹⁹ Schaeder a. a. O. 14.

²⁰ Schaeder a. a. O. 55.

haben vielmehr die Kirchenpolitik der Metropolen und Patriarchen bestimmt — bis in unsere Tage hinein. Wenn wir heute hören, daß der augenblickliche Patriarch von Moskau, Alexej, sich um die Führung aller orthodoxen Kirchen bemüht, wenn er immer wieder Anstrengungen macht, ein allgemeines Konzil aller Orthodoxen nach Moskau zusammenzurufen, wenn er auch außerhalb des eigentlichen Bereiches der russischen orthodoxen Kirche in entscheidendem Maße Einfluß zu gewinnen sucht, dann können wir hinter all diesen Bestrebungen als letzte treibende Kraft diese Vorstellung von Moskau als dem Dritten Rom nicht verkennen. Und je mehr die Großmacht des heutigen Rußland dem Patriarchen den starken Arm leiht, um so lauter erhebt dieser Führer der Orthodoxie seine Stimme gegenüber dem kleinen Bruder in Konstantinopel, dessen ganze Macht nur auf der Vergangenheit ruht.

So hat der Fall von Konstantinopel in der Tat weittragende Folgen nach sich gezogen. Doch ist man im Abendland nicht immer dafür aufgeschlossen gewesen. Im Gegenteil, das Wissen um den Glanz des byzantinischen Reiches, das Wissen um die Größe seiner Kultur erstarb im Abendland so sehr, daß ein so bedeutender Byzantinist wie Charles Diehl nicht ansteht zu schreiben: „Mit dem Fall von Konstantinopel ging für nahezu vier Jahrhunderte die letzte Erinnerung an die Größe von Byzanz unter. Aber es war kein geringer Ruhm für dieses sterbende Reich, daß es all seine geistigen Kräfte im Augenblick seines letzten Untergangs noch einmal zusammenzufassen und so in den glänzenden Strahlen der untergehenden Sonne zu sinken vermochte“²¹.

GEORG SCHURHAMMER SJ, ROM

DAS GEHEIMNIS DER ZWEI DSCHUNKEN¹

Zum 400. Gedächtnis des Todes des hl. Franz Xaver

II. Teil

5. *In Fuchow in freier Haft.* Zweiundzwanzig Monate blieben die Portugiesen in Fuchow gefangen⁴⁸, 1549 bis Anfang 1551, die letzten Monate aber in freier Haft und gut behandelt, so daß sie gute

²¹ Norman H. Baynes und H. St. L. B. Moss, *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization*. Oxford 1949. S. 50.

⁴⁸ Nach Ramiro 22 Monate, nach dem Anonymus drei Jahre (Ayres 117).

Gelegenheit hatten, sich mit ihrer Umgebung bekannt zu machen. Denn oft führte man sie vom Kerker zu den Häusern der Vornehmen, die sie mit ihren Frauen zu sehen wünschten, da sie noch nie Portugiesen gesehen hatten. Hier wurden sie mit großer Höflichkeit behandelt und man frug sie eingehend über ihre Heimat und deren Gebräuche und schrieb alles sorgfältig nieder⁴⁹. Das Volk aber sagte den Portugiesen, sie könnten sicher sein, sie würden ihre Schiffe und Habe zurückbekommen und damit nach Malakka zurückfahren können⁵⁰.

Die Stadt Fuchow war äußerst groß, von einer breiten und sehr starken Mauer aus Hausteinen umgeben, mit wohlgepflasterten Straßen und von zahllosen Kaufleuten bewohnt mit wohlgefüllten Basaren, und die vielen Kanäle und Brücken der Stadt machten sie zu einem zweiten Venedig. Die Häuser waren einstöckig, aber wohlgebaut⁵¹. Fuchow hatte sechs Kerker mit zusammen gegen 8000 Gefangenen und die Portugiesen waren auf sie verteilt⁵². Galeote Pereira war mit seinen Gefährten im Hauptkerker der Stadt. Es war ein großer Gebäudekomplex, von hohen, starken Mauern umgeben. Drei Tore führten in die erste Abteilung, wo die Lao-thies mit ihren Schreibern und den Wächtern wohnten. Darauf betrat man einen sehr großen gepflasterten Hof mit dem Kerker der gewöhnlichen Gefangenen auf einer Seite, zu dem zwei sehr feste Tore führten; er war eine kleine Stadt für sich mit Straßen und Plätzen, wo man alles Nötige kaufen konnte und wo 700—800 Personen wohnten, die sich frei bewegen konnten. Durch drei weitere, sehr niedrige Eisentüren, eine hinter der anderen, gelangte man in einen weiteren gepflasterten Hof mit Veranden auf allen Seiten. Von diesen Veranden führten acht Eisentüren in ebenso viele Kerker der Verurteilten. Jeder derselben bestand aus zwei Galerien mit einem Gang in der Mitte, den lange Holzblöcke ausfüllten. Hier mußten sich die Gefangenen des Nachts niederlegen, die Füße in Blöcke eingeschlossen, während eine durchlaufende doppelte Eisenkette die Brust festhielt, so daß sie sich nicht regen konnten, und erst am Morgen befreite man sie jeweils aus dieser qualvollen Lage. Das war auch das Los der Portugiesen, bis die Untersuchungsrichter sie befreiten. Des Nachts aber waren Wächter innen und draußen im Hof und darum herum mit Laternen und Glocken, und die im Innern zählten mit lauter Stimme die Gefangenen, so daß der Lao-thie auf seinem Lager es hören konnte, während die Wächter draußen antworteten, und fünfmal in der Nacht lösten sich Wächter ab. Ähnlich wie diese waren auch die anderen Kerker, so daß eine Flucht aus ihnen ausgeschlossen war. Die zum Tode verurteilten aber (die Hinrichtungen fanden nur einmal jährlich statt), und im Kerker der Portugiesen waren es deren über hundert, trugen den Kang, ein schweres Doppelbrett, in dem der Hals eingeklemmt war und das bis auf die Knie reichte und das ihnen unmöglich machte, die in Eisen gefesselten Hände zum Munde zu führen, eine beständige Folter.

Räuber, Mörder und Ehebrecher erhielten keinen Pardon. Wurden Räuber gefaßt, dann erhielten sie zuerst eine Tracht Stockschläge und wurden dann in

⁴⁹ Galeote 80. Wir geben fortan die Seiten des von Boxer inzwischen im Archivum Hist. S. I. 22 (1935) 57—92 gedruckten Textes. In Note 26, 32, 33, 35 lies darum statt 17: 79—80; in Note 42 statt 14: 26.

⁵⁰ Ramiro. ⁵¹ Galeote 18. ⁵² Ayres 115.

den Kerker gebracht, wo die meisten bald an Hunger und Kälte starben, wenn nicht Auswärtige ihnen Nahrung brachten⁵³. Die Stockschläge, die gewöhnlichste Strafe, waren äußerst grausam. Der Delinquent mußte sich mit auf den Rücken gebundenen Händen das Gesicht zur Erde niederlegen und zwei Henker, je einer auf jeder Seite, schlugen mit beiden Händen und aller Kraft mit einem schweren Bambusprügel auf die Kniekehlen des Gefangenen. Schon beim ersten Schlag floß Blut, nach zwei konnte das Opfer nicht mehr auf den Beinen stehen, nach zehn lag es bereits in einer Lache von Blut, nach 20 oder 30 waren die Kniekehlen völlig zerschlagen, nach 50 oder 60 war große Pflege nötig, um das Leben zu retten, hundert bedeuteten den sicheren Tod⁵⁴.

Bei ihren Gängen durch Fuchow sahen die Portugiesen auch die von Goldlack strotzenden prunkvollen Pagoden der Heiden, auf deren Altar die Statue eines zu göttlichen Ehren erhobenen Lao-thie thronte, vor der die Besucher ihre Verbeugungen machten, mit einem möglichst häßlichen Teufel zur Rechten, der in gleicher Weise verehrt wurde. Andere Tempel waren Amitäbha geweiht und enthielten auf dem Altar und rings an den Wänden die kahlgeschorenen Statuen heiliger Männer und Frauen, die einst auf Erden keusch lebten und sich des Genusses von Fleisch und Fisch enthielten. Die Seelen waren nach der Ansicht der Chinesen unsterblich und wanderten nach dem Tod in einen anderen Leib, in den eines Heiligen oder Teufels, wenn sie gut, in den eines Büffels, einer Kuh, eines Hundes oder anderen Tieres, wenn sie schlecht lebten. Statt Gott verehrten sie den Himmel, einige auch die Sonne oder den Mond⁵⁵; aber sie lachten selber über ihren Aberglauben. Die Mitgefangenen fanden dagegen die Gebete der Portugiesen gut und auf das Drängen vieler mußten sie, so gut sie konnten, schreiben, was sie vom Himmel wußten. Wenn China einmal Verkehr mit Portugal hätte, so meinten die Gefangenen, würde sich das ganze Land mit leichter Mühe bekehren. Ein Hindernis war zwar die weit verbreitete Sodomie, aber im übrigen schien Galeote Pereira das Land für das Evangelium reif: mit einem guten Dolmetscher, so meinte er, könne man in kurzer Zeit viel Frucht unter den Chinesen wirken⁵⁶.

Während der 22 Monate, welche die Portugiesen in Fuchow weilten, war zweimal die Hoffnung auf Befreiung unter ihren Mitgefangenen groß. Eines Tages verbreitete sich die Kunde, der König habe sich entschlossen, noch zu Lebzeiten seinen Sohn als Thronerben einzusetzen, ein Anlaß, bei dem alle Gefangenen, auch die bereits zum Tod verurteilten, die Freiheit zu erlangen pflegten⁵⁷. Aber die Nachricht erwies sich als falsch. Aufregender war ein anderes Ereignis, von dem man die Befreiung erwartete. Die kriegesischen Tataren hatten im Jahre 1550 nach einer 80jährigen Waffenruhe⁵⁸ die große Mauer durchbrochen, die 30 und mehr

⁵³ Galeote 74—75. 77—79; Cruz 115—18.

⁵⁴ Galeote 74—75; Cruz 112—13. Nach A. Pereira töteten schon 20—30 Schläge (168v).

⁵⁵ Galeote 72—73; Ayres 118—19.

⁵⁶ Galeote 73 88.

⁵⁷ Ayres 116.

⁵⁸ Galeote 82 88.

Tagereisen weit die Nordgrenze Chinas schützte⁵⁹, hatten bereits eine der Hauptstädte genommen und waren anderthalb Monate lang auf ihren Pferden ins Innere vorgedrungen, so daß es schien, sie würden ganz China erobern. Aber auch diese Hoffnung erwies sich als trügerisch. Durch ihre List und ihre erdrückende Übermacht gelang es den Chinesen, den Feind wieder zu vertreiben⁶⁰.

Während die Portugiesen in Fuchow weilten, zogen sie auch über das übrige China Erkundigungen ein. Dem König unterstanden 15 Provinzen⁶¹, jede so groß wie ein mächtiges Königreich in Europa, jede mit einem Gouverneur oder Vizekönig, mit vielen sehr umfangreichen und volkreichen Städten ersten Rangs und zahllosen Städten zweiten Rangs, Marktflecken und Dörfern. Einen Begriff von der riesigen Ausdehnung des Landes erhielten die Portugiesen, wenn man ihnen sagte, von Kanton bis Peking sei es eine Reise von 6 Monaten; von den Meeresprovinzen betrage der Hin- und Rückweg 6, in eiligen Fällen 3 Monate⁶².

In Nanking, wo früher die Könige Hof zu halten pflegten, so ließen die Portugiesen sich erzählen, befand sich in einem großen Gebäude eine goldene Tafel mit dem Namen des Herrschers, die nur an hohen Festen enthüllt wurde, und der die Großen der Stadt jeden Tag ihre Verehrung erzeigen mußten. Peking aber, die Residenz des jetzigen Königs, sei so groß, daß man zu Pferd einen Tag brauche, um von einem Stadttor, die Vorstädte nicht mitgerechnet, zum andern zu reiten; die Vorstädte aber seien viel größer als die Stadt selber, von fischreichen Gräben umgeben und in den Häusern der Kaufleute seien alle Waren und Reichtümer der Welt zu finden⁶³. Andere aber wußten zu berichten, die Stadt habe 13 Tagereisen im Umfang und man brauche 7 Tage, sie zu durchqueren. Sie sei von einem Fluß und einer dreifachen Ringmauer umgeben und das Viertel, wo der König wohne, bilde eine Stadt für sich, mit Gärten, Lusthäusern und Palästen von wunderbarer Pracht. Sieben bis acht mächtige Tore führten ins Innere, von

⁵⁹ Von der Großen Mauer spricht der Anonymus (Ayres 117); Cruz 22—23 (100 leguas) und A. Pereira 170 (500 leguas). Ihre Länge beträgt 2500 Kilometer (*Fonti Ricciane* I 16).

⁶⁰ Cruz 23; Ayres 117. Über den Tatareneinfall 1550 s. Schurhammer, F. Mendes Pinto 60 und Tschepe 226.

⁶¹ Es waren 13 ohne (Galeote 63; Cruz 26—28), 15 mit den Hofprovinzen (Ayres 117; A. Pereira 167v).

⁶² Cruz 161; Galeote 65.

⁶³ Galeote 82.

Riesen bewacht, und hier lebe der König, von seinen Eunuchen umgeben, ohne je dies Stadtviertel zu verlassen⁶⁴.

6. *Das Urteil des Königs*. Das Volk in Fuchow hatte den Portugiesen gesagt, von den drei Mandarinen, dem Tu-ti-sse, dem Hai-tao und dem Tu-t'ang, werde keiner mit dem Leben davonkommen; alle würden ihren Kopf verlieren⁶⁵. Sie hatten Recht. Ende 1550 oder Anfang 1551⁶⁶ wurde das Urteil des Königs verkündet. Es war ein langes Schriftstück und der Hauptinhalt war folgender⁶⁷:

„Pingpu⁶⁸, im Auftrag des Königs. Da Chaipuu Huchim⁶⁹, der Tu-t'ang, ohne meinen Befehl und ohne es mich wissen zu lassen, so viele Leute nach deren Gefangennahme töten ließ, wollte ich hierin mit Gerechtigkeit verfahren. Darum schickte ich meinen K'in-tch'ai Quimsituam mit seinen Lao-thies, damit sie die Wahrheit über die Portugiesen und auch über den Hai-tao und den Tu-ti-sse feststellten, die mich informiert hatten, die Portugiesen seien Räuber, die an alle Küsten meines Landes kämen, um zu stehlen und zu morden. Und nachdem sie die Wahrheit festgestellt hatten, taten sie, was ich ihnen auftrug. Ich ließ ihre Akten durch meinen Pingpu und die großen Lao-thies meines Hofes studieren und nach gründlicher Durchsicht berichteten sie mir darüber. Auch dem Hsinpu⁷⁰ und Tu-chah-yüen⁷¹ und Athaylissi Chuquim trug ich auf, die Akten gut zu prüfen, da es sich um eine wichtige Angelegenheit handle, in der ich mit Gerechtigkeit entscheiden wolle.

Nachdem alle sie durchgesehen hatten, stellte sich klar heraus, daß die Portugiesen seit vielen Jahren zum Meer von Chüanchow kamen, um Handel zu treiben; das hätten sie nicht auf diese Weise tun sollen, sondern an meinen Orten, wie es immer Brauch war in allen meinen Häfen. Von diesen Leuten,

⁶⁴ Ayres 117—18.

⁶⁵ Galeote 76.

⁶⁶ Galeote 14.

⁶⁷ Die *Chronologie* ist folgende: 1549, spätestens Anfang März, denn im März endete der Nordostmonsun, fuhr Diogo Pereira mit seinen Gefährten nach Malakka ab, da die Fahrt einen Monat dauerte. Ende März oder April wurden die 2 Dschunken genommen. (Nach Tschepe 222 überraschte Chu Huan im 3. Monat 1549 [der 3. Monat ging 1549 vom 29. März zum 27. April] die Piraten bei der Insel Dju-schan und versenkte einige Schiffe, aber ihr Anführer Hü-örl entkam. Sollte damit die Eroberung der 2 Dschunken gemeint sein?). April in Fuchow an. 1550 Einfall der Tataren. Ende 1550 oder Anfang 1551 Urteil. 1551 Mitte Januar, nach 22 Monaten Gefangenschaft in Fuchow, ab. Mitte Februar, nach 28 Tagereisen, in Kanchowfu an. Ende März oder Anfang April in Samshui an. Mitte Mai in Kweilin an nach einmonatiger Fahrt von Samshui, 120 Tagereisen von Fuchow.

⁶⁸ Cruz sagt, er gebe nur den Hauptinhalt des Schriftstücks (139—45). Die darin vorkommenden Eigennamen geben wir in Cruz's portugiesischer Rechtschreibung; wir müssen es chinesischen Spezialisten überlassen, deren Eigentümer festzustellen.

⁶⁹ Kriegsministerium.

⁷⁰ Hier wird sein Titel gegeben; sein eigentlicher Name war Chu Huan.

⁷¹ Justizministerium. Cruz hat: Ahimpu (140).

⁷² Bei Cruz: Atu Chaë (140).

von denen ich bisher nichts wußte, weiß ich jetzt, daß die Bewohner von Chüanchow aufs Meer zu ihren Schiffen fuhren, um Handel zu treiben; daß sie also Kaufleute sind und keine Räuber, wie man mir fälschlich schrieb. Ich gebe den Kaufleuten keine Schuld, daß sie Kaufleuten halfen. Aber große Schuld haben meine Lao-thies in Chüanchow. Denn sobald ein Schiff zu meinen Häfen kam, mußten sie in Erfahrung bringen, ob es Kaufleute seien und ob sie Zoll bezahlen wollten, und wenn ja, mußten sie mir sofort schreiben. Hätten sie das getan, dann wären nicht soviel Übel geschehen. Oder wenn sie sie festnahmen, hätten sie es mich wissen lassen müssen, und ich hätte sie sofort in Freiheit setzen lassen. Es ist zwar Brauch in meinen Häfen, für die Entrichtung der Abgaben die Schiffe zu messen; aber bei diesen, da sie von ferne kamen, genügte es, sie ihren Handel abschließen und in ihre Länder zurückkehren zu lassen.

Ferner: meine Strandwächter⁷² wußten, daß diese Leute Kaufleute waren, aber sie sagten es mir nicht, sondern hielten es vor mir geheim und waren so Ursache, daß soviel Leute gefangen genommen und getötet wurden. Und die, welche am Leben blieben, da sie die Sprache nicht kannten, schauten zum Himmel auf und baten in ihrem Herzen den Himmel um Gerechtigkeit, da sie keinen höchsten Gott kennen als den Himmel.

Ferner weiß ich, was diese Sache angeht, daß der Hai-*tao* und der Tu-ti-sse soviel Übel taten nur aus Gier nach der vielen Habe, die sie den Portugiesen nahmen, ohne sich darum zu kümmern, ob die, welche sie gefangen nahmen und denen sie ihre Habe nahmen, gut oder schlecht waren. Auch die Lao-thies an der Küste wußten, daß diese Leute Kaufleute waren, und sagten es mir nicht. Und so waren alle, als schlechte Menschen, die Ursache so großen Übels.

Ferner weiß ich von meinem K'in-tch'ai, daß der Hai-*tao* und der Tu-ti-sse Briefe erhielten, aus denen sie ersahen, daß die Portugiesen Kaufleute und keine Räuber waren. Und obwohl sie das wußten, gaben sie sich nicht damit zufrieden, sie gefangenzunehmen, sondern schrieben mir viele Lügen. Und sie gaben sich nicht damit zufrieden, Erwachsene zu töten, sondern töteten auch Kinder, indem sie den einen die Füße, den anderen die Hände und schließlich allen die Köpfe abschlugen, während sie mir schrieben, sie hätten Könige Malakkas gefangen und getötet. Als ich erfuhr, daß dies wahr sei, empfand ich Schmerz in meinem Herzen. Und da man bis jetzt ohne mein Geheiß solche Grausamkeiten beging, verbiete ich solche für die Zukunft.

Ferner: die Portugiesen leisteten meiner Flotte Widerstand; es wäre besser gewesen, sie hätten sich gefangennehmen lassen, als daß sie mir Leute töteten. Ferner kommen sie seit langem zum Meer meines Landes um Handel zu treiben nach Art der Räuber und nicht wie Kaufleute. Da sie aus der Fremde kamen, so hätten sie den Tod und die Beschlagnahme ihrer Habe verdient, wenn sie Landeseingeborene gewesen wären; aber auch als Fremde sind sie nicht ohne Schuld.

Der Tu-t'ang, auf dessen Befehl hin die Leute getötet wurden, pflegte zu sagen, dafür hätte ich ihn zu befördern; aber die Herzen derer, denen er die Köpfe abhauen ließ, d. h. ihre Seele und ihr Blut, riefen um Gerechtigkeit zum Himmel. Da ich sah, daß man so große Übel tat, konnte ich vor Tränen die Schriften nicht zu Ende lesen und mein Herz empfand tiefen Schmerz. Ich begreife nicht, wie meine Lao-thies, nachdem sie nun einmal diese Leute gefangennahmen, sie nicht freiließen, damit ich nicht von solchen Grausamkeiten hören müßte.

⁷² Cruz hat: poutoos (141).

Angesichts alles dessen entscheide ich:

Ich mache Senfuu zum Großmandarin ⁷³, denn er tat seine Amtspflicht und sagte mir die Wahrheit. Auch Quindio mache ich zum Großmandarin, denn er schrieb mir die Wahrheit über die Strandwächter, daß sie heimlich draußen auf dem Meer mit den Portugiesen Handel trieben. Die die schlecht sind, die mache ich niedriger als jene, die Reis säen.

Ferner: Pachou trieb Handel mit den Portugiesen und gegen Bestechungsgelder ließ er auch die Kaufleute des Landes gehen, um mit den Portugiesen Handel zu treiben; und dennoch schrieb er mir, diese Portugiesen seien Räuber und kämen nur zu meinem Lande, um zu stehlen. Und dasselbe sagte er meinen Mandarinern, die sofort antworteten, er lüge, da sie das Gegenteil schon wußten. *[Dann gab das Urteil die Namen von weiteren neun Mandarinern und fuhr fort:]* Euch alle degradiere ich zu „Rothelmen“ (Grenzsoldaten) ⁷⁴, obwohl ihr eine tiefere Degradierung verdient hättet. *[Dann folgte eine lange Reihe von Namen von Beamten, die sich bei der Tötung der Chinesenbemannung der zwei Dschunken mitschuldig gemacht hatten, und darum zur selben Strafe verurteilt wurden, worauf das Dokument fortfuhr:]* Lupuu hatte ein gutes Herz, denn als der Tu-t'ang diese Leute töten lassen wollte, sagte er, man müsse es erst mich wissen lassen; darum soll er Mandarin bleiben. Sanchi mache ich zu meinem An-ch'a-shih der Stadt Kwangsi. Den Antexeo befehle ich abzusetzen. Assão, da er mit den Portugiesen reden kann, soll Ehre und Gehalt haben und nach seiner Heimatprovinz Chekiang gebracht werden. Chinque, das Haupt der Kaufleute, die mit den Portugiesen Handel treiben gingen, der sie betrog, indem er viele Habe ans Land brachte, muß sie herausgeben und wird mit seinen vier Gefährten zu den Grenzsoldaten verurteilt, wohin es meine Mandarine für gut finden; die Habe aber soll für die Nahrung und den Unterhalt der Portugiesen verwandt werden. Den übrigen Schuldigen, die in diesem Prozeß gefangen genommen wurden, sollen meine Mandarine die gebührende Strafe erteilen. Dem Chah-yüan befehle ich, mir den Tu-t'ang hierher zu bringen, damit die Großen meines Hofes seine Schuld prüfen und ich dementsprechend über ihn das Urteil spreche.

Die Strandwächter, die noch gefangen sind, sollen noch einmal befragt und dann sofort abgefertigt werden. Cuichum soll man sofort seine Mandarinwürde nehmen, ohne ihn weiter zu verhören. Chibee, das Haupt der Sechszwanzig, und seine Leute lasse man alle frei, da ich finde, daß sie sehr wenig Schuld haben. Von denen, die Geld schulden, ziehe man dasselbe sofort ein. Famichim und Toumicher sollen sterben, wenn meine Mandarine das für gut finden; wenn nicht, sollen sie nach ihrem Gutbefinden entscheiden.

Afonso de Paiva und Pero de Cea und Antonio und Francisco ⁷⁵, weil sie für mitschuldig befunden wurden beim Tod von Leuten meiner Flotte, sollen mit dem Tu-ti-sse und dem Hai-tao in den Kerker gebracht werden und dort nach dem Brauche meines Landes langsam sterben ⁷⁶.

⁷³ Der Text bei Cruz hat stets *Louthias* für *Mandarine*; es waren Mandarine in amtlicher Stellung als Zivil- oder Militärbeamte (Dalgado I 518; *Fonti Ricciane* I 55).

⁷⁴ Vgl. Cruz 139.

⁷⁵ Antonio und Francisco waren Sklaven oder Diener der Portugiesen.

⁷⁶ Nur einmal im Jahre wurden Todesurteile gefällt und ausgeführt. Die anderen Gefangenen ließ man an Hunger, Kälte, Entbehrungen oder an den Fol-

Die übrigen noch am Leben befindlichen Portugiesen mit all ihren Dienern, 51 im ganzen, sollen nach meiner Stadt Kwangsi gebracht und dort gut behandelt werden, denn mein Herz ist gegen sie so gut, daß ich um ihretwillen auf solche Weise die Leute meines Landes strafe. Und ich behandle sie so, weil es meine Gewohnheit ist, allen Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen.

Die Mandarine der Flotte, da ich finde, daß sie wenig Schuld haben, lasse man frei. Das tue ich allen gegenüber, damit meine Mandarine sehen, daß ich alles, was ich tue, aus gutem Eifer tue. Und all das befehle ich in Kürze auszuführen.“

Das war der Inhalt des Urteils des Königs⁷⁷.

Der Tu-t'ang war der Vollstreckung des Urteils zuvorgekommen: er hatte sich erhängt, indem er sagte, ganz sei er geboren worden und ganz wolle er auch sterben⁷⁸. Nach Ramiro befahl der König, den Tu-ti-sse und Hai-tao zu köpfen. Nach ihm war der Grund, warum die Portugiesen nach Kwangsi geschickt wurden, der, daß sie ihre Verluste übertrieben hätten und der König sie nicht ohne vollen Schadenersatz nach Malakka zurückschicken wollte⁷⁹. Die zum Tod Verurteilten wurden sofort zum Kerker der Verurteilten gebracht. Afonso de Paiva ließ seine Landsleute wissen, beim Eintritt habe man ihm 40 Stockschläge gegeben, so daß er sich sehr elend fühle; aber Gott gebe ihm die Kraft, sein Schicksal zu ertragen⁸⁰.

7. *Von Fuchow nach Kwangsi.* Die Reise der Portugiesen und ihrer Diener von Fuchow nach der Hauptstadt der Provinz Kwangsi nahm 120 Tage in Anspruch⁸¹. Man behandelte sie gut; auf dem Weg fanden sie stets alles im Überfluß, denn die Mandarinen der Orte, durch die sie kamen, hatten Befehl, die Reisenden mit allem

gen der Stockschläge inzwischen in den Kerkern sterben. Galeote sah in Fuchow so über 60 in seinem Gefängnis umkommen, das 300—400 Insassen zählte (74 77); nach Cruz starben so 2000 jährlich in den Kerkern von Kanton (114).

⁷⁷ Danach sind die Angaben bei Boxer in seinem sonst trefflichen Buch *The Christian Century in Japan* (Berkeley 1951) 255 zu berichtigen, wonach Chu Huan ohne gerichtliche Untersuchung verurteilt wurde. Xaver, der schon 1551 durch die Briefe des Lopes und Lançarote Pereira über den Prozeß und das Urteil informiert war, schrieb darum nach seiner Rückkehr aus Sanzian Januar 1552 nach Europa: „Hé a China terra de muita justiça, segundo o que sprevem os portugueses, que nela estão; hé de mays justiça que nenhuma de toda a cristaandade“ (EX II 277).

⁷⁸ Cruz 144; Ramiro. Nach den Ming Annalen nahm er Gift (Chang 84). Als die Portugiesen im Februar 1551 durch Kiangsi kamen, war fast ein Jahr verflossen seit seinem Tod (Galeote 84).

⁷⁹ Ramiro.

⁸⁰ Cruz 146.

⁸¹ Ayres 114.

Nötigen zu versorgen. Quer durch die Provinz Fukien führte die wohlgepflasterte Straße westwärts⁸² durch gebirgiges Land, wo im Gegensatz zu den flachen Küstengegenden viel Vieh, zumal Kühe, zu sehen war⁸³. Die Reisenden wurden in Rohrsesseln auf den Schultern von Männern getragen und die Träger gingen in stetem Laufschrift. Nach zwanzig Tagen war die Gebirgskette erreicht, die die Grenze zwischen den Provinzen Fukien und Kiangsi bildete⁸⁴.

Jenseits der Paßhöhe kam die Reisegesellschaft am Fuß der Berge zu einer Stadt, wo sie kleine Fahrzeuge bestiegen, denn der Fluß war hier oben noch sehr eng und seicht. Von hier fuhren die Portugiesen mit ihren Begleitern acht Tage lang flußabwärts dem Süden zu, überall wie Wundertiere angestaunt⁸⁵, und als sie fragten, ob in dieser Gegend die Straßen auch alle gepflastert seien, bejahte man dies und fügte bei, bis zum König brauche man auf ihnen 4 Monate⁸⁶. Die Fahrt führte an vielen Städten, Marktflecken und Dörfern vorbei und wenn die Reisenden an Land gingen, um die nötigen Einkäufe zu machen, fanden sie überall alles im Überfluß, vor allem aber eine große Menge des feinsten Porzellans, denn die Provinz Kiangsi war die Heimat dieser kostbaren Ware. Kiangsi war auch die Heimatprovinz des Tu-t'ang, der sich erhängt hatte, aber obwohl bereits fast ein Jahr seit seinem tragischen Ende verflossen war, hatte man hier noch nichts davon gehört⁸⁷.

Nach achttägiger Fahrt war die große Doppelstadt Kanchowfu am Kan-Fluß erreicht, der durch mehrere Seitenflüsse verstärkt, hier bereits einem Meere glich. Lange fuhr man den Stadtmauern entlang, bis gegen Mittag eine große, von einer Eisenkette zusammengehaltene Schiffsbrücke von 112 Barken⁸⁸ den Weg versperrte. Hier mußten die Reisenden bis zum Abend warten, wo zwei Mandarine kamen, je einer auf jeder Seite des Flusses, und für die ober- und unterhalb der Brücke wartenden Schiffe, gegen 600 an der Zahl, die Durchfahrt eröffneten, wobei sie, von jedem Fahrzeug den Durchgangszoll erhoben. Nachdem die Passage freigegeben war, fuhren die Portugiesen, immer der Stadtmauer ent-

⁸² Ebda. und Cruz 146.

⁸³ Galeote 68.

⁸⁴ Cruz 146 161.

⁸⁵ Galeote 84—85.

⁸⁶ Ayres 114.

⁸⁷ Galeote 84.

⁸⁸ Cruz 41. Die Schiffsbrücke erwähnt auch Galeote (84—85) und Ricci (*Fonti Ricciane* I 343).

lang, einen Nebenfluß aufwärts bis zu einer zweiten, kleineren Schiffsbrücke, wo sie drei Tage liegen blieben. Kanchowfu war die Residenz eines Tu-t'ang (Vizekönigs) und im Fluß lagen die Prunkboote, in denen er zum Königshof zu fahren pflegte. Die Reisenden besuchten sie und staunten über deren Sauberkeit und Reichtum, die von Goldlack funkelnden Prunkbetten, die Küche, die Tische und Sessel und die übrige Ausstattung. Auch die große Zahl der großen und kleinen Fahrzeuge auf den beiden Flüssen, an denen die Stadt lag, an die 3000, erregte ihre Verwunderung⁸⁹. Von Kanchowfu an ging die Fahrt flussaufwärts bis Nanan, am Fuße des Gebirges gelegen, wo die Reisenden Pferde erhielten⁹⁰, die sie in einem Tagesritt über den vielbegangenen Meiling Paß⁹¹ zur gleichnamigen Stadt in der Provinz Kwangtung brachten. Hier begann die Flußfahrt von neuem, den Pekiang abwärts zum Süden bis zu dessen Einmündung in den Sikiang, nach Samshui, westlich von der großen Stadt Kanton am Beginn des Deltas gelegen⁹². Es war Ende März oder Anfang April, als die Reisenden daselbst ankamen, und der Fluß war von zahllosen Barken bedeckt, deren Insassen den zur Zeit der Flut zurückgelassenen Laich sammelten und die junge Brut in zahlreichen, ins Wasser gelassenen, Behältern aus feinem Drahtgeflecht heranzogen und von da in große mit Ölpapier ausgeschlagene Körbe luden, in denen sie, stets mit frischem Wasser versehen, flussaufwärts ins Innere gebracht wurden, so daß man auch in den fernsten Orten täglich frische Seefische kaufen konnte⁹³.

Hier änderten die Reisenden den Kurs. Noch einen vollen Monat sollte es dauern, bis sie zu ihrem Bestimmungsort gelangten. Erst

⁸⁹ Galeote 84—85. Über die Prunkschiffe s. auch Cruz 54—55.

⁹⁰ Ayres 114.

⁹¹ Über den Meiling Paß s. *Fonti Ricciane* I 341—42 228. Über ihn ging der gesamte Verkehr zwischen den Provinzen Kwangtung-Kwangsi und dem übrigen China. 1595 traf Ricci hier an 2000 Reisende mit ebenso vielen Saumtieren (ebda. I 342, n. 2).

⁹² Vgl. hierzu die Reise des P. Ruggieri SI, der 1585 den umgekehrten Weg machte: Am 20. November fuhr er im Boot von Kanton nach Samshui, dann den Pekiang aufwärts, ohne anzulegen bis Meiling, wo er am 7. Dezember ankam und zwei Tage blieb. Am 10. Dezember reiste er in einer Sänfte, die Diener zu Pferd, von da über den Meiling Paß nach Nanan. Hier blieb er drei Tage und fuhr dann flussabwärts in 4 Tagen bis Kanchowfu (*Fonti Ricciane* I 228, n. 3).

⁹³ „No fim de Fevereiro, e em Marzo e parte de Abril, quando ha grandes cheas, vem muito peixe do mar a desovar nas saydas dos rios . . . neste tempo aiuntam se todos os pescadores de longo do mar em suas embarcações . . . ouvi dizer que se ajuntavam duas mil pouco mais ou menos“ (Cruz 71). „Onde se ajuntão estes rios que vem entrar no mar, ha em todos, aonde ainda não chega

ging es westwärts den breiten Sikiang aufwärts bis zur großen Stadt Wuchow, dem Sitz des Tu-t'ang (Vizekönigs), der die beiden Provinzen Kwangtung und Kwangsi regierte⁹⁴.

Mit Wuchow war die Provinz Kwangsi erreicht. Von da ging die Fahrt nach Nordwesten, einen Nebenfluß des Sikiang, den Kweikiang aufwärts, hohe, öde Bergen zur Rechten und Linken. Die Portugiesen fragten, was für Leute hinter jenen Bergen wohnten. „Räuber und Leute, deren Sprache wir nicht verstehen, und die oft herabkommen und großen Schaden anrichten“, war die Antwort. Daß man hier in unsicherem Grenzland war, sah man auf Schritt und Tritt. Trotz der Unfruchtbarkeit des wilden Gebirgslandes waren längs der Flußufer viele Städte, Marktflecken und Dörfer zu sehen. Sie hingen für ihre Verproviantierung größtenteils von der Zufuhr ab, die auf dem Wasserweg von Kanton kam. Darum war der Fluß stets voll von großen und kleinen Fahrzeugen mit Salz, lebendem und gesalzenem Fisch, Pfeffer und anderen Waren. Sie fuhrten immer in Gruppen, eng beisammen, um im Fall eines Überfalls durch die wilden Bergstämme sich besser verteidigen zu können. Jede Li (eine Zehntelmeile) war ein Posten von 3—4 großen Wachtschiffen mit 30 bis 200 Mann und zwei schnellen kleineren Booten, die Tag und Nacht zwischen je zwei Posten hin und her fuhrten, um die Flußufer zu bewachen und die Lastschiffe sicher von einem Posten zum anderen zu geleiten. Von Wuchow an aber, wo der Fluß enger und die Engpässe gefährlicher wurden, waren die Frachtschiffe stets von 40—50 bewaffneten Wachtschiffen begleitet auf Kosten des Königs⁹⁵. Endlich, Ende April oder Anfang Mai 1551, kam Kweilin⁹⁶, die Hauptstadt der Provinz Kwangsi, in Sicht. Nach einer Reise von 120 Tagen war der Ort der Verbannung erreicht.

8. *In der Hauptstadt von Kwangsi.* Bei ihrer Ankunft wurden die Portugiesen mit ihren Dienern den Mandarinen der Stadt übergeben, die ihnen ihre Wohnung anwiesen und ihnen im Namen

agoa salgada, todo o mes de Março e Abril grandissima soma de barcas . . . e ainda que digo que em Março e Abril se pesca este peixe, foi o tempo que ho nos vimos pescar, mas depois soubemos que ha sempre esta pescaria“ (Galeote 83—84).

⁹⁴ Galeote 86; Cruz 54.

⁹⁵ Galeote 85—86; Cruz 54—55; Ayres 120.

⁹⁶ In unseren Texten wird der Name Kweilin nie genannt; die Stadt heißt stets nach der Provinz: Quanci (Galeote 85), Cansi (Cruz 143—46) oder Comci (Lopes). Zu Riccis Zeit, um 1596, hatte Kweilin 100 000 Herdstätten (*Fonti Ricciane* I 235, n. 4).

des Königs monatlich einen Tan⁹⁷ Reis pro Person geben ließen, soviel als ein Mann auf dem Rücken tragen konnte. Den übrigen Unterhalt mußten sie sich selber verdienen⁹⁸. Sie wurden gut behandelt und konnten sich frei in der Stadt bewegen.

Kweilin, die Hauptstadt, lag am Kwei-Fluß in einer grünen, fruchtbaren Ebene und war von starken hohen Mauern umgeben, so breit, daß Galeote Pereira einmal einen Mandarin in seinem Tragsessel darauf einherkommen sah mit seinen Begleitern zu Pferd, je zwei nebeneinander, und so ausgedehnt, daß die Portugiesen nie bis an deren Ende kamen. Die Stadttore wurden nachts geschlossen, weshalb die Kaufleute meist draußen in den Vorstädten wohnten, um ungehindert ihrem Geschäft nachgehen zu können. Die Stadt hatte Überfluß an allem, Seefische ausgenommen; aber frische Fische waren dennoch in den Basaren überall zu haben. Dazu gingen die Verkäufer von Haus zu Haus und boten ihre Waren an: Kuh- und Schweinefleisch, frische Fische, Gemüse, Essig und Öl, Mehl und Reis, so daß man gar nicht in den Basar zu gehen brauchte. Über die Stadt zerstreut wohnten über tausend Verwandte des Königs in sehr großen Häusern, an ihren roten Fassaden und Portalen erkenntlich, von weiten Mauern umgeben, mit Gärten und Teichen. Sobald nämlich einer dieser Verwandten heiratet, gibt ihm der König einen gewissen Rang, den derselbe sein Leben lang behält, und weist ihm die nötigen Frauen und Diener mit einem reichlich bemessenen Jahresgehalt und einem Aufenthaltsort zu (außer in Kweilin waren solche Verwandte noch in 3—4 anderen Städten). Diesen Ort durften sie nicht verlassen und auch niemals ein Amt oder eine Regierungsgewalt ausüben; damit war der Gefahr einer Erhebung gegen den regierenden Herrscher vorgebeugt. Diese königlichen Verwandten, zu erzwungenem Nichtstun verurteilt, waren meist wohlgenährte Leute; viele derselben vertrieben sich die Zeit mit Lautenspiel, — außer ihnen durften in Kweilin nur die ledigen Frauen und Blinden dies Musikinstrument spielen. Es waren gefällige, höfliche, guterzogene Leute und von niemand wurden die Portugiesen so ehrenvoll und gastfreundlich aufgenommen wie von ihnen. Sie holten die verbannten Fremdlinge zum Essen und Trinken in ihre Häuser und wenn diese nicht kommen wollten oder nicht zu Hause waren, holten sie deren Negersklaven und ließen sie an ihrem Tisch teilnehmen.

Ferner war in der Stadt ein festungsähnlicher Palast, von einer roten Quadratmauer umgeben, so groß wie die ganze Stadtmauer von Goa, und an jeder Seite ein kunstvolles turmüberragtes Prunkportal, und wenn ein Mandarin am Haupttor vorüberging, stieg er von seinem Pferd oder Tragsessel, und an den Hauptfesten des Jahres kamen sie, dessen Bewohner ihre Ehrfurcht zu bezeugen, denn hier wohnte als Verbannter, ohne je seinen Palast verlassen zu können, ein Neffe des Königs, der Sohn seiner Schwester. Die Mitte des Quadrats nahmen die Wohngebäude ein, wie die Türme mit grünen glasierten Ziegeln gedeckt, und von weiten Parkanlagen und Jagdgehegen umgeben, mit Eichen, Kastanien, Zypressen, Kiefern, Zedern und anderen Bäumen, Gärten

⁹⁷ „Hum foõ d'arroz, que de huma medida quanto hum homem pode levar aas costas“ (Cruz 146). Gemeint ist ein Tan, der einem portugiesischen Picol (120 Pfund) entspricht (Dalgado II 208—09).

⁹⁸ Cruz 146.

und Teichen, Gazellen, Hirschen, Wildschweinen und anderem Wild zur Er-götzung seines Besitzers⁹⁹.

Kwangsi war eine Grenzprovinz und darum waren in der Hauptstadt allerlei fremde Nationen und Rassen vertreten. Schon in Fukien hatten die Portugiesen einige Mohammedaner getroffen, die kein Schweinefleisch aßen (die Lieblingsspeise der Chinesen), aber sonst außer dem Namen Mohammeds und einigen Sprüchen aus dem Koran von ihrem Glauben nichts wußten¹⁰⁰. Die in Kweilin hatten eine Moschee und waren gegen 200 an der Zahl und die Portugiesen erfuhren von ihnen, ihre Vorfahren seien übers Meer in Schiffen als Kaufleute zu einem Hafen in der Gegend Pekings gekommen, wo sie einen kleinen Mandarin bekehrten und schließlich dem ganzen Ort den Genuß des Schweinefleisches verboten. Daraufhin habe der König ihre Häupter töten lassen und die übrigen, über 60 Personen, als Aufrührer in verschiedene Städte des Reiches verbannt. Sie sagten ferner, sie stammten aus Samarkand und in ihrem Lande sei ein sehr großer See mit Persien und der Tatarei auf der einen, China und der Mongolei auf der anderen Seite, und sie waren eher hellbraun als weiß und die Gujarathi, Diener der Portugiesen, sagten, sie verstünden ihre Sprache nicht, aber sie enthalte viele persische Worte¹⁰¹.

Im Gegensatz zu ihnen waren die Tataren, deren es viele in Kweilin gab, von weißer Hautfarbe, treffliche Reiter und Bogenschützen, und ihre Heimat lag jenseits der Großen Mauer nördlich von Peking. Wie sie waren auch die Mongolen der Stadt von weißer Farbe und Heiden, und sie sagten, ihr Land grenze auf der einen Seite an die Tatarei, auf der anderen an Persien. Die Mohammedaner aber teilten den Portugiesen mit, diese beiden Völkerschaften brächten den hochgeschätzten blauen Farbstoff nach China. Für Galeote Pereira war dies offenbar der Indigo, der von Cambaya nach Ormuz ging, und daraus schloß er, die Tatarei könne nicht an Deutschland grenzen, wie man irrig manchmal behauptete¹⁰².

Aucheinige Laotier, deren Land an Kwangsi grenzte, und Birmanen trafen die Verbannten in Kweilin, Männer und Frauen. Darunter war eine Birmanin, die erst jüngst nach Kwangsi gekommen war und dieselbe Haartracht wie die Frauen in Pegu trug, und eine Sklavin¹⁰³ der Portugiesen, die in Pegu gewesen war, konnte sich mit ihr verständigen. Die Frau sagte ihr, bis zu ihrer Heimat seien es nur 5 Tagereisen, erst drei durch hohe menschenlose Gebirge, dann zwei weitere Tagemärsche durch bewohntes Land bis zu dem der Birmanen, so daß die Portugiesen leicht auf diesem Wege in ihre Heimat zurückkehren könnten¹⁰⁴.

9. *Schluß*. All dies und vieles andere konnte Manuel de Chaves Xaver 1552 erzählen, als er ihn auf Sanzian traf, über die Sitten und Gebräuche der Chinesen, ihre Tracht¹⁰⁵, ihre Nahrung¹⁰⁶, ihre

⁹⁹ Galeote 89—91; Cruz 45—48.

¹⁰⁰ Galeote 23.

¹⁰¹ Galeote 87; Cruz 154—56.

¹⁰² Galeote 89.

¹⁰³ „Hua negra“ (Galeote 89).

¹⁰⁴ Galeote 89. Sie war gefangen genommen worden (Ayres 119).

¹⁰⁵ Ayres 120; Cruz 73—74 82—84.

¹⁰⁶ Galeote 68; A. Pereira 170; Cruz 67—72.

Esweise¹⁰⁷, ihre Vielweiberei und den Brautkauf¹⁰⁸, ihre Feste am Neumond, Neujahr und Geburtstag¹⁰⁹, die Armenpflege¹¹⁰, die Mandarine, ihre Examina, Grade, Aufzüge¹¹¹, über den prunkvollen Palast des Vizekönigs in Fuchow¹¹², die Kormoranfischerei in Kweilin¹¹³, und wie die Mandarine nach einiger Zeit ohne Wissen des Königs die Portugiesen dort trennten und zu zwei und zwei oder drei und drei auf die verschiedenen Städte der Provinz verteilten, je einen Portugiesen mit 1—2 Dienern, wohl aus Furcht, sie möchten, wenn sie zusammenblieben, mächtig werden und Schwierigkeiten bereiten¹¹⁴. Wenn also Xaver an seinem Plan, in China einen Missionsversuch zu wagen, festhielt, dann war das nicht, weil er China nicht kannte. Er war über Land und Leute, Sitten und Gebräuche, den König und seinen Charakter und dessen Gerechtigkeitssinn und Güte und die Aussichten für die Verkündigung des Evangeliums und die Befreiung der gefangenen Freunde aufs beste informiert.

Über die ferneren Schicksale der Überlebenden der zwei Dschunken können wir uns kurz fassen. Gaspar da Cruz, der 1556 in Kanton war, schreibt 1569, die Verbannten seien allmählich auf die Schiffe der Portugiesen gekommen mit Hilfe von Chinesen, die sie heimlich mitnahmen wegen der hohen Belohnungen, die sie dafür von den portugiesischen Kaufleuten in Kanton erhielten¹¹⁵. 1551 erhielt Gaspar Lopes in Kweilin einen Brief seines Bruders aus Hinderindien „durch 5 verschiedene Hände“ und konnte ein Antwortschreiben mit einem Brief des Lançarote Pereira zum Schiff des Diogo Pereira schicken. Oktober 1552 gelang es Manuel de Chaves als erstem nach Sanzian zu fliehen und Anfang 1553 kam dahin als zweiter Galeote Pereira¹¹⁶. 1554 schloß Lionel de Sousa im Namen Portugals Frieden mit China, worin bestimmt wurde, daß die Portugiesen die üblichen Zölle bezahlen mußten¹¹⁷. Damit waren die normalen Handelsbeziehungen zwischen beiden Ländern wieder aufgenommen. Dezember 1554 traf Nunes Barreto

¹⁰⁷ Galeote 71; Cruz 75—77.

¹⁰⁸ Ayres 119.

¹⁰⁹ Galeote 73; Ayres 116; A. Pereira 169v; Cruz 77—82.

¹¹⁰ Galeote 82—83.

¹¹¹ Galeote 70; Ayres 114—15; A. Pereira 168—69; Cruz 86—107.

¹¹² Galeote 81; Ayres 113.

¹¹³ Galeote 91—92.

¹¹⁴ Cruz 146; Ramiro.

¹¹⁵ Cruz 146.

¹¹⁶ *Monumenta Xaveriana* II 276.

¹¹⁷ Cruz 124.

in Malakka einen Caballero, einen der Überlebenden der zwei Dschunken, der freigekauft worden war, und der für ihn einen Bericht über China schrieb. 1555 erhielten die 300 Portugiesen, die in Lampacau bei Kanton überwinterten¹¹⁸, einen Brief des Alonso Ramiro aus Wuchow, worin er schrieb, es seien über 60 Gefangene mit ihm in China. Dezember 1556 ist Gaspar Lopes Zeuge in Goa und wie es scheint, schon seit längerer Zeit aus China zurück¹¹⁹. Im selben Jahre kam Gaspar da Cruz nach Kanton¹²⁰. 1557 wurde Macau als Niederlassung der Portugiesen gegründet und Balthasar Gago erhielt während seines Aufenthaltes in dieser Stadt (1561—1562) einen Bericht über China, verfaßt von Amaro Pereira, „seit 14 Jahren dort gefangen“. Vom Schicksal der anderen Überlebenden der zwei Dschunken ist uns nichts weiter bekannt.

HERMANN KÖSTER SVD, MANILA

ZUR CHRISTLICHEN VERKÜNDIGUNG IN CHINA

Die Sprache, gesprochen oder geschrieben, ist für den Menschen das Mittel, seine Vorstellungen und Gefühle zu äußern, und das Wort, als einfachster Bedeutungsträger, ist im Sprachgefüge der eigentliche Baustein. Wo eine Botschaft aus einer Sprache in eine andere zu übertragen ist, sei darum erste Sorge, für jede Vorstellung und jeden Sachverhalt das rechte Wort zu finden. Bei einer Übertragung in eine andere uns so fremde Sprache wie das Chinesische ist doppelte Sorge vonnöten. Fremd ist uns Europäern das Chinesische, nicht nur weil chinesische Worte selten bei uns gehört oder gesehen werden, sondern vor allem, weil diese Sprache Äußerung einer ganz andern Vorstellungswelt, Zeuge eines uns weithin unbekannten Geisteslebens und Zeichen einer wirklich eigenen Kultur ist.

Die christlichen Vorstellungen und Namen in ein verständliches und gefälliges Chinesisch zu kleiden, ist darum eine besonders schwierige Aufgabe. Obwohl die Form in einer der westlichen Spra-

¹¹⁸ Ayres 98.

¹¹⁹ *Mon. Xaveriana* II 175.

¹²⁰ 1555 und 1556 wurde je ein Portugiese losgekauft durch ein Stück Ambra, das der König zur Verlängerung seines Lebens suchte. Sie gehörten nicht zur Bemannung der zwei Dschunken (Cruz 101—102), so wenig wie Francisco Pereira de Miranda, der schon vorher frei wurde (EX II 515).

chen oft einen Hinweis bietet¹, wie ein christlicher Begriff oder Name in chinesischer Sprache verdolmetscht werden kann, muß man einem solchen Worte doch fast immer erst das Kleid der westlichen Sprache abnehmen und auf die gemeinte Vorstellung oder den gemeinten Sachverhalt zurückgehen, diese zerlegen und dann prüfen, welche von den Kennzeichen dieser Vorstellung oder dieses Sachverhaltes sich in chinesischer Sprache wiedergeben lassen und ob der so geprägte Ausdruck verständlich ist und „klingt“. Oft hat der christliche Glaubensbote versagt. Er half sich im wahren Sinne des Wortes, indem er die westliche Sprachform der christlichen Vorstellung ließ und einfach die westlichen Laute durch chinesische Zeichen wiedergab, die mit mehr oder weniger ähnlich klingenden Lauten gesprochen werden. Diese Art zu verdolmetschen nennt man Lautumschrift oder mit einem Fremdwort: Transkription. Nun ist aber der Laut beim chinesischen Zeichen zweitrangig. Das chinesische Zeichen ist zunächst Bild — natürlich im weiteren Sinne — einer Vorstellung oder eines Sachverhaltes. Wenn der Chinese eines seiner Wortzeichen sieht, dann denkt er zunächst an den Begriff oder die Sache, die das Zeichen ausdrückt, dann erst — natürlich nicht zeitlich zu nehmen — an den Laut, mit dem das Zeichen gesprochen wird. Darum ist es nicht gleichgültig, welche Zeichen man benutzt, um einen Sprachlaut wiederzugeben. Denn es kann doch leicht ein unwürdiger und lächerlicher Sinn aus diesen für die Lautumschrift benutzten Zeichen sich ergeben. So können die drei Zeichen, die den Namen „Napoleon“ wiedergeben sollen, nach einem bekannten chinesischen Scherz leicht als „Nimm ein kaputtes Rad“ wiedergegeben und verstanden werden.

Um solche und andere Unzulänglichkeiten zu vermeiden, hat P. Dr. Hüttermann SVD² schon im Jahre 1932 sich dafür eingesetzt, bei

¹ Hierzu vgl. Walbert Bühlmann, Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem. Schöneck-Beckenried 1950. Obwohl die Situation hier in China mit seiner einheitlichen Schrift, seiner imposanten Literaturgeschichte und seinem überreichen profanen Schrifttum eine andere ist, als die im Sprachen- und Dialektengewirr Afrikas, wo zumeist überhaupt erst eine Schrift zu schaffen ist, so findet sich doch viel Beachtliches für die China-Mission in Bühlmanns Arbeit.

² Dieser wahrhaft apostolisch gesinnte deutsche Missionar war 1888 in Sterkrade geboren, trat 1906 in das Noviziat der Steyler Missionsgesellschaft (SVD) ein und wurde 1913 zum Priester geweiht. Den ersten Weltkrieg machte er als Feldgeistlicher bei der Garde mit. Dann oblag er weiteren exegetischen Studien an der Bonner Universität, die er 1925 mit dem Doktorexamen bei Prof. Vogels abschloß. 1927 reiste er als Missionar nach China und dozierte am Priesterseminar in Yenchow (Shantung). Außer der erwähnten Anregung hat Hüttermann das große Verdienst, das Interesse für Patrologie in China gefördert zu

Taufnamen usw. auf den ursprünglichen Sinn dieser Namen zurückzugehen und diese Bedeutung zu übersetzen³. Das wird dem chinesischen Stil gerechter als eine Reihe von Zeichen, die keinen Sinn ausmachen, sondern fremde Laute mehr oder weniger deutlich wiedergeben sollen. Obwohl Versuche in dieser Richtung gemacht wurden, hat sich diese Anregung nicht recht durchgesetzt, wohl auch schon aus dem Grunde, daß manche Namen nicht eindeutig erklärt werden können⁴. Neuerdings sind chinesische Verlage dazu übergegangen, die Lautumschrift für alle ausländischen Namen zu standardisieren, indem sie für jede gleiche Lautsilbe stets das gleiche Zeichen festlegen. So hat die Commercial Press eine ziemlich vollständige (für den normalen Gebrauch) Sammlung ausländischer Eigennamen mit Lautumschrift herausgebracht unter dem Titel „*Proper Names with Standard Chinese Equivalents*“. Manche katholische Übersetzer, z. B. auch die des OFM-Bibelübersetzungsbüros in Hongkong, halten sich leider nicht an diese Normen, hauptsächlich wohl aus zwei Gründen: Einmal können sie es nicht ertragen, daß die Commercial Press bei christlichen Namen sich durchweg an

haben. Aus der idealen Absicht heraus, den chinesischen Gebildeten einen Zugang zu den Vätern zu schaffen und dem chinesischen Klerus das Bekannt- und Vertrautwerden mit der Gedankenwelt der Väter zu erleichtern, begann er die „*Patrologia selecta Latino-Sinica*“, eine zweisprachige Ausgabe ausgewählter Vätertexte an Hand der besten kritischen Ausgaben. Für die Übersetzung ins Chinesische gewann er junge eifrige Priester und Theologiestudenten, deren Arbeit er gewissenhaft leitete und genau mit dem Urtext verglich. Eine zweite Reihe Vätertexte, nur in Latein, unter dem Titel: *Scriptores Latini Christiani* brachte er ausschließlich als lateinisches Lesebuch heraus. Diese Reihe der *Scriptores* hatte außer chinesischen Anmerkungen je eine „*Praeparatio*“ als Beiheft mit Erklärungen in Chinesisch. Als P. Hüttermann 1937 Ordensoberer der dortigen Region wurde, war er fest entschlossen, die Patrologie, die er als sein Lebenswerk betrachtete, nach seiner Amtszeit fortzusetzen. Leider wurde er bei einem Überfall der Kommunisten auf das Regionshaus i. J. 1945, als er das Warnungszeichen für den Schwesternkonvent in der Nähe geben wollte, erschossen, ein Opfer fürsorgender Liebe. Hoffentlich führt die SVD als treue Mutter ihrer Söhne das apostolische Werk dieses frommen Sohnes weiter, zumal jetzt, wo die Vorsehung so viele Kräfte an der chinesischen Missionsfront frei gemacht hat.

³ Vgl. zu dieser Frage die *Collectanea Commissionis Synodalis*, Peking 1932, 583 ff. u. 872 ff.

⁴ Indes hat Hüttermann nicht nur bei seiner Übersetzung der Väter Ernst gemacht mit der Verdolmetschung der Namen, sondern seine Anregung fiel auch insofern auf günstigen Boden, als die Franziskaner später in Peking systematisch eine Liste solcher Verdolmetschungen zusammenstellten. Diese Arbeit erschien 1943 in Peking in Broschürenform unter dem Titel: *Sanctorum Nomina juxta sensum Sinice versa*. Weder Verlag noch Bearbeiter ist angegeben. Irgendwo steht *Domus Franciscana*, die also wohl für beides einsteht.

die von den Protestanten geprägten Formen hält. Das ist in etwa aber erklärlich, da wir Katholiken bis heute ja noch keine brauchbare vollständige Bibel haben, ganz zu schweigen von moderner theologischer Literatur. Dann aber finden manche es unerträglich, daß bei der Lautwiedergabe für lateinische Namen nicht die lateinische, für französische nicht die französische usw. Aussprache zugrunde gelegt ist, sondern einheitlich für alle Eigennamen die amerikanische.

Wenn auch die Lautumschrift für Namen sich nicht ganz vermeiden läßt, so sollte sie doch nicht beim Vermitteln von Vorstellungen, Begriffen usw. angewandt werden. Wenn der europäische Glaubensbote christliche Begriffe und Sachverhalte nicht dem Sinne nach verdolmetscht, sondern nur den westlichen Sprachlaut dafür umschreibt — transkribiert, wie man für diese Sprachdummheit sagt —, dann hilft, wie gesagt, der Glaubensbote sich zwar über eine Schwierigkeit hinweg, errichtet aber dem Chinesen ein Hindernis, das es nur schwerer macht, das Gemeinte zu erfassen. Man kann dem weisen Entscheid des Visitators der alten Jesuitenmission in China nur zustimmen, wenn er am Ende eingehender Besprechungen mit den Missionaren an Ort und Stelle im Jahre 1627 und dann nochmals im Jahre 1629 entschied, daß die Lautumschrift „tou-ssu“ für das lateinische Deus (und ähnliche für Seele, Geist usw.) als „barbarisch für das Ohr des Chinesen“ zu verbieten sei⁵.

Diese einleitenden Bemerkungen zeigen doch wohl in etwa, daß die Verdolmetschung der christlichen Botschaft ins Chinesische ihre ganz eigenen Schwierigkeiten hat. Daher auch wohl das viele Reden und Schreiben über und um eine „christliche Terminologie“⁶ in China. Mit Bedacht habe ich diesen Ausdruck vermieden. Nicht nur enthält er ein Fremdwort, sondern es handelt sich hier auch um mehr als um bloße „termini“. Der deutsche Ausdruck „Fachwort“ würde auch zu sehr den Eindruck erwecken, als handelte es sich hier um eine eigene philosophische oder theologische Schule oder der-

⁵ Pastor, Geschichte der Päpste. XV 290; dazu L. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine 1552—1773*. Shanghai 1932, 196.

⁶ Hierzu vgl. die *Bibliografia Missionaria* und den betreffs deutscher Literatur leider nicht ganz vollständigen bibliographischen Überblick des P. Dehergne S.J. Er stellt im *Bulletin de L'Université L'Aurore*, June 1949, 417 ff. und im Oktoberheft 655 ff. alle Veröffentlichungen der letzten zwanzig Jahre in der und über die Chinamission zusammen. Der etwas umständliche Titel dieser Zusammenstellung lautet: *L'église au tournant (1929—1949): Le Milieu. Les Cadres. Les Oeuvres. L'Histoire*. Zur Frage der Terminologie siehe bes. Nr. 126: *Les Problèmes du vocabulaire religieux*; ferner Nr. 124.

gleichen, während das Christentum doch den ganzen Menschen erfaßt und nicht nur einen Teil des menschlichen Lebens und Handelns angeht. Andererseits ist und meint das Christentum doch etwas Unterschiedliches und Neues. Drum würde ich lieber von christlichen Sonderwörtern als von christlichen Fachwörtern oder gar „termini“ reden. Die Bemühungen der christlichen Glaubensboten um treffende christliche Sonderwörter kann man in folgende vier Zeitabschnitte einteilen: 1. Die Versuche der ältesten Christenheit in China, d. i. der Nestorianer im siebenten und den folgenden Jahrhunderten. 2. Die Bemühungen, ja „Kämpfe“, nach der Wiedereröffnung der Chinamission am Beginn der Neuzeit. 3. Nach dem Verbot der Riten bzw. der Jesuitenmethode. 4. Seit Einführung der Reichssprache.

I.

1. Einen guten Einblick in die Versuche der ersten christlichen Missionare, in China einigermaßen verständliche christliche Worte und Namen zu prägen, gibt das Buch von dem Japaner P. Y. Saeki „The Nestorian Documents And Relics in China“, das 1951 in zweiter Auflage erschien⁷. Der Protestant Gerhard Rosenkranz hat ja gleich

⁷ Diese Neuauflage bringt zunächst ein weiteres Bruchstück zu der „Abhandlung über den Uranfang“. Dieses neue Fragment ist deswegen besonders wertvoll, weil es ein Datum trägt, und zwar den 26. Okt. 717. Dieser Fund ist das Endstück (ungefähr dreißig Zeilen) jener Abhandlung, von der Saeki in der ersten Auflage nur die ersten zehn Zeilen vor sich hatte. Dieses neue Fundstück ist auch photographisch wiedergegeben. Doch ist leider in dieser zweiten Auflage, wohl infolge der Notzeit in Japan, abgesehen vom Titelbild, für die Wiedergabe der Lichtbilder durchwegs kein Kunstdruckpapier verwandt worden, was die Deutlichkeit sehr beeinträchtigt. Das zweite Neue an dieser Auflage ist die Veröffentlichung und Übersetzung des „Hymnus zur Anbetung der Verklärung des Herrn“, wie Saeki übersetzt. Auch dieser Fund trägt ein Datum, den 2. Mai 720. Dieser neuen Übersetzung fehlen leider Anmerkungen. Bekanntlich besteht das Buch von Saeki aus vier Teilen: Der erste Teil bringt die englische Übersetzung der alten originalen chinesischen (und einiger syrischen) Schriften des Nestorianismus in China, soweit sie bis jetzt bekannt und veröffentlicht sind. Zahlreiche geschichtliche und sprachwissenschaftliche Anmerkungen begleiten die Übersetzung. Der vierte Teil des Buches ist die Ergänzung zum ersten Teil und bringt in gewöhnlichen Drucktypen den ganzen Text der nestorianischen Urkunden. Der zweite Teil berichtet dann von den archäologischen Funden zum Nestorianismus in China. Auch hier ist das hauptsächlichste Material in Lichtbildern wiedergegeben. Der dritte Teil endlich bringt einschlägige Texte zum Nestorianismus aus der sonstigen chinesischen Literatur, und zwar in englischer Übersetzung. Beigegeben ist der genaue Fundort, so daß man den chinesischen Text im Original nachschlagen kann. Neues bietet demnach die zweite Auflage nur im vierten Teil 97 ff., wozu die englische Übersetzung im ersten Teil gehört, die Saeki als Seiten 313 A—D und 314 A—C eingeschoben hat, so daß

nach Erscheinen der ersten Auflage im Jahre 1937 löblicherweise diese Arbeit der Hauptsache nach verdeutscht, wobei er die vortrefflichen Untersuchungen von A. C. Moule⁸ zum Glück nicht außer acht ließ.

Die Texte, die Saeki herausgegeben und erstmalig übersetzt hat, sind zum Teil wie z. B. die beiden neuen Funde zeitlich genau fixiert. Ein Teil jedoch trägt kein Datum. Da läßt sich nun, abgesehen von andern Gründen, aus dem bloßen Vergleich, wie die christlichen Wörter und Namen wiedergegeben sind, feststellen, welche Urkunden älteren, welche jüngeren Datums sind. So finden wir in den zuerst geschriebenen Urkunden „Messias“ mit drei Zeichen wiedergegeben, die zwar lautlich an Messias anklingen, aber dem Sinne nach soviel bedeuten wie etwa: Konfusion-Lehrer-Schelten oder auch: Konfusion-Gedicht-Ort, ja in einem andern Schrifttext aus der gleichen Zeit findet sich: Voll-Leichen-Schelten. Das alles sind, wie jeder sieht, nicht gerade würdige Namen für den Messias. Ja, der volle Name für Messias: Jesus-Messias erscheint einmal wiedergegeben mit: Umstellen-Ratten-Konfusion-Lehrer-Schelten. In späteren Texten, zu einer Zeit, da die Nestorianer nicht mehr so ausschließlich auf heidnische und buddhistische Übersetzungshilfen angewiesen waren, oder ihre Helfer besser kontrollieren konnten, finden wir denn auch bessere Lautumschriften, wie für Messias: Fülle-Spenden-Ort oder doch wenigstens Umschriften, die keinen Sinn abgeben und darum nicht so stören wie solche mit lächerlicher oder unwürdiger Bedeutung: z. B. erscheinen später für Jesus die zwei Zeichen: Wandschirm-Zahl (statt: Umstellen-Ratten). Auch bei richtigen Verdolmetschungen von Vorstellungen ist das Ringen um den Ausdruck ersichtlich. So wird die dritte Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit zunächst wiedergegeben mit: „Kalter Wind“, wofür später „Reiner Wind“ oder „Reiner Wind-König“ erscheint (ähnlich in manichäischen Texten). Weil einsichtige Nestorianer den offenbaren Abstand zwischen Wort und Vorstellung empfanden, aber auch keine Lösung zur Hand hatten, „halfen sie

im übrigen die Paginierung die gleiche bleibt wie in der ersten Auflage. Zum Ganzen kommt ein Aufsatz von Dr. Sturton über die Lage der alten nestorianischen Kirchengebäude in Hangchow, der am Schluß als Appendix XXIII auf S. 520 f. beigelegt ist.

⁸ A. C. Moule, *Christians in China (Before the year 1550)*. London 1930; Ausgabe für Amerika bei The Macmillan Co., New York and Toronto. Es ist schade, daß dieses kritisch aus ersten Quellen schöpfende Werk nicht längst übersetzt worden ist, da wir im Deutschen nichts Entsprechendes haben. Die Arbeiten von P. Bernard SJ. und D'Elia SJ. über diese Periode ruhen alle auf dieser Arbeit Moules.

sich“, indem sie das syrische Wort für Hl. Geist: Ruha-da-Kudscha einfach lautlich umschrieben mit Ru-ha-hei-gu-sha, das dem Chinesen nur Laute sind ohne Sinn. Für „Gott“ gebrauchten die Nestorianer anfänglich unglaublicherweise das Zeichen „fo“, das Buddha bedeutet. Vorsichtiger Missionare umschrieben den Laut der syrischen Bezeichnung für Gott, nämlich „Aloha“, bis die glücklichere Bezeichnung i-shen d. i. „Ein-Geist“ aufkommt. Andererseits haben die Nestorianer damals schon Bezeichnungen für christliche Vorstellungen angewandt, die wir Katholiken auch heute noch gebrauchen, so für Hölle den eigentlich echt buddhistischen Ausdruck: ti-yü d. i. Gefängnis unter der Erde oder Erdgefängnis.

II.

Nach der Wiedereröffnung der China-Mission im Beginn der Neuzeit waren die nestorianischen Bemühungen um treffende christliche Bezeichnungen den neuen Missionaren zunächst unbekannt. Aber die glücklichen Weisungen eines hl. Franz Xaver und des weitsichtigen Valignani SJ⁹ führten die alten Jesuiten-Missionare auf den rechten Weg, d. h. zu einem gründlichen und ehrlichen Sprachstudium, das nicht nur Wörter lernen und grammatikalisch richtig brauchen lehrt, sondern auch den Quellgrund dieser Sprache, das dahinterstehende Geistesleben und überhaupt die ganze bodenständige Kultur mitzuerfassen sich bemüht¹⁰. Im Verkehr mit den

⁹ Vgl. Pfister, a. a. O. 13 f.

¹⁰ Das gilt umgekehrt aber auch vom Studium des Lateinischen für den chinesischen Priestertumskandidaten heute. Wie kann er eine einigermaßen klare Vorstellung von „consul“ bekommen ohne eingehende Kenntnis der politischen Geschichte, wie von „tribunus“ ohne Kenntnis des Militärwesens Altroms? Das berührt „eine der schwersten und tiefgreifendsten Fragen der chinesischen Mission“, die natürlich hier nicht in einer Anmerkung besprochen werden kann; vgl. Beckmann SMB., Die lateinische Bildung des chinesischen Klerus im 17 und 18. Jahrhundert, in: Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart. Festschrift Dr. Laurenz Kilger OSB. zum 60. Geburtstag dargeboten. Schöneck-Beckenried 1950, 163 ff. Beckmann stellt sich das Thema geschichtlich. Von, in und für die Gegenwart zu sprechen ist da tatsächlich nicht leicht. Für Pro und Contra scheinen gewichtige Gründe zu stehen. „Anmerken“ möchte der Schreiber ds. Aufsatzes trotzdem Folgendes: 1) Studiert der chinesische Priestertumskandidat ohne die sogenannten Realien Latein, d. h. ohne klares Miterfassen des antiken Geisteslebens und der Profankultur Altroms, dann sind die lateinischen Wörter für ihn inhaltlos und etwa damit verbundene Vorstellungen verschwommen und unklar. Wie aber mit solcher „Terminologie“ die Kirchenväter und die Vulgata klar erfassen? Wie Philosophie und Theologie auf Latein „klar“ machen? 2) Verschiedene Papstworte der letzten Zeit mahnen die Priester, auf der Höhe der Bildung der Zeit und ihres Volkes zu stehen.

Gebildeten des Landes fanden die alten Jesuiten-Missionare auch geeignete Freunde und Helfer, die ihnen beim Suchen nach einem sprachlichen Ausdruck für ihre christlichen Vorstellungen, Begriffe und Namen wirklichen Rat und Dienst leisten konnten¹¹. Ihre Ver-

Sicher ist die Kenntnis und das geschichtliche Verständnis der chinesischen Literatur und Kultur eine Grundforderung bei der Bildung des chinesischen Klerus. Dieser Stoff aber ist schon geradezu uferlos; dazu die allgemeinen Umrisse der außerchinesischen Weltgeschichte und die eine oder andere moderne Fremdsprache überladen neben den sogen. sciences (Naturwissenschaften) schon sehr den Bildungsplan. 3) Uns Westländer interessiert das Latein und seine Kultur, weil unsere heimatliche Kultur darauf aufbaut. Die chinesische Kultur ist auf ganz anderem Grunde gewachsen, ohne deswegen niedriger oder unvollkommener zu sein. Der Chinese gibt z. B. um Caesars „De bello Gallico“ keinen Deut und kann es auch nicht. Die chinesische Geschichte kennt zur gleichen oder in noch ehrwürdigerer Zeit größere Ereignisse, die auch literarisch verewigt sind, und die chinesische Literaturgeschichte kennt aus der gleichen Zeit schönere oder doch ebenso schöne Geschichte wie die Oden des Horaz usw. 4) Wie die Zugeständnisse an das deutsche Rituale oder gar an die Vormesse der Arbeiterpriester in Frankreich zeigen, geht es nach einer tausendjährigen Tradition selbst in romanischen Ländern nicht, wo doch Latein zum durchschnittlich Gebildeten gehört. Warum denn nach dieser Erfahrung erst noch in China diesen — aller Voraussicht nach doch nicht gangbaren — Weg gehen wollen? Denn selbst wenn chinesische Priester in den Studienjahren die Texte der Messe und des Breviers von der Geschichte und den Realien her einmal verstanden hätten, würden die geplagten Seelsorgspriester je länger desto weniger davon verstehen (umgekehrt wie es sein sollte), und welche chinesischen Hilfsmittel hätte er, um sich (im Idealfall) wieder darin einzuarbeiten? Und die gebildeten Laien Chinas? 5) Wenn schon, oder wenn noch Latein, wäre es dann nicht besser für den chinesischen Priestertumskandidaten eingehende Lektüre der Väter (im weiteren Sinne) statt der heidnischen Literatur Altroms zu betreiben, zumal die alte chinesische Literatur höher oder wenigstens ebenso hoch steht? Wenn ja, warum bleibt dann aber das Werk von Hüttermann (s. oben Anm. 2) volle fünfzehn Jahre ohne Beachtung und Förderung der Maßgebenden?

¹¹ Bei aller Anerkennung der alten Jesuiten-Missionare ist hier doch ein Zweifaches zu bedauern. Erstens haben sie die Namen ihrer chinesischen Helfer und Stilisten meist nicht bekanntgegeben. Das „Stilisieren“ eines vom Ausländer, selbst mit guten Sprachkenntnissen, geschriebenen Aufsatzes ist aber oft eine schwierige Aufgabe, die einen wirklichen Mitvollzug des Verfassens fordert. So nimmt es denn nicht wunder, daß die Chinesen heute und erst recht die Geschichtsforscher Jung-Chinas gar zu gern die Namen der Chinesen wissen möchten, die damals den großen Jesuitenmissionaren als „Sekretäre“ oder „Diener“ zur Seite standen. Zweitens sähe man heute gern, daß die alten Jesuitenmissionare die Chinesen selbst mehr zum Schriftstellern auf religiösem Gebiete herangezogen und erzogen hätten. Man muß zwar bedenken, daß es sich um Neuchristen handelte, aber darunter waren doch gewiegte Schriftsteller. Besonders jene Chinesen, die damals der SJ beigetreten sind, haben im Vergleich mit den ausländischen Jesuiten sehr wenig geschrieben. Trotz allem hochherzigen „Einleben und wohlmeinenden „Einfühlen des Missionars, der im paulinischen

kündigung fand Beachtung und manche Werke sogar nationale Anerkennung¹².

Wir haben aber auch Proben jener Zeit aus weniger günstigen Verhältnissen, nicht so sehr in China selbst, als vielmehr unter Auslandschinesen. Auch da fehlte es sicher nicht an ehrlichem Bemühen, nur waren die ausländischen Verhältnisse nicht eben günstig und die Zeit des Sprachstudiums zu kurz. Es erschien nämlich als Beitrag zur Woche des Buches, die 1951 auf den Philippinen vom 24. bis 30. November begangen wurde, eine Faksimile-Ausgabe der „Doctrina Christiana en letra y lengua China . . .“¹³, herausgegeben von der „Königlichen und Päpstlichen Universität des hl. Thomas in Manila

Geiste den Chinesen ein Chinese zu werden strebt, wird aber im allgemeinen der Einheimische' im Satzbau und im Sprachgeist überhaupt das je besondere Interesse und die lebensvolle arteigene Gefühlswelt des Lesers besser treffen.

¹² So wird z. B. Riccis Buch, Der wahre Gottesbegriff (T'ien-chu Shih-i) auch heute noch gern gelesen. In der Neuausgabe von der Jesuitenhochschule in Tientsin 1941 ist auf der oberen Hälfte der Seite der Originaltext Riccis angegeben und auf der unteren größeren Hälfte jeder Seite die Übertragung in die moderne Reichssprache beigelegt. Januar 1948 erschien die zweite Auflage dieser Ausgabe.

¹³ Das Titelblatt dieses chinesischen Katechismus trägt in der Mitte ein Dominikanerwappen, das im Umkreis die Inschrift hat: „Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi, ad Gal. 6.“ Oben in der Mitte ist ein kleines Krucken-Kreuz, darunter in großen Lettern: Doctrina Christiana — und darunter in kleinen Lettern: en letra y lengua China, compuesta por los / padres ministros de los Sangleys, de la Orden / de sancto Domingo —. Unter dem Wappen fährt dann die Aufschrift fort: Con licencia, por Kengyong, china, en el pa / rian de Manila. Links unten neben dem Wappen ist noch ein unleserlicher kleiner Stempel. Übersetzt lautet die ganze Schrift des Titelblattes: Christliche Lehre, in chinesischen Lettern und chinesischer Sprache, zusammengestellt von den Patres, die Seelsorger für die Sangleys sind, aus dem Orden des hl. Dominikus . . . mit Erlaubnis, durch den Chinesen Kengyong (gedruckt), in dem Parian von Manila. Drei Worte bedürfen einer Erklärung: Sangley, Kengyong und Parian. Sangley ist ein Name, mit dem auf den Philippinen die Chinesen allgemein auch heute noch bezeichnet werden. Bisher suchte ich vergebens nach einer Erklärung. Da die Art, wie das Wort auf den Philippinen ausgesprochen wird, sehr an das chinesische shang-lai anklängt, kann man vielleicht folgendes vermuten. Als die ersten chinesischen Händler auf ihren Schiffen zu den Philippinen kamen, gingen zunächst bloß ein oder zwei Unterhändler an Land. Als diese sich irgendwie vergewissert hatten, daß die Inselbewohner nicht feindlich drohten, riefen sie ihren Genossen in den Schiffen zu: „Kommt, landet!“ oder: „Kommt an Land“, was Chinesisch einfach mit shang lai ausgedrückt wird. Die Philippiner nahmen das dann für den Namen der Neuankömmlinge. Kengyong ist der Name des Druckers. Da es damals Sitte, oder besser Unsitte war, den Chinesen bei der Taufe einen spanischen Namen (auch Familiennamen) zu geben, können wir aus dem Namen schließen, daß der Drucker des Katechismus noch Heide war. Parian endlich bezeichnet den Stadtteil in

auf den Philippinen“, wie der volle Name dieser Lehrstätte lautet. D'Elia SJ schreibt zwar im Vorwort seines Büchleins „Le Origini dell'Arte Cristiana Cinese“¹⁴, daß der einzige chinesische Katechismus, der vor 1600 gedruckt worden sei, das Büchlein „Tienciu Sce Lu“ von Mich. Ruggieri SJ¹⁵ aus dem Jahre 1584 sei¹⁶, doch hat man schon länger um diesen alten Katechismus gewußt¹⁷. Die vorjährige Neuauflage dieses alten Werkes aus dem Jahre 1593 ist von Reiz

Manila, in dem die Chinesen seit altersher sich ansiedelten und der auch heute noch so heißt.

¹⁴ Pasquale M. D'Elia SJ, *Le origini dell'arte Cristiana Cinese* (1583—1640). Rom 1939, 7. Dieses Büchlein erschien in der Reihe: Reale Accademia d'Italia, Studi e Documenti Nr. 9.

¹⁵ Zu Ruggieri vgl. Pfister a. a. O. 15 ff.

¹⁶ Das sonst gut durchgearbeitete Buch von dem Scheutvelder-Missionar Dr. Joseph Jennes, *Het Godsdienstonderricht in China*. Brasschaat 1942, kennt auch den Manila-Katechismus nicht. — Da wir im Deutschen keine eingehende Darstellung der Geschichte und Entwicklung des chinesischen Katechismus und der Katechese in China haben, wäre es vielleicht doch gut, wenn Studenten oder Interessenten der Missionsgeschichte daheim dieses Buch aus dem Flämischen ins Deutsche übertragen würden, damit so eine beschämende Lücke in unserer Missionsliteratur und der Geschichte des Katechismus überhaupt in etwa ausgefüllt würde.

¹⁷ Zur Wiederauffindung dieses geschichtlich wertvollen Büchleins kam es so: Bei der Aufzählung der Werke des Filippino-Missionars Juan Cobo OP, der unter den ersten spanischen Patres, die sich in Manila seelsorglich der Chinesen annahmen, einer der besten Kenner der chinesischen Sprache war, stellt H. Bernard SJ in seinem Buche, *Les Iles Philippines du Grand Archipel de la Chine*, Tientsin 1936, die Frage, ob der von Cobo angeblich verfaßte Katechismus wohl das von Pelliot in *Toung Pao* XXIII (1924) 356 erwähnte Exemplar eines chinesischen Katechismus in der Vatikan-Bibliothek sei. Diese Frage interessierte den spanischen Dominikaner José Ma. Gonzalez. Er besorgte sich 1948 eine Photokopie des Vatikan-Exemplars, das dann 1949 in der *Unitas* XXII (1949) 152—165 veröffentlicht wurde. (*Unitas* ist das offizielle Schulorgan der Dominikaner-Universität Sto. Tomas in Manila.) Aus dem Jahre 1593 ist noch ein anderer Katechismusdruck aus Manila und zwar zweisprachig (Tagalog und Spanisch) vorhanden, der 1946 in Paris wiederaufgefunden wurde. Diesen Fund veröffentlichte Edwin Wolf (Philadelphia 1947 2nd edition) unter dem Titel: *Doctrina Christiana, The First Book Printed in the Philippines*, Manila 1593. Das hier beschriebene Vatikan-Exemplar des chinesischen Katechismusdruckes wird neuerdings in der Vatikanbibliothek unter der Signatur: RISERVA, V, 73 verwahrt. Die vorjährige Faksimileausgabe in Buchform in Manila gibt weder Verlag noch Erscheinungsjahr an; S. 120 findet sich jedoch folgende Bemerkung: EL PRESENTE FACSIMILE DE LA „DOCTRINA CHRISTIANA EN LETRA Y LENGUA CHINA“, IMPRESO Y EDITADO POR LA IMPRENTA DE LA REAL Y PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SANTO TOMAS DE MANILA, EN LAS ISLAS FILIPINAS, COMO UNA CONTRIBUCION A LA CELEBRACION DE LA „SEMANA DEL LIBRO“ CELEBRADA EN LOS DIAS XXIV AL XXX DE NOVIEMBRE DE MCMLI,

nicht nur wegen der Faksimile-Wiedergabe des Textes, sondern auch durch die voraufgeschickte geschichtlich-bibliographische Abhandlung des Fr. J. Gayo Aragon OP; die angeschlossenen philologischen Anmerkungen und die Übersetzung ins Spanische stammen von Fr. Antonio Dominguez OP¹⁸.

Uns geht vor allem die Frage an, wie echte christliche Vorstellungen und Namen den Chinesen vermittelt wurden. Vorweg sei bemerkt: Benavídez, der Verfasser, hatte es wohl ausschließlich mit Händlern von Amoy und Fukien zu tun und von denen lernte er die chinesische Sprache. So ist auch die Sprache dieses Katechismus¹⁹ nicht die der Gebildeten, wie etwa bei den alten Jesuiten-Missionaren, sondern Amoy-Dialekt oder Fukien-Umgangssprache. Das ist besonders zu beachten bei der nicht geringen Zahl der Wörter, wo Benavídez (und Gefährten) vor Verdolmetschung zurückschreckt und „sich hilft“ mit Lautumschrift. Gleich im Beginn das Kreuzzeichen ist sehr lehrreich. Ich möchte es gern wörtlich wieder zurückübersetzen und die Lautumschrift dadurch andeuten, daß ich die spanische Vorlage stehen lasse. Es lautet: „Wir haben Feinde; unser Haupt Dios rette uns! Weil Santa Cruz Zeichen Vater Sohn und Espiritu Santo helfe uns! Amen. Jesús.“ Übersetzen wollte Benavídez offenbar den Text: Von unsern Feinden rette uns, Herr unser Gott! Durch das Zeichen

ACABOSE DE IMPRIMIR EL DIA XXIX DE NOVIEMBRE DE MDCCCLI,
VIGILIA DE SAN ANDERS APOSTOL, PATRON PRINCIPAL DE LA
SIEMPRE NOBLE Y LEAL CIUDAD DE MANILA!

¹⁸ Auf 82 engbedruckten Seiten bringt Aragon sein historisch-bibliographisches Essay, wozu noch 22 kleingedruckte Anmerkungen kommen. Eine Unmenge bemerkenswerter Einzelheiten über die Anfänge der schwarzen Kunst auf den Philippinen, über die Anfänge der Dominikaner-Seelsorge für die Chinesen in Manila, handschriftliches Material zum Wirken Benavídez, des späteren Erzbischofs und Gründers von Sto. Tomas usw. ist alles hier zusammengetragen. Nachdem Aragon alle ihm erreichbaren Zeugnisse geprüft hat, kommt er zu dem Schluß, daß der verantwortliche Übersetzer dieses chinesischen Katechismus (1593 in Manila gedruckt) Benavídez OP. ist. Besonders hervorzuheben ist, daß Aragon S. 81 es als sehr wahrscheinlich hinstellt, daß nicht der Tagalog-Katechismus, den Edwin Wolf unter diesem Untertitel herausgebracht hat, das erste gedruckte Buch auf den Philippinen ist, sondern dieser chinesische Katechismus.

¹⁹ Die Doctrina Christiana ist kein Katechismus im heutigen Sinn, sondern enthält Das Kreuzzeichen, Vater unser, Ave Maria, Credo, Salve Regina, Gebote Gottes und der Kirche, Aufzählung der Sakramente, Werke der Barmherzigkeit, Hauptsünden, Confiteor (mit Anrufung des hl. Dominikus), dann erst folgen vierzig einfache Fragen und Antworten, darauf folgt eine ausführliche Beschreibung und Erklärung des Rosenkranzgebetes, kurze Anleitung, wie man an Sonn- und Feiertagen der hl. Messe beiwohnen soll, dann Aufzählung der gebotenen Fast- und Feiertage, als Abschluß endlich noch einige praktische Lebensregeln.

des Kreuzes rette uns der Vater, der Sohn und der Hl. Geist, Amen, Jesus. Natürlich ist seine Übersetzung unbeholfen und schwer verständlich, aber man muß staunen, daß Benavídez mit den damaligen Hilfsmitteln und dazu im fremden Lande es doch soweit gebracht hat. Die Lautumschrift ist leider nicht recht glücklich. Die Zeichen, die Benavídez für die spanischen Laute „DIOS“ braucht, klingen zwar ähnlich²⁰, bedeuten aber sinngemäß gelesen: Namens Liao, was im Zusammenhang ergibt: Unser Haupt namens Liao, statt Herr Unser Gott. „Jesus“ am Schluß ist lautlich wiedergegeben mit zwei Zeichen, die bedeuten: Beamter aus dem Westen.

Das Vater unser lautet in Rückübersetzung wie folgt: Unser Papa²¹, Du bist im Himmel; Du schenkest uns zu loben Deinen Namen; Dein Reich schenken kommen zu uns; Du schenkest uns, nur auf Erden befolgen Deine Befehle persönlich wie im Himmel; die Dinge, die wir täglich brauchen, heute und morgen Du gibst sie uns; Du vergibst auch unsere Sünden, persönlich wie wir vergeben, die uns beleidigen; der Teufel verwirrt unseres Herzens Gedanken, Du laß es uns nicht tun, lieber rette uns, wenn in Schwierigkeiten. Amen Jésus. Zunächst ist zur spanischen Rückübersetzung des Fr. Dominguez OP zu sagen, daß er entschieden vertuscht. Falsch liest er dann auch das vorletzte Zeichen im eigentlichen Text, das nicht k'u, sondern juo gelesen werden muß. Ferner hatte Benavídez offenbar Schwierigkeiten, wie man Bitte und Wunsch ausdrückt. Bei Benavídez finde ich auch zum erstenmal, daß man den Dativ andeuten könnte, indem man das Zeichen ch'i (d. i. bitten, betteln) vor das indirekte Objekt setzt — ob das nicht von Benavídez erfundene Konstruktion ist? (Ob es im Amoy oder Fukien-Dialekt so ist oder früher allgemein war, kann ich nicht ausmachen.) Mit Recht macht aber Dominguez darauf aufmerksam, wie Benavídez beim „täglichen Brot“ sich zu helfen weiß. Denn der Süddchinese kennt ja kein Brot in unserm Sinne, sein „täglich Brot“ ist der Reis und so konnte er die Bitte ums tägliche Brot

²⁰ Die Umschrift wird Liao-shih gelesen, wo man statt des L eigentlich ein D erwarten müßte. Doch ist diese Verwechslung von L und D konsequent gebraucht. Ob im Amoy (Fukien) Dialekt, oder früher allgemein L wie D gesprochen wurde, entzieht sich meiner Kenntnis. Über die Anfänge des Chinesisch-Studiums bei den ersten Dominikanern in Manila vgl. B. Biermann OP., Chinesische Sprachstudien in Manila. In: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1951, 18—23.

²¹ Absichtlich brauche ich diesen Ausdruck, da Benavídez hier auffallender Weise den fast zu gewöhnlichen Ausdruck tieh braucht, wo er doch im Kreuzzeichen für Vater den allgemeineren Ausdruck fu gesetzt hat. Tieh ist zwar eine intime Anrede für Vater, klingt aber, vor allem in der Schrift, doch etwas vulgär.

auch schwer schätzen lernen. Benavídez kommt dem Verständnis entgegen und setzt einfach für täglich Brot: „Dinge (eigentlich Einzel-dinge), die wir täglich brauchen.“

Das Ave Maria verdient Beachtung wegen der vielen Lautumschreibungen, die ja im Vater unser zum Glück kaum vorkommen. Gleich beginnt es mit: Santa Maria Dios beschützt Dich; Du hast große gracia, ganz voll; Unser Haupt Dios hat sich in Deinem Herzen niedergelassen, Dios schenkt Dir Glück. Du hast alle Frauen übertroffen, dein Sohn J́esus hat auch Glück des Dios. Santa Maria Virgen, leibliche Mutter Gottes, erbitte Du bei Dios Nachsicht für uns Sünder. Amen J́esus. Der ganze Katechismus ist sprachlich sehr lehrreich, denn aus den Kreisen, die dieses Buch schufen, kam ein Jahrzehnt später eine der großen Oppositionswellen gegen die Verdolmetschung der Gottesnamen und gegen die Ritenauffassung der alten Jesuiten. — Welche Arbeit hat es gekostet, bis der Missionar „Gott“ so übersetzen konnte, daß er hoffen durfte, der chinesische Leser oder Hörer der Verkündigung werde nicht zu falschen Vorstellungen kommen: Vom anfänglichen „fo“, d. i. Buddha über das syrische „Aloha“ zum Eingest der Nestorianer des 8. Jahrh. Dann von Liao-shih (d. i. Dios) über das tou-ssu (d. i. Deus) zum Himmel, oberster Herrscher und endlich Himmelsherrn!

III.

Diese dritte Periode beginnt mit der endgültigen Entscheidung im Ritenstreit. Gott ließ es in Seiner Weisheit zu, daß die Entscheidungen fielen, wie sie gefallen sind. Die vielversprechende Mission der alten Jesuiten-Missionare kam zu einem jähen Ende. Von jetzt ab wandte sich die Sorge und Aufmerksamkeit der Missionare in China von den Gebildeten in den Städten weg zum einfachen Landvolk, das im Durchschnitt weder lesen noch schreiben konnte. Oft waren auch die zentralen Anstalten wie Waisenhäuser, Konvente für Ordensnachwuchs usw., ja bischöfliche Residenzen, nicht in den Zentren der Kultur und des Geisteslebens, sondern auf abgelegenen einsamen Dörfern, wo sich diese Anstalten inmitten der bescheidenen Lehmhäuser ausnahmen wie ein Riesendiamant am Finger eines Wiegenkindes. Die anfänglich immer wieder einsetzenden örtlichen oder allgemeinen Verfolgungen und Ausweisungen ließen eine eigentliche Besinnung über das Wie der Verkündigung nicht recht aufkommen. Der äußere Druck und die kärgliche Zahl der Glaubensboten waren keine geeigneten Voraussetzungen für eine durchdachte und wohlgeplante Reform, bzw. Umstellung. Zwangs-

läufig lernte der Durchschnitt der Missionare die Umgangssprache der Bauern und Landarbeiter und im Laufe der Jahre fanden sie einen Weg, die Lehre und Gebote Gottes und der Kirche in diesem „Stil“ auszudrücken.

In nicht wenigen Stücken leiden wir an diesem Erbe noch heute. Um gleich mit einem terminus haeresim sapiens zu beginnen: Als der Schreiber ds. Aufsatzes vor zwanzig Jahren nach China kam, sagte man z. B. für Geschlechtsteil in Katechese usw. „der schlechte (wörtlich: der nicht gute) Ort“ und Masturbation hieß entsprechend: „Den schlechten Ort berühren.“ Ich bin sicher, daß Leute auf dem Lande und Ungebildete in der Stadt auch heute noch sich in der Beichte so zuweilen ausdrücken, obwohl die Reichssprache längst für Geschlechtsteil den Ausdruck „Erzeugungsgefäß“ geprägt hat. Da ja alles mit wenigen, gewöhnlichen Zeichen ausgedrückt werden mußte, wurde nicht auf Besonderung geschaut, und die geprägten Wörter mußten vage und unbestimmt bleiben. Da war ein Allerweltsheilmittel das Zeichen „sheng“, das „heilig“ besagen sollte und allen möglichen Wörtern vorangestellt wurde, um zum Ausdruck einer christlichen Vorstellung zu werden. Das Zeichen „sheng“ bedeutet aber zunächst und im eigentlichen Chinesisch ausschließlich den in intellektueller und moralischer Hinsicht überragenden und vollkommenen Menschen, und zwar so durchgängig, daß die westlichen Sinologen heute das Zeichen „sheng“ allgemein mit „der Weise“ übersetzen. In diesem Verständnis hat es natürlich nicht viel von der Grundbedeutung des Lateinischen sanctus d. i. abgesondert sein, anders sein als das Gewöhnliche, Profane, also das Heilige im religiösen Sinne. Das sheng-sein sah der Chinese verkörpert in Konfuzius, der „chih sheng“ d. i. der schlechthin Weise, der vollkommenen Weise als Eigen- und Sondertitel²² hat und Menzies, der den offiziellen Ehrentitel „ya sheng“ erhielt, d. h. der Nächst-Weise, der zweite Weise. Außerdem kennt der geschichtlich Gebildete „sheng“ als Beiwort für den Kaiser. Wenn wir „sheng“ mit heilig wiedergeben wollen, dann lassen sich Ausdrücke wie: Kaisers Geburtstag mit „hl. Alter“, kaiserliches Wohlbefinden als „hl. Friede“, kaiserliches Dekret als „hl. Dekret“ usw. übersetzen. Dieses Zeichen „sheng“ benutzten die Missionare nicht nur, um den hl. Menschen in unserm katholischen Sinne, etwa als hl. Petrus oder hl. Paulus usw., zu bezeichnen, sondern ganz allgemein, ja wohl

²² Vgl. Giles, A Biographical Dictionary. Peking 1939 (Neudruck) 400 f. Dazu John K. Shryock, The Origin and Development of the State Cult of Confucius. New York 1932, 107 Anmerkung 16.

zu häufig. Um eine ungefähre Vorstellung vom Gebrauch dieses Zeichens in der christlichen Verkündigung zu geben, stelle ich hier eine durchaus unvollständige Liste auf, wo links der deutsche Ausdruck und rechts die Rückübersetzung des chinesischen Ausdrucks steht:

Gottesmutter	hl. Mutter
Ave Maria	hl. Mutter Text (gebet)
Kirchenlehrer	hl. Lehrer
Purifikatorium	hl. Tuch
Weihnachten	hl. Geburt
Wunder	hl. Spur (oder: hl. Leistung)
Taufname	hl. Name
Patriarch	hl. Vorfahr
Meßkelch	hl. Kelch
Reliquien	hl. Knochen (das Zeichen, das ich hier mit Knochen wiedergebe) kommt fast nur in der Verbindung tu lou d. h. Schädel, Totenschädel vor.
Kreuzzeichen	hl. Zeichen (eigentlich: hl. Zeichen der Ziffer zehn, da 10 mit einem gleich-armigen Kreuz geschrieben wird)
Skapulier	hl. Kleid
Friedhof	hl. Wald
Patene	hl. Teller
Sakrament	hl. Sache
Sakramentale	hl. Ding
Medaille	hl. Denkmünze
Altarstein	hl. Stein
Taufe	hl. Waschen
religiöse Bücher	hl. Bücher
Weihwasser	hl. Wasser
Eucharistie	hl. Körper
Ordens- oder Priesterberuf	hl. Ruf
Gelübde	hl. Wunsch
Ziborium	hl. Körper, Behälter (wörtlich Schachtel)
Gnade	hl. Gunst
Göttliches Wort	hl. Wort
Psalmen	hl. Hymnen usw.

So ergeben sich leicht Häufungen des Zeichens „sheng“. So heißt Altarsakrament: Hl. Sache des Hl. Körpers; Taufsakrament: Hl. Sache des Hl. Waschens usw. Wenn auch der nichtkatholische

chinesische Leser oder Hörer verduzt und ratlos vor diesem Gebrauch von „sheng“ steht, für den Altchristen dürfte der so häufige Gebrauch von „sheng“ das eine erreicht haben, daß er dem ursprünglich engeren Begriffsinhalt das neue christliche Teilelement hinzufügt und miterfaßt. Der nichtkatholische Chinese aber braucht eine besondere Erklärung dafür oder lange, lange Zeit, bis er dieses christliche Teilelement miterfaßt. Um das spezifisch Religiöse bei dem christlichen Gebrauch von sheng anzudeuten, gebraucht man jetzt gern, wo es sich machen läßt, den volleren Ausdruck „sheng-sheng“ d. h. göttlich-heilig (also eigentlich göttlich-weise).

Solche bewußte Überlegungen über unsere christlichen Ausdrücke sind aber erst jüngerer Datums; man wird sie kaum in der hier besprochenen Periode finden. Nicht nur hatten die Missionare „keine Zeit“ oder auch keine Vorbildung für solche Überlegungen, sondern auch die Empfänger der christlichen Verkündigung, das Missionsobjekt, das die Missionare in diesem Zeitabschnitt aufsuchten, war kaum kritisch genug, um eine exakte „Terminologie“ zu vermissen. Dazu kommt, daß diese Periode umgekehrt auch unter einer Erbschaft aus der Zeit der alten Jesuitenmissionare litt, das sind die in hoher Schriftsprache abgefertigten Gebetstexte („beten“ wurde in dieser Zeit mit „Texte lesen“ wiedergegeben). Die Hauptgebete, wie Vater unser, Ave Maria, Glaubensbekenntnis usw. waren gut übersetzt, nur zu hoch, so daß der einfache Christ in dieser Zeit, selbst, wenn er zur Not lesen gelernt hatte, den Text allein nicht erklären konnte. Dazu kommt das unnötige Beibehalten von unnötigen Lautumschriften. Der fanatische Eifer, mit dem der Ritenstreit ausgetragen worden war, und die so drastischen Entscheidungen Roms haben den China-Missionaren dieser Periode einen solchen Schrecken eingejagt, daß sie selbst so unschuldige Wörter wie Vater, Sohn und Hl. Geist usw. nicht zu verdolmetschen wagten. Der Schreiber selbst hat noch das Glaubensbekenntnis lernen müssen, worin man nicht seinen Glauben an Gott Vater, sondern an Gott pa-te-lei (d. i. pater) und entsprechend an „seinen fei lo“ (d. i. filius) usw. bekannte. Wirklich barbarisch aber klangen die gehäuften Zeichen ohne Sinn, die Spiritus Sanctus und Ecclesia lautlich umschreiben sollten. Ebenso war auch noch im Ave Maria „gratia“ mit „ko-la-chia“ wiedergegeben usw. Dieser Zwiespalt zwischen den ererbten (und nach Schablone neu aufgestellten) Texten in hoher Sprache und dem ungeschliffenen Dialekt, in dem man den einfachen Leuten auf dem Lande die Verkündigung brachte, wurde immer mehr als drückende Last empfunden. Aber dieser Zwiespalt

zwischen hoher Schriftsprache und einfacher Umgangssprache war nicht ein Sonderfall in der christlichen Verkündigung, sondern eine allgemeine Einstellung im damaligen China, nämlich, daß man mit selteneren Zeichen und altertümelnder Sprache schreiben müsse, aber im Umgang eine einfache Sprache sprechen könne. Da ist es wohl zu bemerken, daß Jahre bevor Hu Shih und andere die Grundgesetze der viel einheitlicheren Reichssprache aufstellten und durchführten, Missionskreise zur Selbsthilfe schritten. Eben um jenen Zwiespalt zu beheben und den Grundsatz: Schreibe wie du sprichst, angleichenderweise im Chinesischen durchzuführen, entschloß sich der deutsche Missionsbischof Msgr. Henninghaus SVD, zusammen mit seinem Mitarbeiter P. Roeser SVD, im Jahre 1911 eine Zeitschrift in den Dienst der Verkündigung zu stellen, die bewußt und ausschließlich in gesprochener Sprache geschrieben werden sollte. Da „Umgangssprache“ in Nordchina vielfach *pai hua* d. i. einfache Sprache hieß, nannte er diese Zeitschrift *pai hua pao*²³, die dann leider zu spät, erst im Jahre 1939 auf die moderne Reichssprache umgestellt wurde.

Manila, 1952.

Fortsetzung folgt

TH. METTENBERG (SÜDAFRIKA)

SÜDAFRIKA, WEINBERG ODER STEINBRUCH DES HERRN?

Es wird häufig über die missionarischen Verhältnisse im „dunklen“ Erdteil referiert und auf die herrlichen Erfolge in Afrika hingewiesen. Aber was in solch allgemeinen Übersichten gesagt wird, genügt nicht, um die besonderen Schwierigkeiten der Mission in Südafrika, genauer gesagt, in der südafrikanischen Union zu erklären¹. Die Verhältnisse sind hier grundverschieden. Man kann z. B. Zentralafrika und Südafrika nicht über denselben Leisten

²³ Über diese Zeitschrift siehe Dehergne a. a. O. Nr. 130, 3.

¹ Einschlägige neuere Literatur: P. H. *Guenalt* and I. N. *Reedman*, *South Africa's Forgotten Towns*. A. A. Pamphlets Nr. 6 1944/45; *Eleanor Hawarden*, *Labour and the New Economic Policy*. South African Institute of Race Relations. Johannesburg 1942; O. *Hintrager*, *Geschichte von Südafrika*. München 1952; *Reinallt Jones*, *The Unions Burden of Poverty*. South African Institute of Race Relations. Johannesburg 1942; C. W. De *Kiewiet*, *A History of South Africa, social & economic*. Oxford Press 1946; *The South and East African Year Book and Guide*. 1948 Edition (zitiert als *Year Book*).

schlagen. So erfreulich auch in Südafrika die Erfolge sind, so war es doch ein hartes Ringen um die einzelnen Seelen. Eine Massenbewegung oder Erweckung zum Christentum, wie die Protestanten sagen, gab und gibt es hier nicht. Es war eher eine zähe ausdauernde Kampfstellung, in der mancher Missionar den Mut verloren hätte, hätten nicht höhere Rücksichten sein Rückgrat gestärkt. Zweifellos wurde nach 100 Jahren apostolischer Tätigkeit und Wanderschaft „propter Christum“ eine schöne Glaubensernte eingebracht. Rund 650 000 Bantuneger, 70 000 Farbige (Mischlinge) und 5000 Indier, zusammen also 725 000 katholische Christen, die den Weg zur katholischen Kirche gefunden haben, wecken freudige Genugtuung. Man darf aber nicht aus den Augen verlieren, daß von diesen schwarzen und farbigen Christen etwa 300 000 auf die beiden Diözesen Maseru (Basutoland) und Mariannhill entfallen, während sich der Rest auf nicht weniger als 23 kirchliche Sprengel verteilt. Es gibt noch mehrere Diözesen, wo die schwarze oder farbige Christenzahl unter 10 000 zurückbleibt². Nehmen wir dazu rund 100 000 weiße Katholiken, dann haben wir eine Katholikenzahl von über 800 000 Gläubigen. Die weiße Bevölkerung aber beläuft sich nach der Zählung von 1946 auf 2 335 460, die der Neger auf 7 735 809, die der Inder auf 282 539 und die der Farbigen auf 905 050. So versteht man, wenn wir Missionare öfter vom Steinbruch als vom Weinberg des Herrn reden.

Die alte Bilanz

Südafrika ist in den Augen der einen ein Land, das wegen seiner Diamanten und seines Goldes im Reichtum schwimmt, nach andern ein armer Farmerstaat, der seine Bevölkerung nicht zu ernähren vermag. Die einen preisen es als Eldorado für Glücksritter und solche, die rasch zu Reichtum kommen wollen; andere schildern es als trockenes Steppenland, das arm ist und alt, in Hitze glüht und vor Kälte erstarrt. „Als Gott die Welt erschuf“, sagt der Afrikaner, „hat er Südafrika nicht fertig gemacht.“ Vor Jahren noch sprach man von einem Kulturüberfall auf Südafrika, heute spricht man mit Berechnung von einer wahren Kulturrevolution.

Das Klima des Landes ist auch für den Europäer sehr zuträglich. Das Höhenklima und seine reine, leichte Luft sind für schwache Lungen wohltuend. Dazu der fast immer sonnige Himmel und die wohligen kühlen Nächte. Die gefährdeten Malariagebiete sind auf ein Minimum zusammengeschrumpft. Es läßt sich leben in Südafrika.

Die südafrikanische Union besteht aus den vier Ländern Kapprovins, Natal, Oranje Freistaat und Transvaal. Dazwischen eingebettet liegen das Basutoland, Swasiland und die den Negern vorbehaltenen Gebiete, die sogenannten Reser-

² Das neueste, bereits im Druck befindliche „The Catholic Directory of South Africa“ wird die neuesten exakten Zahlen bringen.

vate. Auch Südwest-Afrika, obwohl immer noch Mandatsgebiet, wird langsam in die Union einverleibt, und hat vor etwas mehr als Jahresfrist Abgeordnete ins Parlament nach Kapstadt geschickt, wodurch die Malan-Regierung eine sehnlichst erwünschte Verstärkung erfuhr.

Über die Größenverhältnisse orientieren folgende Zahlen:

Kapprovinz	443 348	Quadratkilometer
Natal	56 396	"
Oranje Freistaat	79 435	"
Transvaal	176 720	"
zusammen		755 899 Quadratkilometer.

Rechnen wir noch hinzu:

Basutoland	18 745	Quadratkilometer
Swaziland	10 726	"
Südwest-Afrika	835 000	"

Welch gewaltige Ländermassen! Räume und Flächen, die kein Ende zu haben scheinen. Wer noch mit dem Ochsenwagen „treckte“, erfuhr die Wahrheit des Wortes: „Und das Dort ist niemals hier!“

In diesen unermeßlichen Ländermassen sind in den ersten 200 Jahren der Kolonisation viele Katholiken der Kirche spurlos verlorengegangen. Schon beim Dankgottesdienst für die glückliche Überfahrt 1652 erklärte der erste Gouverneur am Kap der guten Hoffnung, daß nur die gute, holländisch-reformierte Religion geduldet werde³. In der neuen Kolonie fanden aber bald Vertreter fast aller Nationen einen Platz. Bereits im Jahre 1760 schrieb ein fremder Beobachter: „Außer den Holländern sind hier Franzosen, Engländer, Oberdeutsche verschiedener Länder, Savoyarden, Italiener, Ungarn, Malaïen, Männer von Malabar, Cingalesen, Javanesen, Männer von Malassar, von Benegal, Amboyna China, Madagaskar, Angola, Guinea und von den Salt-Inseln“⁴. Unter diesen Völkern waren auch viele Katholiken, die zwar nicht verfolgt wurden, aber vollständig verlassen waren, da sich kein katholischer Priester im Lande aufhalten durfte. Von den verschiedenen Zeugnissen für das Vorhandensein des Katholizismus am Kap sei nur eines angeführt. Das französische Schiff „Maréchal“ wurde auf seiner Fahrt nach Madagaskar im Jahre 1660 in die Mündung des Salt-River am Kap verschlagen. Reisende und Besatzung des Schiffes wie auch ein großer Teil der Ladung konnten aber gerettet werden. Da die Schiffbrüchigen, von denen die meisten wohl katholisch waren, ohne Erlaubnis das Land betreten hatten, erließ van Riebeck eine Proklamation, in der den Unglücklichen ihr Verhalten genau vorgeschrieben war, darunter auch die Bestimmung, daß von den Schiffbrüchigen an Land keinerlei Gottesdienst gehalten und keinerlei religiöse Übung veranstaltet werden dürfe, außer solche der holländisch-reformierten Kirche.

Aus dem Jahre 1685 berichtet der Jesuit Tachard, daß sie nur an Bord des Schiffes Messe lesen durften. „Kaum hatten aber die Katholiken am Kap erfahren, daß katholische Priester anwesend seien, machten sie uns im geheimen ihre Besuche. Es waren Leute aus aller Herren Länder, von allen Ständen, Sklaven und Freie. Darunter waren Franzosen, Portugiesen, Deutsche, Flamländer, Spanier und Indier, die ihre Freude nicht verbergen konnten, katholische Priester zu sehen. Diejenigen, die sich mit Worten nicht verständlich machen

³ Diary van Riebeck.

⁴ Caplin, There are no South Africans. London 1942, 38.

konnten, knieten nieder, küßten uns die Hände, zeigten ihre Rosenkränze und Medaillen oder schlugen an die Brust und weinten vor Rührung. Diese Sprache zeigte uns mehr als geschliffene Worte, und bewegte unser Herz so sehr, daß wir diese armen, hirtlosen Schafe als treue Brüder in der Liebe Christi umarmten“⁵.

So entstand am Kap ein neues Volk, das sich von den Holländern unterschied. Denn nur die Minorität war holländischen Ursprungs. Um das Jahr 1800 gab es bei einer weißen Bevölkerung von 30 000

- 493 Familien deutschen Ursprungs
- 473 holländischen Ursprungs
- 92 französischen Ursprungs und
- 75 verschiedener Herkunft⁶.

Im Söldnerheer, das der holländische General Janssen 1803 an das Kap der guten Hoffnung brachte, waren so viele Katholiken, daß die Anstellung von zwei Militärkaplänen nicht mehr zu umgehen war. 1805 kamen die ersten drei katholischen Priester aus der Erzdiözese Mecheln ins Kapland, mußten aber nach der englischen Besetzung 1806 wieder heimfahren. Unter den englischen Truppen, die nun ins Land kamen, waren viele katholische Irländer. Das 27. Infanterie-Regiment bestand fast ausschließlich aus Katholiken der grünen Insel St. Patricks; das 12. Regiment hatte 260 Katholiken. Ein anderes, das in Woolbridge stationiert war, zählte viele katholische Bayern in seinen Reihen, die aber dem evangelischen Gottesdienst beiwohnen mußten, da ihnen sonst die Tageslöhnung entzogen worden wäre⁷. Von diesen Soldaten ließen sich viele, nach Beendigung ihrer Dienstzeit oder auch nach französischem Abschied im Innern des Landes nieder, wo sie in den gewaltigen Ländermassen versanken; denn außer im Kapland und in Natal (seit 1852) gab es nirgendwo katholische Priester. Auch fehlte es auf dem Heiratsmarkt an katholischen Jungfrauen. Die katholischen Siedler waren daher genötigt, Burenstöchter heimzuführen, so daß die Kinder vielfach der katholischen Kirche verloren gingen. In Fällen, wo der Hausherr auf der katholischen Erziehung seiner Kinder bestand, mußte er 5, 10, ja sogar 20 Jahre warten, bis seine Nachkommen getauft werden konnten. Es war eine Zeit schwerer Unterbilanz für die Kirche Gottes. Hätten alle Nachfahren dieser katholischen Siedler dem Glauben erhalten werden können, der Katholizismus unter der weißen Bevölkerung stünde anders da.

Die Größe des Landes und die damit verbundenen unheimlichen *Entfernungen* sind auch heute noch der schwere Hemmschuh für das Missionswerk. Manche Missionsstation hat einen Bezirk, welcher der Größe einer heimatlichen Diözese nicht nachsteht. So hatte ich, um nur ein Beispiel anzuführen, einen Außenposten zu versehen mit 50 Maroniten, 15 Europäern und 20 Negerchristen. Woche für Woche konnte ich rund 300 Kilometer im Wanderbüchlein meines Lebens verzeichnen. Das war dabei keineswegs eine Spitzenleistung! Es kann vorkommen, daß man auf einem Weg von 200—300 Kilometer kaum vier oder fünf katholische Familien antrifft. Die Weißenseelsorge Südafrikas ist *Diasporaarbeit* schwerster Art. Zum Glück haben wir heute moderne Verkehrsmittel. Der Ochsenwagen, diese wandernde Arche mit 12—16 Ochsen Vorspann, ist heute

⁵ The Southern Cross.

⁶ Year Book, 63.

⁷ Wimot, The History of South Africa. London 1901, 147.

erledigt. Das ganze Land ist in Farmen aufgeteilt und umzäunt; es gibt kein Futter mehr für das Gespann. Das Gras, das nach gutem Regen an der „Pad“ (Weg) entlang wächst oder an den Ausspannplätzen, ist bald so abgeweidet, daß kein Hälmchen übrig bleibt. Außerdem sind wegen der Viehseuchen heute scharfe Grenzen zwischen den einzelnen Distrikten gezogen, über die keine Klaue gebracht werden darf, wenn ein Distrikt auch nur seucheverdächtig ist. Autos sind daher im heutigen Missionsbetrieb des Landes absolut unentbehrlich. Ohne sie kämen wir nicht über die alten Verhältnisse hinaus, in denen einzelne Familien nur ein oder das andere Mal im Laufe des Jahres aufgesucht werden konnten. Aber Autos sind teuer; Betriebsstoff und Reparaturen sind bei den oft unfahrbaren Wegen sehr hoch, so daß die Missionskasse oft nicht über akute Schwindsucht hinauskommt.

Reich oder arm?

Größe bedingt Gegensätze. Ob solche irgendwo in der Welt schärfer aufeinanderstoßen, bleibe eine offene Frage. In diesem großen Rahmen des Landes finden sich Flächen von bewundernswerter Fruchtbarkeit, aber auch andere, aus denen selbst der Hunger zeitweilig auswandern muß. Es gibt bezaubernd schöne Eilande und riesige Flächen mit Wüstencharakter, tischglatte Hochflächen und wildzerhämerte Gebirge. Südafrikas Zauberstab heißt Regen oder Wasser. Man sollte es nicht für möglich halten, welch große Ernten der arme, sandige Boden hervorbringen kann, wenn genügend Regen fällt oder das Land unter Bewässerung gesetzt wird. Man kann sich aber auch keine Vorstellung machen, wie trostlos große Teile des Landes das ganze Jahr an der Sonne liegen oder in welche Not sie kommen, wenn der Regen ausbleibt. Ein Missionsbruder fragte mich einmal, welches das längste Wort in Afrika sei. Dieses salomonische Rätsel war natürlich nicht zu beantworten; er gab daher die Antwort selbst und sagte: das ist in der Sprache Hambukuschu, „andjara“, der Hunger, denn wenn der Regen ausbleibt, reicht es vom Kap der guten Hoffnung bis an den Zambesi. Transvaal, Natal und auch der Oranje Freistaat bringen bei guten Regenverhältnissen hübsche Weizen- und Maisernten. Der Weizen reicht jedoch nicht aus, um das eigene Volk zu ernähren; Mais konnte in manchen Jahren ausgeführt werden, wobei sich vor dem letzten Krieg das Kuriosum ergab, daß man den Sack afrikanischen Mais in London um 5—6 Schilling kaufte, während er im Lande selbst wenigstens 8 Schillinge kostete⁸. An der Ostküste sind auch Zuckerpflanzungen sehr ertragreich⁹.

Wein und Cytrussfrüchte gedeihen fast im ganzen Lande, falls genügend Regen oder Wasser vorhanden ist. Man sieht Trauben, die an die Kundschafter der Bibel erinnern. Das Durchschnittsergebnis von 1000 Rebstöcken am Kap beträgt 1600 Liter Wein. Die Weinernte des Jahres 1945 betrug 469 719 Leagers, das Leager zu 127 Gallonen, der Gallon zu 4½ Liter. Von dieser Ernte wurde über die Hälfte nach überseeischen Ländern ausgeführt¹⁰.

Durch Stauwerke und Bewässerungsanlagen wurden Tausende von Hektaren dürres Steppenland in fruchtbares Garten- und Ackerland verwandelt. Die

⁸ Die Maisernte betrug 1937/38 19 213 000 Sack; 1940/41 24 324 000 Sack; 1944/45 18 299 000 Sack zu je 200 englischen Pfund (Year Book, 304).

⁹ Die Zuckerernte betrug: 1936/37 876 000 englische Pfund; 1940/41 1 155 760 englische Pfund; 1945/46 1 106 148 englische Pfund (Year Book, 323).

¹⁰ Year Book, 323.

sogenannten „groves“ an den Flüssen entlang. Fruchtgärten von je einigen Hektaren, erinnern an paradiesische Zeiten. Aber von all dem kann man sagen: „Was ist das für so viele?“

Südafrika war ein armer Farmerstaat, bis der „Stern von Südafrika“ wie ein Meteor seine Bahn zog, ein Diamant, der geschliffen und um 630 000 Mark an die englische Gräfin Duddley verkauft wurde¹¹. „Dieser Diamant“, sagte der damalige Gouverneur von Südafrika, Richard Southey, „wird der Felsen, auf dem das kommende Schicksal des Landes ruht.“ Der Wert der gefundenen Diamanten stieg von Jahr zu Jahr, deren Wert fast astronomisch große Zahlen ergibt. Von 1867 bis zum Jahre 1930 schätzt man etwa 40 englische Tonnen Diamanten mit einem Wert von etwa 6 Milliarden Mark¹².

Kurz nach Entdeckung der Diamanten wurde am Witwatersrand Gold gefunden. „Südafrika ist Gold! Direkt oder indirekt lebt die Hälfte der Bewohner vom Gold, vom Gold Johannesburgs, das aus dem Witwatersrand, einem Streifen von etwa 150 Kilometer Länge und wechselnder Breite gewonnen wird. Über 40 Prozent des gesamten seit dem Mittelalter in der Welt überhaupt gewonnenen Goldes ist allein in den letzten 50 Jahren den Goldminen von Johannesburg abgerungen worden“¹³. Im Rechnungsjahre 1949/50 wurden Diamanten gefunden im Wert von 940 000 000 Mark, während die Goldförderung des gleichen Jahres 280 000 000 Mark betrug¹⁴. Das ist aber nicht alles! Südafrika hat fast unermesslich scheinende Erdschätze, die teilweise kaum angebrochen sind. Es wurden außer Gold und Diamanten gewonnen¹⁵:

	1944	1946
Kohle	24 906 506 Tonnen	25 465 548 Tonnen
Kupfer	25 057 „	30 182 „
Silber	1 213 054 Unzen	1 243 427 Unzen
Platin	71 465 „	30 182 „

Auf den ersten Blick erweckt Südafrika den Anschein immensen Reichtums. Solche Summen bei einer Bevölkerung von rund 12 Millionen! Unwillkürlich möchte man sagen: Südafrika ist reich, reich wie Krösus, reich wie der reiche Prasser; jeder zweite Mann ist wenigstens ein Rothschild! Tatsächlich hatten 1943/44 61 verheiratete Männer des Landes ein Einkommen von 32 700 Pfund; 12 Junggesellen je 32 000 Pfund Sterling. Welch anderes Land kann sich das leisten?

Wie jede Medaille zwei Seiten hat, so auch die ökonomische Lage Südafrikas. Zunächst läßt sich auf diesen Teil Südafrikas mit vollem Recht das Sprichwort anwenden: Südafrika hat nur die Schur, die Wolle fällt den Aktionären zu, die zum großen Teil in überseeischen Ländern wohnen, weshalb die Steuerkraft des Landes nicht sehr groß ist. In seiner Budgetrede (17. März 1949) erklärte der Finanzminister Havenga, daß von 12 Millionen Bewohnern nur 323 000 überhaupt Einkommensteuer bezahlen¹⁶. Gewiß ist das steuerfreie Einkommen verhältnismäßig hoch, aber bei den überaus hohen Preisen für alle Dinge des

¹¹ The Grand Old Days of the Diamond Fields by G. Beet, 97.

¹² Ibidem, 97.

¹³ Walter Pahl, Wetterzonen der Weltpolitik, 177.

¹⁴ Sunday Times, 8. Okt. 1950.

¹⁵ Vgl. Yearbook, 375.

¹⁶ Diamond Field Advertiser 17. März 1949.

täglichen Lebens auch unerlässlich. Nach der Monatsschrift „Common Sense“¹⁷ haben 2 Prozent der Bevölkerung 50 Prozent des nationalen Einkommens in Händen. Daraus ergibt sich die Tatsache, daß von 11 Millionen Menschen 10 Millionen so bescheiden gestellt sind, daß sie keine Einkommensteuer zu bezahlen brauchen. Trotz der hohen Löhne für die Weißen ergab sich in Werteinheiten umgerechnet folgendes Bild:

Kanada	hatte 1381 Werteinheiten	
Neuseeland	1202	„
England	1069	„
Australien	980	„
Holland	855	„
Norwegen	539	„
Griechenland	397	„
Japan	353	„
Südafrika	276	„ ¹⁸

Dabei sind die Ausgaben der weißen Bevölkerung für Bequemlichkeit, Vergnügen, Sport, Luxus und besonders Alkohol überaus hoch. „Jährlich werden 10 000 000 Pfund Sterling für Pferderennen, 15 000 000 für Alkohol und manche Million für übertriebene Vergnügungssucht ausgegeben“¹⁹. Nach einer Regierungsveröffentlichung vom Jahre 1944 betrug der Alkoholkonsum im Lande 36 Millionen Pfund Sterling²⁰. Diese Summe wiegt um so schwerer, als die 7 Millionen Neger vollkommenes Alkoholverbot und die 900 000 Farbigen nur eine beschränkte Alkoholfreiheit, die sogenannte „Bottle franchise“, haben. Alkoholverbrauch ist eine gewisse Schwäche der weißen Bevölkerung als Ganzes genommen. Ein Parlamentsmitglied machte 1945 auf einer Tagung der Temperenzler folgende Angaben:

75 Prozent aller venerischen Krankheiten wurden unter Einfluß des Alkohols zugezogen,

46 Prozent der Asylbewohner sind sichtlich mit Folgen des Alkohols belastet. 1943 wurden 175 740 Personen (einschließlich aller Rassen) wegen Alkoholvergehen bestraft, pro Tag 5000 Personen.

1942 betrug der Hausverbrauch an Brandy (Branntwein) 2 800 000 Gallonen (zu je 4,543 Liter)²¹.

Alles in allem hat Südafrika eine reiche, gutgestellte Oberschicht, aber auch arme, ja bettelarme Massen. Auf seinen Straßen wandern Millionäre, Gold- und Diamantenbarone, aber auch verlotterte und gescheiterte Existenzen, die entrechteten und verarmten Farbigen nicht einmal gerechnet. Daher ist die Zahl der besorgten führenden Männer nicht zu verachten, die Südafrika ein armes Land nennen. Der langjährige Schriftleiter verschiedener Tagesblätter, McMillan, schrieb: „Seit Jahren habe ich in Abhandlungen, Zeitungen und Druckschriften getan, was ich nur konnte, um die Aufmerksamkeit auf die Ursachen und Tatsachen der schmutzigen Armut zu lenken, welche wie ein Mehltau — auf weiß

¹⁷ April 1944.

¹⁸ E. Hawarden, Labour and the New Economic Policy, 7.

¹⁹ Diamond Fields Advertiser, 18. 12. 1914.

²⁰ Ibidem, 17. 11. 1945.

²¹ Bantu Boer und Britten, 126.

nicht weniger als auf schwarz —, ja auf unserm ganzen wirtschaftlichen Leben liegt“²². Senator J. D. Reinallt Jones, zusammen mit Professor A. Hörnlé, schrieb eine Broschüre mit dem Titel: „The Union's Burden of Poverty“, die Armutsbürde der Union, und sagt in der Einleitung: „Die Union trägt eine schwere Armutsbürde. Soziale Fürsorgebeamte haben sich ernstlich mit der Frage beschäftigt, die sich daraus ergibt, und die immer bedrohlicher zu werden scheint. Die Armen beider Rassen (schwarz und weiß) werden sich ihrer Lage immer mehr bewußt und fühlen sie. Sie machen die Regierung dafür verantwortlich, was über kurz oder lang zu einer Gefahr für die Sicherheit des Landes werden könnte“²³. „Die alles beherrschende Tatsache besteht darin, daß Südafrika ein äußerst armes Land ist“²⁴. „Südafrika ist in bezug auf seine wesentlichen, natürlichen Lebensquellen eines der ärmsten Länder der Welt. So groß es auch ist, es kann seine Bevölkerung nicht ernähren; Nahrungsmittel müssen eingeführt werden. Es ist ein Land ohne genügenden Regen; im Verhältnis zu seiner Größe hat es weder nennenswerten Ackerboden noch Viehweiden“²⁵. Ein schweres Problem, das dem Lande wie ein scharfer Dorn in der Ferse steckt, ist das der „Poor Whites“ oder der „Arme Blankes“, der verarmten Weißen, die zum großen Teil aus dem Farmervolk stammen. Die altfränkischen, ja patriarchalischen Farmer des Landes konnten mit dem Fortschritt der letzten Jahrzehnte nicht Schritt halten oder waren zu bequem und nachlässig, um sich den neuen Verhältnissen anzupassen. Noch vor kurzer Zeit erklärte Premierminister Dr. Malan auf dem Parteitag zu Bloemfontein: „Die Verhältnisse für die Farmer waren zu unbeständig. Früher war es leicht, das Notwendigste des täglichen Lebens zu gewinnen durch riesig große Farmen, durch eine Fülle fruchtbaren Bodens und durch Jagd. Daher bestand keine Notwendigkeit, bessere Farmmethoden anzuwenden, gar nicht zu reden von wissenschaftlichen Mitteln“²⁶. Damit begann eine Abwanderung nach den Städten, ja eine wahre Landflucht.

	städtische Bevölkerung	Landbevölkerung
1891	217 322	403 297
1918	766 849	654 932
1936	1 300 905	692 829

Mit dieser Landflucht erhob sich die bittere Not der ungelernten Arbeiter weißer Farbe. „Während in Europa das Verhältnis des Lohnes zwischen gelernten und ungelernten Arbeitern etwa 7 zu 5 beträgt, ist es hier 7 zu 1. Das kommt von der niedrig bezahlten Arbeit der Neger, so daß praktisch in den Städten keine Aussicht auf Arbeit besteht für solche Weiße, die infolge Trockenheit, Verlust des Viehes, Erschöpfung des Bodens oder aus andern Gründen das Land verlassen müssen“²⁷. Daher steigt die Zahl der armen Blanken in die Hundert-

²² Ibidem.

²³ J. D. Reinallt Jones.

²⁴ Senator Eleanor Hawarden.

²⁵ World Digest, März 1949, 40.

²⁶ Diamont Fields Advertiser, 6. 10. 1950.

²⁷ Ibidem. Die Monatsschrift „Common Sense“ (Okt. 1951, 416) gibt für 1945 folgende Lohnverhältnisse an:

Weißer Industriearbeiter	540 Pfund Sterling pro Jahr;
Farbiger (Mischling)	149 „ „ „ „
Indier	145 „ „ „ „
Neger	91 „ „ „ „

tausende, so daß ein Siebtel der weißen Bevölkerung im Elend lebte. „Das Problem der armen Weißen wurde eine schwere Nationalfrage. Der Staat als solcher erwachte; ein Gesetz folgte dem andern, ebenso Schutz der Löhne und Altersfürsorge“²⁸.

Man könnte nun die Frage stellen: Was hat das alles mit der *Mission* zu tun? Christi Reich ist nicht von dieser Welt. Sind etwa die Missionare nach Afrika gesandt worden, um Farmen umzutreiben oder Gold und Diamanten zu graben? Wahrhaftig nicht! Trotzdem sind sie mitten in diese Verhältnisse hineingestellt; sie tragen an der Armutsbürde des Landes mit, ob sie wollen oder nicht. Ja, wir sind, wie man mit G. Bernanos sagen kann, Kämpfer in Armut; ob mehr mit der fremden oder der eigenen, sei eine offene Frage. Wir müssen Kirchen, Kapellen und Schulen bauen, aber die Arbeitslöhne für gelernte Arbeit sind sehr hoch, noch höher die Preise für Baumaterialien. Diesen Teuerungsverhältnissen ist manch schöner, ja geradezu notwendige Plan zum Opfer gefallen. Hätten wir unsere *Missionsbrüder*, die „unbekannten Apostel“, nicht, so wäre manche Mission nicht gebaut worden oder wäre über einen kümmerlichen Zustand nicht hinausgekommen. Das gleiche gilt von unsern *Missionsschwestern*. Wir wären ohne sie in Kirche, Schule und in den verschiedensten Zweigen der Haushaltung auf teure weiße Kräfte oder auf die Eingeborenen angewiesen.

Dann aber ist ein verelendetes Volk religiös nur schwer zugänglich, ob es weiße oder schwarze Gesichter hat. Sein *sozialer* Zustand beherrscht und verbittert sein Denken und Fühlen so, daß es eine bolschewistische Revolution als einzige Rettung begrüßt. Es war tief aus diesem Empfinden herausgesprochen, als ein schwarzer Agitator vor Jahren den protestantischen Missionen vorhielt: „Eine Unze sozialer Hilfe wäre besser als ganze Wagenladungen von Bibeln.“

Babylon in Südafrika

Die Zuwanderungen aus allen Ländern der Erde schufen ein neues Babylon in Südafrika, sowohl *sprachlich* als vor allem *religiös*. Jeder Missionar sollte zu seiner Muttersprache wenigstens Englisch, die eine oder andere Negersprache und heute auch Afrikaans (die Sprache der Buren) beherrschen. Selbst damit kommt man nicht immer aus. Auf einer neuen Mission am Modder River hatte ich nach einigen Wochen 7 Männer beim Gottesdienst. Bevor ich nach

²⁸ Labour and the new Economic Policy, 7/8.

der heiligen Messe den Unterricht begann, mußte ich feststellen, welche Sprache von allen verstanden wurde. Drei von ihnen verstanden außer sesuto nur afrikaans; zwei sprachen matebele und die letzten zwei tswana. Auf meine Frage: in welcher Sprache soll ich nun Unterricht geben, bekam ich nur ein verlegenes Lächeln. Dazu steht die Mission zwischen zwei Feuern: auf der einen Seite prahlender, protzender Reichtum, auf der andern schreiende, hoffnungslose Armut. Hier Ansprüche an Genuß und Bequemlichkeit ohnegleichen, dort ein Leben so karg und freudelos, daß es menschenunwürdig ist. Man gehe einmal vom Zentrum der Städte in die Vororte, in die Elendsviertel und blicke in die Hütten der Armen! Den reichen, übersatten Leuten ist die Mission ein Dorn im Auge und der Missionar ein weltfremder Idealist, der die Neger nur verdirbt. Schon 1879 schrieb Dr. Ricards, Bischof von Ostkapland: „Der Schul- oder Missionskaffer steht bei den Kolonisten nicht im Geruch der Heiligkeit. Auf jeder Tagestour kann man von Farmern hören: der »rohe Kaffer« (d. h. der unbekehrte) sei viel besser als der bekehrte“²⁹. Mit der Bibel in der Hand wollen gewisse Leute beweisen, daß der Neger als Nachkomme Chams auf ewig zum Holzhacker und Wasserträger bestimmt ist. Man wirft der katholischen Mission vor, daß sie die Gleichheit aller Menschen vor Gott predige. Hat man alle Trümpfe ausgespielt, so klagt man, daß die Mission das Stammesgefüge und die alten Bräuche zerstöre, obwohl man die Fortschritte unserer Zeit im gleichen Atem über den grünen Klee preist. Was eine unvermeidliche Folge der Industrialisierung des Landes ist, sucht man auf Konto der Mission zu schreiben. Zum Schluß spielen sich diese Südafrikaner als „Zionswächter“ auf und behaupten, daß die Neger überhaupt nicht fähig wären, das Christentum zu verstehen und darnach zu leben, obwohl es nicht schwer sein dürfte, besser nach dem Glauben zu leben als viele dieser Kritiker.

Weit schlimmer als diese Sprachenverwirrung ist die *religiöse Zersplitterung*. Nicht einmal das Burenvolk bildet eine religiöse Einheit. Abgesehen von kleinen Splittergruppen gibt es drei Hauptrichtungen, nämlich 1. die Nederduitse Hervormde Kerk (die niederdeutsche verbesserte Kirche), die 1853 von dem Prädikanten Dirk van der Hoff in Potschefstroom gebildet wurde, 2. die Nederduitse Gereformeerde Kerk (die niederdeutsche reformierte Kirche), die die meisten Anhänger zählt, aber nur noch in lockerer Verbindung mit Holland steht, und 3. die Dopper Kerk, deren Namen

²⁹ Ricards, The Cath. Church and the Kaffir, 7.

nur schwer wiederzugeben ist. Gewöhnlich wird sie Täuferkirche genannt, was aber nicht zutrifft. Taufen heißt in Afrikaans nicht dop, sondern doop; dop bedeutet so viel wie losschälen, aushöhlen oder palen. Ihr bekanntestes Mitglied war Paul Krüger. Daneben wäre auch die Afgeskeie Kerk zu erwähnen, die sich einzig reformierte Kirche nennt.

Ein Geschlecht eigener Art sind die Burenprädikanten. Der langjährige Zeitungsredakteur Caplin, meines Wissens ein protestantischer Pfarrerssohn, schrieb vor einigen Jahren: „Der Prädikant macht Religion zur Politik und Politik zur Religion. Er betrachtet sich als Moses seiner Gemeinde, der von Gott politische Offenbarungen nach seinem Gutdünken erhält; die Kanzel ist seine politische Plattform³⁰. Das schlimmste Übel in der Welt ist in ihren Augen die „roomse gevaar“, d. h. die katholische Kirche. Im Jahre 1945 ging durch die Landespresse die Mitteilung, die holländisch-reformierte Synode habe beschlossen, ein ständiges Komitee zu gründen, das das Wachstum der römischen Kirche überwachen solle. Darauf antwortete das katholische Sonntagsblatt des Landes „The Southern Cross“: „Wir beeilen uns, den Mitgliedern des Komitees unsere beherzte Mitarbeit anzubieten. Wenn es irgendeine Frage geben sollte, in der wir das Studium des Komitees unterstützen können, dann hoffen wir, daß seine Mitglieder nicht zögern werden, sich bei uns zu erkundigen“³¹. Die Synode von Pretoria im Jahre 1948 faßte den Beschluß, den vereinigten Kirchenrat zu bitten, ein Gesuch an die Regierung einzureichen, möglichst keine katholischen Einwanderer zuzulassen³².

Auf den 31. Oktober 1950 wurde eine Versammlung aller evangelischen Kirchen des Landes einberufen, um in der Vortreckerhalle zu Pretoria die katholische Gefahr zu studieren und den protestantischen Charakter des Landes zu bewahren. Die Teilnahme enttäuschte; denn zugegen waren nur die drei kalvinischen Zweige, die Presbyterianer, Methodisten, die Congregational-Church und eine Splittergruppe der anglikanischen Kirche. Die Beschlüsse waren folgende: Der Protestantismus soll mehr geschützt werden, um die katholische Gefahr zu bekämpfen. Die Provinzräte sollen den Besuch protestantischer Kinder in katholischen Schulen als unerlaubt erklären. Was sonst noch gesagt wurde, bewegte sich auf ausgetretenen Gemeinplätzen. An den Papst sandte man ein Kabel-

³⁰ G. H. Caplin, *There are no South Africans*. London 1942, 17 s.

³¹ *The Southern Cross*, 21. 11. 1945.

³² *Tagespresse*, 10. 4. 1948.

telegramm, das gegen die Dogmatisierung der Himmelfahrt Mariens protestierte. Verwunderlich ist die Entdeckung, daß dieser Glaubenssatz „eine Legende heidnischen Ursprungs“ sei³³. Als die Tagespresse von diesen Zeichen kalvinischer Intoleranz berichtete, wurde sie allgemein abgelehnt. Dekan I. A. Moore von der anglikanischen Kirche (Church of The Province) erklärte im Namen seines Bischofs, Dr. Wilfried Parker, die anglikanische Kirche sei überhaupt nicht eingeladen worden. Die Presbyterianer, die nur 20 000 Europäer und 23 000 Neger hinter sich haben, billigten keinen der Entschlüsse, durch die eine religiöse Gemeinschaft ausgeschlossen wird. Der Moderator der Congregational Church sagte, daß er keinen der Entschlüsse unterstütze; denn sie gingen auf Irrwegen. Der Vertreter der Methodisten erklärte, daß er keinen Auftrag seiner Gemeinschaft gehabt habe, und daß er nur als Beobachter zugegen gewesen sei. Der Vertreter der Presbyterianer von Transvaal konnte zwar seine Abneigung gegen die katholische Kirche nicht verbergen, schrieb aber, er sei nicht dafür zu haben, daß die geistige Diktatur, wie sie in manchen Ländern der katholischen Kirche herrsche, in Südafrika oder in irgendeinem andern Land durch eine protestantische ersetzt werde. Ohne weitere ähnliche Äußerungen anzuführen, darf man sagen: der Erfolg der Sitzung war eine Blamage.

Im Jahre 1951 beklagte sich der „Kerk Bode“, daß die katholische Mission die Schwarzen nicht für Christus, sondern für Rom bekehre. Infolge der vielen Einwanderungen aus aller Herren Länder ist Südafrika ein religiöses Babylon geworden. Jeder hat seine eigene Konfession mitgebracht. Auch sind unter der englischen Regierung am Kap die verschiedensten Missionen gekommen, die ihr Bekenntnis predigten. Im Jahre 1850 waren 12 verschiedene protestantische Missionsgesellschaften im Lande tätig; 1945 aber zählte man unter den Weißen 70 verschiedene Konfessionen. Die schwarzen Prediger haben den Grundsatz der freien Bibelforschung geradezu ad absurdum geführt. Es waren bei der Regierung eingetragen:

1925	106	verschiedene Sekten und getrennte Negerkirchen				
1932	132	„	„	„	„	„
1938	532	„	„	„	„	„
1940	604	„	„	„	„	„
1949	993	„	„	„	„	„

³³ Ibidem.

Nun brachte die protestantische Monatsschrift „The South African Outlook“, herausgegeben von der Missionszentrale Lovedale (Kap-provinz) die Mitteilung: „Die Abteilung des Ministeriums in Sachen der Eingeborenen wandte sich an den »Christlichen Rat« (Christian Counsel), dem 21 Konfessionen angehören und an die holländisch-reformierte Kirche mit der Frage, ob nicht die Bedingungen für die staatliche Anerkennung der separatistischen Kirchen geändert werden könnten.“ Die Monatsschrift fügt hinzu: „Gegenwärtig bestehen 73 gemischte, separatistische Negerkirchen und 8 reine Negerkirchen, die von der Regierung anerkannt sind. Der Ministerialabteilung ist aber bekannt, daß 1258 weitere Negerkirchen nicht anerkannt sind, aber bereits beachtenswerte Gefolgschaft haben“³⁴.

Nach allem wird man sich selbst eine Antwort auf die Frage geben können, ob Südafrika ein Weinberg oder ein Steinbruch des Herrn zu nennen ist. Ich selbst möchte manchesmal ein bekanntes Wort auf die Stadt Paris mit einigen Wortverschiebungen auch auf Südafrika anwenden und sagen:

Ah, dieses Südafrika
ist weit und groß,
voll sprühenden Sonnenscheins,
überaus reich an Erdschätzen, und doch
bis an den Rand voll Not und Traurigkeit.

KLEINE BEITRÄGE

PROF. DR. MAX MEINERTZ

RECHT UND PFLICHT ZUR JUDENMISSION

Unter dieser Überschrift habe ich in unserer Zeitschrift (1952, Nr. 4, S. 241 bis 257) einen Aufsatz veröffentlicht, der sich vielfach mit den Ansichten auseinandersetzt, die im Freiburger „Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und Neuen Gottesvolk“ vertreten werden. Nun hat die neueste Nummer des Rundbriefes (Nr. 19/20, vom Januar 1953, S. 23 bis 27) zu meinen Ausführungen Stellung genommen, teils zustimmend, teils modifizierend, teils ablehnend. Um nicht die Diskussion ins Uferlose fortzuspinnen, möchte ich einige kurze abschließende Bemerkungen machen.

Das Hauptanliegen meines Aufsatzes ging dahin, daß wir auf die Judenmission grundsätzlich nicht verzichten können, wie es der Rundbrief verlangte, der sie durch ein „ökumenisches Gespräch“ ersetzen möchte, wie es auch mit

³⁴ The South African Outlook, Januar 1951, 13.

nichtkatholischen Christen stattfindet. Ich habe meine Kritik wesentlich mit der Gesamthaltung des Neuen Testamentes, die im Missionsbefehl Jesu gipfelt, begründet. Diese *entscheidende* Tatsache ignoriert der Rundbrief in seiner Antwort vollständig und beruft sich auf die Schwierigkeit, die Grenze zwischen Juden und manchen Protestanten im Hinblick auf die Mission zu ziehen. Mag hier eine Schwierigkeit bei einigen radikalen Kreisen bestehen: Der *wesentliche* Unterschied zum gläubigen Protestantismus liegt in der Anerkennung Christi. Daß der Missionsbegriff überhaupt geläutert sein muß, und daß ein Unterschied zwischen Juden- und Heidenmission vorhanden ist, habe ich scharf genug betont. Es ist aber eine Verharmlosung der jüdischen Haltung, wenn es heißt, daß den Juden „die Offenbarungsreligion (wenn auch unseres Erachtens nicht integral) vertraut ist“. Das ist nicht mehr neutestamentlich gedacht. Das Fehlen des Entscheidenden, nämlich die Anerkennung des Messias Jesus und seiner Erlösung, würde kein neutestamentlicher Autor einfach als ein „nicht integrales“ Vertrautsein mit der Offenbarung bezeichnen. An der Stelle, an der Paulus die auf der Auserwählung beruhenden Vorzüge des Volkes geradezu gehäuft nennt (Röm 9, 1 ff.), sollen sie förmlich als Kontrast wirken, weil die Hauptsache, nämlich der Christusglaube, fehlt. Das ist des Apostels „große Trauer“ und sein „unaufhörlicher Schmerz“, was ihn zu der heroischen Opferbereitschaft der Christusferne befähigt, wenn er sein Volk dadurch retten könnte.

Eben darum, weil der von den Propheten verheißene Messias von den Juden abgelehnt wird — in dieser Hinsicht sind an sich erfreuliche freundliche und anerkennende Worte über seine Person und sein Wirken bedeutungslos —, hat der Alte Bund einem Neuen weichen müssen. Ich betone nochmals, daß der Alte Bund im Neuen „erfüllt“ ist, aber es ist eben ein *Neuer* Bund, der den Alten ablöst. Ich habe mit besonderem Nachdruck dafür auf die bedeutungsvolle Einsetzung der Eucharistie hingewiesen, wo nach Lk 22, 20 vom Neuen Bund die Rede ist. In seiner Gegenkritik ignoriert der Rundbrief diese Worte. Ich hätte hinzufügen können, daß auch Paulus (1 Kor 11, 25) in der Eucharistie den „Neuen Bund in meinem Blute“ erblickt, und daß er sich zu den „Dienern des Neuen Bundes“ rechnet (2 Kor 3, 6). Das Wort des Hebräerbriefes (8, 13), der aus der Bezeichnung „Neuer Bund“ schließt, daß der frühere Bund veraltet sei, versucht der Rundbrief von neuem durch die Behauptung abzuschwächen, daß das rein liturgisch zu verstehen sei. Aber es handelt sich keineswegs nur um „fleischliches Praktizieren“ der alttestamentlichen Liturgie, und die Thora denkt nicht daran, sie als „vorläufig“ anzusehen. Erst aus neutestamentlicher Sicht ergibt sich die Veraltung, die den Alten Bund „dem Verschwinden nahe bringt“. Wenn Jesus „Bürge eines höheren Bundes“ geworden ist (Hebr 7, 22), dann hat es keinen Sinn mehr, daß der „niedere“ Bund daneben weiterbesteht, vielmehr ist er in den höheren Bund übergegangen, oder was dasselbe ist: er ist durch ihn auf höherer Ebene erfüllt.

Von hier aus ist auch die frühere Bemerkung des Rundbriefes vom „verborgenen (aber gegenwärtigen) Allerheiligsten des Alten Bundes“ bedeutungslos. Ich hatte sie in meinem Aufsatz nicht erwähnt, weil ich nicht jede Einzelheit anführen wollte, und weil ich glaubte, daß sich ihre Ablehnung aus dem Gesagten deutlich genug ergebe. Aber jetzt scheint die Nichterwähnung vom Rundbrief als Zustimmung aufgefaßt zu werden, so daß ich noch ausdrücklich erklären muß, daß ich diese Vorstellung für eine phantastische Konstruktion halte.

Auch das alttestamentliche Gesetz steht nach seiner „Erfüllung“ durch Christus auf einer höheren Ebene. Was Christus aus ihm gemacht hat, ist etwas ganz

anderes, als daß er die uneingeschränkte Geltung des Gesetzes wiederhergestellt hätte. Wo vom Gesetz im Verhältnis zum Evangelium die Rede ist, wird es im Neuen Testament unleugbar mit Moses als dem Gesetzgeber zusammengebracht. Gewiß braucht Paulus das Wort „Gesetz“ auch im Sinne der ganzen Thora, ja sogar vom ganzen Alten Testament als solchem, ohne daß das betreffende Zitat der Thora entnommen wäre (Röm 3, 19; 1 Kor 14, 21). Aber Gal 3, 17 darf man nicht einfach beiseite schieben, wo ganz klar gesagt ist, daß das Gesetz vierhundert Jahre nach der Verheißung an Abraham — die in der Genesis, also in der Thora, berichtet ist — gekommen sei. Eben darum ist es unmöglich, die Paradiesesworte über die Ehe als „urmosaisch“ im Gegensatz zur „spätmosaischen“ Gesetzgebung zu bezeichnen. Wenn der Rundbrief jetzt dazu noch das Wort „spätmosaisch“ dadurch erläutert, daß die Worte über die Ehescheidung „noch nicht im Bundesbuch vom Sinai, sondern erst im Deuteronomium (24, 1 ff.)“ enthalten seien, so ist diese Unterscheidung dem Neuen Testament völlig fremd. Sie ist aber hier überhaupt belanglos, da das „frühmosaisch“ sich ja auf die Paradiesesworte beziehen soll.

Man kommt durch keine Ausflüchte darum herum, daß mit der Aufhebung der Ehescheidung ein gültiges Gesetz des Alten Testaments, und nicht bloß eine falsche Auslegung durch jüdische Schriftgelehrte, förmlich außer Kraft gesetzt wird. Es ist überhaupt unrichtig, daß die Antithesen der Bergpredigt nicht dem Gesetz, sondern ausschließlich „einer seinen Sinn verfälschenden Überlieferung“ entgegenständen. Auch der neueste Kommentar zum Matthäusevangelium von J. Schmid (Das Ev nach Mt, 2. Aufl., Regensburg 1952) lehnt das mit allem Nachdruck ab. So heißt es darin mit vollem Recht u. a. (S. 77 f.): Jesus setzt sich „nicht, wie oft behauptet worden ist, mit der Auslegung und Anwendung des alttestamentlichen Gesetzes durch die jüdischen Schriftgelehrten und die Praxis der Pharisäer, also mit dem Gesetz, *wie es die Rabbinen verstanden*, auseinander, sondern stellt sein neues Gebot dem Alten Testament gegenüber“. Gerade auch beim Verbot der Ehescheidung ist dies ganz deutlich: Hier wird einfach das alttestamentliche Wort (Dt 24, 1), ohne jeden Hinweis auf rabbinische Auslegung, zitiert und aufgehoben. Wenn aber der Rundbrief aus dem Wortlaut der Zitierung: „es ist gesagt worden“ eine Minderbewertung des Zitates erschließt, weil nicht die Wendung: „es steht geschrieben“ gebraucht wird, so ist das ein neues Fündlein, das gänzlich verfehlt ist. In der gleichen Form werden unmittelbar vorher sogar aus dem Dekalog die beiden Verbote des Tötens und des Ehebruchs angeführt, und ähnlich erscheinen bei Mt wiederholt Prophetenworte etwa in der Form: „was gesagt ist durch den Propheten Isaias“ (nicht aber „es steht geschrieben“). Das passive „es ist gesagt worden“ ist einfach die geläufige Umschreibung des biblischen Gotteswortes. Die „Erfüllung“ des alttestamentlichen Gesetzes ist also etwas ganz anderes als eine Wiederherstellung seiner uneingeschränkten Geltung.

Ich halte es nach wie vor für eine unberechtigte und überspitzte Konsequenzmacherei, wenn der Rundbrief sich mit besonderer Entschiedenheit dafür einsetzt, das Wort „jüdisch“ für das Beste im Christentum zu gebrauchen, denn es sei „das wahrhaft Jüdischste das Christliche“. Das hätten die Judenfeinde wie Hitler begriffen. „Wir Christen werden es wieder begreifen lernen müssen, wie es noch die Väterzeugnisse begriffen zeigen, etwa des Ammonius von Alexandria Wort (zu Pauli Apologie Apg 22): Wir Christen sind Juden.“

Es ist richtig, daß an einigen Stellen des Neuen Testaments die Namen „Jude“ und „Israelit“ eine Auszeichnung bedeuten, die aus der Zeit der Auserwählung Israels heraus die volle Hingabe an Gottes Willen ausdrückt. Nun ist es

sehr lehrreich, für die Verwendung der beiden Ausdrücke im Neuen Testament den Artikel „Israel“ von *Gutbrod* (bei *Kittel*, Theologisches Wörterbuch zum NT III, 356 ff.) einzusehen, in dem sämtliche Stellen in geordneter Sammlung dargeboten werden. Daraus ergibt sich, daß das Wort „Jude“ durchweg von Mitgliedern des jüdischen Volkes gebraucht wird, bei Johannes namentlich vielfach mit dem Akzent der Christusfeindschaft, bei Paulus im Hinblick auf die durch die Auserwählung bedingte religiöse Bevorzugung vor den Heiden. „Israel“ ist besonders das jüdische Volk als Gottesvolk. Wenn ein Jude, d. h. ein Mitglied des jüdischen Volkes, in lauterer Gesinnung im alttestamentlichen Glaubensgehorsam Gott gegenübersteht, so verdient er Lob (vgl. den wahren Israeliten Jo 1, 47; den Gegensatz des „Juden“ zur Synagoge des Satans Offb 2, 9; 3, 9; und den Juden im Verborgenen Röm 2, 28 f.). Aber Paulus geht nicht so weit, wie Gutbrod (a. a. O. 390) richtig bemerkt, daß er die Christen schlechthin „die wahren Juden nennen würde“. Was er betont, ist die geistige Verbindung der Christen in ihrer Gesamtheit, also auch der Heidenchristen, mit der alttestamentlichen Verheißung, so wie sie vor allem in Abraham gegeben ist (besonders Röm 4), die Patriarchen sind auch für die Heidenchristen die geistige Wurzel (Röm 11, 17 ff.), und weil die blutmäßige Abstammung allein ohne Bedeutung ist, bleibt das „Israel nach dem Fleisch“ außer Betracht (1 Kor 10, 18; vgl. Röm 9, 6). Von hier aus ist der an sich ganz singuläre Ausdruck „Israel Gottes“ für die Kirche (Gal 6, 16) verständlich.

Wenn man diese gedrängte Übersicht auf sich wirken läßt, sieht man deutlich, daß es nicht neutestamentlich gedacht ist, die Verwendung der Worte „Jude“ und „jüdisch“ für Christen und Christentum ganz allgemein zu betreiben. Die Berufung auf den wenig greifbaren und noch weniger autoritätsvollen Ammonius von Alexandria besagt sehr wenig, zumal er das Wort „wir Christen sind Juden“ zur Erläuterung der paulinischen Aussage vor dem heidnischen Chiliarchen in Jerusalem (Apg 21, 39): „Ich bin ein Jude“ braucht (*Migne*. P. gr. 85, 1585)!

Auf Hitler verweist man auch in diesem Zusammenhang besser überhaupt nicht. Für den Christenfeind war das Maß der Verbindung zwischen Christentum und Judentum kein Problem. Es genügte ihm, daß das Christentum das Alte Testament als heiliges Buch anerkannte und die Begründer der christlichen Bewegung geborene Juden waren. Als Kronzeuge für den Satz, daß das wahrhaft Jüdischste das Christliche sei, ist er unbrauchbar.

Ich betone noch einmal, daß alle diese Übertreibungen dem Geist des Neuen Testaments nicht entsprechen und im letzten Grunde der guten Sache abträglich sind.

Thomas Ohm

MEINUNGSFORSCHUNG IM MISSIONSWESEN

I

1. Von vielen großen Unternehmungen, Geschäften, Verlagen und ähnlichen, wird heute systematisch und gründlich Meinungsforschung getrieben, nicht aus theoretischen Gründen, aus wissenschaftlichen Absichten, aus Liebhaberei, aus purer Neugierde, sondern aus Notwendigkeit. Man weiß, daß die Rentabilität und das Gedeihen, die Wirkung oder sogar die Existenz des Unternehmens davon abhängt. Auch die Regierungen erforschen heute die öffentliche Meinung.

Seit einigen Jahrzehnten gibt es eigene Demoskopie-Institute, deren Aufgabe die wissenschaftliche Erforschung der öffentlichen Meinung ist, so das American Institut of Public Opinion (Gallup-I. seit 1935), das Fortune Survey (USA), das British Institut of Public Opinion, das Institut Français d'Opinion Publique und das „Deutsche Institut für Volksumfragen. Gesellschaft für Markt- und Meinungsforschung“. In Mehlem haben die Amerikaner den Reactions-Analysis-Staff.

2. Das größte Unternehmen der Menschheit, die *Weltmission*, kennt bis heute keine universale und systematische Erforschung der öffentlichen Meinung. Wir arbeiten an der Bekehrung der Menschen und Völker so, wie es die Kirche bzw. die Schrift und Tradition lehren. Ob und wie weit wir den Nichtchristen willkommen sind, wie unsere Botschaft und Predigt aufgenommen wird, wie man sich zu unseren Kirchengründungen stellt, kümmert uns im allgemeinen wenig. Jedenfalls forschen wir nicht planmäßig und überall danach. Selten nur werden Rundfragen bei den Nichtchristen und Christen veranstaltet¹. Wenn man schon die Christen und die Nichtchristen der Missionsländer hört, dann am liebsten jene, die uns zustimmen. Gern werden Äußerungen von solchen wiedergegeben, die uns anerkennen und loben.

3. Auch in der *Missionswissenschaft* ist bisher, von kleineren Versuchen abgesehen², keine systematische Meinungsforschung getrieben worden. Bezeichnend sind die missionsgeschichtlichen Handbücher katholischer Autoren. Diese beruhen bisher fast nur auf christlichen Quellen. Was die Hindu, Buddhisten, Konfuzianer und andere Nichtchristen über unsere Mission gedacht, geredet und geschrieben haben, erfahren wir kaum. Vergebens sucht man Antwort auf die Frage, wie die alten Germanen über die Mission, die Missionsmethode, die Missionsergebnisse, die lateinische Kultsprache geurteilt haben. Auch unsere missionstheoretischen und missionsapologetischen Schriften fußen nicht auf einer ausreichenden Meinungsforschung.

II

1. Zweifellos wäre aber eine umfassende und solide Meinungsforschung für unsere Mission von *Nutzen* und *Segen*. Ja, sie ist für sie geradezu *notwendig*. Wer die Lage und die Aussichten der Mission richtig beurteilen will, kommt ohne solche Meinungsforschung nicht aus. Ein Redner, der nur auf seine eigenen Worte lauscht, nicht aber auf das Echo seiner Worte achtet, täuscht sich nur zu leicht über seine Wirkung. Ähnliches gilt von dem, der sich ein Bild von der Lage und Auswirkung der Mission machen will. Nicht einmal uns selber vermögen wir richtig zu sehen und zu beurteilen, wenn wir uns um die öffentliche Meinung nicht kümmern. Selbsterkenntnis ist nach dem Sprichwort selten. Deswegen bedürfen wir der weisen Lehrer und Freunde, die uns zu ihr verhelfen. — und manchmal der Gegner.

Vor allem aber ist Meinungsforschung Voraussetzung der methodisch richtigen und fruchtbaren Mission. Selbstverständlich entscheidet, von Gottes Gnade abgesehen, in der Mission letzten Endes die Wahrheit und der Wert unserer heiligen Religion. Aber es hängt doch auch viel von der Art und Weise der Werbung und dem psychologischen Vorgehen ab. Es wäre verhängnisvoll, wenn

¹ Vgl. etwa die Rundfragen, die jüngst in Japan von der Mission veranstaltet wurden. (J. P., *Converts Tell Why*. The Missionary Bulletin 5, 1952, 169—72.)

² Z. B. meinem Büchlein „Asiens Kritik am abendländischen Christentum“ München 1949.

der Missionar sich zuerst oder gar ausschließlich nach der Meinung seiner Leute richtete. Aber sie überhaupt nicht zu berücksichtigen, geht nicht an. Mit der Wahrheit und dem Werte, mit der guten Ware, wenn ich so sagen darf, hat sich die Güte der Werbung zu verbinden. Wir kommen nicht in Kontakt mit den Leuten, wenn wir keine Ahnung von ihrer Einstellung zu uns haben. Wir gewinnen ihr Vertrauen nicht, wenn wir nichts oder zu wenig von ihnen wissen. Wir können sie nicht für unsere Sache gewinnen, wenn wir ihre Grundeinstellungen, ihre Ansichten, ihre Denkweisen, ihren Geschmack, ihre Gefühle, ihre Sympathien und ihre Antipathien, ihr Lieben und ihr Hassen nicht kennen. Wir können unmöglich so zwischen der Welt Christi und der nichtchristlichen Welt vermitteln, wie wir sollen, können unmöglich Brücken zwischen hüben und drüben bauen, wenn uns die anderen ein unbekanntes Land sind. Der Missionar hat sich in seiner Methode an die Weisungen Christi und die von der Kirche gegebenen Richtlinien zu halten, aber zugleich Rücksicht auf die Leute zu nehmen. Der Missionar muß Akkommodation, Assimilation und Transformation treiben und den Glauben verteidigen, so wie es die Zeit und die Umwelt fordern, muß die Kirche einpflanzen. Das alles ist unmöglich ohne ein genügendes Wissen um die Volksmeinung, die Volksstimme, den Zeitgeist und die Bedürfnisse der Leute. Die Meinungsforschung ist um so notwendiger, als ja die Leute durch ihre Meinungsäußerungen an der Einpflanzung der Kirche in den Missionsländern mitwirken sollen. Nicht übersehen werden darf noch folgendes. Die Missionare sollen die öffentliche Meinung in religiös-sittlichen Fragen führen und lenken. Auch das setzt Meinungsforschung voraus. Besonders notwendig ist die Meinungsforschung in Zeiten wie der gegenwärtigen. Mehr denn sonst hängt heute von einer klugen, weisen und richtigen Methode ab. Diese aber hängt irgendwie von der Meinungsforschung ab.

2. Auch die *Missionswissenschaft* kann nicht ohne Schaden auf die Meinungsforschung verzichten. Ohne diese bleibt die Erforschung der Mission unvollständig und oberflächlich. Wer die Meinungen der Menschen und Völker nicht kennt, versteht auch den Verlauf der Missionsgeschichte und die Situation der gegenwärtigen Mission nicht. Wenn die Geschichte der Mission in den vergangenen 1900 Jahren so und so verlaufen ist, dann deswegen, weil wir so und so gehandelt haben, aber auch deswegen, weil die anderen so und so auf das Christentum und die Mission reagierten. Geradezu unentbehrlich ist die Meinungsforschung für die Missionsapologetik. Selbst in der Missionstheorie müssen wir die Meinungen der Heiden, Muhammedaner und Juden sowie auch die der Neuchristen berücksichtigen.

III

1. Die Meinungsforschung als solche tut es freilich nicht. Auch hier hängt viel oder alles von der *Art* und *Weise* ab. So darf die Meinungsforschung nicht zur Meinungsmache werden. Auch haben wir suggestive Fragen zu vermeiden, die leicht im Sinn des Fragestellers beantwortet werden. In positiver Hinsicht muß die Meinungsforschung umfassend und systematisch, sorgfältig, gründlich und zweckmäßig sein. Es genügt nicht, bloß den einen oder anderen zu fragen. Es sollten vielmehr möglichst viele gefragt werden, Nichtchristen und Christen, Ungebildete und Gebildete, Junge und Alte. Wer viel in der Mission gewesen ist, weiß, wie schwer es ist, die wahre Meinung der Leute zu erfahren. Viele geben auf Fragen jene Antwort, die der Fragende zu hören wünscht. Allerdings ist in dieser Beziehung die Situation nicht mehr so schlecht wie früher. Denn die Leute geben heute ihre Meinungen schon wesentlich offener wieder als

früher. Manche sind bereits brutal ehrlich, selbst Japaner und Chinesen. Ferner hat sich die Meinungsforschung auch auf die Presse, die Literatur, die Kunst, den Film und das Radio zu erstrecken.

Im einzelnen bleiben natürlich viele Fragen, so die Frage, ob wir mehr die Meinung der kritiklosen Masse oder die der anspruchsvollen Schichten erforschen sollen. Dann die Frage, ob es wichtiger ist, die bewußten Meinungen oder die gefühlsmäßigen Vorentscheidungen und Anschauungen, die Sympathien und Antipathien, die *raisons du coeur* zu ergründen. Desgleichen die Frage, ob das, was im Bewußtsein ist, größere Wichtigkeit für uns hat als das, was in den „Tiefen“ der Seele, im Unterbewußten west, arbeitet und wirkt.

2. Damit ist schon klar, was die Vertreter der Missionswissenschaft angeht. Hinzufügen möchte ich hier nur, daß wir junge Leute an die Meinungsforschung setzen und ihre Ergebnisse ehrlich bekanntgeben sollten. Einseitig optimistische und einseitig pessimistische Darstellungen werden immer früher oder später Lügen gestraft.

AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

P. J. HOFINGER SJ (MANILA)

PASSENDE BEISPIELE FÜR DIE MISSIONSKATECHESE

Gute Katechese muß immer und überall anschaulich sein, nicht bloß in der Mission. Dort aber ganz besonders, und das aus vielen Gründen. Den Missionsvölkern eignet wohl ziemlich ausnahmslos konkretes Denken. Abstrakte Darstellungsweise, die dem abendländischen Kind zwar trocken, aber immerhin noch verständlich erscheinen mag, ist für den Orientalen und Afrikaner meist nicht bloß trocken, sondern eben unverständlich, sie sagt ihm gar nichts. Schon gar, wenn der ausländische Missionar die Sprache des Missionsvolkes nicht vollständig beherrscht, und so auch von dieser Seite dem leichten Verständnis der Glaubenspredigt Schwierigkeiten entgegenstehen. So ist der Missionar beim Glaubensunterricht hin und hin auf treffende Vergleiche und Beispiele angewiesen.

Natürlich ist auch für den Missionskatecheten die Hauptquelle katechetischer Vergleiche und Erzählungen die Heilige Schrift, die Umwelt des Katechumen und das tägliche Leben mit seinen Ereignissen und Erfahrungen. Es wäre gewiß der Mühe wert, daß der Jungmissionar zu Beginn seiner missionarischen Ausbildung eigens dazu angeleitet würde, all das möglichst bald mit den Augen und dem Herzen des Missionsvolkes zu sehen und mitzuempfinden, und dementsprechend darzustellen und katechetisch auszuwerten. Die Erzählungen der Heiligen Schrift, die vielfach so ganz dem orientalischen Leben entnommen sind, sprechen begreiflicherweise den orientalischen Katechumenen weit mehr an als den Europäer. Gerade was uns an diesen Erzählungen manchmal etwas exotisch anmutet, macht sie dem Orientalen lieb und traut. Etwas Ähnliches gilt von der Art der orientalischen Darstellung, Ausmalung, Vergleichung. Ob da in der Missionskatechetik den Jungmissionaren nicht an ganz konkreten Beispielen der Unterschied zwischen dem eigenen Empfinden und dem des Mis-

sionsvolkes klar gemacht werden sollte? Etwa an Hand einer doppelten Fassung (Darstellung) der Parabel vom verlorenen Sohn, vom großen Gastmahl, oder etwa der Erzählung von der wunderbaren Brotvermehrung oder des Einzugs Christi in Jerusalem.

Ebenso müßte der Jungmissionar rechtzeitig dazu angeleitet werden, Vergleiche aus dem Familienleben im Sinn des Missionsvolkes richtig zu gebrauchen. Sonst versagen seine schönsten Vergleiche. So wurde ich nach mehrjähriger Lehr-tätigkeit in einem chinesischen Missionsseminar von Seminaristen aufmerksam gemacht, daß der Chinese im Vater mehr das Bild gebieterischer Strenge sehe und zum eigenen Vater oft nur schwer das Verhältnis hingebender, restlos vertrauender Kindesliebe finde. Tatsächlich wird im Chinesischen, besonders in älterer Sprachweise gerne das Schriftzeichen „yen“ verwendet, das in seiner eigentlichen und hauptsächlichsten Bedeutung „streng“ besagt, für Mutter hingegen das Schriftzeichen „tz“, das zunächst die Bedeutung von „barmherzig“ hat. Selbstverständlich ist das bei der rechten Darstellung der Vaterliebe Gottes und unseres kindlichen Verhältnisses zu ihm wohl zu beachten. Da kann nicht einfach auf dem bloßen Vergleich mit dem irdischen Vater aufgebaut werden. Bezeichnenderweise hat die chinesische Sprache für Gott den Ausdruck „ta fu-mu“ geprägt (wörtlich „großer Vater und Mutter“), eine schöne Bezeichnung, die auch von Katholiken mit Vorliebe gebraucht wird und zum Ausdruck bringen soll, daß Gott nicht nur die väterliche Autorität und Herrschermacht, sondern ebenso sehr die allerbarmende, verzeihende Liebe der Mutter eignet.

Soll der Missionar zur Illustration seiner religiösen Unterweisung auch zu sogenannten Beispielsammlungen seine Zuflucht nehmen? Selbstverständlich kann er sich auch dieser Stoffquelle bedienen, aber doch ja mit Vorsicht und kluger Auswahl. Nicht fragen, was ihn persönlich anspricht, oder was er in der Predigt daheim mit Nutzen gebraucht hat, sondern immer sich fragen, wie das in Frage kommende Beispiel auf das Missionsvolk wirken wird. Da scheiden viele historische Beispiele, die uns selber sehr zusagen mögen, ohne weiteres aus. Ebenso alle Beispiele von schönen oder mühsamen Bergtouren, wie sie Missionare aus den Alpenländern so gern auf der Zunge haben, ohne zu bedenken, daß die Zuhörer in ihrem Leben überhaupt noch nie einen ordentlichen Berg gesehen haben, wie das unter andern bei unzähligen Chinesen der Fall ist. Andere haben wohl Berge gesehen, aber natürlich nur von unten. Eine Berg-„Tour“ hat für sie einen vollständig andern Gefühlswert als für den begeisterten Sohn der schönen Alpen: Ungefähr so wie vor 50 und mehr Jahren noch so viele Bauern der Alpenländer empfanden, „Touren“ machen sei eben die Beschäftigung fauler Stadtleute, die dem Herrgott die Zeit wegstehlen.

Mag auch das einzelne Beispiel noch so gut und treffend gewählt und für sich genommen vollständig in Ordnung sein, so ist es doch nicht in Ordnung, wenn der Missionar seine Beispiele allzu oft oder gar zum Großteil aus der Umwelt seiner eigenen Heimat wählt, seinen Beispielen ihren europäischen Ursprung allzu sehr anmerken läßt, und selbst unter dieser Rücksicht seiner Glaubenspredigt das Merkmal einer gewissen Landesfremdheit aufprägt.

Um den Missionar mit passenden Beispielen zu versorgen, wäre es außerordentlich zu begrüßen, daß wenigstens für die großen Kulturländer des Ostens Exempelsammlungen geschaffen würden, die aus der so reichen Geschichte, Kultur, Literatur des eigenen Landes oder Kulturkreises geeignetes Material zur Veranschaulichung der Missionskatechese beisteuerten. Die orientalischen Kulturvölker verfügen auch über einen schier unerschöpflichen Reichtum an Sprichwörtern, die dem Volk lieb und wert sind und immer gern gehört werden.

Wenn sie der Missionar recht zu gebrauchen weiß, legt schon er damit ein Zeugnis seines Verständnisses und Anpassung an Sinn und Empfinden des Missionsvolkes ab. In rechter Erkenntnis dieser Tatsache sind z. B. in China von Missionaren schon längst Sprichwörtersammlungen veranstaltet worden. Es sei nur auf das bekannte Werk des Steyler Missionars P. Hesser aufmerksam gemacht. Leider fehlte es auf dem chinesischen Missionsfeld bisher an einem großangelegten Versuch, das gesamte katechetisch-homiletische Illustrationsmaterial, das die reiche chinesische Literatur, Geschichte und die Volksgebräuche bieten, systematisch zu sammeln und den Missionaren vorzulegen. Während der Jahre des letzten Krieges, da die Missionare der japanfeindlichen Staaten zuerst in Weihien und dann in Peking konfiniert waren, haben sich zwei belgische Scheutfelder Patres, P. Van Coillie und P. Joos, an diese Arbeit gemacht. Schon war das Werk soweit gediehen, daß mit der Drucklegung hätte begonnen werden können. Nur die kommunistische Revolution verhinderte das Erscheinen des Werkes. Wir hoffen, daß P. Joos, der schon 1948 Nordchina verließ, das wertvolle Material ins Ausland gerettet hat, und dort seine Sammlung weiter vervollständigen kann. An eine Drucklegung ist derzeit wohl kaum zu denken.

BESPRECHUNGEN

Algermissen, Konrad, Konfessionskunde. Celle 1950. Verl. Jos. Giesel, 6. Aufl. 910 S., geb. 33,— DM.

In der neuen, umgearbeiteten Auflage werden in sechs Hauptteilen folgende Themen behandelt: 1. Kirche und Kirchen, mit dogmatischen Ausführungen über Wesen, Zweck, Eigenschaften der Kirche, kirchliche Ämter usw. und die Weltreligionen; 2. die katholische Kirche mit ihrem Wesen und Wirken in vielseitiger Würdigung und mit einer Übersicht über die Ausbreitung des Glaubens vom Altertum bis in die Gegenwart; 3. die getrennten Kirchen des Ostens (Entstehung, Entwicklung, Gliederung, Kultus und Frömmigkeit); 4. der Protestantismus in Ursprung, Geist und Entfaltung, auch unter Berücksichtigung der protestantischen Heidenmission; 5. die Glaubenslehren der christlichen Kirchen in ihren Bekenntnisschriften; 6. *Una Sancta* unter dem Gesichtspunkt der Bemühungen und der geeigneten Mittel zur Einigung.

Schon diese kurze Inhaltsangabe läßt den Reichtum des Werkes erkennen. Auch unter *missionarischem* Gesichtspunkt bietet das Werk viel für die Belehrung des Glaubensboten und für die Verkündigung der christlichen Wahrheiten; hervorgehoben seien die Ausführungen über die Kirche, ihre Ausbreitung und den Geist der Katholizität, über die Problematik der Religionsstatistik, die Skizzierung und Würdigung der nichtchristlichen Religionen und der christlichen Sekten mit zahlen-statistischen Angaben.

Nach dem Vergleich zwischen der Christianisierung Europas, die fast anderthalb Jahrtausende dauerte, und der Missionstätigkeit der letzten vier Jahrhunderte, die durch den Islam, das Sektenwesen und häufig auch durch die Kolonialmächte behindert war, wird festgestellt: Die Kirche hat in den vier Jahrhunderten vom Beginn der Neuzeit bis heute „ein staunenswertes Missionswerk in einer bis dahin noch unbekannten Welt durchgeführt“. Dieser Erfolg war u. a. darin be-

gründet, daß die Kirche aus ihrem katholischen Geiste heraus alle partikularistischen und national einengenden Bestrebungen als Widerspruch gegen die christliche Heilsuniversalität ablehnte, und daß ihr Missionswerk einheitlich war, weil in ihm die Katholizität in engster Verbindung mit der Einheit in Glaube, Kultus und Leitung steht (S. 154/55). Jedoch darf man trotz der neuzeitlichen Missionserfolge nicht die zahlenmäßige Kleinheit der wahren Herde Christi übersehen. Zwar ist die kath. Kirche zahlenmäßig die größte unter den christlichen Gemeinschaften, an geschlossener Einheit die stärkste unter allen Weltreligionen, überall verbreitet wie keine andere Religion und hat vom Beginn ihrer Geschichte an den stärksten Drang zur Ausbreitung bekundet und dadurch Kennzeichen ihrer Echtheit geliefert (S. 116). Aber das Zahlenverhältnis — 410 Millionen Katholiken unter 2300 Millionen Menschen nach 1900 Jahren Bestand — hat etwas Problematisches an sich, das vom Vf. kurz berührt wird (S. 72), sollte jedoch ein Ansporn zu einer noch intensiveren Missionsbewegung sein.

Die heutige, vielseitige Mitarbeit der kath. Laien in den neuchristlichen Missionsländern kommt in der Darstellung zu kurz, ebenso die vielseitigen kulturellen Leistungen der kath. Mission in dem Kapitel „Kath. Kirche und Kultur“. Erstaunlich ist es, daß an mehreren passenden Stellen (z. B. S. 85, 119, 158, 310) die ZMR nicht zitiert wird, die seit 1911 eine Fülle von Material zu den dort behandelten Fragen bietet. Bei der protestantischen Missionstätigkeit sollten auch einige Zeugnisse prot. Theologen angeführt werden, die sich heute ernstlich um eine neue theologische Begründung der Mission bemühen, in Deutschland z. B. in der Evangel. Missionszeitschrift. Auch auf kath. Seite arbeitet man heute an einer theolog. Vertiefung des Missionsbegriffes; bei der heutigen Vorliebe für ekklesiologische Fragen ist dabei die Idee der Kirche und vor allem die Gründung der Kirche dort, wo sie noch nicht besteht, als Missionsziel in den päpstlichen Kundgebungen und in der Missionsliteratur in den Vordergrund getreten, eine Entwicklung, die in ihrer fruchtbaren Auswirkung auf das Missionswesen vom Vf. mehr berücksichtigt werden sollte. Im Urteil über den Wert der Religionsstatistik ist der Vf. sehr vorsichtig und zeigt mit guten Gründen, daß eine genaue Statistik überhaupt nicht möglich ist, weder für die Naturvölker noch für manche Kulturvölker (S. 86). Besonders schwierig ist dabei die Frage nach der Zahl der Religionslosen, der Neuheiden, nicht nur mit Rücksicht auf Rußland; denn wer ist grundsätzlich dazu zu rechnen? (S. 87). Bei der Judenstatistik wird meistens übersehen, daß man zwischen Glaubensjuden und bloßen Rassenjuden unterscheiden muß (S. 89). Mit Recht betont der Vf. neben inneren Gründen, die sich aus dem Wesen des Christentums und der Kirche ergeben, auch die Bedeutung äußerer Gründe für die Einigung der Christenheit. Denn — „diese Zersplitterung trägt die Hauptschuld daran, daß heute fast noch zwei Drittel der Menschheit nichtchristlichen Religionen angehören und von dem anderen Drittel ein außerordentlich großer Prozentsatz religionslos geworden ist und nun von seiner Religionslosigkeit her den christlichen Rest wie die zwei Drittel Nichtchristen bedroht und mit großem Erfolg in ihren Reihen wirbt“ (S. 841). Bei einer Gesamtbeurteilung der neuen Konfessionskunde, auch unter missiologischem Gesichtspunkt, dürfte der Wunsch berechtigt sein: das umfangreiche, verdienstvolle Werk sollte in keiner Missionsbibliothek fehlen und vom Missionspersonal, besonders in konfessionell gemischten Gebieten (z. B. in Südafrika), und auch für Missionswerbung in der Heimat eifrig benutzt werden.

Max Bierbaum

Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica. Hauptschriftleiter P. Heinrich M. Christmann OP. 8. Band: *Erhaltung und Regierung der Welt.* Pars I, quaestio 103—119, 664 S. Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle, Heidelberg—München und Anton Pustet, Graz—Wien—Salzburg 1951.

Mit diesem Bande kommt die Übersetzung und Erklärung der Pars prima der S. Th. zum Abschluß. Er behandelt die überaus wichtigen Themen: Schöpfer und Geschöpf einerseits und das Zueinander der Geschöpfe anderseits (vor allem werden hier Fragen aus der Engellehre behandelt). Folgende Gedanken, die auch die treffliche Einleitung hervorhebt, scheinen uns besondere Beachtung zu verdienen: Thomas schreitet hier sicheren Fußes zwischen den Abgründen des Pantheismus und Okkasionalismus auf der einen, des Deismus und Atheismus auf der anderen Seite auf das Ziel aller Schöpfung, Gott, zu. — Die Schönheit der sichtbaren Schöpfung ist wie nichts im Vergleiche mit der Herrlichkeit der unsichtbaren; aller Kampf der Menschheit — und wie gewaltig ist er heute — verblaßt vor dem furchtbaren Kampf der Geisterwelt, zwischen dem Reiche des Lichtes und der Finsternis. — Die unsichtbare Welt steht nicht neben der sichtbaren, sondern mit ihr in ständiger Verbindung und Fühlungnahme, sie geheimnisvoll beeinflussend. Der Übersetzung und dem Kommentar sind zwei wertvolle Anhänge angefügt: Zum Problem des Todes und Die Neunzahl der Engelchöre (Auszüge aus einer Lektoratsarbeit). Möge der vorliegende Band wie auch die bereits erschienenen Bände in der theologischen Welt die Beachtung finden, die sie wirklich verdienen!

Paderborn

Prof. Dr. J. Brinktrine

Ecclesia apostolica. Jahrbuch des Kath. Akadem. Missionsbundes (KAMB), Münster 1952.

Das heurige Jahrbuch (Schriftleiter P. B. Kromer CSSp) erscheint als „Kleine Festgabe“ zum 60. Geburtstage des verdienten Professors für Missionswissenschaft, Dr. Thomas Ohm OSB, dessen wohlgetroffenes Bild auch den Band schmückt. P. Dr. L. Kilger OSB-Uznach entwirft zunächst ein Lebensbild des Gelehrten, dann folgt die Bibliographie der Ohmschen Publikationen, worauf „17 Freunde und Schüler“ einen Kranz von gelehrten Studien zum Preise des großen Missionswissenschaftlers winden. Je 4 Aufsätze sind dem asiatischen und dem afrikanischen Raume gewidmet, deren Eigenart Ohm am meisten angezogen und zu wissenschaftlicher Erforschung gereizt hat. Ein Aufsatz beschäftigt sich mit brasilian. Seelsorge. Die restlichen Studien gehören dem „westeuropäischen Raume“. Unnötig zu betonen, daß alle Arbeiten aus missionsbegeisterten Herzen kommen.

Dr. Reinhardt

Gary MacEoin, *Der Kampf des Kommunismus gegen die Religion.* Aschaffenburg (Paul Pattloch) 1952, 282 S., kart. 8,50, Gzln. 9,50 DM.

Das Buch — eine Übersetzung der englischen Ausgabe von 1951, besorgt von Margarete Sell-Ott — ist ein Bericht über tragische Ereignisse, die sich vor unseren Augen abgespielt haben oder abspielen, von denen wir vielleicht einiges gehört haben, die uns aber in dieser Zusammenfassung erschüttern und aufrütteln müssen. Hier interessieren uns besonders die Kapitel über Ostasien: China und Korea. Aber gerade hier hätte bei der Übersetzung der Bericht weitergeführt werden sollen bis zur Gegenwart, da die Nachrichten durch die sich überstürzenden Ereignisse zum Teil überholt sind. Der antireligiöse Kampf

im Gebiete von Indochina und Birma ist nicht berücksichtigt, auch hätte der antireligiöse Kampf der Kommunisten in vielen anderen Ländern erwähnt werden können, wo sie die Herrschaft noch nicht erreicht haben.

P. B. Biermann OP

Hintrager, Oskra, Geschichte von Südafrika. Mit 29 Bildern und 2 Karten. Verlag R. Oldenbourg. München 1952. 507 S.

Das Werk stammt von einem Mann, der im deutschen Kolonialdienst gestanden und am Burenkrieg teilgenommen hat, einem Mann, der Südafrika von der Literatur und von vielen eigenen Reisen her gründlich kennt. Man liest es wie einen spannenden Roman. H. beginnt mit der Vorgeschichte und führt uns dann langsam bis in die neueste Zeit. Interessant ist, daß „65 Prozent des Blutes der Afrikaner Deutsche sind“ (467). Immer wieder ist von den Deutschen und ihrem Anteil an der Landnahme und der Entwicklung Südafrikas die Rede. Die Buren kommen in dem Werk sehr gut weg, weniger die Engländer. Malans Politik der apartheid findet die Zustimmung des Verfassers. Auch auf die Mission kommt der Vf. oft zu sprechen. Nur ist dabei die katholische Mission völlig vergessen. Männer wie Abt Pfanner und P. Huss, die sich so große Verdienste um Südafrika erworben haben, hätten sicher eine Erwähnung verdient. Das Buch sei allen empfohlen, die in Südafrika arbeiten und an Südafrika interessiert sind.

Thomas Ohm

Jasper, Gerhard, Ein Herold Gottes. Bethel (1952) 2,— DM.

Es handelt sich in dieser schlichten Darstellung um das Leben des Missionars der Bethel-Mission, D. Ernst Johanssen — eines Gesinnungsgenossen von Pastor von Bodelschwingh — der am 20. März 1934 gottergeben starb. Den Hauptinhalt seiner missionarischen Tätigkeit bilden die 40 Jahre, welche er in Ostafrika wirkte, hauptsächlich in Ruanda. Dort war es ihm beschieden, am Hofe des Königs Msinga Fuß zu fassen und „afrikanischer Hofprediger“ zu werden. Das Buch gibt vielfältige Anregungen.

Dr. Reinhardt

Laures, Joh., SJ, Die Anfänge der Mission in Miyako (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 16) 164 S. Verlag Aschendorff, Münster i. W. 1951. 9,50 DM.

Jeder Missionsgeschichtsforscher wünscht sich, an Ort und Stelle seine Untersuchungen machen zu dürfen und neben den europäischen Quellen auch die Berichte und zeitgenössischen Schilderungen des Missionsobjektes heranziehen zu können. Beides ist dem Geschichtsschreiber der Missionsanfänge in der alten Hauptstadt Japans beschieden: das Weilen und Wirken in Japan selbst, gründliche Kenntnis der Sprache und der sozialen Verhältnisse, Heranziehung der japanischen Geschichtsquellen. Von den europäischen Quellen stellt P. Laures mit Recht die Cartas de Japão an die Spitze und zieht sie späteren Ausgaben und Berichten vor, wobei er dann die „Geschichte Japans“ von Luis Frois ergänzend heranzieht. Frois durfte ja noch in der ersten Zeit in Miyako selbst mitarbeiten. So entsteht ein lebensnahes Bild dieser ersten zwanzig Jahre. Nach dem vergeblichen Versuch Franz Xavers, dessen Pläne durch seine Unkenntnis der politischen Lage scheitern mußten, hat P. Vilela mit größter Geduld durch alle Schwierigkeiten den Weg gebahnt; jahrelang, ohne das Meßopfer feiern zu können. Bester Gehilfe war ihm der japanische Bruder

Lourenço. Aus den Reihen der bekehrten Bonzen fanden sich nach und nach wertvolle Mitarbeiter. Als die Missionare zeitweise aus der Stadt vertrieben waren, gewannen sie unter dem Schwertadel und den Schloßherren eifrige Neuchristen und tapfere Laienapostel wie Takayama und Wada. Die seltsam verschlungenen Pfade dieser Mission zeigen die natürlichen und übernatürlichen Faktoren von Erfolg und Mißerfolg in einer Weise, die jenen kleinen Ausschnitt des Missionsgeschehens als typisch und vorbildlich erscheinen läßt, — ebenso wie die Art der Untersuchung und Darstellung als Muster und wohl selten erreichbares Ideal einer Sonderstudie gelten mag.

Uznach

L. Kilger

Therese von Lisieux, Geschichte einer Seele und weitere Selbstzeugnisse. Gesammelt, übersetzt und eingeleitet von Otto Karrer. München o. J. Verlag Ars Sacra, Josef Müller. 240 S. DM 8,90.

In stilistisch feiner Form und gefälliger Aufmachung legt uns Karrer eine neue Übersetzung des geringelerten Büchleins vor. Die Herausarbeitung neuer psychologischer Feinheiten wird der Heiligen neue Freunde gewinnen. Ihre Einstellung zum Missionswerk kommt schön zum Ausdruck: „Wissen Sie, was mir Kräfte verleiht? Ich denke an einen Missionar; ich stelle mir vor, daß vielleicht einer von ihnen in weiter Ferne von seinen apostolischen Wanderungen erschöpft ist — und um seine Ermüdung zu lindern, opfere ich meine für ihn auf.“ (S. 228) Münster i. W.

B. Kromer CSSp

Merkel, R. F., *Leibniz und China.* In: Leibniz zu seinem 300. Geburtstag 1646—1946. Herausgegeben von E. Hochstetter. Lieferung 8. Berlin, W. de Gruyter & Co., 1952. 8°, 40 Seiten. Kart. 5,20 DM.

Vorliegende Arbeit fußt auf den aus einer Inauguraldissertation entstandenen Untersuchungen des Verfassers über „G. W. von Leibniz und die Chinamission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung.“ (Leipzig 1920, VIII—254). Auf wenigen Seiten umreißt der Verfasser das *gesamte* geistige Leben Chinas im 17./18. Jahrhundert und macht überzeugend klar, was Leibniz dazu beigetragen hat, das Wissen um den Fernen Osten im Abendland zu verbreiten. In gleich prägnanter Kürze wird der nachhaltige Einfluß aufgezeigt, den der deutsche Denker zwei Jahrhunderte hindurch auf die wissenschaftliche Erforschung Chinas ausgeübt hat. Die Missionswissenschaft interessiert vor allem, was in methodischer Hinsicht zur Missionsarbeit ausgesagt wird. Es wäre zu wünschen, daß das Verhältnis Leibnizens zur Mission *allgemein* einmal eingehend dargestellt würde, zumal E. Benz in seiner Studie „Leibniz und Peter d. Gr.“ (Lieferung 2 des gleichen Sammelwerkes, 1947) den Beitrag Leibnizens zur *russischen* Missionsgeschichte mit modern anmutenden Briefstellen belegt hat.

Münster

J. Glazik MSC

Fr. Morison, Wer wälzte den Stein? Christian Wegner Verlag, Hamburg 1950, 226 S., Ganzleinen 6,50 DM.

M. hat sich seit jungen Jahren mit dem Leben des Herrn beschäftigt. Aufgewachsen in rationalistischer Wunderschau und stark von den Naturwissenschaften beeindruckt, begann er vor mehr als fünfzig Jahren mehr um des „eigenen Seelenfriedens willen als zum Zweck der Veröffentlichung“ seine be-

sondere Aufmerksamkeit dem letzten, als wichtigstem und kritischstem, Abschnitt des Lebens Jesu zuzuwenden, um „die Verbrämung mit primitiven Glaubenssätzen und dogmatischen Unterstellungen davon abzustreifen . . .“ (S. 5). Aber es ist „leicht gesagt, daß man nichts glauben wolle, was nicht in die Form der rationalistischen Auffassung vom Weltall hineinpaßt. Aber wie, wenn es Tatsachen sind, die nicht in diese Form hineinpassen wollen?“ (S. 73). Nun, die evangelischen Berichte haben dem geradezu kriminalistischen Spürsinn und psychologischen und historischen Eindringen M.s standgehalten und sich, gegen sein Erwarten, als zuverlässig erwiesen. Die Wege des Vf. sind manchmal ungewohnt; aber auch der Exeget von Fach wird manches bei diesem Außenseiter anregend finden.

Auch schwierige Gedankengänge werden, ein Vorzug, der vielen Büchern aus dem angelsächsischen Raum gemein ist, so dargelegt, daß der Leser bis zur letzten Seite gespannt folgt. Man bedauert nur, daß M. sich nicht restlos von seinem Rationalismus befreien konnte, z. B. in der Deutung des Grabesengels. So klar und unumstößlich die Tatsache des leeren Grabes erhärtet wird, so bleibt doch die wirkliche, körperliche Auferstehung des Herrn zuletzt in einem gewissen Nebel eingehüllt.

Alles in allem: Für suchende Menschen und für alle, die solchen begegnen, eine dankenswerte Hilfe. Das Buch, 1930 in 1. Aufl. erschienen, hat in England bereits die 20. Aufl. erreicht. Der deutschen Übersetzung hat Landesbischof DDr. Lilje ein Geleitwort auf den Weg gegeben

Münster i. W.

Dr. E. Lengeling

Ohm, Thomas, Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium. Religionswissenschaftliche Ergebnisse meiner Ostafrikareise 1951 (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 5). Köln und Opladen 1953. Westdeutscher Verlag.

Die Veröffentlichung stellt eine erweiterte und mit Belegen versehene Ausgabe dar, den der bekannte Missionologe am 16. Juli 1952 vor der genannten Arbeitsgemeinschaft in Düsseldorf gehalten hat. In ansprechender, gemeinverständlicher Weise zeichnet der Forscher nach seinen persönlichen Beobachtungen und Erfahrungen ein Bild der Stammesreligionen der Negerstämme, die im Raum zwischen dem Indischen Ozean und dem Nyassa-See ihren Wohnsitz haben. Jeder dieser Stämme hat seine eigene Religion; ja er ist gewissermaßen eins mit seiner Religion. Der Stamm ist eine soziale und religiöse Ordnung, die Lebende und Tote umschließt. Bei aller Verschiedenheit der einzelnen Stammesreligionen, die darum eine Sonderbehandlung finden, weisen sie doch viele gemeinsame Züge auf, die in einer Gesamtschau zur Darstellung kommen. So ist allen Stammesreligionen der Ein-Gott-Glaube eigen, der Glaube an ein höchstes Wesen, das als Schöpfer über Welt und Menschen erhaben ist und deren Geschieke lenkt, zu dem man sich in einem naturhaften Kindesverhältnis stehend weiß, zu dem man betet, dem man opfert. Im Leben der Neger tritt freilich die Verehrung dieses höchsten Wesens oft stark zurück hinter dem Ahnendienst. Es ist wirklich nur Ahnendienst, nicht Ahnenkult. Zu den Ahnen betet man nicht; man spricht mit ihnen als Stammesangehörigen, deren Geist an bestimmten Orten (im Grab, im Hause, auf Höhen, in Wäldern und Hainen) gegenwärtig ist. Den Ahnen opfert man nicht; man versorgt sie mit dem, was sie benötigen (Nahrung, Kleidung u. a.), oder man hält mit ihnen ein gemeinsames Mahl, um der Sippe, dem Stamm ihre Gewogenheit, ihren Schutz und

ihre Hilfe zu sichern. Sie sind ja Stammesangehörige und fungieren als Mittler bei Gott. Gerade diese beiden Forschungsergebnisse, die Ein-Gott-Verehrung und der Ahnendienst, die auf ganz verschiedener Ebene liegen, scheinen mir besonders wertvoll. Sie verbieten es, die Stammesreligionen dieser Neger einfachhin als Animismus, Manismus zu bezeichnen. Mit dem Ahnendienst ist der Glaube an ein jenseitiges Leben unlöslich verknüpft. Sehr eingehend werden wir auch über die Initiationsfeier, die Einführung der Jugend in das ganze Stammesleben, unterrichtet, die sich bei allen Stämmen findet und so tief an die Seele der Neger greift. Ebenso über andere religiöse Phänomene: Totemismus, Besessenheit, Trance, Prophetismus, Wahrsagerei. Mit Recht wird der Unterschied zwischen Religion und Magie, Zauberei, stark herausgestellt.

Sehr aufschlußreich ist das Urteil über die Geisteshaltung und den sittlichen Stand der Negerstämme heute. Sie stehen in einem Umbruch und Übergang. Unter Einflüssen von außen sind mit den Sippen und Stämmen auch die alten Stammesreligionen in Wandel und Auflösung. Damit schwinden aber auch die ertümlchen äußeren Bindungen der Sittlichkeit durch Sippe und Stamm. Es ist Aufgeschlossenheit für das Christentum gegeben, doch nicht weniger ein Vakuum für das Einströmen des Islam, Materialismus und Bolschewismus. Auch bei den Christen sind die neuen Bindungen noch nicht genügend wirksam. Die heidnischen Anschauungen und Ideale, Werturteile und Maßstäbe bestehen als Unterströmungen weiter und brechen bisweilen mit unheimlicher Macht aus den Tiefen der Seele auf. Daher Rückfälle in das Heidentum. So ist die Missionierung vom Alten und Neuen her behindert und bedroht. Sie steht vor großen und schweren Aufgaben.

Viele farbige Bilder, größtenteils eigene Aufnahmen, erhöhen den Wert der Forscherarbeit, die nicht nur für den Religionswissenschaftler, Apologeten, Theologen, Missionar und Missionsfreund, sondern für jeden Gebildeten von Interesse ist.

Münster i. W.

P. Dr. Bernardin Goebel OFMCap, Lektor

F. M. Pareja, Islamologia. Rom 1951. Orbis Catholicus (Herder). XVI u. 850 pp. Lire 4500.

Wir verdanken dieses Werk dem Ordinarius für Islamologie an der Gregoriana und ehemaligen Professor des Arabischen am Xaverskolleg in Bombay. Das Kapitel 2 über die Länder des Islâm stammt aber von L. Hertling, dem Ordinarius für Kirchengeschichte an der Gregoriana, und das Kapitel über die islâmische Literatur von A. Bausani, dem Lektor für die persische Sprache an der Universität Rom.

Nach einer Einleitung über den Begriff und das Studium der Islamologie, die Bibliotheken, die Bibliographien, die Nachschlagewerke, die Umschrift, das Kalendarium und die Länder des Islâm handelt das Werk im ersten Teil über die Geschichte des Mohammedanismus (das vorislâmische Arabien, Mohammed, das Kalifat, die Aufteilung des Kalifats, die Erbschaft Dschingis-Khans, die osmanischen Türken, Persien, Indien, Indonesien, Arabien, Afrika, die moderne Zeit). Der zweite Teil („Istituzioni“) befaßt sich mit dem Koran, dem Recht, der Dogmatik, der Mystik, dem Ordenswesen, mit Mohammed im Islâm und den Sekten. Im dritten Teil unterrichtet Bausani über die islâmische Literatur (die arabische, persische, türkische, indische usw.). Der vierte Teil beschäftigt sich mit der mohammedanischen Wissenschaft und Kunst. Den Schluß bilden ausführliche Indices der Namen und der in den Bibliographien zitierten

Autoren. Beigegeben sind dem Werke sehr viel Karten und Zeichnungen. Wir haben hier ein Standard- und Nachschlagewerk ersten Ranges vor uns. Keiner, der über den Islâm arbeiten will, wird es entbehren können. Der Leser wird über alle Gebiete des islamischen Religion, Kultur usw. gründlich informiert. Wer noch tiefer eindringen will, findet in den Literaturangaben die nötigen Hinweise.

Es wäre vermessen von mir als einem Nichtfachmann, in eine Diskussion mit den Autoren einzutreten. Ich möchte hier nur hinweisen auf die große Bedeutung des Buches für unsere Missionare in all den Ländern, in denen der Islâm dominiert und Propaganda macht. M. E. sollte das Buch in den Büchereien aller wichtigeren Missionsstationen stehen, die in islâmischen Ländern liegen. Der Missionar findet hier alles, was er an Kenntnissen für seine Arbeit unter den Mohammedanern benötigt. Wenn ich Einiges anmerken darf, so ist es folgendes. Die Statistik auf S. 53 dürfte in Bezug auf China und Indonesien fragwürdig sein. Daß die Moscheen in Indonesien armselig sind, ist eine nicht zutreffende Verallgemeinerung. Ich habe jedenfalls in Medan auf Sumatra eine herrliche Moschee gesehen. Auf S. 291 fehlt P. Reusch, *Der Islam in Ostafrika*. Leipzig 1930. Erwähnt zu werden verdiente K. Schlosser, *Propheten in Afrika*. Braunschweig (1949) wegen der Ausführung über die islamischen Propheten in Afrika. Schreibt man Kisuaheli, so bedient man sich nicht bloß der arabischen (S. 686), sondern auch der lateinischen Schrift. Unsere Missionare würden gern Näheres erfahren über die Propaganda und Austreibung des Islâm in Ostafrika und auf den Philippinen. In den Bibliographien am Schlusse der Kapitel würde man sich leichter zurechtfinden, wenn die Autoren alphabetisch geordnet wären. Aber was ich für eine neue Auflage am meisten wünsche, sind Kapitel über die islâmische Propaganda im Abendland, die literarische Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islâm und die Islâmmission.

Münster i. W.

Thomas Ohm

Paulus-Hellas-Oikumene (An Ecumenical Symposium). Published by the Student Christian Association of Greece. Athens 1951. Student Chr. Assoc. of Greece. 3, Soulion Street, Athens. S. 203.

Zu diesem Symposium, d. h. zur Feier des 1900. Jahrestages der Ankunft des hl. Paulus in Griechenland und Europa, die zweifellos ein weltgeschichtliches Ereignis war, haben sich Vertreter der verschiedensten Richtungen vereint, nicht bloß Orthodoxe und Protestanten, sondern auch Katholiken (K. Adam, Daniélou, E. Beaudin, De Waele, G. Ricciotti). Es ist nicht möglich, hier ausführlich auf den Inhalt einzugehen. Bemerkt sei nur, daß Paulus und sein Werk hier nach allen Seiten beleuchtet werden. Die Idee zur Publikation ist ausgegangen von der Student Christian Association von Griechenland, näherhin von ihrem Ehrenpräsidenten Prof. Dr. P. J. Bratsiotis.

Thomas Ohm

Rauscher, Fridolin, *Die Mitarbeit der einheimischen Laien in den Missionen der Weißen Väter* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Heft 17). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1953. XXIII u. 325 Seiten, 4 Karten, brosch. 22,50 DM.

Wenn die Gründung bodenständiger Kirchen als lebensfähige Glieder der einen katholischen Weltkirche das unmittelbare Ziel der Missionsarbeit ist, so trifft das Thema des Buches eine Kernfrage aller Mission. Erst wenn die einheimische Laienschaft durch ihre Mitarbeit am Aufbau und Ausbau ihrer Kirche die Mün-

digkeit ihres Christentums erweist, kann man von bodenständigen, lebensfähigen Kirchen sprechen. Nicht ohne Grund hat Pius XII. in seiner Missionsenzyklika, in der mit aller Ausführlichkeit das obige Missionsziel umschrieben wird, gerade der Mitarbeit der einheimischen Laien eine so umfassende Darstellung gegeben wie bisher noch in keiner päpstlichen Missionsverlautbarung. Die vorliegende Studie ist eine wohlgelungene Illustration zu dieser Missionsweisung des Papstes. Sie gründet auf den gedruckten und ungedruckten Synodalstatuten und Missionsrichtlinien mannigfachster Art. Verfasser wollte keine missiographische Arbeit schreiben, die nur die gegenwärtigen Formen des Laienapostolats bietet, auch nicht eine missionsgeschichtliche Darstellung, die mit allzu viel Einzelheiten die allgemeingültigen Dinge des missionarischen Laienapostolats verdecken würde, sondern eine *missionsmethodologische* Untersuchung, die sich allerdings weitgehend auf missiographische und missionsgeschichtliche Angaben stützt. Kurz: „Wir untersuchen also, was Vergangenheit und Gegenwart an methodischer Belehrung enthalten“ (S. 9). Mit Recht hat sich der Verfasser die Mühe gemacht, das einheimische Laienapostolat in die Gesamtmethode der Weißen Väter hineinzustellen. Nur so kann man Notwendigkeit, Eigenart, Brauchbarkeit, Erfolg dieses Laienapostolats würdigen. In dem *ersten*, mehr einleitenden Teil (S. 11 bis 33) werden die Missionsgrundsätze des Kardinals Lavigerie, des Gründers der Weißen Väter, über die Laienarbeit dargestellt, ferner der erste Versuch ihrer Verwirklichung in dem missionsärztlichen Institut auf Malta und ihre Weiterführung in der Missionsmethode der Weißen Väter. Der *zweite* Hauptteil (S. 35—139) ist der volks- und religionskundlichen Kennzeichnung des negerafrikanischen Arbeitsfeldes der Weißen Väter im ostafrikanischen Seengebiet und in Westafrika gewidmet: die Volksstämme und ihre soziale Struktur, die Eigenart der überlieferten Familienform, die religiös-sittlichen Lebensverhältnisse und die allgemeinen missionsmethodischen Folgerungen, die sich daraus für die Missionsarbeit, zumal in der Anpassung, ergeben. Da der moderne neuheidnische Laizismus, der im Gefolge der westlichen Zivilisation immer mehr die altafrikanische Welt revolutioniert, letztlich nur durch die Mitarbeit der Laien überwunden werden kann — genau wie bei uns in den altchristlichen Ländern —, so hätte man gewünscht, daß der Einbruch dieser Zivilisation und ihre Auswirkung auf die überlieferte afrikanische Welt ausführlicher und vor allem systematischer dargestellt wäre, als es in gelegentlichen Hinweisen und in dem kurzen Abschnitt über die Bedrohung der Geschlossenheit der altafrikanischen Kultur (S. 111—113) durch die modernen Einflüsse geschehen ist. Auf die gründliche Vorarbeit des zweiten Teils folgt nun im *dritten* Teil (S. 141—308) die Untersuchung über das eigentliche Anliegen des Buches: die Mitarbeit der einheimischen Laien in den Missionen der Weißen Väter als Verwirklichung der Grundsätze Lavigeries. Vorausgeschickt wird ein Kapitel (S. 141—172) über die Verwirklichung des christlichen Lebensideals, aus dem und für das der Laienapostel wirken soll. Die beiden nächsten Kapitel behandeln endlich die Kernfrage des ganzen Buches, die nichtorganisierte und organisierte Mitarbeit der einheimischen Laien. Unter der nichtorganisierten Mitarbeit (S. 171—230) sind verstanden: der allgemeine Bekehrungseifer als Form des apostolischen Einflusses von Mensch zu Mensch, die apostolische Mitarbeit der einheimischen Elite (Häuptlinge und Evolierte) und die allgemeine materielle und geistige Hilfe der Gläubigen. Die organisierte Mitarbeit (S. 230 bis 308) behandelt die Katechisten (Notwendigkeit, Dienst an Katechumenen und Neuchristen, Ausbildung) und die Katholische Aktion in ihren verschiedenen Ausgestaltungen. Schon dieser flüchtige Überblick zeigt die ungeheure Stofffülle,

die mit ganz großer Sachkenntnis, Klarheit und ausgewogenem Urteil gemeistert ist. Wissenschaft und Praxis, nicht nur in den afrikanischen Missionen der Weißen Väter, sondern in ganz Negerafrika und darüber hinaus in allen Missionen, muß dem Verfasser danken, daß er die gediegene missionarische Weisheit der Weißen Väter, die in jahrzehntelanger, opferreicher Missionsarbeit herangereift, in den Synodalstatuten und Missionsrichtlinien niedergelegt und in dem einzigartigen Missionserfolg (auch qualitativ, z. B. die 80—90prozentige Erfüllung der Sonntagspflicht bei den Neuchristen!) bestätigt ist, in so überzeugender und anregender Weise erschlossen hat. Ein Buch, daß allen Missionaren, nicht nur in Afrika, auch den Seelsorgern in der Heimat, zu eingehendem Studium nachdrücklichst empfohlen sei.

Bonn

J. A. Otto SJ

Rosien, Walter, Die Ebstorfer Weltkarte. Mit Geleitworten von Prof. Dr. Kurt Brüning und Prof. Dr. Hermann Deckert. Mit 2 Farbtafeln in Kupfertiefdruck, 24 einfarbigen Tafeln, 7 Übersichtstafeln und 8 Abbildungen im Text. Veröffentlichungen des Niedersächsischen Amtes für Landesplanung und Statistik, Reihe A II, Band 19, Hannover 1952. Preis 6,— DM.

Als besonders schmerzlicher Verlust, den der Kulturbesitz Deutschlands durch den Bombenkrieg erlitten hat, ist die Zerstörung der Ebstorfer Weltkarte zu betrachten, die als ein um 1230—1250 entstandenes Werk des Gervasius von Tilbury gleichzeitig ein Zeugnis des einträchtigen Zusammenwirkens deutscher und englischer Wissenschaftler während des Mittelalters gewesen ist. Diese um 1830 im Heidekloster Ebstorf wiederentdeckte Weltkarte war mit ihrer 12,74 qm umfassenden Bildfläche die größte und inhaltsreichste Darstellung des räumlichen und geschichtlichen Weltbildes des hohen Mittelalters. Dieses von tiefer Gläubigkeit und schlichtem Künstlersinn geformte Abbild des Weltalls stellt nach Art der mittelalterlichen Radkarten die drei Erdteile Asien, Afrika und Europa auf einer kreisförmigen, rings vom Ozean umflossenen Scheibe dar. Indem die Ebstorfere Weltkarte gleichzeitig den Ablauf des christlichen Heilsplanes schildert, ist sie mehr als ein reines Werk der Erdbeschreibung, sondern wird zu einer Weltchronik, zu einem *speculum mundi*.

Mit umfassender Gelehrsamkeit hat es Walter Rosien verstanden, uns dieses Meisterwerk mittelalterlicher Kartenkunst als wissenschaftliche Leistung, als Kulturdenkmal und als Spiegel der damaligen Weltanschauung nahe zu bringen. Zu seiner gehaltvollen Interpretation möchte ich nur auf Seite 55 folgende Erkenntnis aus der Länderkenntnis des Mittelalters hinzufügen: Wenn der Zeichner der Ebstorfer Weltkarte die Warägerstadt Naugard (Nowgorod) und Kiew, die alte Hauptstadt des vormongolischen Rußland, an dem Flusse Wolchow (Oldhis qui et Wolkans) liegen läßt, so ist dies zwar nach unserer heutigen Kenntnis falsch, entspricht doch dem geographischen Wissen des Mittelalters insofern, als der altrussische Chronist Nestor (1056—1116), als Adam von Bremen (gestorben 1085) und viele andere Geschichtsschreiber des Mittelalters von einer schiffbaren Wasserverbindung zwischen Nowgorod und Kiew berichten, die aus dem Ilmensee durch die Lowat über eine Landbrücke (Wolok) zum Dnjepr führte und vor allem von den pelzhandeltreibenden Warägern benutzt wurde (vgl. Bruno Schier, Wege und Formen des ältesten Pelzhandels in Europa, Frankfurt 1951, S. 30 ff.).

Den Lesern unserer Zeitschrift dürften einige Mitteilungen darüber willkommen sein, was die Ebstorfer Weltkarte im Anschlusse an Herodot, Solinus u. a. von

den Naturvölkern Afrikas und Asiens zu erzählen weiß: „In Afrika lebt ein Volksstamm, der den Gebrauch des Feuers nicht kennt, ein anderer, dem die Sprache mangelt, so daß man sich mit Hilfe von Gesten verständigen muß, und ein dritter, der seine überlangen Lippen als Sonnenschirm verwendet, ferner sieht man hier Völker ohne Nasen, ebenso wie solche ohne Ohren oder mit vier Augen. Der Höhlenbewohner ist ebenso vertreten wie der keulenbewaffnete Riese, und natürlich darf auch der Menschenfresser nicht fehlen. Sehr lustig mutet schließlich das Bild auf der Nilinsel Meroe in Äthiopien an, wo gezeigt wird, wie die dortigen zwergenhaften Bewohner die Krokodile zähmen und als Reittiere benutzen“ (S. 50).

In Indien wohnt das Volk der Friedfertigen, das sich vom Wohlgeruche der Äpfel ernährt. Auf einer Insel im Ganges leben die Gymnosophisten, welche sich als Sonnenanbeter vom Morgen bis zum Abend der glühenden Sonne aussetzen, um aus ihr die Zukunft zu erforschen. Im nordöstlichen Asien sind nach der Karte die fischessenden und meerwassertrinkenden Ichthyophagen beheimatet; jenseits des von Gebirgen geschützten Kulturvolkes der Chinesen hausen die Massageten, welche den Tod durch Alter und Krankheit für schimpflich halten und daher ihre Eltern und greise Personen abschlachten und verzehren (Nekyophagie). Westlich von Marokko liegt im Ozean ein paradiesisches Eiland, die „Verlorene Insel“ oder „Insel der Glückseligen“, auf der das Mittelalter auch die schöne Legende vom heiligen Brandanus lokalisierte. So ist die Weltkarte von Ebstorf nicht nur das Abbild einer wirklichen, sondern auch einer vorgestellten Welt. In ihrer Gesamtheit jedoch ist sie ein unschätzbare Kulturdenkmal mittelalterlicher Weltanschauung, das nach seinem tragischen Untergange erst recht geistiger Besitz der abendländischen Menschheit werden sollte.

Münster

Bruno Schier

G. Ryckmans, Professeur à l'Université de Louvain, *Les religions arabes préislamiques*. Bibliothèque du Muséon, Vol. 26. 2^e éd. Louvain 1951. Publications Universitaires. 65 S., 3 Tafeln.

Bis zum Jahre 1947 waren Theologen, Alttestamentler und Religionswissenschaftler für die Kenntnis des vorislamischen Arabien weitgehend auf *Julius Wellhausens Reste arabischen Heidentums* (Berlin² 1897 = 1927) und *Ditlef Nielsens Handbuch der altarabischen Altertumskunde* (I. Paris 1927) angewiesen. Mit welcher kritischer Vorsicht aber gerade die Arbeiten von Nielsen (vgl. noch *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung*, Straßburg 1904; *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung*, I/II Kopenhagen 1922/42) zu benutzen sind, haben u. a. E. Dhorme (RB 1906, 485—89; RHR 1944, 5—27. 1947—48, 34) und zuletzt G. Ryckmans Schüler, A. Jamme, D. Nielsen et le panthéon sud-arabe préislamique (Synthèse et critique), RB 1948, 227—44) dargetan: „La méthode comparative, poussée à l'excès, déformait, loin de l'éclairer, la pensée primitive des Arabes“ (Dhorme RHR 1947—48, S. 38).

Um so freudiger begrüßen wir die zusammenfassende Darstellung des flämischen Kanonikus Prof. G. Ryckmans. Durch seine drei großen Standardwerke (*Répertoire d'épigraphie sémitique* [T. V—VII 1929—1950], *Les noms propres sud-sémitiques* [T. I—III 1934—35], *Inscriptiones safaiticae* [CIS Pars V, T. I, 1 1951]) sowie seine zahlreichen Editionen und Einzeluntersuchungen ist G. Ryckmans wie kaum ein anderer Semitist zu dieser Monographie der vorislamischen Religionen berufen. *Les religions arabes préislamiques* erschien zuerst in M. Gorce-R. Mortier, *Histoire générale des religions* (IV 307—332, 526—534

Paris 1947). Die 2. Auflage ist gegenüber der ersten durch Addenda und eine Vervollständigung der Bibliographie vermehrt, verzichtet aber leider auf die meisten Illustrationen der 1. Auflage.

R. gliedert den Stoff regional in 3 Kapitel: Zentralarabien (7—18), Nordarabien 19—24) und Südarabien (25—49). Für Zentralarabien werden die religiösen Anschauungen, Gebräuche und Gottheiten in Ermangelung inschriftlicher Quellen aus Ibn-Kalb's Götzenbuch, sowie aus Aufzeichnungen islamischer Geographen und Historiker sorgsam erarbeitet; bei der Darstellung der nordarabischen Religion in vorislamischer Zeit kann R. sich stützen auf lihjanische, thamudische und safaitische Inschriften. Den weitaus größten Raum nimmt das 3. Kapitel über Südarabien ein, das uns aus zahlreichen minäischen, sabäischen, qatabischen, ḥadramautischen u. a. Inschriften wohl am besten bekannt ist. Der Abschnitt *Evolution politique et économique* (25 f.) findet jetzt eine wertvolle Ergänzung und Erweiterung durch Ryckmans gleichnamigen Schüler Jacques Ryckmans' *L'Institution Monarchique en Arabie Meridionale avant l'Islam*, Löwen 1951 (vgl. dazu die Rezension von Sidney Smith in *Vetus Testamentum* II (1952) 283—88). Für die bei G. Ryckmans (40—49) aufgeführten Gottheiten bietet A. Jamme, aus der Löwener Schule, wertvolle Belege und manche genauere Charakteristik in *Le Panthéon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques* (Le Museon 1947, 57—147). Jamme selbst kündigt (in *Pièces épigraphiques* 1952, S. XII) eine Monographie *La religion sud-arabe préislamique* an (für die eine nochmalige genauere Überprüfung der alten Editionen in CIH IV, 1—3 gegenüber *Panthéon* unbedingt notwendig wäre).

Leider ist es im Rahmen dieser Zeitschrift nicht möglich, auf einige sabäistische Probleme näher einzugehen, deren Ryckmans eine Menge aufwirft. Souveräne Beherrschung des epigraphischen Quellenmaterials, nüchterne philologische Interpretation der Quellen, größtmögliche Objektivität unter Hintansetzung eigener Hypothesen machen das Werk bei aller Dichte und Gedrängtheit der Darstellung zu einem zuverlässigen und unentbehrlichen Handbuch für jeden, der sich mit Kultur und Religion der vorislamischen Araber beschäftigt. Selbst dem Missionar, der im lebendigen Austausch mit dem Islam steht, leistet Ryckmans wertvollste Vorarbeit, indem er ältere Schichten mancher religiöser Anschauungen aufdeckt, die im heutigen Islam nur mehr rudimentär und unverstanden vorhanden sind. — Ryckmans Wunsch, „une vue claire et systématique, et qui ne soit pas trop inexacte“ dem Leser zu vermitteln, hat sich im vorliegenden Bande glänzend erfüllt!

Bonn

G. Joh. Botterweck

Seuemois, André V., *Introduction à la Missiologie*. Schöneck-Beckenried 1952. 492 S., 26.— sfr.

Nach verschiedenen Vorarbeiten legt nun Dr. Seuemois eine Einführung in die Missionswissenschaft vor. Das umfangreiche Werk umfaßt 6 Teile: Natur der Missionswissenschaft, ihre Einteilung, Bedeutung, Hilfswissenschaften, Geschichte und Methode. Es unterscheidet sich von früher erschienenen gleichartigen Werken hauptsächlich durch ein Doppeltes: 1. Bei der Untersuchung des wissenschaftlichen Charakter der MW, ihrer Einordnung in den Kreis der übrigen Wissenschaften und ihrer Einteilung sieht der Vf. von allen didaktischen Erwägungen ab, legt vielmehr die thomistische Lehre von der Wissenschaft und ihrer Gliederung zugrunde, wodurch er eine straffere Begriffsbestimmung und Gliederung erreicht. 2. Vor den eigenen Darlegungen zieht der Vf. jeweils die

gesamte bisher erschienene Einleitungsliteratur heran, untersucht sie nach ihrer gegenseitigen Abhängigkeit, stellt die Fortschritte in den einzelnen Einleitungsfragen heraus und nimmt Stellung zu der Meinung der einzelnen Autoren. So bietet er u. a. eine ausführliche Geschichte des Begriffes „Missionswissenschaft“, seit Streit (1925) die erste dieser Art (S. 20—60), und eine Geschichte des Begriffes „Mission“ von seinem ersten Auftreten in der Jesuitenliteratur des 16. Jahrhunderts bis zu seiner mannigfaltigen Bedeutung in unseren Tagen (S. 61—84).

Als wichtigste Ergebnisse können gelten: Die MW ist keine eigene, von der Theologie bzw. Geschichte verschiedene Wissenschaft, vielmehr eine Spezialisierung (*spécialisation scientifique*) derselben auf die Missionstätigkeit, da sie ihr Formalobjekt der Theologie und der Geschichte entlehnt. Trotzdem ist man berechtigt, von einer MW zu sprechen; denn ihre Teile bilden eine gewisse Einheit wegen des einheitlichen Gesichtspunktes, von dem aus sie ihre Objekte betrachten, nämlich die Einpflanzung der Kirche, und verdienen wegen der Bedeutung und des Umfangs ihres Objektes auch eine gesonderte Behandlung. Rein wissenschaftlich gesehen erscheint es jedoch sehr bedenklich, dieses einheitliche Objekt nur in dem „apostolat d'implantation de l'Eglise“ zu sehen und damit territorial festzulegen, wie dies in der Begriffsbestimmung der Mission (S. 109) geschehen ist; denn einerseits gilt der Auftrag Christi Mth 28,19 allen Nicht-Getauften und ist damit wesentlich personal aufzufassen, andererseits leben heute Getaufte und Ungetaufte überall zusammen. Der Begriff Mission bedürfte daher vom Wesenselement der Bekehrung und Eingliederung in Christus und seine Kirche her einer grundsätzlichen theologischen Neubegründung und Neugestaltung.

Hinsichtlich der einzelnen Gebiete ist folgendes festzustellen: die Missionsapologetik läßt der Vf. ganz fallen, da sie in Wirklichkeit Apologie ist und darum keinen Platz als selbständiger Zweig der Theologie beanspruchen kann. Das Feld der systematischen MW geht weit über die dogmatische Begründung der Missionstätigkeit hinaus. Welche Fülle von Problemen der Missionstätigkeit in ihr eine theologische Klärung finden sollen, ergibt sich aus dem beigefügten Schema der systematischen MW, das mit den erläuternden Anmerkungen nicht weniger als 30 Seiten umfaßt (S. 207—237). Das Missionsrecht (*missiologie normative*) wird der Missionstheorie zugeteilt und umfaßt nur jene Normen, die die rechtliche Natur der Missionstätigkeit bestimmen, während die Normen, die unmittelbar die Missionspraxis regeln, in das Gebiet der Missionsmethodik verwiesen werden. Als neuer Zweig tritt hier neben der inneren (kirchenrechtlichen) die äußere normative MW auf (*missiologie normative externe*). Sie untersucht jene Normen des Zivilrechtes, die sich (freilich nur indirekt) auf die Natur der Missionstätigkeit beziehen, und zwar unter dem Gesichtspunkt, ob und inwieweit sie mit der theologischen Lehre von der Missionstätigkeit harmonisieren. Erstmals erscheint als Teil der praktischen MW neben der Missionsmethodik auch eine Missionsaszetik (*missiologie spirituelle*), wobei die Erwägung zugrunde liegt, daß das geistliche Leben sehr stark vom Beruf her geformt wird. Bei jedem Zweig der MW wird nach ausführlicher Behandlung seiner Natur und Methode ein gut gegliedertes Schema der Disziplin beigefügt.

Auch der Begriff der Hilfswissenschaften der MW erfährt eine Klärung. Als Hilfsdisziplinen werden nur solche anerkannt, die einerseits nicht mit der Theologie und Geschichte zusammenfallen, noch bloße Teile oder Arbeitsmethoden der MW (z. B. Statistik) sind. Als solche Hilfswissenschaften werden angeführt und nach Inhalt wie Methode und mit einer bibliographischen Über-

sicht über die einschlägigen Einleitungsfragen beschrieben: Ethnologie, Ethnographie, Religionsgeschichte, Kolonialwissenschaft und das Schema der nicht-katholischen Missionsbewegungen.

Zu begrüßen sind die knappe, aber gute historische Übersicht über die Entwicklung der MW und ihren heutigen Stand in den verschiedenen Ländern, die Angaben über die wichtigeren Archive und Bibliotheken mit missionswissenschaftlichem Material, das Verzeichnis der Abkürzungen für die Priestermissionsorden und -genossenschaften (die offizielle Abkürzung für die Kapuziner lautet OFM^{Cap}, nicht OM^{Cap}).

Manche Fragen werden zu weitschweifig behandelt. Eine größere Beschränkung in den Anmerkungen hätte der Übersichtlichkeit, vor allem der schematischen Übersicht über die systematische MW, besser gedient. Unangenehm berührt auch das immer wieder spürbare, bei dem historischen Überblick über Entwicklung der MW offen zutage tretende Bemühen, die Bedeutung Prof. Schmidlins für die Entwicklung der MW möglichst herabzusetzen. So sehr es zu begrüßen ist, daß der Vf. die sicherlich vielfach nicht genügend erkannte Pionierarbeit seines Mitbruders P. Streit in den Gründungsjahren der MW in helles Licht rückt, so wird er der Bedeutung Prof. Schmidlins doch nicht gerecht, wenn er sie (von der Missionsgeschichte abgesehen) darauf beschränken will, daß Schmidlin der erste Inhaber einer missionswissenschaftlichen Professur und der erste Herausgeber einer missionswissenschaftlichen Zeitschrift gewesen ist (S. 452). Auf's Ganze gesehen ist das vorliegende Werk, das zudem in einem leicht lesbaren Stil geschrieben ist, als großer Fortschritt in der Einleitung der MW, vor allem bezüglich der Systematisierung der MW, zu werten.

P. Rigobert Vögele OFM^{Cap}

P. Dr. Adolar Zumkeller, O. E. S. A., *Das Mönchtum des hl. Augustinus*. Cassiciacum Bd. 11 (1. Reihe, Bd. 5). Würzburg 1950, 387 S., Augustinusverlag, 10,80 DM.

Über dem Kirchenvater, dem Theologen, dem Seelsorger vergißt man meistens den Mönch A. Und doch interessiert die Frage, wie dieser große Heilige das Mönchtum gesehen und gewertet, wie und warum er selbst zum Mönchtum gefunden hat, nicht bloß den Ordensmann — Seelsorgspriester und Missionar —, nein, hier ist jedes Herz, das wahrhaft vom Geiste Christi berührt ist, angezogen. Denn das ist wohl das Bestechendste im Gesamtkreis der Gedankenwelt des augustininischen Mönchtums: A. wurde ganz von selbst, ganz organisch, einfach durch das immer tiefere Eindringen in das innerste Wesen des christlichen Seins zum Mönchtum, zur mönchischen Lebensform gedrängt. Nur so verstehen wir, wie die Stunde seiner Bekehrung zu Christus auch die Stunde seines „Ja“ zum mönchischen Leben wurde, und wie anderseits dennoch bedeutende Forscher wie J. Mausbach die Identität dieses seelischen Schrittes nicht zu erkennen vermochten. Nur so verstehen wir auch, wie A. später als Bischof niemand zum Kleriker seiner Kirche weihen wollte, es sei denn, der Betreffende schließe sich aus ganzer Überzeugung und innerster Bejahung seiner monastischen Klerikerfamilie an.

Aus dieser Genesis des monastischen Gedankens wird auch die so überaus geringe Bindung an frühere mönchische Lebensformen begreiflich. Wie alles im Herzen des hl. A. wuchs auch diese Idee ganz originell und selbständig. Daher die grundsätzliche Ablehnung der Form des Einsiedlerwesens. Daher auch nichts von der Bußstrenge und den asketischen Leistungen der Väter der

ägyptischen Wüste. Und doch ist das Mönchtum des hl. A. echtestes Mönchtum, da es restlos und unerbittlich Ernst macht mit der Absage an die Welt und ihren Geist, mit der Absage an das liebe Ich, mit der Absage an jeglichen — auch den geringsten — Privatbesitz, mit der selbstlos-liebenden Hingabe an die Gemeinschaft, an die Kirche, an das Reich Gottes. Aus diesen übernatürlichen Lebenskräften, deren nie welkende, immer frische Liebenswürdigkeit jeden in ihren Bann schlägt, erwächst ganz von selbst die betonte Ausrichtung dieses Mönchtums auf die Mitarbeit am Aufbau des Leibes Christi, auf die Seelsorge, auf die Mission.

Es ist dem Vf. wirklich gelungen, die Wesenszüge dieses augustinischen Mönchtums lichtvoll zur Darstellung zu bringen. Mit warmer, von verhaltener Glut beselter Hand zeichnet er Zug um Zug. Wir erleben anschaulich den Weg von Cassiciacum über Thagaste bis zum Bischofskloster in Hippo. Wir werden eingetaucht in die tragenden Grundgedanken (Gemeinschaft, Armut, Liebe, Gehorsam, Gebet, Lesung, körperliche Arbeit, seelsorgliche Tätigkeit, Weltentsagung, Selbstverleugnung, Rücksichtnahme, Demut, Keuschheit). Besonders entzückt die über 100 Seiten umfassende Blütenlese aus den Schriften des Heiligen, wo wir den Plusschlag seines warm glühenden monastischen Herzens unmittelbar greifen und vielleicht stärker gepackt werden, als von allen vorausgehenden objektiven Darlegungen. Die sorgsame Heranziehung und Verarbeitung einer weitschichtigen Literatur verstärkt nur den Gesamteindruck einer tüchtigen Leistung.

Indessen wird man bei genauerer Prüfung nicht den Gedanken los, als sei der Vf. hie und da der Gefahr einer leichten Schönfärberei erlegen. Hierhin rechne ich vor allem die apodiktische Sicherheit, mit welcher die Ansicht vertreten wird, die sog. Mönchsregel sei gegenüber der Epistula 211 ursprünglich und unmittelbar von A. verfaßt. Das kommt mir angesichts der überzeugenden Darlegungen von Cyrille Lambot in *Revue Benedictine* 53 (1941) 41—58 doch reichlich kühn vor. — Hierhin rechne ich auch die Ansicht, das benediktinische Mönchtum sei erst mit den Cluniacensern nach Spanien gekommen. Die gründlichen Darlegungen von Alfons Zimmermann im *Kalendarium Benedictinum* I (Metten 1933, S. LXIII—LXXII) lehren das Gegenteil. — Hierhin rechne ich endlich auch die Kennzeichnung der nicht augustinischen Formen des Mönchtums. So kommt die Bedeutung, welche auch im benediktinischen Mönchtum der Liebe als tragender Grundkraft des Lebens der Gemeinschaft eignet, ganz gewiß zu kurz. Freilich ist es gerade hier sehr schwer, aus den vorhandenen Veröffentlichungen alles Wesentliche zusammenzubekommen; denn nicht alles Wesentliche ist in Druckschriften zu lesen und zu finden.

Gerleve

P. H. Engberding OSB

NEU EINGESANDTE BÜCHER

In der ZMR gelangen in der Regel nur Publikationen missions- und religionswissenschaftlicher Art zur Besprechung. Andere Schriften, die bei der Redaktion eingehen, werden kurz angezeigt.

Bavink, Bernhard: Kampf und Liebe als Weltprinzipien. Mann und Weib als ihre Symbole. (Hrsg. von Karola Otte.) Iserlohn, Silva-Verlag 1952. 166 S., gbd. 9,80 DM, brosch. 4,80 DM.

Bavink, Bernhard: Das Weltbild der heutigen Naturwissenschaften und seine Beziehungen zu Philosophie und Religion. 2. Aufl. Iserlohn, Silva-Verlag 1952. 159 S., gbd. 9,80 DM, brosch. 4,80 DM.

Lippert, Peter: Von Christentum und Lebenskunst. (Als Rundfunkvorträge im Bayerischen Rundfunk gehalten.) München, „Ars sacra“ Josef Müller. 235 S., in Leinen gbd. 11,— DM, brosch. 8,— DM.

Oursler, Fulton: Der Weg zum Glück. (1. deutsche Aufl. 1952.) Pattloch-Verlag, Aschaffenburg. 232 S.

Williams, George Huntston: The Norman Anonymous of 1100 a. D. Toward the identification and evaluation of the so-called anonymous of York. Issued as an extra number of the Harvard Theological Review. (Harvard Theological Studies XVIII). Cambridge: Harvard University Press 1951. XIII, 236 S.

Father X: Jedermann nennt mich Hochwürden. Aschaffenburg, Pattloch-Verlag 1952. 162 S.

MITTEILUNGEN

ZU UNSERER BILDBEILAGE

Wir bringen das Bild mit gütiger Erlaubnis des Westdeutschen Verlages, der es eben in der Publikation „Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium“ (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Heft 5. Abhandlung) von Thomas Ohm reproduziert hat. Das Bild stellt einen Sippenältesten vom Stamme der Wamwera dar, der zu Gott, zu Achipanganya, betet. Näheres über diesen Achipanganya und das Gebet zu ihm ist in dem eben erwähnten Werke zu finden. Wir geben dieser Nummer der ZMR das Bild bei, um auf ein missionsmethodisches Problem hinzuweisen. Bisher lassen wir in unseren Missionen die Christen beim Gebete im allgemeinen die bei uns üblichen Gesten machen. Wäre es nicht möglich, diese oder jene Gebetsgebärde zu übernehmen, welche die Neuchristen von ihren alten Religionen her gewöhnt sind? Näheres über dieses Problem in Th. Ohms Werk „Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum“, Leiden 1948, 132—149.

LEHRAUFTRAG FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT

Einen Lehrauftrag für Missionswissenschaft an der Universität Würzburg erhielt Dr. P. Fridolin Rauscher (Weiße Väter). Wir wünschen dem jungen Gelehrten zu der seine Gesellschaft und ihn selber ehrenden Beauftragung Glück und Segen.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Patmos-Verlages, Düsseldorf, bei.

Prälat Professor Dr. theol. et phil.

JOHANN PETER STEFFES

und

Prof. Dr. theol. et iur. can., Domkapitular

MAX BIERBAUM

zur Vollendung

des siebenzigsten Lebensjahres

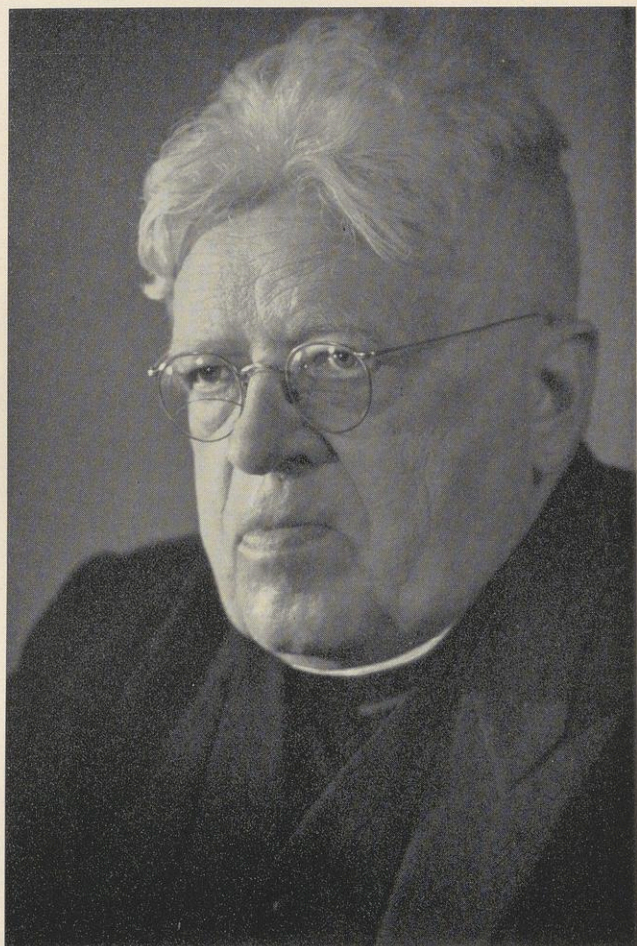


Foto: Chr. Bathe, Münster Westf.

JOHANN PETER STEFFES

PRÄLAT PROFESSOR DR. J. P. STEFFES

70 JAHRE ALT

Da unsere Zeitschrift mit dem Jubilar eng verbunden ist und seiner Arbeit viel zu verdanken hat, geziemt es sich, seiner bei der Erreichung eines wichtigen Lebensabschnittes in herzlicher Gesinnung besonders zu gedenken. Seine Wiege hat nicht auf westfälischem Boden gestanden, sondern in der Eifel, nicht weit von Trier. In Otscheid wurde er am 27. August 1883 als Sohn eines Lehrers geboren. Die humanistische Bildung erhielt er auf dem Gymnasium in Prüm, die ersten philosophischen und theologischen Studien machte er am Priesterseminar zu Trier, wo er 1908 die Priesterweihe empfing. Nach einigen Jahren der Seelsorge wurde der für tieferes geistiges Studium prädestinierte junge Priester nach Berlin beurlaubt. Schon damals begnügte er sich nicht mit seiner Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Vertiefung, sondern leitete er mit großem Erfolg wissenschaftliche Kurse für gebildete Katholiken in Berlin über moderne Weltanschauungsfragen und bereitete sich so gewissermaßen auf seine spätere umfassende Lehr- und Vortragstätigkeit vor. Im Jahre 1916 erwarb er sich den theologischen Doktorgrad in Würzburg mit der Arbeit: „Das Wesen des Gnostizismus im Lichte des Katholizismus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung.“ 1920 folgte der philosophische Doktor in Münster. Die erweiterte philosophische Dissertation wurde noch im gleichen Jahre unter dem Titel: „E. V. Hartmann's Religionsphilosophie des Unbewußten auf der Grundlage einer induktiven Metaphysik dargestellt und gewürdigt. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen theistischer und monistischer Weltanschauung“ bei der theologischen Fakultät in Münster als Habilitationsschrift eingereicht. Mausbach, der St. damals schon sehr hoch schätzte, urteilte in seinem Referat vom 26. Oktober 1920, der Verfasser wisse „in geistreicher und selbständiger Art die Überlegenheit der christlichen Weisheit gegenüber der modernen Denkweise darzutun“. Die Antrittsvorlesung fand in meinem Rektorat am 28. Januar 1921 statt und behandelte das Thema: Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Apologetik. St. erhielt damals die *venia legendi* für Apologetik, Religionspsychologie, Religionsphilosophie und deren Geschichte. Aber nicht lange dauerte sein Aufenthalt in Münster. Es war damals die Zeit, da die Errichtung der sogen. Weltanschauungsprofessuren diskutiert wurde. Ich selbst hatte in einer Reihe von Aufsätzen auf die Wichtigkeit philosophisch-theologischer Vorlesungen

für katholische Studierende an solchen Universitäten aufmerksam gemacht, die keine katholisch-theologische Fakultät besaßen. Der Kultusminister hatte nach parlamentarischer Debatte die Anregung aufgegriffen, und so wurde ich vom Ministerium aufgefordert, zunächst für ein Semester (1921/22) eine entsprechende Vorlesung in Göttingen zu halten. Das war natürlich nur ein vorläufiger Notbehelf, da die Haupttätigkeit in Münster weiterlief. Um die Sache systematischer zu gestalten, wurde St. bereits 1922 damit betraut, unter Übersiedelung nach Frankfurt daselbst und in Göttingen Vorlesungen „aus dem Gebiet der katholischen Religionswissenschaft“ zu halten. Dieser Aufgabe unterzog er sich 1922 und 1923, bis er zum Wintersemester 1923/24 einen Ruf als ordentlicher Professor nach Nijmegen erhielt. Es schloß sich eine gesegnete vierjährige Tätigkeit an der holländischen Universität an, und dann wurde ihm die Professur des nach Breslau (später nach Bonn) gehenden F. J. Dölger in Münster übertragen. Er kam zuerst als persönlicher Ordinarius nach Münster; die Professur selbst wurde erst 1934 in ein planmäßiges Ordinariat verwandelt. Sein Lehrauftrag für allgemeine Religionsgeschichte und vergleichende Religionswissenschaft wurde 1936 auf Antrag der Fakultät in allgemeine Religionswissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der einschlägigen Grundfragen der Theologie erweitert. Bezeichnend ist, daß das nazistische Kultusministerium 1942, um den universalen Ausblick wenigstens pro forma, nach außen hin, einzuschränken, von sich aus den Lehrauftrag in die Form brachte: „allgemeine Religionswissenschaft im Rahmen der katholischen Theologie“. Nunmehr lautet er auf „allgemeine Religionsgeschichte, vergleichende Religionswissenschaft, Fundamentaltheologie“ und bringt in dieser Fassung schon zum Ausdruck, wie weit der Rahmen gespannt ist, in dem St. seine Lehrtätigkeit ausübte, und zwar bis zur Emeritierung im Jahre 1952.

Jedoch über diese Lehrtätigkeit hinaus entfaltete der Jubilar und entfaltet er noch immer ein ausgedehntes Wirken nach den verschiedensten Richtungen. An erster Stelle ist sein fruchtbares literarisches Schaffen zu nennen. Eine Fülle von Aufsätzen und Rezensionen stammt aus seiner Feder, sowie eine erhebliche Zahl von größeren und kleineren Schriften, die alle gegenwartsnah sind und Wesentliches zu sagen haben. Ich nenne nur einige Buchtitel: Repräsentanten religiöser und profaner Weltanschauung; Religionsphilosophie; Religion und Politik; Das Naturrecht in metaphysischer und religiöser Weltsicht; Religion und Religiosität im Zeitalter des Hochkapitalismus; Christliche Existenz inmitten der Welt. Ein

großes zweibändiges Werk, das in etwa der Ertrag einer Lebensarbeit sein wird, erblickt hoffentlich bald das Licht der Welt.

Mit der literarischen Wirksamkeit hängt eng die verschiedenartige redaktionelle Tätigkeit zusammen. Er war Mitherausgeber des Lexikons der Pädagogik der Gegenwart, der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, auch an der Redaktion des Lexikons für Theologie und Kirche war er beteiligt. Mit Dr. Eickhoff redigiert er das nach dem Kriege entstandene, im Verlag Aschendorff erscheinende Loseblattlexikon „Die Kirche in der Welt“, das jetzt im 6. Jahrgang steht. In diesem Zusammenhang ist vor allem die Arbeit an unserer Zeitschrift zu nennen. Schon bei der von Schmidlin gegründeten Zeitschrift für Missionswissenschaft übernahm er die religionswissenschaftliche Sparte, als sie sich mit dem 18. Jahrgang zu einer Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft erweiterte. Bei der Neugestaltung als Veröffentlichung des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen unter dem Titel „Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ behielt er den religionswissenschaftlichen Teil bei und setzte die Arbeit ebenso fort, als die Zeitschrift mit dem 34. Jahrgang 1950 ihren alten Titel wieder annahm.

Große Verdienste hat sich St. bei der Leitung des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik erworben, bis das Institut 1935 der nazistischen Zerstörung zum Opfer fiel. Auch nach der Wiedererrichtung hat er ihm sein tätiges Interesse bewahrt, wie er überhaupt für die Fortbildung der Lehrer in Vorlesungen und Vorträgen Bedeutendes geleistet hat.

Die Vortragstätigkeit in diesem Kreise ist aber nur ein kleiner Ausschnitt aus einer ganz umfassenden Vortragstätigkeit in den verschiedensten Kreisen des In- und Auslandes, bei den mannigfachsten Anlässen, über zahlreiche Themata. Vorträge und Predigten des begnadeten Redners haben stets ein großes Auditorium gefunden und tiefen Eindruck gemacht.

So kann der Jubilar beim Eintritt in das achte Jahrzehnt seines Lebens auf eine reiche Ernte zurückblicken. Wir wollen zu Gott hoffen, daß es noch lange nicht die abschließende Ernte ist, und daß auch die körperlichen Kräfte bewahrt bleiben für ein weiteres gesegnetes Schaffen.

M. Meinertz

PROF. DR. MAX BIERBAUM ZUM 70. GEBURTSTAG

Am 14. September 1953 kann diese Zeitschrift ihrem langjährigen Herausgeber Prof. Dr. Max Bierbaum zum 70. Geburtstag gratulieren. Aus diesem Anlaß darf sie wohl von der Person dessen sprechen, der ihr in Stille so entscheidende Dienste getan hat.

Prof. M. Bierbaum wurde bald nach seiner Priesterweihe am 13. 6. 1908 zu Münster zum Zweck kirchenrechtlicher Studien aus der seelsorglichen Arbeit herausgenommen. Nach einem Studienaufenthalt als Glied des Priesterkollegs am Deutschen Campo Santo zu Rom, führte ihn die Tätigkeit als Kriegspfarrer 1916—1918 in die Türkei. Früchte der nach dem Ersten Weltkrieg wiederaufgenommenen Studien waren das Buch „Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris“ (Münster 1920), ferner eine Schrift über die Münchener Nuntiatur im Jahre 1818 (Paderborn 1926). Auf Grund solcher Studien erwarb sich Prof. Bierbaum die akademischen Grade der Theologie (Münster 1920) und des kanonischen Rechts (Rom 1922). Seine kirchenrechtlichen Arbeiten sind dadurch bestimmt, daß er sich neben dem Werden und Deuten rechtlich wichtiger Tatsachen von deren Bedeutung für die Gegenwart leiten ließ. Deshalb hat er etwa die Vorverhandlungen für die Bulle „De salute animarum“ untersucht (Paderborn 1926). Von solchen Vorstudien her war es ihm gegeben, durch eine Abhandlung über „Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht“ (Freiburg 1928) in die Auseinandersetzung der Jahre einzugreifen, in denen es um den Abschluß des preußischen Konkordates ging. Dem seit 1925 in Münster für Kirchenrecht habilitierten Forscher wurde auch die verantwortungsvolle Last kirchlicher Rechtspflege auferlegt, in welcher Tätigkeit er 1942 zum Bischöfl. Official berufen wurde.

Wie aus allem Wirken Prof. Bierbaums die Aufgeschlossenheit spricht für das, was die Gegenwart erfordert, so erwuchs aus seiner Liebe zu Rom und dem Hl. Vater die Schrift: „Papst Pius XI., ein Lebens- und Zeitbild“ (Köln 1922). 1937 wurde daraus eine umfassende Darstellung des für die Missionsaufgabe der Kirche so wichtigen Pontifikates unter dem Titel: „Das Papsttum, Leben und Werk Pius XI.“ Seine wissenschaftliche Arbeit auch dem Heimatbistum zuzuwenden, fand Prof. Bierbaum besonderen Anlaß, als er 1942 in das münstersche Kathedralkapitel berufen worden war, was ihm allerdings wegen der Abneigung der Nationalsozialisten die 1946 rückgängig gemachte Verabschiedung aus der Universitätslaufbahn eintrug. Dem Domkapitular oblag die Mitsorge für

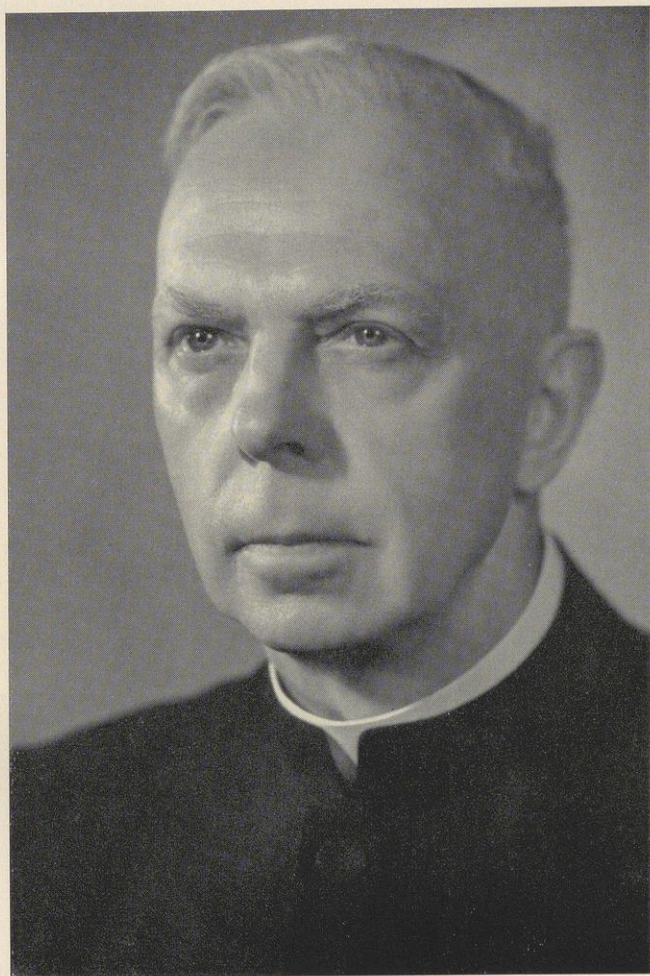


Foto: Chr. Bathe, Münster Westf.

MAX BIERBAUM

die Verwaltung des Bistums. Daraus erwuchs die Arbeit über „Diözesansynoden des Bistums Münster“ (Freiburg 1928), ferner die Mitarbeit als Herausgeber eines Heftes über das Geschick des Domes und besonders beim Geschichtswerk des Bistums „Westfalia sacra“. Der Verbundenheit mit dem so unzeitig abberufenen Kardinal von Galen entstammen ein ansprechendes Lebensbild dieses imponierenden Bischofs (Münster 1947) und der Bericht über dessen letzte Romreise.

Wenn man bedenkt, wie unser Jubilar ein Empfinden für die Erfordernisse der Zeit hatte, wie er sich ferner dem Missionspapst Pius XI. verbunden fühlte und endlich im Studium der Konkordatsfragen schon über das Recht der Minderheiten und der Missionsarbeit geschrieben hatte, dann setzt es nicht in Erstaunen, daß Prof. Schmidlin in Bierbaum einen eifrigen Mitarbeiter gewann. Gerne hätte Schmidlin diesen Mitarbeiter durch ein Ordinariat der Missionswissenschaft förmlich verbunden, was aber die Ungnade der Regierung verhinderte. In seinen Vorlesungen und Übungen hat sich Bierbaum immer wieder mit der Frage der deutschen Minderheiten befaßt, wie er ja auch von 1932—1935 Direktor des Studentenheimes in Münster war, das den Studierenden der Auslandsdeutschen dienen sollte. Prof. Bierbaums Vorlesungen auf dem missionswissenschaftlichen Gebiete galten besonders dem Missionsrecht. Übungen hielt er etwa über die deutschen Missionen in Fernasien und Afrika. Beschäftigung mit Fragen der Akkommodation und eherechtlichen Problemen in den Missionen wie auch des Vermögensrechtes verraten den Kirchenrechtler, der sein Wissen für das neue Gebiet auszuwerten versteht. Vorlesungen über die theologische Begründung der Missionsaufgabe, über Missionsmethode, über einheimischen Klerus und Missionsgesellschaften zeigen das Hineinwachsen in die so wichtigen Aufgaben der Missionswissenschaft. Daß es sich dabei nicht nur um Buchwissen auf Grund gewissenhafter Studien handelte, dazu halfen weitreichende Studienreisen nach Ostasien (1930), Südafrika (1936) und Lybien (1939).

Noch größere Breitenwirkung gewann die Tätigkeit Bierbaums durch die Mitarbeit an der „Zeitschrift für Missionswissenschaft“, die durch Beteiligung von Prof. J. P. Steffes nach der Seite der Religionswissenschaft ergänzt wurde. Zuerst taucht Prof. Bierbaums Name darin 1926 mit einem Bericht über die Missionsenzyklika auf. In steigendem Maße ist seine Beteiligung festzustellen, bis sein Name ab Jahrgang 21 (1931) unter den offiziellen

Mitarbeitern auftaucht. Es kam zum tragischen Abschied Prof. Schmidlins von Münster, der zunächst die Zeitschrift weiterführte, aber bald damit in Schwierigkeiten geriet. Da war es das Verdienst Bierbaums, daß er zusammen mit J. P. Steffes 1938 die Zeitschrift „*Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*“ gründete und damit die Tradition der missionswissenschaftlichen Arbeit in Münster weiterführte. Selbstlos hat er sich der Aufgabe des Herausgebers gewidmet und dabei sogar ohne jede Hilfe die Last der Büroarbeit getragen, und das um den Preis, daß er deshalb auf Veröffentlichung größerer missionswissenschaftlicher Werke verzichten mußte, die er so gerne fertiggestellt hätte. Im Zweiten Weltkrieg mußte die MR ihr Erscheinen einstellen. Aber im Jahre 1947 begann sie dank der Bemühungen Bierbaums wieder zu erscheinen und vom Jahre 1950 ab erschien sie unter alten Titel ZMR, die dann bis Ende 1952 von Professor Bierbaum redigiert wurde. Diese Aufgabe verband er mit der Tätigkeit als 2. Vorsitzender des „*Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen*“. Seine Sorge war das Gewinnen der Mitarbeiter, die Beobachtung der Forschung und die Ausrichtung der Zeitschrift entsprechend den aus der Zeitlage sich ergebenden Forderungen. Dabei nimmt die Zahl der eigenen Beiträge ständig zu. Zur Rechtslage der Missionen, zum Laienapostolat, zum einheimischen Klerus und Klöstern in den Missionen, zum indischen Plenarkonzil usw. äußert er sich. Daß Prof. Bierbaum sein Wissensgebiet auch im Lexikon für Theologie und Kirche, im Staatslexikon und in der Katholischen Enzyklopädie für Japan vertreten hat, versteht sich fast von selbst, wie ihm auch die „*Theologische Revue*“ manchen Beitrag verdankt. Bemerkenswerte Vorträge auf seinen Auslandsreisen, vor allem aber auf den Internationalen Akademischen Missionskongressen zu Freiburg/Schweiz (1932) und Aachen (1952) zu erwähnen, schließt den Bericht über seine Wirksamkeit.

So stellt sich das Wirken eines Mannes dar, der vom Kirchenrecht her kommend zunächst für die Missionswissenschaft ein Außen-seiter war. Er hat aber die aus Zeit und Umständen ihm gestellte Aufgabe erkannt und aufgegriffen und damit über seine sonstige Berufsarbeit hinaus mit der ganzen Hingabe eines Wissenschaftlers seine Liebe zur Ausbreitung des Reiches Gottes benutzt. Das möge hier, nachdem er so oft zur Sache geschrieben und gesprochen hat, auch einmal zur Ehre seiner Person dankbar anerkannt sein.

H. Eising

DIE BERGPREDIGT DES HERRN IN IHRER GRUNDLEGENDEN BEDEUTUNG FÜR DEN AUFBAU DES REICHES GOTTES¹

I.

Die abschließenden Worte der Bergpredigt lauten: „Wer diese meine Worte hört und sie befolgt, gleicht einem verständigen Mann, der sein Haus auf felsigen Grund baute . . .“ (Mt 7, 21 ff.); „er gleicht einem Mann, der ein Haus baute, grub und das Erdreich tief aushob und die Grundmauer auf den Felsen setzte . . .“ (Luk 6, 48 f.). Nur so könne der Bau allen anstürmenden Gewalten trotzen. Wer aber diese seine Worte nicht befolge, habe „auf Sand“ oder „ohne Grundmauer auf den Erdboden gebaut“ und werde beim ersten Ansturm einen völligen Zusammenbruch erleben. Eindeutiger hätte der Herr nicht aussprechen können, daß er den Gehalt dieser anfänglichen Predigtreihe, die wir auf Grund ihrer Zusammenfassung bei Matthäus 5—7 die Bergpredigt nennen, als die *Grundlage* des Reiches Gottes im Menschen aufgefaßt wissen will. Zweifellos sind wir aber dieser unmißverständlichen Sinngebung bislang nur reichlich unzulänglich gerecht geworden.

Wir bauen anders. Wenn wir auch nicht so töricht sind, um ein Fundament uns nicht zu kümmern, so legen wir aber keineswegs diese Bergpredigt wirklich zugrunde. Wir verwerten sie erst in späteren Bauabschnitten wie ein nachträglich noch willkommenes Baumaterial; man zerschlägt es in seinem ursprünglichen, unersetzlichen Wert, um es als Bruchstücke bald da, bald dort als Lückenbüßer einzusetzen oder mit ihnen als Einzelbelegen ein systematisches Lehrgerüst zu verfestigen, das nach einem gänzlich anderen Bauplan errichtet wurde.

Wir verkennen durchaus nicht den hohen Wert einer systematisch bauenden Theologie; er kann für den unerläßlichen Austrag im Bereiche der Philosophie gar nicht dankbar genug anerkannt werden. Aber wir bestreiten ebenso ent-

¹ Die im Nachstehenden gezeichnete Grundhaltung des Christen stellt besonders hohe Anforderungen an den Missionar, der beim Aufbau des Reiches Gottes vorne an der Front steht. Deshalb fand der Beitrag Aufnahme in die ZMR. In größerer Ausführlichkeit führt der Verf. in sehr selbständiger Weise ein in die Bergpredigt als die Magna Charta des Christentums in seiner Abhandlung: Die Bergpredigt als Grundlage des Reiches Gottes. D. Red.

schieden, daß durch diese theologische Leistung der Aufbau des Reiches Gottes in den Seelen, wie ihn Christus aufführte, abgegolten, überholt und gar überspielt werden könnte.

Es tut not, zunächst grundsätzlich festzustellen, daß Christus auch als *der Meister*, d. h. in der Gestaltung seines Werkes, niemals außer Kurs zu setzen ist. „Nur einer ist euer Meister“ (Mt 23, 8). Selbstverständlich dürfen wir das verpflichtende Vorbild unseres göttlichen Meisters nicht nach dem engstirnigen Gehaben von Meisterschülern verstehen, die zu nichts mächtig sind, als zu „jurare in verba magistri“: sich auf die Verlautbarungen ihres Meisters dermaßen festzulegen, daß jedwede eigenpersönliche Leistung entfallen muß. Nicht einmal dieser einmalige Meister Jesus Christus, ja gerade er am allerwenigsten, will unsererseits ihm gegenüber den Epigonenkomplex: das Minderwertigkeitsbewußtsein, bloße Nachfahren zu sein, wie es sich so häufig in der Gefolgschaft großer Meister einstellt und dann deren Leistung um ihre erfolgreiche geschichtliche Auswertung bringt. Im übrigen ist kein irdischer Meister unerreichbar und unübertreffbar. Nur von Christus bekennen wir die einzige Ausnahme von dieser Wahrheit. Daß uns aber die unbedingte Gefolgschaft Christi auf ein Epigonentum verweise, widerspricht der Sendung des Hl. Geistes, die etwas ganz anderes ermöglichen will, als unsere Nachfolge Christi zu einem armseligen Nachfahrentum auslaufen zu lassen. Vielmehr sollen in der Kraft des Hl. Geistes aus unserer Nachfolge Christi die wahrhaft schöpferischen Antriebe entspringen, um eine ganze Welt in Christus zu erneuern und für das Reich Gottes heim-zuholen. Das ist sogar die monumentalste und segensvollste aller menschlichen Aufgaben. Es kann nichts anderes Menschen aufgegeben sein, was mehr auf echteste Schöpferkraft persönlicher Leistung angewiesen wäre und ein verheißungsvolleres und umfassenderes Wirkfeld vor uns auszubreiten vermöchte. Deshalb hat jegliches Apostolat im Dienste des göttlichen Meisters Jesus Christus freiesten Spielraum ureigener Betätigung. „Die herrliche Freiheit der Gotteskinder“ verträgt sich nimmer mit einem in die Enge verwiesenen Erdenlos, das uns verwehrt, die eigenen Kräfte zu entfalten.

Die bisherige Kirchengeschichte weist eine Fülle solcher schöpferischen Leistungen aus dem Glauben in großer Vielfalt auf. Für die Gegenwart und Zukunft will sich erweisen, ob wir in solcher Glaubenskraft den vergangenen christlichen Geschlechtern ebenbürtig sind oder nur mehr noch ihre Nachfahren, die von deren Leistungen aus dem Glauben zehren und sie aufzehren, also nicht bloße Nachfahren Christi, sondern gar Nachfahren von Nachfolgern Christi. Die gewaltigen Aufgaben aber, die unserer Generation zugefallen sind, verlangen von uns zum mindesten, was in früheren Zeiten von der Jüngerschaft Jesu Christi gefordert und geleistet wurde; möglicherweise sind die heutigen Anforderungen noch größer und nur ganz wenigen der Vergangenheit vergleichbar.

Wir sind also in der Nachfolge Christi aufgerufen, die Aufgaben unserer Zeit zu meistern aus einer ähnlichen schöpferischen Glaubenskraft, wie sie unsere großen Vorfahren beseelte. Das Evangelium läßt nicht nur die Möglichkeit dazu offen, sondern weist uns ausdrücklich diesen Weg: „Darum gleicht der Lehrer, der sich in der Lehre des Himmelreiches auskennt, dem Hausvater, der aus der Schatzkammer Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13, 52). Diese Worte des Herrn umreißen für immerdar die *schöpferische* Aufgabe aus dem Glauben. Christus hat diesen Richtweis gegeben als Abschluß der Predigtreihe, die Matthäus in seinem 13. Kapitel zu der sogenannten „Seepredigt“ zusammengefaßt hat: einer Reihe von Gleichnissen, mit denen er tiefer in den Gehalt seines

Reiches hineinführte. Das bedeutete zwar seinerseits eine Weiterführung seiner Offenbarung, wozu wir unsererseits uns nicht vermessen können; aber unsere Begrenzung auf sein Evangelium sollte unsere eigene Gestaltungskraft nicht lahmlegen, insofern nämlich nicht, als es uns versagt sein müßte, aus der Schatzfülle, die uns in Jesus Christus geschenkt ist, in buchstäblich *schöpferischer* Glaubenskraft ihre Gehalte ans Licht zu fördern. *Neues und Altes* sei da hervorzuholen. „Neues“ steht sogar voran. Daran erkennt man, wie offensichtlich der Herr auf die jeweils erstmalige, eigenmächtige Leistung abzielt, welche schöpferische Menschen oder Generationen und Zeiträume in der Entdeckung oder Aufhellung bisher verborgener oder noch nicht entschleierter Verhalte vollziehen. Und auch „Altes“ möchte der Herr — anders können wir ihn in diesem Zusammenhang nicht verstehen — wirklich „*hervor = geholt*“ wissen („ekballein“): das ist klare Absage an ein Gehaben, unsere Verkündigung nur mit dem bereits im Umlauf befindlichen hervorgeholten und ausgeprägten Münzgut zu bestreiten, weil dieses uns der Mühe überhöbe, unsererseits in die Schatzkammer hinabzusteigen und ihre Schätze zutage zu fördern.

Die Kirche wird niemals, auch nicht bei weiterem Absinken des Unterrichtes in der griechischen und lateinischen Sprache auf unseren höheren Schulen, auf eine gründliche Ausbildung des priesterlichen Nachwuchses in diesen alten Sprachen verzichten; denn die Verkündigung ohne das unmittelbare = persönliche Verhältnis des Priesters zur Hl. Schrift und auch zur mündlichen Überlieferung — und dazu ist die Kenntnis der griechischen und lateinischen Sprache unerlässlich — würde dieses Hervorholen des Alten und erst recht des Neuen unvollziehbar machen. Eine Kirche, deren Priestertum von dem unmittelbaren Zugang zu den Glaubensquellen abgeschnitten wäre, wäre in ihrem Lebensnerv tödlich getroffen. Keine Theologie könnte in die Bresche treten und erst recht nicht eine Theologie, die sich selbst an die Stelle der Glaubensquellen setzen möchte, weil sie diese bereits ausgeschöpft und endgültig ausgemünzt habe. Das Evangelium ist in solchem Sinne nicht erschöpfbar; es ist *unerschöpflich*. Aus diesem Unerschöpflichen zu *schöpfen*: Neues und Altes, ist schöpferisches Schaffen und ist meisterliche Nachfolge des göttlichen Meisters. In ihrer fruchtbaren Begegnung mit dem Evangelium wird sie mächtig, dieses im Wechsel und Wandel der Zeiten und in der Vielfalt der Menschen und Völker als die erlösende Frohbotschaft zu künden.

Nach Christi Verheißung ist es die Sendung des Hl. Geistes, uns „in die ganze Fülle der Wahrheit einzuführen“. Das bedeutet aber nicht einmal für den Hl. Geist einen Weitervollzug göttlicher Offenbarung; er führt nicht weiter, sondern hinein in das von Christus geschaffene Werk. „Er wird *mich* verherrlichen; denn er wird *von dem Meinigen* nehmen und es euch kundtun.“

Christus ist und bleibt das Alpha und Omega. „Niemand kommt zum Vater, denn *durch mich*.“ So unermeßlich und bis zum Ende der Zeiten unausschöpflich das Reich der Himmel in Jesus Christus ist, fehlt ihm dennoch keineswegs die konkrete Wirklichkeit eines fest umrissenen, eindeutig bestimmten Bereiches. Es ist ein *umgrenztes Gehege*, das wir nicht überschreiten können; nur *innerhalb* von ihm liegt unser Wirkfeld. Die Grenze ringsherum kann zwar nicht, wie im übrigen niemals in einem wirklichen Gehege, als Beeinträchtigung bewertet werden; aber sie bedeutet eine feste Bindung: auf *Christus*.

II.

Die Frage *der Tragweite dieser Bindung* bedarf der Klärung. Es geht hier nicht darum, erneut ins Licht zu setzen, daß Christus das Haupt des Leibes ist, von dem wir die Glieder sind — daß er der Rebstock ist, wir aber die Rebzweige — daß er der Bräutigam und die Kirche die Braut ist. Wir fragen vielmehr danach, inwieweit wir gehalten sind, Christus *in dem Aufbau des Reiches Gottes zu folgen*. Dürfen oder müssen wir sogar *anders* bauen? Unter zwei Gesichtspunkten will man diese Frage bejahend beantworten.

Ist der Aufbau des Reiches Gottes, wie ihn die Evangelien schildern, nicht mit der Himmelfahrt des Herrn und der Herabkunft des Hl. Geistes *vollendet*? Beginnt nicht mit diesem Pfingsten die jetzt vorliegende Vollwirklichkeit *der Kirche*, während bis dahin alles erst im Werden war? Also habe seit diesem großen Wandel des Pfingstgeschehens der Aufbau des Gottesreiches, wie ihn der Herr vollzogen hat und ihn die Evangelien widerspiegeln, für uns nur noch ein geschichtliches und nicht mehr ein unmittelbar praktisches Interesse. Fortan müsse man nicht diesen Werdegang der Kirche, sondern sein Ergebnis: die Ganzheit und Vollgültigkeit der Kirche zugrunde legen. Es gelte, diese Kirche zur Entfaltung zu bringen; das aber sei eine Aufgabe, die grundverschieden sei von dem Erstaufbau durch Jesus Christus. Jetzt müsse man in den Mittelpunkt rücken, was im Evangelium erst allmählich in seiner zentralen Bedeutung in die Erscheinung treten konnte, also von der Taufe als Grundlage und der Eucharistie als Brennpunkt unseres christlich-kirchlichen Lebens ausgehen. Und man könne nunmehr in einer Ganzheitsschau sogar systematisch den Gesamtgehalt aufgliedern, um ihn unter logischen Gesichtspunkten zweckgerecht ganz anders zusammenzufassen. So lasse sich das Wesentliche klar herausstellen und darauf für die praktische Seelsorge ein Hauptgewicht verlegen, um von ihm aus das religiöse Leben zu gestalten. Dieses Verfahren sei nicht nur dort am meisten angemessen, wo die Taufe am Anfang des Menschenlebens stehe und die Eucharistie bereits im frühen Kindesalter ihre Sendung erfülle, also in den katholischen Gebieten und Familien, sondern auch im *missionarischen* Arbeitsfeld; auch da könne man nicht noch einmal beginnen, wie Christus erstmalig haben wirken müssen, um überhaupt Kirche ins Dasein zu stellen.

Des weiteren möchte man sich versichert halten, daß auch die fortschreitende Entwicklung der Menschheit seit den Tagen Jesu Christi andere Voraussetzungen geschaffen habe, die es nicht mehr ange-

bracht erscheinen ließen aufzubauen, wie es Christus getan habe. Zwar unterfängt man sich nicht, an seiner Gestaltung herumzumäkeln, als ob er es damals hätte besser machen sollen; man tastet ihn als den Meister von damals nicht an, möchte aber überzeugt sein, daß er heute, unter völlig gewandelten äußeren und inneren Verhältnissen, sein Werk ganz anders aufführen würde, meisterlich wie ehemals, aber halt anders. Da er aber nicht noch einmal unter uns auftreten und sein Meistertum in dieser veränderten Planung unter Beweis stellen könne, sei uns aufgegeben, diese Neugestaltung unsererseits zu vollziehen.

Diese Stellungnahme zum Herrn als dem Meister in dieser doppelten kritischen Sicht ist zwar nirgends theologisch herausgearbeitet worden, beherrscht aber praktisch so weitgehend unser Blickfeld, daß uns die Evangelien in ihrem inneren Gefüge, das halt das Abbild des geschichtlichen Werdens des Reiches Gottes in Jesus Christus darstellt, ganz fremd anmuten. Diesen Werdegang in seiner innerlichen Abfolge mitzugehen, liegt uns so fern, daß wir bislang nur zaghafte Ansätze dieser Art aufzuweisen haben und diese ohne sonderliche Auswirkung geblieben sind. Ehe hier nicht Wandel geschaffen ist, wird nicht erkennbar werden, daß *dem Wirken Christi ein Strukturprinzip zugrunde lag, das von uns nicht auswechselbar ist*. Dieses Grundgefüge des Bauens Christi war und bleibt von der Andersartigkeit der Völker und Menschen und Zeiten unabhängig. Man darf nicht verwechseln, was am Wirken des Herrn milieugebunden und was zeit- und raumlos war. Weil der Herr sich so meisterlich mit seinem Milieu auseinandersetzt, übersieht man, daß bei ihm nicht eigentlich dieser unmittelbare Austrag das Gesetz seines Handelns bestimmt, sondern daß er nur deshalb diesen so überlegen vollziehen konnte, weil er schlechthin überlegen handelte, also nicht nur in diesem und für diesen Fall. Dann aber bleibt sein Wirken richtweisend für alle Zeiten.

Offenkundig wird das gleich von Anfang an schon im Vorläufertum des Johannes, das der Herr ausdrücklich zum eigenen Ausgangsort übernimmt, und mit voller Klarheit in den weiteren anfänglichen Predigten, die wir die Bergpredigt nennen. Wir wollen versuchen, an ihrem wesentlichen Gehalt aufzuweisen, daß hier tatsächlich *die Grundlage* des Reiches Gottes in uns vorliegt. Wir haben an ihr nicht ein bloßes geschichtliches Interesse, als wäre sie nur damals der erste Bauabschnitt unter den Händen des Herrn gewesen, die Grundlage vor 2000 Jahren. Sie ist die Grundlage schlechthin:

für uns persönlich und für unseren apostolischen Einsatz an den anderen, im Apostolat des besonderen und allgemeinen Priestertums, in der Erstgewinnung für das Reich Gottes auf dem *Missionsfeld* und in der Rückgewinnung der entfremdeten und verlorenen Glieder, kurzum: allüberall, wo Christus und sein Reich sich entfalten soll.

Das eigentliche Thema des Johannes und das Erstthema Jesu (Mt 3, 2 und 4, 17) lautete: „*Wandelt euch um; denn das Himmelreich ist nahe!*“ In dem, was Jesus bringt, kommt eine neue Wirklichkeit. Sie stammt aus der Höhe, ist Reich der Himmel, das uns zugehört ist. Nicht wir sollen uns zu ihm auf den Weg machen; es *will zu uns kommen*. Es liegt nicht in der Ferne; nicht zu wandern zu ihm hin, sondern zu wandeln in uns selbst, sind wir aufgerufen. Es steht vor der Tür; wir sollen ihm Einlaß gewähren. Nicht ein nur erstes, einziges Mal sollen wir uns ihm eröffnen. Es läßt sich nicht wie ein bloßes Besitztum hinter verschlossener Tür verwahren. Es lebt und entfaltet sich nur im fortwährenden, sich steigernden Zustrom aus der Höhe und der ihm immer mehr entsprechenden empfänglichen Bereitschaft unserer Herzen. Alles, was sich diesem Geschehen an uns hinderlich in den Weg stellt, ist auszuräumen, um ihm freiesten Zuweg zu uns zu ermöglichen. „Bereitet den Weg des Herrn!“ Wenn es dann hat zu uns gelangen können und Einlaß bei uns gefunden hat, will sich in unseren Herzen nicht wie auf einem äußerlichen Schauplatz etwas abspielen; wir sollen vielmehr mit diesem Walten in uns mit dem Herzen dabei sein, uns von ihm ergreifen und gestalten lassen. Vom Unheil und zum Heil will es uns erlösen, um in uns und durch uns ein wirkliches Reich Gottes schon auf dieser Erde zur Entfaltung zu bringen.

So steht also am Anfang der Verkündigung des Herrn das wahrhaft Grundlegende vom Reiche Gottes und den Anforderungen an uns, um seiner teilhaftig werden zu können. Das kann sich niemals ändern. Es muß jeglicher Verkündigung zugrunde gelegt werden, einer Erstverkündigung unter Nichtchristen sowohl, wie der Seelsorge in den kirchlichen Gemeinden. Jeder Christ muß immer wieder Einkehr bei sich selbst halten, ob sein Christsein tatsächlich auf dieser Grundlage sich gründet. Sonst ist es „auf Sand gebaut“ und bricht zusammen, auch wenn es in das kirchliche Gefüge regelrecht eingeordnet ist. Hier wird sichtbar, daß der Werdegang des Gottesreiches in Jesus Christus mit der Herabkunft des Hl. Geistes nicht endgültig abgeschlossen und nicht ein geschichtlich einmaliger Vollzug gewesen ist, sondern auch ein erstmaliger, dem dann in

der Kraft des Hl. Geistes in jedem Volk und jeder Zeit, ja in jedem Menschen ein abermaliger folgen will. Die Kirche bleibt ständig im Werden, auch da, wo sie schon lange bestanden hat und machtvoll in die Erscheinung tritt; und das Reich Gottes in uns ist nur in seinem ständigen Werden immer vollgültiger da. Die Bitte des Vaterunser „adveniat regnum tuum!“ will nach dem krönenden Pfingstgeschehen nur um so inbrünstiger die Jahrtausende erfüllen, und in jedem Jahr soll das Kirchenjahr immer wieder ein Nachvollzug des Aufbaues des Reiches der Himmel durch Jesus Christus in uns werden, um so dem „Vollalter Jesu Christi entgegenzureifen“. Die vollendete Kirche ist die *ekklesia triumphans*: die durch eine weitere, endgültig abschließende Tat Gottes jenseits des Jüngsten Tages erfüllte Wirklichkeit des Reiches aus der Höhe; und die persönliche Vollendung erfolgt erst nach unserem Tode durch das *donum gratiae*, den krönenden Beschluß ewiger Geborgenheit.

III.

Die Bergpredigt vereinzelt den Aufruf zum Wandel in uns selbst zu bestimmten Anforderungen an uns aus einer größeren Reihe von weiteren, anfänglichen Predigten des Herrn.

1. Die Seligpreisungen

Verstandesmäßige Überlegungen eröffnen uns unseren Zuweg zu vielerlei Bereichen und ermöglichen uns ein immer tieferes Eindringen in sie hinein. Das Himmelreich aber will zu uns kommen. Da gibt unsere innerliche Haltung den Ausschlag. Das lautere Herz, nicht der klare Kopf ist hier die Hauptsache. Auf diesen Generalnenner sind diese Seligpreisungen zu bringen. Sie sind von vornherein unmißverständliche Absage an eine intellektualistische „Vorschule der Gläubigkeit“, welche rationale Vorläufe gegen das in der Johannespredigt verkörperte Vorläufertum auswechseln möchte, also philosophische „*praeambula fidei*“, die von der philosophischen Ebene aus durchaus möglich und nützlich sein können, den grundlegenden Anforderungen an unsere innerliche Haltung gemäß der Losung „Wandelt euch um!“ voranstellen möchte. Es tut heute bitter not, in einer Art gründlicher „Grundlage-Forschung“ zu überprüfen, in wieweit hier Verlagerungen und Verschiebungen die Reichs-Gottes-Arbeit fragwürdig gemacht und beeinträchtigt haben. Auf dem Missionsfeld ist diese Überprüfung aus besonderen Gründen besonders dringlich.

„*Selig die Armen im Geiste!*“ — „*Selig die Trauernden!*“ „Denn ihrer ist das Himmelreich.“ — „Denn sie werden getröstet werden.“ Was alles hat man aus dieser ersten Seligsprechung herauslesen wollen! Sogar die Gepflogenheit, geistig beschränkte Menschen als „Arme im Geiste“ zu bezeichnen, stammt hierher. Andere möchten annehmen, der Herr habe hier „das einfache Volk“, „die geringen Leute“, die nicht mit Glücksgütern Gesegneten angesprochen, als ob er bei der Masse des Volkes sich habe anbiedern und einen guten Start auf breiter Bahn vollziehen wollen. Im übrigen deutet man meistens dieses Herrenwort kurzerhand als Aufruf zur Demut, ohne aber klar aufweisen zu können, warum und inwiefern Demut „Armut im Geiste“ sein soll. So konnte es nicht ausbleiben, daß ausgerechnet von diesem ersten, richtweisenden Wort der Bergpredigt Verwirrung und Anstoß ausgingen.

Das Versagen des rechten, vollen Verständnisses gleich zu diesem Anfang der Botschaft vom „Himmelreich“ rührt daher, daß man den Zusammenhang der Bergpredigt mit dem Leitthema nicht voll- auf in Anschlag setzt: „Wandelt euch um; denn das Himmelreich ist nahe!“ Dieses Reich kommt aus der Höhe; wir können seiner nur teilhaftig werden, wenn wir in unserer Haltung uns ihm aufschließen und alles aus dem Wege räumen, was seiner Ankunft bei uns im Wege steht. Das klar herauszustellen und im einzelnen scharf zu umreißen, müssen wir von der Bergpredigt erwarten.

Wenn Christi Wirken nicht von vornherein aussichtslos bleiben soll, muß er gleich zu diesem Anfang voranstellen, was als Haupthindernis dem Kommen des Reiches Gottes zu uns den Weg verlegt: *die innerlich hohle Besitzseligkeit der „Reichen im Geiste“*. Auf diesem Berge sitzen sie inmitten der Volksscharen in der aufgeblähten Satttheit ihres vermeintlichen seelischen Besitztums. Völlig unzugänglich werden sie sich erweisen für die Heilsbotschaft, die sich in Jesus Christus kundtun will. „Verstocket ist das Herz dieses Volkes. Seine Ohren sind taub, seine Augen geschlossen. Mit den Augen will es nicht sehen, mit den Ohren nicht hören, mit dem Herzen nicht verstehen noch sich bekehren, daß ich es heile“ (Mt 13, 15 — Js 6, 9 f.).

Christus zielt hier nicht eigentlich auf die wohlfeile Saturiertheit derer, die ohne höhere, seelische Ansprüche selbstzufrieden dahinleben. Eine „Armut im Geiste“ als Seligpreisung in den Raum solcher seelischen Armseligkeit gesprochen, könnte höchstens dahin mißverstanden werden, daß der Herr die Satttheit solcher Anspruchslosigkeit als vorbildlichen Ansatz für das Gottesreich angesprochen habe, während sie doch durchaus nicht ein aufnahmefähiges Erdreich für sein Evangelium darstellt. Aber Menschen dieser Art sind wenigstens keine

ausgesprochenen Gegner des Herrn; es wird ihnen nie beifallen, als „Reiche im Geiste“ ihm gegenüberzutreten und zu seinen Widersachern von Anbeginn zu werden. Ihr Widerstand besteht nur in ihrem Unvermögen, Widerhall zu geben; und diesem Unvermögen läßt sich möglicherweise bei manchen von ihnen aufhelfen. Daß sie sich mit so wenigem, geringwertigem Gut zufriedengeben, hängt mit ihrer Art zusammen, sich zu bescheiden, und rührt von mancherlei Umständen her, die ihnen den Einblick in eine höhere Welt verschlossen.

Echter Widerstand dagegen, den es zu brandmarken und zu brechen gilt, verkörpert sich in denen, die sich in Weisheit und Vollkommenheit vollendet dünken. Sie sind die unseligen Widersacher Jesu Christi, weil sie selbst unfähig sind, eine Kunde zu vernehmen, die nur von Menschen bereitwillig aufgenommen werden kann, die sich ihrer eigenen Armseligkeit und Erlösungsbedürftigkeit ehrlich bewußt werden. Dieses Eingeständnis muß ihnen um so schwerer fallen, als es gerade sie als diejenigen treffen müßte, denen die Einkehr und Umkehr vor allem nottut. Deshalb sperren sie sich auf das leidenschaftlichste dagegen, ihre seelische Besitzseligkeit in sich selbst zusammenbrechen zu lassen und vor Gott und den Menschen als ausgemachte Heuchler dazustehen. Weil sie darum wissen, daß sie persönlich mit dem Erfolg Jesu Christi fallen müssen, werden sie seine unversöhnlichen Feinde. Christus kann und will diesen „Reichen im Geiste“ nicht ersparen, in der ganzen Nacktheit ihrer Erbärmlichkeit offenbar zu werden. In dem allerersten Wort von den „Armen im Geiste“ stellt er wider dieses schlimmste Widersachertum den Lobpreis derer, die in ihrer Haltung solchen unseligen Gehabens gänzlich bar sind. Deshalb mußte diese Seligpreisung an diesem Anfang stehen.

Ihr sollte man den späteren Weheruf des Herrn gegenüberstellen: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr *verschließt* das Himmelreich vor den Menschen. Ihr tretet selbst nicht ein, und ihr laßt auch die nicht hinein, die hinein wollen“ (Mt 23, 13). Sie selbst können seiner nicht teilhaftig werden, weil sie für sich persönlich eine Heilsbedürftigkeit nicht wahrhaben wollen. In diesem Widerstreben liegt zudem eine Absage an die Wahrhaftigkeit vor sich selbst, die ihrerseits auf ihre hochmütige Überheblichkeit zurückzuführen ist. Dieser „Reichtum im Geiste“ ist also ein vielfältig unheilvoller seelischer Komplex, dem gegenüber der Kapitalismus innerhalb des wirtschaftlichen Bereiches ungleich unkomplizierter und auch weniger verhängnisvoll anmutet. Geld und Gold sind wenigstens eine recht handfeste Wirklichkeit; aber die Besitzseligkeit eines „seelischen Kapitalismus“ ist ja gerade bei diesen „Reichen im Geiste“ nur auf eingebildetem, vorgetäuschem Wertgehalt aufgebaut.

Am allerwenigsten hätte eine solche Haltung im Volke Israel Platz greifen dürfen. Es war um dessentwillen auserwählt, um der *Sehnsucht nach dem Heiland der Welt* eine Heimstatt und Pflegestätte einzigartigen Gepräges zu werden. Das besondere Heilswalten Gottes über ihm zeichnete es zwar vor allen anderen Völkern aus; aber dieser Vorzug berechnete es keineswegs, sich vor diesen anderen als minderwertigen Habenichtsen hochmütig in einem Besitz des Heiles zu wähnen. Diese Verachtung der nichtjüdischen heidnischen Umwelt in einem unseligen Pharisäismus hat schon vor Christus das wechselseitige Verhältnis des Judentums und der anderen Völker auf das schwerste belastet und dem alttestamentlichen Gotteswalten stärksten Eintrag insofern getan, als nur in einem recht bescheidenen Umfang Heiden für die Religion des Alten Testaments zu gewinnen waren und diese Proselyten kaum auf die Fülle der Zeiten in Christus ausgerichtet wurden.

Eine solche beatitudo possessionis, eine Besitzesseligkeit, die irgendwie immer mit dem wohligen, selbstsicheren Bewußtsein einer Auserwählung verbunden zu sein pflegt, kann sich auch der christlichen Menschen bemächtigen. Christi Jünger zu sein und Glied seiner heiligen Kirche, bedeutet eine noch ungleich höhere Erwählung; aber diese will noch weit weniger in pharisäerhafter Überheblichkeit empfunden werden. Sie würde in noch schärferem Widerspruch zum Inbegriff des Christentums stehen, als der jüdische Pharisäismus zum Sinngehalt des Alten Bundes.

Die Menschheit unterscheidet sich nicht nur bezüglich der materiellen Güter in solche, die von ihnen mehr oder weniger, viel oder kaum, etwas oder gar nichts ihr eigen nennen, in Begüterte und Hungerleider, in Reiche und Arme und in „Kapitalisten“, die sich auf ihr Hab und Gut verkrampfen, und „Proletariat“, die sich als Verstoßene beklagen. Der gleiche Unterschied besteht auch bezüglich der ideellen und der Heilsgüter; auch da gibt es Reiche und Arme, Kapitalisten und Proletariat. Und dieser Unterschied ist noch weit schwerwiegender und die von ihm herrührende Spannung noch viel unerträglicher und unheilvoller. Die „kapitalistische“ Haltung in diesem Bereich wirkt sich besonders aufreizend aus und wird zu einem wild strömenden Quell bösesten Streites; denn die Güter, um die es sich hier handelt, gelten in den Augen derer, die sich ihrer teilhaftig fühlen, als weit höherer Vorzug und in den Augen derer, denen sie vorenthalten sind, als weit schmerzlicherer Mangel.

So kann diese Besitzesseligkeit zu einem verhängnisvollen Störenfried im seelischen Zusammenhalt der Menschen werden und sie einander mehr entfremden und verfeinden, als die kapitalistische Haltung der an wirtschaftlichen Gütern Reichen die Menschheit aufzuspalten vermag. Wir haben bislang die Soziale Frage zu ausschließlich im Blickfeld der materiellen Werte gesehen und deshalb sogar dem materialistischen Ansatz zu ihrer Lösung Vorschub geleistet. Wir müssen endlich ihren Spannungsbereich auf die übermateriellen Güter ausdehnen und erkennen, daß hier ein „unsoziales“ Verhalten weit folgenschwerer ist, ja, daß ursächlich eigentlich hier die Hauptquellen sozialen Unheils liegen. *Ein besitzesseliges Christentum und Kirchentum wird nicht nur zu einer Herausforderung aller seelisch notleidenden und ringenden Menschen, sondern auch zu einer so selbstgefälligen Absonderung, daß das missionarische Apostolat als christliche Pflicht nicht mehr ins Bewußtsein tritt.*

Mit dieser Seligpreisung der „Armen im Geiste“ koppelt der Herr die zweite der „Trauernden“. Es genügt ihm nämlich keineswegs, daß wir uns unserer eigenen Mangelhaftigkeit, Armseligkeit und Sündhaftigkeit ehrlich bewußt werden. Es gibt manche Menschen, die sich freimütig als solche „Armen im Geiste“ bekennen, aber sich mit diesem Eingeständnis beruhigen und vor sich selbst und vor den anderen erklären, der Mensch sei nun einmal so; man müsse sich damit abfinden. Christus aber ist ge-

kommen, um *uns von unserer seelischen Not zu erlösen*. Deshalb muß er bei uns voraussetzen *eine wehe Bekümmernis* ob unserer Unzulänglichkeit und Erbärmlichkeit. Nur diese Traurigkeit unserer Herzen kann für ihn den archimedischen Punkt abgeben, von dem aus er unseren Notstand zu wenden in der Lage ist. *Es gibt nichts Verheißungsvolleres in uns als dieses Leiden an uns selbst ob der Wahrhaftigkeit zu uns selbst*. Es bildet die Grundlage jeglichen Segens und erst recht des Reiches Gottes in uns.

So will Christus in diesen beiden ersten Seligpreisungen uns innerlich empfänglich machen für das Reich Gottes und unsere Kräfte erlösend zur Entfaltung bringen, während sie bei den Besitzesseligen und den Unbekümmerten gelähmt bleiben. Aber er mahnt uns, unsere Kraft in harte Zucht zu nehmen: „*Selig die Gelassenen, Verhaltenden, Beherrschten*“ (wir übersetzen durchweg „die Sanftmütigen“, ohne mit diesem Wort den vollen Sinn zu treffen). In den *Religionen des Fernen Ostens* weiß man darum, wie weitgehend von der Haltung, die der Herr hier preist, eine innerliche Überlegenheit abhängt: „*Sie werden die Erde in Besitz nehmen*.“ Aber Christus meint diese harte Selbstzucht nicht um ihrer selbst willen und auch nicht, um in uns selbst abzusterben, sondern um unsere Kraft zu speichern und zu steigern und sie dann in glutvoller Inbrunst einzusetzen, wann und wo wir gerufen werden: „*Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden gesättigt werden!*“

Was es um diese Gerechtigkeit sein wird, das kündigt der Herr in den weiteren Sätzen an: „*Selig die Barmherzigen!*“ — „*Selig die Reinherzigen!*“ Drinnen in uns, im Herzen, will dem Reich Gottes das Tor aufgemacht werden, und von dieser inwendigen Mitte in uns will dieses Reich sich entfalten. Echte Güte kann nur *miser cordia*, ein Erbarmen *des Herzens*, *Barmherzigkeit* sein. Und lautere Reinheit ist nur den *mundi corde*, den *katharoi tä kardia*, denen, die rein *im Herzen* sind, eigen. Güte und Lauterkeit bedingen einander. In ihrem wechselseitigen Ringen umeinander schaffen sie die Persönlichkeit der Gotteskinder und gestalten sie unter den Menschen die Gemeinschaft des Reiches Gottes. Diese Parolen des Herrn sind auch und wiederum scharfe Kampfansage gegen die Mächte des Reiches der Finsternis, die auch vom Herzen der Menschen aus zu wirken pflegen; „denn aus dem Herzen stammen böse Gedanken, Mord, Ehebruch . . .“ (Mt 15, 19). Jene Weherufe des Herrn müssen hier vermerkt werden: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr haltet den

Becher und die Schüssel von außen rein, inwendig aber laßt ihr sie starren von Raub und Gier. Du blinder Pharisäer, reinige zuerst das Innere von Becher und Schüssel, dann wird auch das Äußere rein werden. — Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr gleicht übertünchten Gräbern. Von außen sehen sie zwar schön aus, inwendig aber sind sie voll von Totengebein und allem Unrat. So erscheint auch ihr äußerlich gerecht vor den Menschen, inwendig aber seid ihr voll Heuchelei und Schlechtigkeit“ (Mt 23, 25—28).

Die Gerechtigkeit aus Herzensgüte und Herzensreinheit wird von Christus aufgerufen, wider diese Störenfriede in die Schranken zu treten und ihrem Unheil und Unfrieden zum Trotz wirklichen Frieden zu gestalten: „*Selig, die den Frieden schaffen!*“ Wir tun nicht gut daran, hier das Wort „*eirānopoioi*“ („*pacemfacientes*“) mit „friedfertig“ zu übersetzen; denn uns ist das Bewußtsein abhanden gekommen, daß „fertig“ von „fertigen“ herkommt, und wir empfinden Zusammensetzungen mit „fertig“ als geneigt zu etwas oder gar als süchtig und anfällig für etwas. Gewiß haben wir alle eine verzehrende Sehnsucht nach dem Frieden, aber das gesamte Evangelium ist die eindeutige Kunde, daß *der wirkliche Friede errungen, erstritten und erkämpft werden will*.

Rechtverstanden, sind die „*irenischen*“ Menschen die Tapfersten von allen. Weil sie im eigenen Innern jeglichen faulen Frieden ausgeräumt haben, sind sie mächtig geworden, allem bösen Streit unter den anderen die Stirne zu bieten und aus ihrer innerlichen Überlegenheit heraus Spannungen und Gegensätze zu einem echten Austrag zu bringen. Sie kapitulieren vor keiner Schwierigkeit und gehen unermüdlich selbst die heikelsten Aufgaben an, um Frieden zu schaffen. Lauterer als ihr Wollen und heißer als ihre inwendige Glut pulst es nirgends in Menschenherzen. Leider Gottes ist auch dieses Wort „irenisch“ mißbraucht worden und zwar im Sinne einer Süchtigkeit nach Frieden um jeden Preis; es mußte herhalten für den charakterlichen Marasmus einer erbärmlichen Kompromißlerei, die „um des lieben Friedens willen“ zur Preisgabe aller Grundsätze und Werte bis hin zu den höchsten jederzeit bereit ist. Es ist jammerschade drum, daß diese Seligpreisung des Herrn darob weithin von ihrer herrlichen Leuchtkraft einbüßen konnte und der Gottesadel derer, die den Frieden schaffen, kaum noch gewürdigt wird. Aber wir müssen Christi Wort stehen lassen: „Sie werden *Kinder Gottes* genannt werden.“

Vornehmlich auf sie und auf sie in größter Schärfe konzentriert sich der Ansturm der Macht der Finsternis; aber gerade ihnen gilt

das weitere Wort des Herrn: „*Selig, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer ist das Himmelreich!*“ Der Fürst der Finsternis als Störenfried von Anbeginn sieht in ihnen seine gefährlichsten Widersacher. Deshalb ist das Los der irenischen Menschen meistens so leidvoll und oft tragisch. Aber „*Ihrer ist das Himmelreich*“: von ihrem tapferen Einsatz lebt das Reich Gottes auf Erden. In ihnen verkörpert es sich am vollgültigsten, sie verhelfen ihm immer aufs neue zur Blüte. Sie dürfen auf den reichsten Lohn in der Ewigkeit verhoffen: „*Euer Lohn wird groß sein im Himmel*“, also *nach* solcher vorbildlichen Nachfolge des Herrn und dem Tode, den sie möglicherweise sogar um ihrer willen auf sich nahmen.

(Fortsetzung folgt)

PROF. DR. B. KÖTTING, MÜNSTER

DAS WIRKEN DER ERSTEN STYLITEN IN DER ÖFFENTLICHKEIT. MISSIONS- UND ERBAUUNGSPREDIGT

Mit dem Begriff „Styliten“ verbindet sich im allgemeinen die Vorstellung von absurder Sonderbarkeit, im vorurteilsfreien, günstigen Falle von strengster Ascese und äußerster Abgeschlossenheit. Die Anachoreten, die die koinobitischen Klöster verließen, oder ohne vorherige Mitgliedschaft in einem solchen, die einsamen Steppen und Wüsten aufsuchten, genossen hier und da im 4., 5. und 6. Jhdt. schon ein außergewöhnliches Ansehen und erhielten häufig Besuche von Pilgern und Hilfesuchenden¹. Von den Styliten wurde die Ascese der Anachoreten bis zur extremsten Möglichkeit gesteigert. Das Prinzip der „*stabilitas loci*“ erreichte hier die letzte Grenze, da auf der Säule nur ein Raum von etwa 4 qm zur Verfügung stand². Das schutzlose Preisgegebensein an Wind und Wetter, dazu die von einigen geübte Praxis des dauernden Stehens auf der Säule, brachten dieser Form der Selbstkasteiung einen solchen Ruf, daß die ersten großen Styliten von der christlichen, wie auch von der heidnischen Bevölkerung einen solch gewaltigen Zulauf erhielten,

¹ Theodoret von Cyrus, *Historia religiosa*, und Palladius, *Historia lausiaca*, bieten in vielen ihrer Mönchsbiographien genügend Beispiele.

² Über die Lebensweise der Styliten s. H. Delehaye, *Les saints Stylites* = *Subsidia hagiographica* 14 (Brüssel 1923), CXLIV—CLXXVI. Beschreibung der Säulen und Zusammenstellung der wiederaufgefundenen Reste in Syrien bei J. Lassis, *Sanctuaires chrétiens de Syrie* (Paris 1947), 277—280.

daß er über das bei einem gewöhnlichen Anachoreten übliche Maß weit hinausging³. Die ersten Styliten haben alle zunächst in Koinobien gelebt.

Von den Klöstern sind die beiden sonderbaren asketischen Lebensformen des Stylitentums und des Gyrovagentums ausgegangen, die untereinander den schärfsten Gegensatz aufweisen: hier die äußerste Loslösung von einem bestimmten Ort, dort die strengste Bindung an einen bestimmten Platz. Das Gyrovagentum⁴ ist nicht auf den Orient beschränkt geblieben, sondern hat auch im Abendland, namentlich bei den ird-schottischen Wandermönchen, zahlreiche Vertreter gefunden. Die Lebensweise der Styliten ist jedoch so sehr vom Klima abhängig, daß sich nur schwache Versuche gezeigt haben, sie auch im Okzident heimisch zu machen⁵. Im Orient dagegen hat diese sonderbare Form der Aszese bis ins 19. Jahrhundert hinein bestanden⁶, ja es hat dort sogar Frauen gegeben, die sich dieser harten Kasteiung unterzogen⁷.

Durch den ungeheuren Zustrom der Massen wurden die ersten Styliten aus der erstrebten Beschaulichkeit ihres Lebens herausgerissen, sie wirkten in breitester Öffentlichkeit. So haben sie große Bedeutung erlangt sowohl für die *Ausbreitung des christlichen Glaubens*, wie für die *Einschärfung christlicher Grundsätze* in manchen Bereichen des *öffentlichen Lebens*.

Bei der Herausstellung des Materials ist eine Einschränkung geboten auf die drei ersten bedeutenden, aus Syrien stammenden Styliten, deren Wirken einen Zeitraum von etwas mehr als 150 Jahren umfaßt. Als der erste Säulensteher gilt bis heute *Simeon der Ältere* (390—459)⁸, der in der Nähe des Dorfes Telneschin, einige Tagereisen weit östlich von Antiochien, seine Wirkungsstätte hatte. Heute noch trägt der Hügel, auf dessen Spitze sich seine Säule erhob, den Namen Kal'at Sem'an, d. i. Felsen Simeons. Sein größter Schüler

³ Die Styliten wurden schon zu ihren Lebzeiten, als sie noch auf der Säule standen, von zahlreichen Pilgern besucht. Nach ihrem Tod hielt der Zustrom zur Stätte ihres einstigen Wirkens an. Die Wallfahrt zu Simeon d. Ä. nach Kal'at Sem'an ist beschrieben bei B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Münster 1950), 113—131.

⁴ H. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum* (Tübingen 1930). Weitere Literatur s. bei B. Kötting, a. a. O. 302—307.

⁵ Gregor von Tours, *Historia Francorum* 8, 15 (*Monumenta Germ. hist.*, Script. rer. Merov. I, 334 f.) erzählt von einem Langobarden Wulflaich, der in den Ardennen auf einer Säule leben wollte.

⁶ H. Delehaye, a. a. O. CXXXIV f.

⁷ *Analecta Bollandiana* 27 (1908), 391 f.

⁸ Die Quellen für die Kenntnis seines Lebens und Wirkens sind zusammengestellt bei H. Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites* = *Texte und Untersuchungen* 32, 4 (Leipzig 1908). Zur „Hellenisierung“ seines Bildes vgl. P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* (Brüssel 1950) 93—136.

war *Daniel* (409—493)⁹, der aus Samosata stammte, anfangs mehr dem Gyrovagantum zuneigte, dann aber in Anaplus bei Konstantinopel die Säule bestieg und auf ihr 33 Jahre zubrachte. Der Ruhm der beiden wurde womöglich noch übertroffen durch *Simeon den Jüngeren* (ca. 517—592)¹⁰, der so viele Wunder wirkte, daß der Berg, auf dem er sich aufhielt — zwischen Antiochien und Seleukeia an der Mündung des Orontes —, den Namen „Wunderberg“ erhielt¹¹.

Die Bedeutung *Simeons d. Ä.* für die *Ausbreitung des Glaubens* ist erwiesenermaßen groß gewesen. Die geographische Lage seines Aufenthaltsortes mehr an der Grenze Syriens nach Arabien und Mesopotamien hin, sowie die verhältnismäßig frühe Zeit seines Wirkens schufen günstige Vorbedingungen. Daniel am christianisierten Bosphorus und Simeon d. J. an der innersten Westgrenze Syriens kamen bei weitem nicht in dem Maße mit Ungetauften in Berührung wie der ältere Simeon. Aber auch zu seiner Zeit war die bodenständige, hellenisierte syrische Bevölkerung wohl größtenteils zum christlichen Glauben bekehrt, wenn man bedenkt, daß das Auftreten Simeons d. Ä. ein halbes Jahrhundert nach dem Wirken des hl. Johannes Chrysostomus in Antiochien, etwa zur Zeit des Konzils von Chalcedon, seinem Höhepunkt zustrebte. Nomadisierende arabische Stämme, die nach den zeitgenössischen Berichten¹² zuweilen als geschlossene Gruppe mit ihren Anliegen am Fuß der Säule Simeons d. Ä. erschienen, und einzelne, auch Höhergestellte, die von jenseits der persischen Grenze kamen, machen den Hauptprozentsatz der Bekehrten aus.

Am besten sprechen die Quellen selbst: „Wieviele ferne Araber, welche nicht einmal wußten, was Brot ist, sondern sich von dem Fleisch der Tiere nährten, kamen und sahen den Seligen (d. i. Simeon d. Ä.) und wurden Jünger und Christen, entsagten den Bildern ihrer Väter und dienten Gott. Wieviele Barbaren, Armenier, Urtäer und Heiden und Leute von allen Zungen kamen beständig und empfingen scharenweise Tag für Tag die Taufe und bekannten sich zu dem lebendigen Gott. Nicht zu zählen sind die

⁹ H. Delehaye, a. a. O. XXXV—LVIII. Drei Viten von ihm hat Delehaye veröffentlicht, ebd. 1—147. Deutsche Übersetzung der 1. Vita bei H. Lietzmann, Byzantinische Legenden (Jena 1911), 1—52.

¹⁰ H. Delehaye, a. a. O. LIX—LXXV. Auszüge aus der umfangreichen Vita ebd. 238—271. Die ausführliche Beschreibung des Lebens und der Wunder Simeons durch Nicephorus ist abgedruckt bei Migne, Patrologie Graeca 86, 2, 2988—3220.

¹¹ Die Wirkungsstätten der beiden Simeon sind bereits häufig Ziel von wissenschaftlichen Exkursionen gewesen und oft beschrieben worden. Zu diesen Publikationen s. B. Kötting, a. a. O. 124—131 und J. Lassus, a. a. O. 129—137.

¹² Theodoret, Historia religiosa 26, 13 (S. 10 Lietzmann).

Araber, ihre Könige und ihre Großen, welche dort die Taufe empfangen und den Glauben an Gott annahmen und sich zu Christus bekannten und auf das Wort des Seligen auch Kirchen bauten unter ihren Zelten“¹³.

Bei vielen mag die Bereitschaft zur Taufe nur so lange vorgehalten haben, wie ihr Anliegen sie drückte. Simeon war durch solche Vorfälle gewitzigt und ließ sich darum zuweilen Bürgschaften geben, wie folgender Bericht illustriert: Ein libanesischer Stamm wurde von wilden Tieren heimgesucht. Darauf kamen die Leute in ihrer Bedrängnis zum Säulenmann und erhielten von ihm den Bescheid: „Wenn ihr den Irrtum aufgebt, in welchem ihr befangen seid, und euch zu Gott, eurem Schöpfer bekehrt und das Versprechen gebt, Christen zu werden und die Taufe anzunehmen, dann will auch ich den Gott bitten, welchem ich diene, und er wird an euch Barmherzigkeit üben.“ Die Bedrängten willigten ein: „Wenn du für uns betest, und diese Rute des Zornes von uns weicht, geben wir das Versprechen und verpflichten uns schriftlich vor deiner Heiligkeit, Christen zu werden und die Taufe anzunehmen und den Götzen abzusagen und ihre Tempel zu vernichten und ihre Bilder zu zerbrechen. Nur möge diese Not von uns weichen.“ Von beiden Seiten wurde der Vertrag eingehalten, die Tiere konnten getötet werden, die Leute brachten die Felle von dreien als Weihegabe mit. Männer, Frauen und Kinder kamen „ohne Zahl“, nahmen die Taufe an und wurden Christen. Eine Woche lang blieben sie zu diesem Zweck bei der Mandra (Umfriedung) Simeons¹⁴. Durch den Augenzeugen Theodoret von Cyrus werden diese *Massenbekehrungen* bestätigt: Ismaeliten (d. i. Araber) kommen in Haufen, zu Hunderten, zu Zweihundertern, ja zu Tausenden, schwören laut dem heimischen Betrug ab, zermalmen vor dem großen Lichte (d. i. Simeon) die von ihnen verehrten Götzenbilder, entsagen den Ausschweifungen der Aphrodite, deren Dienst sie von alters her gehuldigt, und lassen sich in die göttlichen Mysterien einweihen. Sie nehmen Gesetze an von diesem heiligen Munde, verabschieden die heimischen Gebräuche, entsagen dem Genuß des Fleisches von Wildeseln und Kamelen. Ich war Augen- und Ohrenzeuge, wie sie die heimische Gottlosigkeit abschwuren und die Lehre des Evangeliums annahmen“¹⁵.

Bei diesen *Massenbekehrungen* spielten zuweilen die politischen Verhältnisse eine hemmende Rolle. Der scharfe Gegensatz zwischen dem byzantinischen und persischen Reich in diesen Jahrhunderten, der oftmals zu Grenzverschiebungen führte, wirkte sich ungünstig aus auf die Bekehrung der Nomaden. Der Häuptling eines arabischen Stammes, der in der Nähe von Damaskus vorübergehend seine Wohnsitze hatte, mit Namen Na'aman, hatte selbst nur durch Hörensagen von Simeon dem Älteren erfahren, aber die Großen seines Stammes warnten ihn: „Wenn du deine Leute zu Simeon hinaufziehen lässest, dann werden sie Christen und hängen den

¹³ Syrische Vita c. 56 (S. 108 Lietzmann).

¹⁴ Syrische Vita c. 97 (S. 140/3 Lietzmann).

¹⁵ Theodoret, *Historia religiosa* 26.13 (S. 10 Lietzmann), ähnlich ebd. 26, 15 (S. 11 L.). Vita Antonii c. 17 (S. 42 Lietzmann).

Römern an und werden aufsässig gegen dich und verlassen dich“. Naʿaman erließ darauf den Befehl: „Wenn sich jemand untersteht und hinaufzieht zu dem Herrn Simeon, werde ich ihm mit dem Schwerte das Haupt abschlagen und seiner ganzen Familie.“ In der folgenden Nacht wird er nun von einem Traumgesicht heftig bedrängt, er ändert seine Gesinnung und verkündet am andern Morgen: „Wer auch immer hinaufziehen will zu dem Herrn Simeon, um dort die Taufe anzunehmen und Christ zu werden, der möge hinaufziehen ohne Angst und Furcht. Wenn ich nicht dem König der Perser untertan wäre, so würde auch ich hinaufziehen und Christ werden.“ Er duldete daraufhin die Arbeit von Bischöfen und Priestern in seinem Stammesbezirk und die Errichtung von Kirchen und bekannte sich zur vollen religiösen Toleranz: „Wer auch immer ein Christ werden will, mag es werden ohne Angst, aber wenn einer ein Heide sein will, so ist das ebenfalls seine Sache“¹⁶.

Es taucht die Frage auf, *wo* die *Taufe* der *Neubekehrten* stattgefunden hat. An solchen, die die Taufe spenden konnten, mangelte es nicht, ohne daß die Styliten von ihren Postamenten herabstiegen; war doch Simeon d. Ä. von einer beträchtlichen Schar von Jüngern umgeben, deren Zahl Theodoret mit zweihundert angibt¹⁷, und bei Daniel und Simeon d. J. verhielt es sich ähnlich. Aber *wo* haben die Taufen stattgefunden? Die Frage ist besonders mit Bezug auf Kalʾat Semʾān zu stellen, da von den beiden anderen Styliten keine Massenbekehrungen berichtet werden.

Die Untersuchungen des Geländes in Kalʾat Semʾān haben einen Teil der Ruinen am Südhang des Hügels als Baptisterium mit der dazugehörigen Annexkirche identifiziert¹⁸. Das Taufhaus liegt etwas 200 Meter südlich von dem Standort des Styliten. Das eigentliche Baptisterium hat oktagonalen Grundriß¹⁹ mit kleiner Ostapsis und war von einem doppelten Mauerquadrat mit Zwischengang umgeben. Die Seitenlänge des Quadrates betrug 20 Meter und erreichte damit die Länge des Schiffes der an der Südseite errichteten Annexkirche²⁰. Aus welcher Zeit stammt dieses Baptisterium? Die große vierarmige Wallfahrtskirche in Kalʾat Semʾān wurde erst nach dem Tode Simeons errichtet²¹. Der Zustrom der Gläubigen zu der Stätte seines Wirkens erlitt nämlich durch

¹⁶ Syrische Vita c. 101 (S. 146 Lietzmann).

¹⁷ Theodoret, *Historia religiosa* 26, 8 (S. 6 Lietzmann).

¹⁸ J. Lassus, a. a. O. 226 f.

¹⁹ Zum oktagonalen Taufhaus und seiner Symbolik vgl. F. J. Dölger, *Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses* = *Antike und Christentum* 4 (1934) 153–187.

²⁰ J. Lassus, a. a. O. 227, Fig. 96. Fig. 107 auf S. 285 zeigt die Eingliederung von Baptisterium und Annexkirche in den Gesamtkomplex von Kalʾat Semʾān.

²¹ Man hat sich einigermmaßen geeinigt auf das letzte Viertel des 5. Jahrhunderts.

seinen Tod keine Minderung²². Die geringen aufgefundenen Datierungshilfen am Baptisterium weisen ins 6. Jahrhundert, aber damit ist nicht gesagt, daß dieses Baptisterium nicht einen Vorläufer zu Lebzeiten Simeons gehabt hat, sein Vorhandensein legt das sogar nahe.

Es wird schwer festzustellen sein, *wieviel* von der *missionarischen Arbeit* der Styliten, namentlich Simeons d. Ä., *Bestand* gehabt hat. Die Fortsetzung ihres Wirkens unter den Neubekehrten mußten sie in die Hände anderer legen. An einer Stelle wurde oben erwähnt, daß ein Häuptling Bischöfe und Priester in seinen Machtbereich kommen ließ. Wie weit das allgemein geschehen ist, entzieht sich unserer Kenntnis.

Die meisten Pilger und Hilfesuchenden, die zu den Styliten kamen, waren jedoch bereits Christen. Ihnen galt die erste *Sittenpredigt*, der sich die Styliten mit großem Eifer und zäher Ausdauer unterzogen. Auch in dieser Hinsicht hat die Gestalt Simeons d. Ä. das schärfere Profil gegenüber Daniel und Simeon d. J., in dessen ausgedehnten Lebensbeschreibungen die zahllosen Wunderberichte eben alles andere überdecken. Von Simeon d. Ä. heißt es bei Theodoret: „Zweimal am Tage hält er Ansprachen und ergießt den Strom seiner Weisheit in die Ohren der Zuhörer. Er unterhält sich mit den Pilgern, trägt die Lehren des göttlichen Geistes vor, mahnt, nach dem Himmel aufzuschauen und aufzufliegen, sich zu trennen von dem, was auf Erden ist und das Reich zu betrachten, das wir erwarten, die Drohungen der Hölle zu fürchten, das Irdische zu verachten und des Zukünftigen zu harren. Man kann ihn auch sehen, wie er Recht spricht und wahre und gerechte Urteilssprüche fällt²³. Die Predigt hat ihren ordnungsgemäßen Platz im Tagewerk des Wundermannes. „Die Nacht und den Tag bis zur neunten Stunde bringt er im Gebete zu. Nach der neunten Stunde trägt er zuerst den Anwesenden die göttliche Lehre vor, dann hört er Bitten an, vollbringt Heilungen und schlichtet die ihm von den Parteien vorgelegten Händel“²⁴. Eine ähnliche Tagesordnung beobachtete Simeon d. J., nur daß nicht von so ausgiebiger Predigtstätigkeit die Rede ist²⁵.

Nach Ausweis der Quellen nahm die *Sittenpredigt* gegenüber der Glaubensdarlegung weitaus den größeren Raum ein. Ein besonderer Ruhmestitel der Styliten ist es, sich um die Lage der Armen und Unterdrückten gekümmert zu haben. Simeon d. Ä. wurde dadurch manchen Leuten lästig, „daß er ihnen Briefe schrieb mit Bitten für die Armen und Unterdrückten und Witwen und Waisen, denen Gewalt angetan wurde“²⁶. So schrieb er einem Beamten in der Nähe von Nikopolis: „Laß ab von den Taten, die ich von dir höre, und nimm nicht weg, was nicht dein, damit du nicht auch das verlierst, was dein ist“²⁷. Natürlich fand

Vgl. D. Krencker im Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 49 (1934), 89.

²² Euagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* I, 14 (PG 86, 2, 2460 f.). Vgl. B. Kötting, a. a. O. 124 ff.

²³ Theodoret, *Historia religiosa* 26, 23 f. (S. 16 f. Lietzmann).

²⁴ Theodoret, *Historia religiosa*, 26, 24 (S. 17 Lietzmann).

²⁵ Vita Simeons d. J. 37 (S. 246 f. Delehaye).

²⁶ Syrische Vita 94 (S. 136 Lietzmann).

²⁷ Syrische Vita 93 (S. 136 Lietzmann).

er mit diesen Mahnungen nicht immer williges Gehör, und zuweilen lautete auch die gehässige Antwort des Getadelten: „Gib du ihnen von dem Gold, welches sich bei dir angesammelt hat“²⁸. Es war ihm natürlich ein Leichtes, sich zu rechtfertigen, zumal er sogar seinen Schülern verboten hatte, „ein Lasttier zu halten, eine Mühle zu besitzen, angebotenes Geld anzunehmen“²⁹.

Von Simeon d. Ä. ist eine Predigt überliefert, die er in den Grundzügen immer wieder gehalten haben wird. In ihr heißt es: „Macht euch gerechte Maße und richtige Gewichte, nach denen ihr geben und nehmen wollt und haltet Gericht der Wahrheit ohne Bestechung und ohne persönliche Rücksicht und übervorteilt nicht die Bedürftigen und die Armen und den Lohn des Lohnarbeiters haltet nicht zurück . . . Wer etwas hat und ausleiht, soll als Zins nehmen die Hälfte des Hundertsten . . .“³⁰. Wer etwas hat und nicht ausleiht, weil der Zinsfuß ihm zu gering ist, über den wird der Zorn des Herrn kommen“³¹. Auf denselben Gedankengang ist auch der Brief des Presbyters Kosmas aus dem Dorfe Panir an Simeon abgestimmt: „Wir schreiben dir über den . . . Lohn des Landarbeiters, daß keiner ihn verweigern soll, und über den Zins, daß die Hälfte des Hundertsten genommen werden soll, und über die Schuldscheine, welche bezahlt sind, daß sie ihren Herren zurückgegeben werden sollen . . . Wer sagt, 'weil der Zinsfuß zu gering ist, werde ich nicht ausleihen', der wird hören, was deine Liebe sagt, damit du ihm ein Bürge bist: daß es für ihn besser ist, er nimmt die Hälfte und sie wird ihm zum Segen, als daß er das Ganze nimmt und es wird ihm zum Fluche“³².

Simeon der Jüngere hat sich einmal in besonderer Weise der Armen und Bettler angenommen, die vor den Toren von Antiochia ihren Stamplatz hatten. Der neue Patriarch Dominus, der vorher Leiter eines Armenhauses gewesen war, hatte sie von dort verwiesen, wahrscheinlich, weil er ihnen entsprechend seiner Erfahrung geordnete karitative Hilfe zukommen lassen wollte. Da kam er jedoch bei dem Styliten schlecht an³³.

²⁸ Syrische Vita 92 (S. 135 Lietzmann). Beschuldigungen betreffs heuchlerischer Lebensführung wurden auch einmal gegen Daniel erhoben: Vita Danielis c. 59 (S. 57 f. Delehaye).

²⁹ Theodoret, Historia religiosa 26, 8 (S. 6 Lietzmann).

³⁰ Das ist 0,5 Prozent im Monat, also 6 Prozent im Jahr.

³¹ Lietzmann, a. a. O. 182 f.

³² Brief des Presbyters Kosmas an Simeon (S. 186 f. Lietzmann). In knapper Zusammenfassung hat die syrische Vita das Wirken Simeons in dieser Hinsicht so umschrieben: „Wieviele Bedrückte wurden durch sein Wort befreit von ihren Unterdrückern, wieviele Schuldscheine wurden durch seine Bemühung zerrissen! Wieviele Bedrängte wurden frei von denjenigen, welche ihnen Gewalt antaten! Wieviele Sklaven wurden entlassen und ihre Scheine vor dem Heiligen zerrissen! Wieviele Waisen und Witwen wurden großgezogen und ernährt nächst unserm Herrn durch das Stehen des Seligen. Er befahl über den Zinsfuß, es sollte bei allem von der Hälfte des Hundertsten genommen werden. Die ganze Menschheit nahm mit Freuden seinen Befehl auf, so daß viele die Zinsen überhaupt erließen und nicht mehr nahmen, nachdem er die Anweisung gegeben hatte.“ Syrische Vita 57 (S. 108 f. Lietzmann).

³³ Vita Simeons d. J. 93 (S. 253 f. Delehaye). Hier wäre noch Sermo 6 der 27 von Simeon d. J. erhaltenen Sermones zu erwähnen, die 1871 von J. Cozza-Luzi herausgegeben wurden. Diese Reden befassen sich mit den verschiedensten The-

Auch Daniel hielt von der Säule dem versammelten Volk einmal eine besondere Predigt. „Er sprach nicht philosophisch, sondern schlicht von der Liebe Gottes und der Liebe zur Armut und dem Mitleid und von der Bruderliebe und dem ewigen Leben, das dem Gerechten bereitet ist und dem Gericht über die Sünder. Und durch die Gnade Gottes wurde das Volk so gerührt, daß der Boden mit Tränen benetzt war“³⁴.

Die Sittenpredigt der Styliten hat natürlich auch andere Themen aufgegriffen und sich ganz allgemein an die Einschränkung der Gebote Christi gehalten³⁵. Dabei bleibt aber bestehen, daß nach den Texten die Ermahnung zur Liebe und Nachsicht gegenüber den Armen an erster Stelle erscheint. Die syrische Vita Simeons d. Ä. faßt seine Wirkung zusammen mit den allgemeinen Worten: „Wieviel Unreine wurden geheiligt, wieviele Wollüstige wurden durch seinen Anblick züchtig. Wieviele . . . verließen die vergängliche Welt mit allem, was in ihr ist, und schlossen sich als Jünger dem Wort der Wahrheit an. Wieviele Dirnen kamen dorthin und sahen den Heiligen von ferne“³⁶, ergaben sich Christus, traten in ein Kloster ein, wurden Gefäße der Ehre und vernichteten so ihr Schuldverzeichnis“³⁷.

Um in das Bild, das wir uns von den Styliten zu machen haben, noch einige kräftige Striche einzuzeichnen, muß auch noch ihrer *Beziehungen* zu den *Kaisern* und damit ihres Eingreifens in die

men, auch dogmatischen, z. B. mit der Lehre von der Auferstehung (8; 12; 27), Sermo 6 jedoch stellt den Zuhörern einen Reichen als abschreckendes Beispiel hin. J. Cozza-Luzi, Nova Patrum Bibliotheca 8 (Rom 1871) 3, 4—156. Vgl. dazu O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur 5 (Freiburg 1932) 72 f.

³⁴ Vita Danielis c. 58 (S. 57 Delehaye). Diese Predigt wurde gehalten aus Anlaß der Übertragung der Gebeine Simeons d. Ä., die auf Befehl Kaiser Leo's I. (457—474) von Antiochien nach Konstantinopel gebracht wurden.

³⁵ So setzte sich Simeon d. Ä. öfter für die Beobachtung des Freitags- und Sonntagsgebotes ein. Brief des Presbyters Kosmas bei Lietzmann, a. a. O. S. 186 Z. 13. Auch hier arbeitete Simeon mit schriftlicher Verpflichtung. Vgl. syrische Vita 98 (S. 143 f. Lietzmann).

³⁶ Nicht nur die Dirnen, sondern alle Frauen durften den Ehrwürdigen auf der Säule nur von ferne sehen, denn ihnen war der Zutritt zur Mandra, d. i. die Umfriedigung, in deren Mitte die Säule sich erhob, streng untersagt, sogar später noch, als Simeon längst tot war und niemand mehr auf der Säule sich befand. Theodoret, Historia religiosa 26, 19 (S. 14 Z. 19 Lietzmann). Euagrius Scholasticus, Historia ecclesiastica, I, 14 (PG 86, 2, 2460 f.). Simeon hat also die Vorschrift der strengen Klausur aus seinem Kloster mitgenommen auf den Berg, und nach seinem Tod war es überkommener Brauch, daß keine Frau die Mandra betreten durfte, ohne daß man sich über das ursprüngliche Motiv noch Gedanken machte.

³⁷ Syrische Vita 56 (S. 107 f. Lietzmann).

Politik Erwähnung geschehen. Hier stellt Daniel die beiden Simeon sehr in den Schatten, was bei Berücksichtigung seines Standortes in der Nähe der Reichshauptstadt nicht zu verwundern ist. In den für Konstantinopel so turbulenten Zeiten der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts wurde er geradezu eine Stütze des rechtmäßigen Kaisers und des chalzedonensischen Glaubens. Mitglieder des Kaiserhauses suchten ihn zu wiederholten Malen auf. Die Kaiserin Eudokia erschien bei ihm³⁸, Kaiser Leo I. (457—474) vor allem holte sich in vielen Fällen bei ihm Rat und Auskunft³⁹, rief ihn an als Schiedsrichter in dem Streit mit dem Lazenkönig Gubazios⁴⁰, nahm Fürsten, König und Gesandte mit zu Daniel⁴¹ und empfing von ihm mehrmals Briefe⁴². Dem Schwager Leos, dem Usurpator Basiliskos, erschien der Einfluß Daniels auf die Bevölkerung von Konstantinopel so bedeutend, daß er durch einen Boten den Styliten für sich günstig zu stimmen trachtete, aber Basiliskos, der sich nur mit Hilfe der chalcedonfeindlichen Partei behaupten konnte, wurde vom Säulenmann wegen seiner falschen christologischen Anschauungen gescholten und in einem versiegelten Brief seines Irrtums verwiesen. Vom rechtgläubigen Volk erntete dafür der Aszet die in der Hagia Sophia vorgebrachte Ruhmesakklamation: Der neue Daniel hat die Susanna gerettet. Ja, als die Spannungen zwischen dem Usurpator und dem Patriarchen Akakios von Konstantinopel aufs äußerste gestiegen waren, stieg Daniel von der Säule herunter und eilte dem bedrängten Bischof zu Hilfe⁴³. Damit war dem Basiliskos ein gefährlicher Gegner erstanden⁴⁴, und es ist zu verstehen, daß der rechtmäßige Kaiser Zeno nach der Verdrängung des Eindringlings Basiliskos dem Styliten in Anaplus durch häufigen Besuch den schuldigen Dankeszoll abstattete⁴⁵.

Die syrischen Styliten kamen natürlich nicht so oft in die Lage, durch Wort oder Schrift in die politischen Verhältnisse einzugreifen, aber sie wurden doch — namentlich in persönlichen Schwierigkeiten — von Herrschern angegangen. „Häufig kamen

³⁸ Vita Danielis 35 (S. 33 Delehaye).

³⁹ Vita Danielis 44; 46; 48; 51; 54; 55; 57; 65 (S. 41; 44; 46; 49; 53; 54; 55; 64 Delehaye).

⁴⁰ Ebd. 51 (S. 53 D.).

⁴¹ Ebd. 54 (S. 53 D.).

⁴² Ebd. 57 (S. 56); 61 (S. 60 D.).

⁴³ Ebd. 71 f. (S. 67—70 Delehaye).

⁴⁴ Vgl. H. Gelzer in K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur = Handb. d. klass. Altertumswiss. IX, 1 (München 1897) 920 f.

⁴⁵ Vita Danielis 85 (S. 80 Delehaye).

Briefe von Königen (an Simeon d. Ä.), und durch Boten sandten sie brieflich Bitte und Anliegen . . . und baten ihn, sie zu segnen und für ihr Königtum und für die hohen Beamten unter ihrer Herrschaft zu beten und sie anzuweisen, was ihm gut erscheine . . . Sie baten ihn, mit Vollmacht über jegliche Angelegenheit zu entscheiden . . . Die Könige samt den Großen unter der Herrschaft ihres Königtums nahmen freudig die briefliche Antwort des Seligen an und taten schnell, was sein Wohlwollen befahl“⁴⁶. Erhalten sind zwei Briefe des Kaisers Theodosius II. (408—450) an Simeon d. Ä. und ein Brief des Ehrwürdigen an Kaiser Leo I. (457—474) — wahrscheinlich später von monophysitischer Seite gefälscht —, die die dogmatischen und kirchenpolitischen Wirren um die Mitte des 5. Jahrhunderts zum Hintergrund nehmen⁴⁷. Andere Briefe sind wohl verloren gegangen, denn in der syrischen Vita wird ein Auszug aus einem Brief Simeons an Theodosius II. mitgeteilt, in dem er ihm in recht kräftiger Weise die Strafe des Himmels androht, wenn er nicht seine Verfügungen zurücknehme, in denen er die Rückgabe der den Juden weggenommenen Synagogen angeordnet hatte⁴⁸. Zwischen dem jüngeren Simeon und dem Kaiser Justinus II. (565—578) hat auch ein Briefwechsel stattgefunden, aber darin ging es nicht um Dinge der hohen Politik, sondern um die Heilung der Tochter des Kaisers⁴⁹. Man hat auch nach der Lektüre der Quellen den Eindruck, daß Simeon d. J. von den dreien der am meisten in sich gekehrte Typ war, der nur ganz wider seinen Willen zuweilen aus sich herausging.

Hier sollte nicht die Rede sein von der außerordentlichen Popularität, die die ersten Styliten erlangten durch die staunenswerte Zahl der Wunder, die durch sie geschahen. Alles zusammengenommen haben sie auf die *Entwicklung des religiösen Lebens* durch Predigt, Gebetsübung, Aszese, auf die *Missionierung*, auf die *Volksfrömmigkeit* durch unbewußte Mitgrundlegung der beginnenden Bilderverehrung großen Einfluß genommen⁵⁰. Sie stehen in ihrer

⁴⁶ Syrische Vita 55 (S. 107 Lietzmann); vgl. ebd. 67 f. (S. 115 f.).

⁴⁷ Die beiden ersten sind veröffentlicht bei Lietzmann, a. a. O. 192/4, der syrisch geschriebene Brief an Kaiser Leo in deutscher Übersetzung ebd. 188 f. Zu den Briefen Simeons vgl. H. Lietzmann, a. a. O. 250 f.

⁴⁸ Syrische Vita 131 (S. 175 Lietzmann).

⁴⁹ Vita Simeonis iunioris 207 (S. 266 Delehaye). Briefe Simeons an Justinus II. sind gedruckt in PG 86, 2, 3216—20.

⁵⁰ Vgl. dazu K. Holl, Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung = Philotesia für P. Kleinert (Berlin 1907) 53—66. J. Lassus, a. a. O. 278 f. u. Planche XLVII (nach S. 284).

Zeit als markante Persönlichkeiten. Man wird ihnen nicht gerecht, wenn man sie einzig nach der Eigenart ihrer Aszese bewertet. Es hat zu ihrer Zeit Aszeten gegeben, die in der Absonderlichkeit der Kasteiung aufgingen, wie etwa die Dendriten⁵¹. Von diesen trennt die ersten großen Styliten eine Kluft.

⁵¹ Vgl. dazu H. Delehaye, a. a. O. CLXXIV f.

HERMANN KÖSTER SVD, MANILA

ZUR CHRISTLICHEN VERKÜNDIGUNG IN CHINA

IV.

Die vierte Periode, die der Reichssprache, ist die unsrige. Diese moderne Sprache setzte sich nach dem ersten Weltkrieg überraschend schnell durch. Ende der zwanziger Jahre waren alle Schulen des Millionenvolkes auf diese neue Sprache umgestellt. Den Zopf der alten Schriftsprache hielten am längsten die eingefleischten „Literaten“ (alte Professoren der Literatur und Geschichte...) bei, sowie die Leitartikler der Tageszeitungen und die Behörden. Alles andere nahm entschlossen die Reichssprache an. Durch diese mittlere Linie zwischen hoher Schriftsprache und allzu platter Umgangssprache ist ein wichtiger Schritt getan für die Modernisierung der chinesischen Literatur und des Geisteslebens überhaupt. Jung-China ging mit geradezu revolutionärer Begeisterung daran, das Neue, was von den europäischen Wissenschaften und der amerikanischen Technik an sie herantrat, ja auf sie einstürmte, in dieser neuen Reichssprache zu „formulieren“. Man hat im Westen kaum eine Ahnung von der gewaltigen Geistesarbeit, die da von Jung-China geleistet worden ist. Der moderne Chinese gestattet sich durchgängig nicht die Eselsbrücke des Fremdwortes. Als wir im beginnenden Mittelalter von bestimmten Vorstellungen und Sachverhalten in fremder Sprache reden hörten, haben viele allzu bald, meist wohl aus Denkfaulheit und Vernachlässigung der eigenen Muttersprache uns diese Dinge verdeutscht mit Substanz, Essenz, Qualität usw. usw., was so schlau ist wie die Lautumschrift im Chinesischen. In Naturwissenschaften reden wir von Karbonaten und Hydraten usw. Spätere Generationen verschwenden Raum im Lehrbuch und Zeit im Unterricht damit, der jungen Generation das „Wort“ zu erklären, statt gleich von kohlen-saurem Salz oder von Wasserstoffverbindung zu reden und parallel

in der Philosophie. Die Chinesen haben die großartige Geistesarbeit geleistet, die Fachausdrücke der Natur- und Sozialwissenschaften sich sinngemäß zu verdolmetschen. Es ist nicht immer ganz glücklich gelungen und oft auch noch nicht allgemein angenommen, aber Unglaubliches ist da schon geleistet worden. Man hat im Notfall nicht gescheut, sogar ein neues Zeichen zu schaffen, wie ein Blick auf die Tabelle der chemischen Elemente zeigt. Sonst aber hat man versucht, den Sinn der neuen Vorstellungen genau zu erfassen und einen Ausdruck für diese bestimmte Gegebenheit zu schaffen. Wenn der Chinese seine Verdolmetschung von Karbonat liest oder hört „t'an-suan-yan (lei)“, dann weiß er aus dem bloßen Namen schon (ohne erst klar zu machen, daß Karbonat vom latein. carbo usw. kommt), daß es sich um eine Zusammensetzung handelt, die mit Kohlenstoff, Säure und Salz zu tun hat. Ebenso sagt ihm seine Verdolmetschung von Hydrat „shui ho wu“, daß es (dem bloßen Namen nach) sich um eine (chem.) Verbindung von Wasser handelt. Das ganze große Gebiet der Botanik, Zoologie, Biologie usw. ist so bearbeitet worden oder wird so bearbeitet. Diese vom Ausland ungerühmte Arbeit ist wohl der Beachtung wert. Dadurch ebnet die heutige Generation der Chinesen der nachfolgenden Generation die Wege, um leichter und schneller in die Wissenschaften eindringen zu können. Die Regierung hat mit Geldern und Ernennen von Fachgruppen usw. nicht gezauert; die Universitäten und sozial eingestellte Gebildete haben in immer wieder ansetzenden Versuchen gearbeitet, gesucht, vorgeschlagen, geprüft, Meinungen ausgetauscht, vorläufige Listen von Fachwörtern (die oft den Umfang ganzer Bücher hatten) in Umgang und zur Erprobung gebracht, und so ist endlich an vielen Stellen schon etwas Abschließendes und Endgültiges geleistet worden.

Und auf dem Gebiete der Offenbarung, der Kirche und der Theologie (der Laien sowohl als erst recht der Fachtheologie)? Handelt es sich hier nicht um Vorstellungen, Sachverhalte und Dinge, die Gott so sehr am Herzen liegen, daß Er sie der Menschheit offenbarte? Hat Gott dieser Dinge und Sachverhalte wegen nicht in die Menschheitsgeschichte eingegriffen und den Lauf der Dinge gleichsam für Momente aufgehalten (Wunder als Kriterien der Offenbarung)? Sind die in China missionierenden Orden nicht von Christus durch Seine Kirche beauftragt, diese Dinge und Sachverhalte den heutigen Chinesen in ihrer heutigen Sprache und Form mitzuteilen?²⁴ Aber wir gebrauchen für diese Dinge weithin sprach-

²⁴ Leider versuchen manche Ordensobere, im gewohnten Geleise einer mechanischen Verwaltungsroutine handelnd, ihre frei gewordenen China-Missionare

liche Ausdrücke, die nicht nur altertümelnd sind (und im Lehnswesen des alten China einmal „klar“ waren), sondern auch oft so allgemein und vag, daß es für den Hörer der Verkündigung schwer ist, das Gemeinte zu erraten. Ein Großteil unseres katholischen Schrifttums ist — um eine Parallele zu gebrauchen — in der Sprache eines Walther von der Vogelweide oder Hartmann von der Aue geschrieben. Die ausländischen Missionare haben sicher das Bewußtsein ihrer hohen Sendung gehabt; manche forderten deswegen Achtung und Ehrung, aber leider ehe die betr. Chinesen die Würde und Größe der Sendung kennen konnten. Richtiger wäre es, diese hohe Sendung als Aufgabe zu sehen und sich durch ehrliches, ernstes Sprachstudium für diese hohe Sendung, soweit das im Menschen liegt, fähig zu machen. Die ausländischen Missionare haben aber durchweg nur ein oberflächliches Sprachstudium betrieben, viele nicht einmal lesen und schreiben gelernt. Sie haben nur Wörter (evtl. noch Zeichen) gelernt und waren zufrieden, wenn sie verständliche Sätze damit bilden konnten, sie haben aber, zum Unterschied von den alten Jesuiten-Missionaren, sich nicht bemüht, den Quellgrund der Sprache, das der Sprache zugrundeliegende Geistesleben, die eigentliche chinesische Kultur überhaupt, mitzuerfassen²⁵. In Geographie,

unterschiedslos irgendwo „unterzubringen“. Dadurch mögen sie vielleicht „sich helfen“, sicher aber nicht der China-Mission, für die der Orden ja nach wie vor verantwortlich bleibt. Noch auch helfen sie dem Missionar, denn er kommt nicht zu dem vertieften Sprachstudium, das nun heute einmal für China gefordert ist. Diejenigen Missionare, die das vertiefte Sprachstudium in der Vergangenheit nicht wollten, oder wo die Erfahrung zeigt, daß sie es nicht leisten können, sollte man lieber für die Heimat oder ein leichteres Missionsfeld umbestimmen, als „vorläufig unterbringen“. Falls ferner der Chinamissionar in seiner Gastmission voll beschäftigt ist, vergißt er auch noch, was er in Jahren mühsam lernte. Der nur „untergebrachte“ Missionar kann aber nicht die fremde Sprache seines neuen Arbeitsfeldes dazu lernen und wird, da er seine Kräfte nicht entfalten kann, nicht recht „heimisch“, so daß man sich bei diesem unterschiedslosen Unterbringen notwendig fragt: Cui bono?

²⁵ Daher kommt es auch, daß die Sinologie, einst die bewunderte Domäne der alten Jesuiten-Missionare, ganz den Händen der heutigen Chinamissionare entwichen ist. Die Natur der Sache, die Missionsgrundsätze der letzten Päpste, die Konstitutionen mancher Missionsgesellschaften u. a. verlangen eingehende Kenntnis der Kultur und des Volkes, wo der Bote Christi missionieren soll. Was aber ist Sinologie anders als wissenschaftliche, d. h. methodische Chinakunde? Ist es denn glaublich, daß ein westlicher Missionar wirklich China und seine Kultur kennt, wenn er nach einigen Monaten oberflächlichen Sprachstudiums dreißig und noch mehr Jahre in einem Dorf sitzt und Seelsorge treibt, als wenn die Seele im freien Raum schwebte und nicht mit abertausend Fäden an Blut, Boden und Volk gebunden sei. Die oft grauenhafte Unkenntnis der chinesischen Literatur, Kunst und des Volkes überhaupt in seinem Werdegang und seinen geschichtlichen Leistungen auf seiten der Missionare muß einmal offen ausgesprochen werden,

politischer und kultureller Geschichte Chinas, in Literatur und Bürgerkunde Chinas hatte das Gros der Missionare nicht einmal das Wissen eines kleinen Jungen, der die Volksschule verläßt. Und hier haben wir es mit einem großen, zur Führung berufenen Volke zu tun, das eine echte Kultur hat, das reichste Schrifttum und die großartigste Literaturgeschichte der Welt, von den Leistungen in der Geschichte der darstellenden und bildenden Künste ganz zu schweigen. China ist kein Afrika! Und infolge der Jahrhunderte langen und zähen Überlieferung lebt im bescheidenen Bauer Chinas, der kaum lesen und schreiben kann, mehr echte Kultur als in vielen Snobs westlicher Zivilisation.

Diese Gedanken sind nicht neu. Aber wenn man die gerade erwähnten Tatsachen dem Idealismus Jung-Chinas gegenüberstellt

da die Maßgebenden selbst heute noch nicht einmal den Missionaren Gelegenheit geben, das Versäumte nachzuholen. Was wunder, daß die Zentren der wissenschaftlichen Chinakunde jetzt ausschließlich in den Händen der „Liberalen“ liegen, in Stockholm, Leyden, London, Paris — durch den Krieg scheint die deutsche Sinologie, die früher ihre Hauptzentren in Berlin, Hamburg, Frankfurt bzw. Leipzig hatte, so schwer getroffen zu sein, daß sie sich noch nicht reorganisiert hat — dann vor allem an einigen Universitäten Nordamerikas wie Havard, Columbia, Berkeley usw. Daher ist es auch aufrichtig zu bedauern, daß die *Monumenta Serica*, die einzige sinologische Zeitschrift, die wenigstens dem Namen nach noch in Händen von Priestern war, seit Jahren aus der Öffentlichkeit wie verschollen ist. Diese anfangs rein sinologische und hochstehende Zeitschrift wurde 1935 von dem Sinologen P. Franz X. Biallas SVD. gegründet und im Verein mit je vier europäischen und chinesischen Sinologen redigiert. Von diesen *Monumenta Serica* trennte P. M. Eder SVD glücklicherweise bald die „Folklore Studies“ ab und machte sie zu einer vielversprechenden, selbständigen Zeitschrift. Sehr nahe liegt nun die Frage, wie es kommt, daß die *Folklore Studies* unter der einsatzbereiten Leitung von P. M. Eder trotz aller Wirren fast ununterbrochen weiter erscheinen konnten, während die *Monumenta Serica* so sang- und klanglos verschwanden. Da rächte es sich wohl, daß man glaubte, den Wunsch des sterbenden Gründers in bezug auf die Leitung seiner Zeitschrift übergeben zu können. Falls das jahrelange Verschwinden der *Mon. Serica* aus der Öffentlichkeit, zum Unterschied von Eders Werk, wirklich auf Mangel von selbstlosem Einsatz und ehrlichem Interesse von seiten der Schriftleitung beruht, ist man da nicht versucht, an eine ferne Abwandlung der Parabel von Joh. 10, 11—13 zu denken? Der Schreiber ds. Aufsatzes hat in letzter Stunde über alles Zaudern der Verantwortlichen in Peking hinweg die wertvolle *Monumenta Serica*-Bibliothek sicherstellen können. Hoffentlich erscheinen nun aber auch die *Monumenta Serica* bald wieder in der Öffentlichkeit unter fähiger, einsatzbereiter Leitung und strafen so die Notiz Lügen, die im *Journal of the American Oriental Society* 1950 besagte, daß die *Monumenta Serica* wohl für immer ihr Erscheinen eingestellt hätten. Wer beobachten konnte, wie die Chinesen, Gebildete wie einfache Leute, am westlichen Missionar gerade die Kenntnis des chinesischen Schrifttums und der Kulturgeschichte so hochschätzen, wie viel leichter man dann — *sit venia verbo* —

und der schier unübersehbaren Arbeit, mit der es versucht, den Vorstellungen und Sachverhalten der westlichen Naturwissenschaften einen modernen, möglichst entsprechenden sprachlichen Ausdruck zu geben, dann muß man sich doch fragen, ob diejenigen, die nach Gottes hl. Willen oder doch durch Seine unerforschliche Zulassung eine solche Stellung inne haben, daß sie über Chinas Missionare und über Mittel für Chinas Missionen verfügen können, hier die rechte Sachkenntnis sich verschafft haben oder verschaffen. Man kann auch — um gerecht zu sein — für die Missionare eine Entschuldigung anführen²⁶. Wenn wir mit A. Soras die Aufgaben des Priesters in „erlösende“ (der Sakramentenspendung und des „amtlichen“ priesterlichen Wirkens überhaupt) und „schöpferische“

Kontakt bekommt und mit dem kritischen Jung-China in ein echtes Gespräch kommt, der sieht ein, daß Chinakunde und zwar ernste d. h. wissenschaftliche Chinakunde gerade von den China-Missionaren gepflegt werden sollte. Bemerkt sei aber, daß die Sinologie anders vom China-Missionar betrieben werden muß als sie etwa an unsern heimatlichen Universitäten betrieben wird. Beide haben zwar als Ziel methodische und exakte Kenntnis der chinesischen Kultur und Geschichte, doch sind die Motive und der Zweck dieser Kenntnis bei beiden durchaus verschieden. Dies ist so wahr, daß manche priesterliche Fachsinologen für echt missionarische Belange in China, wie Anpassung auf philosophischem und theologischem Gebiete, katholische Literatur und Presse usw. entweder nicht geeignet waren, oder sich diesen Aufgaben versagten. Ein Grund mit für diese traurige Tatsache kann ein Regiefehler oder Unkenntnis der Obern sein, die vielleicht für das sinolog. Fachstudium Priester auswählten, die entweder missionarisch ganz ohne Erfahrung waren oder, trotz jahrelangen Aufenthaltes in China, nie ein echtes Interesse an der Missionierung des chinesischen Volkes bekundet haben.

²⁶ So war z. B. die Sprachschule der Franziskaner in Peking ein vielversprechender Anfang methodischen Studiums der neuen Reichssprache in den Kreisen der Missionare. Gegründet und organisiert war diese Schule — wie auch das OFM. — Bibelübersetzungsbüro — von dem deutschen Franziskaner Alphons Schnusen-berg, Generaldelegat seines Ordens für ganz Ostasien und Australien. Bald nachdem der Schreiber ds. Aufsatzes Leiter des chinesischen Verlages Paul's Press, Yenchow, wurde, gründete er dann die kleine Zeitschrift „The Chinese Language Student“, die anfänglich nur alle drei Monate erscheinen konnte. Als unerreichtes Vorbild dienten ihm die Langenscheidtschen Zeitschriften für moderne Sprachen. Dadurch wollte der Schreiber den Missionaren einen Anreiz und praktische Hilfe geben, um gleichzeitig mit der Sprache auch die „Realien“ aus der Literaturgeschichte und Zeitgeschichte usw. kennenzulernen. Der Schreiber hat diese Zeitschrift wie auf eigene Faust gegründet, und da die Leitung des Verlages seine Zeit immer mehr in Anspruch nahm, halfen ihm in der Schriftleitung die beiden Franziskanersinologen Beatus Theunissen und Hermes Peeters. Ja, nachdem anderweitige Arbeiten ihn immer mehr in Anspruch nahmen, gab er die Schriftleitung an die beiden Franziskaner ab und blieb nur Mitherausgeber. Es besteht die Absicht, nach Wiederaufnahme der Missionsarbeit auch diese Zeitschrift wieder aufleben zu lassen. Ähnliches wie

(Wissenschaft sowie Förderung der Kultur und sozialen Umwelt) einteilen will, so kann man vielleicht sagen, daß in den vergangenen Jahren die Missionare sich fast ausschließlich der „erlösenden“ Aufgabe widmeten²⁷. Da aber nicht der Mensch in abstracto, sondern der mit tausenderlei Fäden an seine Heimat und Kultur verbundene Mensch zu erlösen ist, hätten die „schöpferischen“ Aufgaben nicht ganz vernachlässigt werden dürfen. Im Vergleich zu Jung-China, das auf dem Gebiete der profanen Wissenschaften so voranstürmte, kamen die Missionare mit ihren veralteten und zu allgemeinen Ausdrücken in ihrem Sondergebiet derart ins Hintertreffen, daß der Abstand doch zu offenbar wurde. So hörten denn auch die Notrufe einzelner Missionare nicht auf, die Reform der Gebetstexte und der christlichen Sondersprache überhaupt fordernten. Am meisten litten unter diesem Rückstand die chinesischen Priester²⁸, die in diesen alten Fachausdrücken unterrichtet waren und sich nun mit den kritischen Köpfen Jung-Chinas nicht recht ins Gespräch wagten. Von den ausländischen Missionaren, ja sogar Missionsoberen, sieht natürlich eine Reihe dieses Problem nicht. Solche, die die Liste der alten katholischerseits gebräuchlichen „termini“ einmal binnen haben und sich hauptsächlich an Christen wenden, die sie auch schon „geläufig“ haben oder sich doch bemühen, sie sich kritiklos anzueignen, solche Missionare empfinden das Problem nicht, ja leugnen vielleicht, das da ein „Problem“ liegt. Andere aber, die mit der kritischen Jugend und mit gebildeten Heiden sich bemühen, sich also als „missi ad externos“ betrachten, empfinden das Problem täglich und zwar oft recht drückend; es wird für sie ein echtes „crux missionariorum“²⁹, da der einzelne ja die Lage nicht ändern kann.

von der Sprachschule der Franziskaner gilt auch von der der Jesuiten, Maison Chabanel genannt. Diese verdient noch besondere Anerkennung, da sie in Manila weiterarbeitet, wenn auch in verkleinertem Maße, ja sich in den letzten zwei Jahren allen Schwierigkeiten zum Trotz durch Anschaffung der letzten technischen Hilfsmittel sehr modernisiert hat und gute Arbeit für die Zukunft leistet.

²⁷ A. de Soras, *Tâches créatrices et tâches redemptrices*. In: *Revue de l'Action Populaire* 1951, 481—498.

²⁸ Über die philosophisch-theologische Ausbildung des chinesischen Klerus soll hier nicht gesprochen werden, obwohl gerade da eine offene und ernste Aussprache vonnöten wäre, besonders für den Weltklerus. Ohm hat für den indischen Klerus, siehe Kilger-Festschrift a. a. O. 233 ff., wichtige Momente hervorgehoben. Gedanken über die wissenschaftliche Ausbildung des chinesischen Klerus, dessen Situation doch ziemlich anders ist als in Indien, wird der Schreiber ds. Aufsatzes vielleicht bei anderer Gelegenheit veröffentlichen (Siehe TTZ 1952, 289 ff.).

²⁹ Jeder Missionar wird dem Schriftleiter von „Die Katholischen Missionen“,

Vor gut einem halben Jahre hatte der Schreiber dieses Aufsatzes in Shanghai noch private Besprechungen mit jungen chinesischen Priestern über dieses Thema (wir gingen aus von der Suche nach einem rechten Ausdruck für „Brevier“). Alle kamen, wohl von verschiedenen Gründen geführt, zu dem Entschluß: Es bleibt uns nichts übrig, wir müssen die christlichen Ausdrücke neu durchdenken und für viele, viele christliche Vorstellungen und Dinge erst noch einen sprachlich tragbaren Ausdruck schaffen. Denn für diese besonderen Gegebenheiten ist entweder nur ein allgemeiner, allzu verwaschener, oder aber noch gar kein Ausdruck gefunden. Der letzte Internuntius, Se. Exzellenz Erzbischof Riberi, hatte allmählich dieses Problem erfaßt. Bei der Um- und Neuordnung der Commissio Synodalis in das jetzt von den Roten geschlossene Katholische Zentral-Büro hatte er eine eigene Abteilung zur Vorbereitung einer chinesischen Enzyklopädie (wohl à la Große Herder) errichtet und darin zunächst mit einer Unterabteilung „für christliche Terminologie“ begonnen. Wie wichtig der Internuntius diese Angelegenheit nahm, zeigt die Tatsache, daß er seinen persönlichen chinesischen Sekretär zum Leiter dieser Abteilung ernannte, dem er eine

dem Jesuiten P. Jos. A. Otto dankbar sein, daß er den rechten Bedeutungsinhalt des zur feilen Marktware gewordenen Wortes und den wahren Sinn des zu viel als Propagandaschildchen gebrauchten Wortes „Mission“ eindeutig herausgestellt hat, vgl. Die Katholischen Missionen 1951, 131 ff. Doch möchte ich gern den Unterschied zwischen den Wiederbelebungsarbeiten in religiös verwahrlosten und kirchlich sterilen (Priesternachwuchs, Unterhalt der Kirche etc.) und überhaupt aus welchen Gründen auch immer kirchlich nicht recht lebenskräftigen, aber sonst katholischen Ländern, wie manchen Staaten Südamerikas, der Philippinen usw. und dem eigentlichen „kirchelosen Neuland“ viel stärker betont sehen. Die Unterschiede zwischen diesen sogen. hl. Missionen und den eigentlichen Heidenmissionen im einzelnen anzuführen, gehört hier nicht zum Thema. Aber im Lichte des hier Besprochenen werden doch zwei Unterschiede deutlich. Zunächst ist im eigentlichen Missionsland zumeist doch erst das sprachliche Mittel zu schaffen, in dem Gottes Botschaft diesem Teil der Menschheit verkündet werden soll. Wie einfach ist es dagegen in den „hl.“ Missionen, wo das gesamte katholische Schrifttum spanischer bzw. englischer Zunge direkt zur Verfügung steht! Und was es heißt, erst das sprachliche Mittel zu schaffen, dürften obige Ausführungen wohl in etwa angedeutet haben. Zweitens ist die Art der Verkündigung doch wohl sehr viel anders bei einem Heiden, wo die christlichen Vorstellungen und Begriffe immer mit alten heidnischen oder wie im Falle Jung-Chinas oft mit extrem säkularistischen Gedankengängen konfrontiert werden müssen und in den sogen. hl. Missionen, wo dem oft zu einer Art katholischen Aberglaubens ausgearteten Kult sein wahrer Sinn wieder zurückzugeben ist und in den verblaßten christlichen Gedanken das Wesentliche wieder in die Mitte zu rücken ist. Ob die Verkündigung in den sogen. hl. Missionen viel anders ist als in lauen Gebieten unserer Heimat — von völkischen Unterschieden natürlich nicht zu sprechen?

Reihe tüchtiger chinesischer Priester als Gehilfen beigab. Durch zwei Jahre hindurch haben sie zunächst einmal Bestandsaufnahme gemacht, d. h. zusammengestellt, was und wie im Laufe der vier und mehr Jahrhunderte christlicher Verkündigung christliche Ausdrücke und Namen übersetzt bzw. umschrieben wurden, dazu allenfalls einen Vorschlag für die heutige Zeit gemacht. Diese Arbeit ist aber nur ein Auftakt. Nötig ist er aber schon in Hinsicht auf das richtige Verständnis der chinesischen geschichtlichen Urkunden und Werke. In einer Katholischen Enzyklopädie, so wie sie etwa vom Hl. Vater der Gesellschaft des Göttlichen Wortes übergeben ist, will der Gebildete Chinas, falls sie als wissenschaftlich und allorientierend auf diesem Sondergebiet gelten will, nicht nur einen Vorschlag finden wie z. B. „ex cathedra“ chinesisch wiederzugeben wäre, sondern er will auch erfahren können, wie die christlichen Missionare früherer Jahrhunderte christliche Dinge und Namen wiedergaben, denn beim Lesen historischer Werke wird er immer wieder auf solche Dinge stoßen. Für eine richtige Erklärung und genaue Schreibweise der chinesisch wiedergegebenen Dinge und Namen ist der chinesische Gebildete auch heute noch sehr feinfühlig, ja „penibel“.

Was das Gebot der Stunde ist, da nach Gottes hl. Willen eine Zeit der „Missionsruhe“ in China zur Besinnung und Orientierung aufruft, das zeigen uns nicht nur die Bemühungen Jung-Chinas in der Chiang Kaishek Periode, sondern auch Rotchina. Die Kommunisten Chinas sind auch der ehrlichen Überzeugung, eine „Botschaft“ für ihr Volk zu haben. Wer nun den chinesischen Büchermarkt, und vor allem das, was gekauft und gelesen wurde, aufmerksam verfolgt hat, wird mir Recht geben, wenn ich sage, daß, lange bevor die Kommunisten von Yenan mit ihren „homemade“ Handgranaten und den mühsam gestohlenen und erbeuteten Waffen zum offenen Kampf auf der ganzen Linie auszogen, lange bevor sie mit ihrem Fanatismus und Terror so großes Unheil über ihr Vaterland gebracht haben, sie die Schlacht auf dem literarischen Felde schon gewonnen hatten. Ich erinnere nur an den Bucherfolg von „Die Philosophie der Masse“ von Herrn Ai³⁰. Wie kam das? Auch die

³⁰ Dieses Buch erschien 1936 zum erstenmal und erlebte schon vor dem eigentlichen Waffengang der Kommunisten an die dreißig Auflagen. Wie zum Spott trug es auf dem Titelblatt die photographische Wiedergabe der Druckerlaubnis des Unterrichtsministeriums der Nankinger Nationalregierung. Da der Schreiber dieses Aufsatzes, angeregt durch die Übersetzung von Sheed, *Communism and Man*, sich mit dem Gedanken trug, eine Widerlegung zu schreiben, bat er im April d. J. seine Freunde hinter dem eisernen Vorhang, ihm zwei Exemplare

Kommunisten hatten Jahre, ja Jahrzehnte einer erzwungenen „Ruhe“. Diese haben sie benutzt, um in Yenán, ja direkt unter der Nase der Nationalchinesen, nicht nur die Quellschriften des Kommunismus und dialektischen Materialismus einschließlich seiner Geschichte in modernes Chinesisch zu übersetzen, sondern auch eine Unmenge erklärender Schriften dazu herauszubringen, angefangen vom Flugblatt, über Heftchen in jeder Form und Dicke, bis zu mehrbändigen großen Werken. Immer und immer wieder haben wir gestaunt, wie in Shanghai gleich nach der Eroberung sich die Schaufenster der Buchläden füllten mit kommunistischen Werken aller Art. Da waren orientierende Werke für jeden Grad von Interessenten, vom Kuli und ungelerten Arbeiter angefangen über Facharbeiter, Kaufleute bis Universitätsstudenten und Akademiker im allgemeinen. Für die verschiedensten Arten von Schulungskursen waren Hand- und Textbücher zur Hand. All das war in den Jahrzehnten ihrer ihnen aufgezwungenen „Ruhe“ zustande gekommen. Wie nutzen wir die Brachzeit auf dem chinesischen Missionsfelde? Wo entsteht die katholische Literatur, die wir nach Jahren den verhetzten und verführten Geistern Jung-Chinas vorsetzen wollen? Man glaube doch ja nicht, daß nach einer eventuellen politischen und militärischen Niederlage der Parteiorganisation, die Geister Jung-Chinas ohne weiteres aus Überzeugung christlich würden. Das Volk, und auch die Jugend mag der Partei längst überdrüssig sein, das besagt aber wirklich nicht, daß bei einer Änderung der politischen Verhältnisse das Christentum kritiklos angenommen werde.

Angesichts der so weit fortgeschrittenen Bemühungen Jung-Chinas auf dem Gebiet der Natur- und Sozialwissenschaften³¹, angesichts der

der neuesten Auflage zuzuschicken. Wie groß war sein Erstaunen, als seine Freunde ihm meldeten, daß jetzt auch dieses Buch Opfer einer neuen Säuberungswelle geworden und Ai in Unnade gefallen ist. Eine Neuauflage würde aber vorbereitet. Über eine ähnliche literarische und gedankliche Säuberung in der kommunistischen Partei Chinas gibt der Fall Wu Hsün Aufklärung, siehe China Missionary Bulletin 1951, 867 ff.

³¹ Die katholischen Universitäten standen leider dieser großen nationalen Bewegung zu kühl, ja fremd gegenüber. Die unterrichtenden Patres — mit ganz wenigen guten Ausnahmen — haben nicht nur selbst das Chinesisch nicht gepflegt, sondern auch in ihrem Unterricht, obwohl oft brauchbare Lehr- und Textbücher vorlagen, Englisch oder Französisch gesprochen. Die Entschuldigungen und Vorwände, die der Schreiber auf sein privates Mahnen und Warnen hin zu hören bekam, hier zu widerlegen, führt zu weit. Sie sind auch schon durch die bald folgenden Tatsachen überholt. Fragen aber läßt sich doch: Mußten erst die Kommunisten kommen, um zu beweisen, daß Philosophie, Soziologie, Biologie, Geschichte, Naturwissenschaften usw. in China auf Chinesisch gegeben

Lehre, die uns die von ihrer „Botschaft“ besessenen Kommunisten in jüngster Zeit gegeben haben, frage ich erneut: Was tun die in China missionierenden Orden — allen voran die eigentlichen Missionsgesellschaften — auf dem Gebiete der Offenbarung, Kirche und Theologie? Einiges wenige ist ja schon geschehen. Um nur ein Beispiel zu nennen, die Übersetzung des Codex juris canonici. Nicht, weil der Schreiber das für das Wichtigste in der christlichen Verkündigung hält, eher im Gegenteil, sondern weil er da aus persönlichem Miterleben und Beobachten berichten kann. Bekanntlich hat der deutsche Franziskaner, Erzbischof Dr. Jarre, Metropolit der Provinz Shantung mit dem Sitz in der Provinzialhauptstadt Tsinan, der jetzt im kommunistischen Kerker seiner Bischofsstadt leiden muß, den Codex j. c. schon vor Jahren ins Chinesische übersetzt (erschien Tsinan 1943). Als Helfer für sprachliche Formulierung hatte er einen ehemaligen Richter des Provinzialgerichtshofes daselbst (ein Heide) und einen seiner sprachgewandtesten chinesischen Priester, den hochw. Herrn Liang. Se. Exzellenz selber war besonders für diese Arbeit geeignet, einmal, weil er Kirchenrechtler von Fach ist, dann auch hatte er schon das chinesische staatliche Gesetzbuch vorher ins Lateinische übertragen. In jahrelanger Kleinarbeit, ja man muß schon fast sagen mit Qualen, hat er dieses Werk abgeschlossen. Wie dankbar war er, wenn man während jener Jahre Verständnis zeigte oder sich zu ihm setzte und mit ihm überlegte, wie dieser oder jener Sachverhalt oder Vorstellung Chinesisch wiederzugeben sei. Seine beste Kraft, ja ganze Aufmerksamkeit galt in jener Zeit diesem Werke. Und doch, er selbst empfand es sehr wohl, es ist bei weitem nicht befriedigend. Aber es mußte einmal der Anfang gemacht werden, denn nun konnte die Aussprache beginnen. Sogleich haben denn auch die chinesischen

werden soll? Wozu steif an Französisch und Englisch festhalten, da doch die chinesischen Hörer, wo es geschehen kann, ein Recht darauf haben, in ihrer Muttersprache unterrichtet zu werden. Es wäre oft klüger gewesen, junge Patres, die in der Mission Sprache und Volk gut kennen gelernt hatten, für einige Jahre zur Abrundung ihrer Fachkenntnisse an heimatliche Universitäten zu schicken, und dann im Unterricht an den Missionsuniversitäten zu verwenden, als Patres von daheim — und dazu zuweilen noch ohne abschließendes Studium in ihrem Fach — direkt zum Lehren an die Missionsuniversitäten zu schicken, wo sie dann Unterricht, eventuell noch Verwaltung oder Fachstudium als Vorwand für die Vernachlässigung des chinesischen Sprachstudiums benutzten. Das ist kein weises Klugkosen post factum, sondern wurde in bezug auf eine bestimmte katholische Universität in China schon vor 15 Jahren höheren Ordensobern in der Heimat vorgeschlagen. Wie die Erfahrung jetzt zur Zeit der „Missionsruhe“ zeigt, darf man diesen Vorschlag für eine spätere Wiedereröffnung der Universitäten ruhig wieder in Erinnerung bringen.

Priester die Gelegenheit benutzt und in den Spalten der Zeitschrift für den chinesischen Klerus, „To sheng“, fast in jeder Nummer den einen oder andern Ausdruck besprochen. Ausgehend von der Formulierung des bischöflichen Übersetzers besprachen sie den zugrunde liegenden Begriff, suchten seine Merkmale aufzuzeigen und zu einem neuen oder verbesserten sprachlichen Ausdruck vorzustoßen. Der Chinese schätzt seine Sprache und das mit Recht; seine Wortzeichen haben im Verlauf der langen Geschichte feine und feinste Nuancen und Schattierungen bekommen und Sprachbarbarismen sind ihm in der Seele zuwider. Darum liegt ihm viel am treffenden Ausdruck.

Diese Erfahrung mit dem Codex j. c. sollte Schule machen. Wichtig wäre es also, eine Aussprachebasis zu schaffen. Da wir nicht nur einige sprachgewandte chinesische Priester haben, sondern noch eine weit größere Zahl geschulter Laien, die berufsmäßig mit Fragen der Literatur, Geschichte und Philologie usw. zu tun haben, sollte man zunächst ein kleines Handlexikon der katholischen Kirche schaffen. Darin sollte für die hauptsächlich christlichen Namen und Vorstellungen nicht nur ein sprachlicher Ausdruck vorgeschlagen werden, sondern auch eine mehr oder weniger ausführliche Beschreibung dieser Vorstellung oder des betr. Dinges auf chinesisch gegeben werden, damit auch der Laie weiß oder erraten kann, worum es geht. Solch ein Handlexikon sollte möglichst bald für die chinesischen Priester im Ausland und die katholischen Laien des Freien China in den Handel gebracht werden. Denn jetzt haben sie Zeit und auch wohl Sinn für das Wie der Verkündigung. In jahrelanger gemeinsamer Arbeit wird dann wohl ein einigermaßen treffender und tragbarer Ausdruck für *die* Dinge geschaffen werden, die Gott so sehr am Herzen liegen, und die wir nach Christi Willen und dem so oft geäußerten Wunsch unserer hl. Mutter Kirche, dem großen Volke der Chinesen „sachgerecht“ vermitteln sollen.

Ein weiterer Grund, ein solches Handlexikon, das in erster Niederschrift ja schon vorliegt, sofort herauszubringen, sollte unsere Missionspflicht unter den Millionen von Chinesen sein, die diesseits des eisernen Vorhanges im Freien China und Ausland leben. Selbst gutwillige Heiden nämlich, die ehrlich die katholische Religion kennenlernen möchten, legen oft die aufklärenden Bücher enttäuscht wieder aus der Hand. Der Grund ist nicht Mangel an Ausdauer, sondern in diesen Büchern wimmelt es förmlich von ihnen unbekannten Namen und ungewohnten Wörtern. Wir können tatsächlich nicht leugnen, daß unsere religiöse Sprache in

China wirklichkeitsfremd ist, nicht nur weil es um unbekannte geoffenbarte Wahrheiten geht, sondern auch weil unsere Sprache weithin veraltet und zu einer sonderlichen Sprache geworden ist. Dazu sind noch 99 Prozent der Namen, die in unsern religiösen Büchern vorkommen, aus der westlichen Geschichte, die der Chinese in der Schule doch nur in großen Umrissen lernt, da er mit der Kulturgeschichte seines Landes vollauf zu tun hat. Was ist ihm darum z. B. Lateran, Trienter Konzil, Augustinus, Benedikt, Thomas von Aquin usw., alles Namen, die der westliche Heide gleichsam „auf der Straße“ kennenlernt, von denen aber der Durchschnittsgebildete in China kaum je etwas gehört hat, es sei denn etwas völlig Verkehrtes. Trifft er darum beim Lesen auf solche Namen und Wörter, stockt er immer wieder, bis er enttäuscht das Buch welegt. Ein auch noch so kleines Nachschlagewerk, wo er Aufschluß holen könnte, fehlt gänzlich. Was wunder, daß die Gebildeten im Freien China, die jetzt oft Muße hätten und durch die Tagesereignisse auf die katholische Kirche aufmerksam geworden sind, nicht gern unsere aufklärenden Bücher lesen!

Die Ausführungen dürften auch gezeigt haben, daß die in China missionierenden Orden jetzt während der Missionsruhe nicht so tun können, als ob sie augenblicklich außer Gebet keine Verantwortung mehr für die ihnen von unserer hl. Mutter Kirche übertragenen Missionen in China hätten. Noch weniger können sie die Hände in den Schoß legen und warten, bis ein neuer Internuntius oder gar die Propaganda einen „Ausschuß für moderne Terminologie“ aufstellt, oder gar das neue katholische Schrifttum vorbereitet. So einfach ist die hier gemeinte Sache nicht! Auch auf dem Gebiet der profanen Wissenschaften gingen von oben eingesetzte Ausschüsse mit ihren Formulierungen nicht vorauf, sondern, nachdem in privaten Aussprachen, Übersetzungen, Austausch, Kritiken usw. die verschiedensten Formen vorgeschlagen und erprobt waren, was alles seitens der Regierung stärkste Förderung erfuhr, erst dann faßten Ausschüsse der Regierung die Ergebnisse zusammen und versuchten zu standardisieren. Auf dem Gebiet der Offenbarung und Theologie nur ja nicht unreife „termini“ standardisieren wollen, oder unreife und nicht recht treffende, oder sprachlich nicht tragbare Ausdrücke durch Dekrete von oben durchdrücken wollen! Das Offizielle und Standardisieren stehe am Schluß! Hoffentlich sehen die in China missionierenden Orden diese ihre Aufgabe und lassen die Zeit nicht ungenutzt

verstreichen! Der Chinamissionar von morgen muß lesen und schreiben gelernt haben (ich meine nicht buchstabieren, sondern gern und leicht Zeitung und Zeitschriften lesen und verstehen); er muß das chinesische Geistesleben und die Kultur in seinen geschichtlichen Hauptleistungen kennen und auf chinesisch darüber reden können. Da das nicht in ein oder zwei Jahren erreicht wird, sollten die Oberen jetzt schon an sorgfältige Vorbereitung neuer Kräfte denken. Jene aber von den älteren Chinamissionaren, die die oben angedeuteten Aufgaben sehen und fähig und willig sind daran mitzuarbeiten, sollten die verantwortlichen Orden mit allen Mitteln unterstützen, damit jene dringliche Aufgabe, die ja wieder nur eine Vorarbeit ist, immer mehr der Lösung näher gebracht werde. Wenn die Vorsehung uns Priestern der Chinamission für Jahre die Möglichkeit nimmt, den „erlösenden“ Aufgaben uns zu widmen, will sie damit nicht andeuten, daß es Gottes hl. Wille ist, jetzt, nachdem wir Jahrzehnte, ja Jahrhunderte fast ausschließlich den „erlösenden“ Aufgaben oblagen, nun uns auch auf die „schöpferischen“ Aufgaben des Priesters in der Chinamission zu besinnen und zur Lösung zu schreiten?

(März 1952)

P. NIKOLAUS KOWALSKY OMI, ROM

DIE ERRICHTUNG DES APOSTOLISCHEN VIKARIATES KALKUTTA NACH DEN AKTEN DES PROPAGANDAARCHIVS *

(Schluß)

III. Vom Breve „*Commissi nobis*“ zu „*Multa praeclare*“

Da die Augustiner immer wieder behaupteten, die Bulle Pauls V. vom 9. 1. 1606 mache in Bengalen jede Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse rechtsungültig, wollte Gregor XVI. auch diese Frage von Grund auf regeln.

Am 11. 6. 1835 bat die Propaganda den Substitut der Brevensekretarie Mgr. Picchioni, er möge eine Kopie der besagten Bulle besorgen¹.

Am folgenden Tag schon antwortete er, es bestehe keine Bulle für Meliapur vom 9. 1. 1606².

* Vgl. ZMR 36, 1952, 117—127; 187—201.

¹ L. D. B. 1835 (316) f. 520—520v.

² S. C. vol. 5 (1832—36) f. 528.

Am 15. 6. 1835 antwortete der Archivar der Augustiner in Rom, daß er die Bulle Pauls V. nicht finden könne, man möge ihm den Namen des ersten Bischofs von Meliapur, die fast ausnahmslos alle Augustiner waren, mitteilen, er hoffe dann auf mehr Erfolg³.

Am 9. 7. 1835 kam die Mitteilung, daß man sie auch im Vatikanischen Archiv nicht finden konnte⁴.

Kardinal Pacca teilte schließlich am 16. 7. 1835 mit, daß sich die gesuchte Bulle auch nicht im Archiv der Apostolischen Datarie befindet⁵.

Schließlich kam ein Exemplar der „Bulle“, die die Augustiner in Kalkutta auf Latein und Englisch drucken ließen, nach Rom⁶.

Die so oft zitierte „Bulle“ war eine Cedula Consistorialis vom 9. 1. 1606, die sich auch in den römischen Archiven befand. Sie beginnt mit den Worten: Hodie SS. in Christo Pater et D. N. D. Paulus Divina Providentia P. P. V. in suo consistorio secreto, ad relationem Rmi Domini mei Eduardi Cardinalis Farnesi⁷.

Am 30. 7. 1835 erhielt Kardinal De Gregorio, der Sekretär der Breven, den Auftrag, nach dem beigelegten Entwurf, den der Hl. Vater schon approbiert hatte, ein neues Breve für Kalkutta anzufertigen⁸.

Am 4. 8. 1835 mahnte ihn die Propaganda zu größerer Eile⁹.

Am 7. 8. 1835 bestätigte sie den Empfang des Breves. Obwohl die Sache sehr eilte, mußte die Propaganda das Breve zurückschicken. Die Sekretarie solle sich genau an den Wortlaut des Entwurfes halten¹⁰.

Bei der Erklärung, daß der Apostolische Vikar von Kalkutta nur dem Hl. Stuhl unterstehe und von jeder anderen Gewalt unabhängig sei, hatte die Brevensekretarie einige Ausdrücke gebraucht, von denen man annahm, daß sie der englischen Regierung nicht genehm seien.

Endlich erschien das Breve „Commissi nobis“, das auf den 4. August 1835 zurückdatiert ist¹¹.

³ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 555.

⁴ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 561.

⁵ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 564.

⁶ S. C. G. 1836 (951) f. 408—413.

⁷ Bullarum Collectio p. 216. Iordão, Bullarium Patronatus II. p. 4—6.

⁸ L. D. B. 1835 (316) f. 596v.

⁹ L. D. B. 1835 (316) f. 647v.

¹⁰ L. D. B. 1835 (316) f. 650—650v.

¹¹ Ius Pontificium de Prop. Fide V. p. 135—136; Bullarium Pontificium S. C. de Prop. Fide V. p. 121—124; Acta Gregorii XVI. II. p. 62—63.

Der Hl. Vater setzte ausdrücklich alle Verfügungen Pauls V., die Bengalen betreffen, außer Kraft. Er bestätigte mit den klarsten Worten, daß P. St. Leger und seine Nachfolger nur vom Hl. Stuhl abhängen; daß weder der Bischof von Meliapur oder der Bistumsverweser, noch irgend ein anderer Bischof im Gebiet des Apostolischen Vikariats Jurisdiktion hat; daß der Apostolische Vikar mit vollem Recht den Titel „Apostolischer Vikar von Bengalen“ führt; daß der Apostolische Vikar von allen als der alleinige rechtmäßige kirchliche Obere in Bengalen anerkannt werden muß, und daß schließlich alle Geistlichen im Vikariat ihre Jurisdiktion und Fakultäten vom Apostolischen Vikar empfangen müssen, dem allein sie Gehorsam schulden. Der Hl. Vater wunderte sich, daß die, die seinem Vorgänger soviel Gehorsam erwiesen, nicht auch dem lebenden Papst dieselbe Befehlsgewalt zugestehen. Er hoffte, daß nun genug getan sei, um jeden Grund zur Zwietracht zu beseitigen.

Am 5. 9. 1835 schrieb die Propaganda an den sardischen Generalkonsul in Alexandrien, er möchte mit der größten Sorgfalt die beilegelegten Briefe an P. St. Leger befördern¹².

Dieselben Schwierigkeiten wie P. St. Leger in Kalkutta, hatte auch Mgr. O'Connor in Madras mit dem Bistumsverweser von Meliapur, und auch der Apostolische Vikar von Malabar berichtete in einem Brief vom 29. 8. 1835¹³, daß der Bistumsverweser von Cochin, Manuel vom hl. Joachim Neves O.P., den Gläubigen unter Strafe der Exkommunikation verboten hatte, 3 berühmte Wallfahrtskirchen in seinem Vikariat zu besuchen, solange sie unter der Jurisdiktion des Apostolischen Vikars ständen. In aller Öffentlichkeit hetzte er gegen die „Bischöfe der Türkei“, so nannte er die Apostolischen Vikare, da sie alle Titularbischöfe waren, deren Titelkirchen in Kleinasien lagen. Schon 1834 hatte der Apostolische Vikar von Ava-Pegu vorgeschlagen, die Diözese Meliapur aufzuheben, und aus ihrem Gebiet 2 Apostolische Vikariate Madras und Kalkutta zu bilden¹⁴.

In seinem Brief vom 26. 12. 1835 hatte P. St. Leger der Propaganda denselben Gedanken nahegelegt¹⁵.

Der Apostolische Vikar von Malabar schlug am 29. 8. 1835 ein Gewaltmittel vor, um endlich den 300 Jahre alten Jurisdiktionsstreit zu beenden. Rom solle durch ein Dekret das portugiesische

¹² L. D. B. 1835 (316) f. 661v.

¹³ S. C. G. 1836 (951) f. 390—393v.

¹⁴ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 248—251.

¹⁵ S. C. G. 1836 (951) f. 371.

Patronat auf die portugiesischen Besitzungen beschränken¹⁶. Weniger radikal in der Form, aber im Grunde dieselbe Forderung stellte P. St. Leger in seinem Brief vom 27. 1. 1836¹⁷, nämlich Rom möchte erklären, Bengalen, Madras und die anderen britischen Besitzungen in Indien unterständen direkt dem Hl. Stuhl und seien in keiner Weise Goa und Meliapur unterstellt. Die Generalkongregation vom 19. September 1836 befaßte sich mit der Frage und beschloß, das Breve „Commissi nobis“ auch auf die anderen Apostolischen Vikariate auszudehnen, so daß das Gebiet der Diözese Meliapur den Apostolischen Vikaren von Madras und Kalkutta zugesprochen wird, die Diözesen Cochín und Cranganor zum Apostolischen Vikariat Malabar geschlagen werden. Der Hl. Vater bestätigte zwar am 25. September 1836 diesen Beschluß der Generalkongregation, befahl aber, daß die Frage noch einmal einem gründlichen Studium unterworfen werde¹⁸. So hatte denn dieser Beschluß für Kalkutta vorerst keine praktischen Folgen.

Am 2. 2. 1836 traf das Breve „Commissi nobis“ in Kalkutta ein. Der Apostolische Vikar teilte es den Augustinern im Auszug mit¹⁹. Er bat sie noch einmal, sie möchten sich nun doch endlich dem Hl. Stuhl unterwerfen. Er persönlich habe keinen anderen Wunsch, als mit seinen priesterlichen Mitbrüdern im Frieden zu leben²⁰. Diese aber verlangten das Breve selbst zu sehen und wollten eine Abschrift nach Meliapur schicken, damit der Bistumsverweser selbst urteilen und ihnen seine Instruktionen geben könne. Der Apostolische Vikar antwortete ihnen, die Ehrfurcht vor einem päpstlichen Schreiben verbiete es ihm, es dem Urteil irgendeines Menschen zu unterwerfen. Er könne es ihnen nur zu dem Zwecke zuschicken, daß sie Einsicht davon nähmen und sich unterwürfen. Dagegen aber sträubten sich die Augustiner.

So hartnäckig auch der Kampf geführt wurde, so kamen doch einige zur Einsicht und unterwarfen sich. Am 21. 11. 1835 hatte der Apostolische Vikar die Freude, der Propaganda schreiben zu können, daß der Weltpriester Mascarenhas sich unterworfen hat²¹. Am 21. 2. 1836 schrieb er, daß der Augustiner, der mit der Militärseel-

¹⁶ S. C. G. 1836 (951) f. 390—393.

¹⁷ S. C. G. 1836 (951) f. 375.

¹⁸ Acta 1836 (199) p. 441.

¹⁹ Brief an die Propaganda vom 1. 3. 1836, S. C. G. 1836 (951) f. 388—389v.

²⁰ Brief P. St. Legers an Anton von der Himmelfahrt vom 4. 2. 1836, S. C. G. 1837 (953) f. 174—174v.

²¹ S. C. G. 1836 (951) f. 369—370.

²² S. C. G. 1836 (951) f. 375.

sorge im Lager von Chinsura betraut war, bedingungsweise Gehorsam versprochen hat, als der Apostolische Vikar die Militärseelsorge einem Jesuitenpater übertrug²³.

Der Augustinerpater Bettencourt schickte vor seinem Tode im Oktober 1835 eine schriftliche Gehorsamserklärung an den Apostolischen Vikar, und nach dem Hirtenbrief vom 1. 1. 1836 hat sich der Augustiner Fulgentius a S. Rita²⁴ auch unterworfen. So sind nach der Abreise des Paters Teixeira von den 14 Augustinern, die im Anfang gegen den Apostolischen Vikar standen, noch 11 Gegner übrig geblieben. Dazu kam noch 1 Franziskaner, P. Elias und die Familie de Souza²⁵. Die Familie de Souza war dem Apostolischen Vikar feindlich gesinnt, weil alle Gläubigen, die früher in die von der Familie de Souza gestifteten Herz-Jesukirche gingen, nun die Rosenkranzkirche besuchten, wo auf Englisch gepredigt wurde, so daß nun die Familie allein für den Unterhalt der Kirche und des Pfarrers aufkommen mußte²⁶.

Von Anfang an nahmen sich die Jesuiten der Schulen an. Wie uns ein Brief des P. Moré verrät, zählte die Pfarrschule bei der Kirche U. L. Fr. vom Rosenkranz Anfang 1836 schon über 200 Schüler²⁷. Auch in Boitakhana, gleich neben der Kirche zur Schmerzensmutter, die von den Augustinern verwaltet wurde, mietete der Apostolische Vikar ein Haus, in dem sonntags die hl. Messe gelesen wurde, werktags diente das Haus aber als Schule²⁸. Vom 1. Fastensonntag 1836 an wurde auch jeden Sonntag eine hl. Messe in der Friedhofskapelle gelesen, um die Gläubigen vom Besuch der danebenliegenden Kirche der Augustiner abzuhalten²⁸.

Außer dem Posten als Militärseelsorger am Lager Dum-Dum, den die Jesuiten von Anfang ihrer Tätigkeit in Kalkutta verwalteten, wurden ihnen nach und nach alle wichtigen Posten übertragen. So hören wir im Briefe vom 27. 1. 1836, daß Herr Goiran Militärgeistlicher in Hazaribagh und ein Jesuit in derselben Eigenschaft in Chinsura ist. Herrn Mascarenhas schickte der Apostolische Vikar nach Shipur, da die dortige Kirche ohne Geistlichen war. Die

²³ Geweiht am 12. 6. 1813 von Erzbischof S. Galdino in Goa. Cf. Monim. Goana ecl. III. p. 144. Durch „Provision“ Antons von der Himmelfahrt vom 22. 9. 1836 wurde er suspendiert und im Namen des Königs von Portugal der portugiesischen Nationalität für verlustig erklärt (S. C. G. 1837 [953] f. 237—238).

²⁴ Brief an die Propaganda vom 1. 3. 1836, S. C. G. 1836 (951) f. 388—389v.

²⁵ Brief vom 9. 5. 1835 an die Propaganda, S. C. G. 1836 (951) f. 367—368v.

²⁶ A. P. F. vol. (1836—37) Cah. LII. Juli 1837 p. 534.

²⁷ Brief vom 21. 1. 1836 an die Propaganda, S. C. G. 1836 (951) f. 375.

²⁸ S. C. G. 1836 (951) f. 388—389v.

Augustiner hatten zwar die Pfründe der Kirche, taten aber nichts dafür. Durch freiwillige Spenden trugen die Gläubigen zum Unterhalt des Geistlichen bei. Shipur und Hazaribagh lagen beide 200 km von Kalkutta entfernt²⁹.

Die Propaganda gab am 3. 12. 1836 P. St. Leger Anweisung, die Militärseelsorge auch in dem Gebiet auszuüben, das Mgr. Pezzoni unterstand (Tibet-Hindostan). Mgr. Pezzoni sei bereits davon verständigt³⁰.

Dem General der Jesuiten hatte die Propaganda die Absicht mitgeteilt, noch weitere 4 Missionare nach Kalkutta zu schicken. Sie wünschte, daß es Jesuiten seien, wenn aber die Gesellschaft dazu nicht in der Lage sei, würde die Propaganda 4 Weltpriester dorthin schicken³¹. Von Anfang an hatte P. St. Leger ein gutes Verhältnis zum Gouverneur und zur englischen Regierung. Lord Bentink behandelte ihn wie einen alten Freund³².

Im Anfang des Jahres 1835 berief Lord Bentink den Apostolischen Vikar in den Vorstand der englischen Schule, dem außer dem Gouverneur und dem Apostolischen Vikar noch 2 Richter und der protestantische Bischof angehörten³³. Als Lord Bentink in Lord Auckland einen Nachfolger erhielt, richtete Alexander Johnston ein Pro-Memoria an den neuen Gouverneur und unterbreitete ihm den ganzen Schriftwechsel P. St. Legers mit der Propaganda und dem Kardinal Weld. Der neue Gouverneur versprach, daß er dem Beispiel Lord Bentinks folgen wolle³⁴. Der Kampf um die Kirchen nahm manchmal Formen an, die das Eingreifen des Gerichtes nötig machten. Am 3. April schrieb der Apostolische Vikar an die Propaganda und berichtete von den Abenteuern, die Herr Mascarenhas in Shipur bestanden hat. Am 27. 2. 1836 kam der Augustiner Lorenz dos Milagres³⁵ im Auftrag des Kommissars der Augustiner P. Josef das Neves³⁶ in Begleitung von ungefähr 50 mit Stöcken bewaffneten Männern nach Shipur, um Mascarenhas mit Gewalt aus Kirche und

²⁹ S. C. G. 1836 (951) f. 375.

³⁰ L. D. B. 1836 (317) f. 920v—921.

³¹ L. D. B. 1836 (317) f. 693.

³² Brief vom 10. 2. 1835 an Kard. Weld, S. C. G. 1836 (951) f. 379—382.

³³ Brief an die Propaganda vom 9. 5. 1835, S. C. G. 1836 (951) f. 367—368v.

³⁴ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 634—636.

³⁵ Geweiht in Goa am 22. 9. 1821 von Bischof Thomas da Noronha von Codin. Cf. Monim. Goana ecl. III. p. 156.

³⁶ Geweiht in Goa am 31. 12. 1797 von Erzbischof S. Catarina. Cf. Monim. Goana Ecl. III. p. 104.

Pfarrhaus zu vertreiben. Aber die Freunde des Pfarrers verjagten P. Lorenz mit seinem Gefolge. Am andern Tag ging P. Lorenz zum Richter in Barasol und behauptete, er habe mit seinen Freunden nur in der Kirche beten wollen. Zum Glück kam im selben Augenblick auch Mascarenhas zum Gericht, um den Schutz der Regierung für seine Kirche anzurufen, worauf P. Lorenz das Milagres schnell verschwand³⁷. Im selben Brief schrieb P. St. Leger, daß die Augustiner in Madras das Breve „Commissi nobis“ haben wollen. Da er gehört hatte, daß die Augustiner einen Brief an den Hl. Vater vorbereiteten, fürchtete er, daß sie das Breve in gewohnter Weise widerlegen wollten. Darum versprach er ihnen das Breve nur unter der Bedingung zu schicken, daß sie sich unterwürfen. P. St. Leger schickte aber dann das Breve an Mrg. O'Connor in Madras, der es auch P. Manuel vom Ave Maria zum Lesen gab. Als der Bistumsverweser es gelesen hatte, sagte er zu Mgr. O'Connor, das Breve sei klar, aber trotz Breve, Dekret und Bulle könne er nicht eher gehorchen, als bis die portugiesische Regierung gesprochen habe. O'Connor gab sich viel Mühe, um P. Manuel vom Ave Maria umzustimmen, aber alles war bis dahin vergeblich gewesen. P. St. Leger wollte in wenigen Tagen, wenn die Reparaturen in der Rosenkranzkirche beendet wären, das Breve verlesen lassen³⁸.

Die Augustiner schickten nun den Brief an den Hl. Vater, von dem St. Leger vorher sprach. Sie sagten dem Hl. Vater, daß sie selbst gerne das Breve „Commissi nobis“ sehen möchten. Der Apostolische Vikar behauptete, er habe nicht vom Papst den Auftrag, es ihnen zu geben, sie könnten es in seiner Wohnung einsehen. Als nun einer von ihnen hinging, wollte der Apostolische Vikar es ihm nur unter der Bedingung zeigen, daß er zuerst versprach, sich unterwerfen zu wollen. Die Augustiner baten den Hl. Vater, er möge ihnen doch kein fremdes Joch auflegen. Entweder möge es in Kalkutta und Bengalen bleiben wie es war, oder der Hl. Vater möge ihnen einen eigenen Bischof für die portugiesischen Kirchen geben. Unterzeichnet ist der Brief von:

1. Antonius von der Himmelfahrt
2. Simon da Conceição³⁹

³⁷ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 693—694v.

³⁸ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 693—694v.

³⁹ Geweiht in Goa am 12. 6. 1813 von Erzbischof S. Galdino, cf. Monim. Goana ecl. III. p. 144.

3. Joachim de Virgen Maria⁴⁰

4. Fulgentius de S. Rita⁴¹

5. Johann Correa^{42,43}

Gregor XVI. antwortete ihnen am 4. Januar 1837. Er setzt ihnen die Gründe auseinander, warum er das Vikariat Bengalen errichtet hat und beschwört sie, nicht dem vom Administrator von Meliapur begonnenen Schisma anzuhängen, sondern sich dem Apostolischen Vikar von Bengalen zu unterwerfen. Der Hl. Vater fordert die Augustiner auf, vom übertriebenen Nationalismus abzustehen und lehnt eine doppelte Jurisdiktion für Bengalen als unvereinbar mit dem Brauch der Kirche ab. Er will Sorge tragen, daß der Apostolische Vikar sie mit der größten Liebe und Nachsicht behandelt, er selbst will keine Gelegenheit unbenutzt lassen, um ihnen seine tröstende Hilfe zu gewähren⁴⁴. 4 Tage später schrieb Gregor XVI. an den Kapitelsvikar von Goa Paul Anton Dias und forderte ihn auf, den Bistumsverweser von Meliapur und die Augustiner von Kalkutta vom Abgrund des Schismas zum Gehorsam gegen den Hl. Stuhl zurückzuführen. Eine Abschrift des Breves „Commissi nobis“ vom 5. 8. 1835 legte er dem Briefe bei⁴⁵.

Doch auch der Brief des Hl. Vaters an die Augustiner brachte diese nicht zum Einlenken. Wie der Apostolische Vikar am 5. 7. 1837 an die Propaganda schrieb, leugneten sie, irgendwelchen Brief aus Rom erhalten zu haben. P. St. Leger trug ihnen daraufhin ein authentisches Exemplar hin, aber Anton von der Himmelfahrt nahm es nicht an, ja er weigerte sich sogar, es zu lesen, da er noch keine Verhaltungsmaßnahmen aus Portugal erhalten habe. Diese Antwort überzeugte den Apostolischen Vikar, daß sie das päpstliche Schreiben schon erhalten hatten⁴⁶.

Hatte der Apostolische Vikar bisher angenommen, nur Neid und

⁴⁰ Geweiht am 22. 9. 1805 in Goa von Erzbischof S. Catarina, cf. Monim. Goana ecl. III. p. 126.

⁴¹ Obwohl er sich im Anfang des Jahres unterworfen hatte, hat er den Brief mit unterschrieben.

⁴² Geweiht am 11. 9. 1825 in Goa von Erzbischof S. Galdino. Cf. Monim. Goana ecl. III. p. 161.

⁴³ S. C. G. 1837 (953) f. 167—168, ital. Übersetzung ebenda f. 142—147.

⁴⁴ Bullarium Pontificium S. C. de Prop. Fide V. p. 150—152; Ius Pontificium V. p. 171—172; Acta Gregorii XVI. II. p. 183. Die Originalminute ist im Archiv der Prop. S. C. G. 1837 (953) f. 179—181.

⁴⁵ Ius Pontificium S. C. de Prop. Fide V. p. 152—153; Ius Pontificium V. p. 171—172; Acta Gregorii XVI. II. p. 185. Originalminute im Archiv der Prop. S. C. G. 1837 (953) f. 112—114.

⁴⁶ S. C. vol. 6 (1837—38) f. 132—133.

übertriebener Nationalismus hielte die Augustiner ab, sich zu unterwerfen, so sah er selbst im Laufe der Zeit ein, daß sie von ihrem Recht überzeugt waren, da sie in ihrer Jugend ganz und gar im Geist des Febronianismus erzogen waren⁴⁷. Auch die Brüder de Souza behaupteten, daß weder sie noch ihre Mutter einen Brief von der Propaganda erhalten haben. Pater Anton von der Himmelfahrt versah den Dienst an der Herz-Jesu-Kirche wie zuvor⁴⁸.

Die Propaganda schickte daraufhin eine neue Abschrift an P. St. Leger, der dieses Mal den Brief persönlich überreichen sollte⁴⁹. Am 2. 10. 1837 meldete der Apostolische Vikar, er habe am 5. 9. 1837 Lorenz de Souza, dem ältesten Sohn der Frau de Souza, den Brief überreichen lassen, seitdem träten sie nicht mehr öffentlich gegen ihn auf, in der Herz-Jesu-Kirche aber habe sich nichts geändert⁵⁰.

Am 5. 8. 1836 starb der Bistumsverweser von Meliapur, ohne vorher seinen Ungehorsam gegen den Hl. Vater widerrufen zu haben. Zu seinem Nachfolger hatte er P. Anton von der Himmelfahrt aus Kalkutta ernannt⁵¹.

Kurz danach starb auch plötzlich der Kommissar und Obere der Augustiner in Bengalen, P. Josef das Neves⁵². Dafür war der schlimmste Feind des Apostolischen Vikars P. Teixeira als von der Regierung ernannter Bischof von Meliapur nach Indien zurückgekommen.

Am 10. 10. 1836 schrieb P. St. Leger, es ginge das Gerücht, Teixeira sei als Bischof von Meliapur nach Indien zurückgekehrt. Der Hl. Stuhl möge bald einen Bischof nach Bengalen schicken, da Teixeira wahrscheinlich in Portugal die Bischofsweihe empfangen habe. In der Nachschrift fügte er hinzu, die Zeitungen brächten soeben die Nachricht, daß Teixeira von der Königin von Portugal zum Bischof von Meliapur ernannt sei, im Mai sei er in London vom portugiesischen Gesandten dem englischen Außenminister vorgestellt worden⁵³.

Wenige Tage vorher, am 7. 10. 1836, hatte Teixeira seinen ersten Hirtenbrief an P. Anton von der Himmelfahrt gerichtet, der die

⁴⁷ Brief an die Propaganda vom 5. 1. 1837, S.C. vol. 6 (1837—38) f. 37—38.

⁴⁸ Brief an die Propaganda vom 30. 8. 1836, S.C.G. 1837 (953) f. 277—278.

⁴⁹ L.D.B. 1837 (318) f. 190v—191v Brief vom 2. 3. 1837.

⁵⁰ S.C. vol. 6 (1837—38) f. 214—216v.

⁵¹ Brief an die Propaganda vom 30. 8. 1836, S.C.G. 1837 (953) f. 277—278.

⁵² Brief an die Propaganda vom 13. 2. 1837. S.C.G. 1837 (953) f. 118—119.

⁵³ S.C.G. 1837 (953) f. 116—117.

Lage in Bengalen zum Gegenstand hat. Der Brief beginnt: Teixeira durch die Gnade Gottes, erwählter Bischof von Meliapur. Die unergründliche göttliche Vorsehung habe ihn auf den Bischofsstuhl von Meliapur geführt, die Königin von Portugal habe das Kapitel von Goa angewiesen, ihm die nötige Jurisdiktion zu geben. Er habe auch den Präsidenten des Hofes der Direktoren der Ostindischen Handelsgesellschaft und den Vorsitzenden des Kontrollrates in London besucht. Beide Herren haben ihm keine Schwierigkeiten gemacht, im Gegenteil habe er den Eindruck, daß sie sich nur vom Gerechtigkeitsinn leiten ließen. Durch den Tod des Paters Manuel vom Ave Maria sei er nicht in der Lage, persönlich nach Bengalen zu kommen, um Ordnung zu schaffen. Kein Oberbefehlshaber wende sich direkt an die Soldaten, sondern lasse seine Befehle durch die Offiziere übermitteln. Die Patres in Bengalen seien Portugiesen, die unter einem portugiesischen Bischof ständen, der Suffragan des Erzbischofs von Goa sei, der selbst wieder unmittelbar dem Kardinalpatriarchen von Lissabon unterstehe. Wenn nun das Haupt der Kirche wünsche, daß sie gehorchten, dann wäre es nach den Regeln des Rechtes und des gesunden Menschenverstandes angebracht, daß er sich an das Haupt der portugiesischen Kirche wende. Es genüge ein Wort ihrer unmittelbaren Obern und sie gehorchten sofort. Teixeira sei beim Kardinalpatriarchen von Lissabon zum Handkuß zugelassen worden und habe sich mit dessen Sekretär über die Lage in Bengalen unterhalten. Nachdem dieser Einblick in den Schriftwechsel genommen hätte, habe er ausgerufen: „Rom will alles verlieren“. Dann forderte er seine Mitbürger auf, standhaft zu sein im Gehorsam gegen ihre unmittelbaren Vorgesetzten. Sie mögen nicht glauben, daß der oberste Hirt Urheber dieser Neuerungen sei, da dieser als guter Hirt nur wünsche, daß ein Schafstall und eine Herde sei.

Der Generalvikar sei verantwortlich, daß dieser Hirtenbrief in allen Kirchen Bengalens verlesen wird⁵⁴.

Teixeira hatte sich während seiner Amtszeit als Pfarrer in Kalkutta mit der Familie de Souza verfeindet, so daß sie ihn auch jetzt in keiner Weise unterstützte; es scheint, daß Teixeira auch nie persönlich nach Bengalen gekommen ist⁵⁵.

Trotz aller Bemühungen konnte Teixeira nicht verhindern, daß seine Anhänger in Bengalen immer mehr abnahmen: Von Zeit zu

⁵⁴ S. C. G. 1837 (953) f. 239—240v; ital. Übersetzung ebenda f. 241—242v.

⁵⁵ Brief vom 5. 1. 1837 an die Propaganda, S. C. vol. 6 (1837—38) f. 37—38.

Zeit schickte der Apostolische Vikar Statistiken nach Rom, die diesen Rückgang klar darlegen.

Am 24. September 1836 waren es mit dem Apostolischen Vikar 12 Priester, denen 11 Augustiner gegenüberstanden. Im einzelnen teilten sich die 12 Priester folgendermaßen auf:

3 Weltpriester:

- a) Goiran aus dem Propagandakolleg
- b) Mascarenhas, aus Kalkutta, hat in Lissabon studiert
- c) Barbe, ist mit Erlaubnis seines Apostolischen Vikars von Ava-Pegu nach Kalkutta gekommen.

5 Jesuiten:

- a) P. Robert St. Leger
- b) P. John St. Leger
- c) P. Chadwick
- d) P. Sumner
- e) P. Moré.

2 Augustiner:

- a) 1 Europäer: P. Anton von der hl. Maria
- b) 1 Inder: P. Fulgentius von der hl. Rita

1 Franziskaner:

P. Eusebius Veralli, der mit Erlaubnis seines Präfekten von China nach Kalkutta zurückgekommen ist.

1 Kapuziner:

P. Paul von Gradoli.

Unter der Jurisdiktion des Apostolischen Vikars stehen folgende Kirchen:

- 1. U. L. Fr. vom Rosenkranz
- 2. U. L. Fr. in Howrah
- 3. die Militärkapelle in Fort William
- 4. die Kirche im Militärlager Dum-Dum
- 5. die Kirche in Chinsura
- 6. die Kirche in Shipur. Mascarenhas hat den Prozeß gut und glücklich zu Ende geführt
- 7. eine schöne Kapelle in Hazaribagh, die von den Soldaten gebaut worden war.

Die Augustiner haben folgende Kirchen in Besitz:

- 2 in Kalkutta (Herz Jesu, Schmerzensmutter)

- 1 in Sirampur
- 1 in Bandel
- 1 in Cassinbaza
- 1 in Dacca
- 1 in Hussenabad
- 1 in Bawal
- 1 in Tesgong
- 1 in Cittagong.

An allen Kirchen war nur ein Pater mit Ausnahme von der zur Schmerzensmutter, wo zwei waren. Unter den 11 Augustinern waren nur 2 Europäer ⁵⁶.

Am 15. 4. 1837 konnte P. St. Leger der Propaganda melden, daß sich in den letzten Tagen 3 Augustiner unterworfen hatten. Es waren dies die Patres:

Karl von der hl. Familie ⁵⁷

Wilhelm von Jesus ⁵⁸

Fructuosus vom hl. Augustin, Prokurator der Augustiner, der auch das ganze Vermögen, das er verwaltete, mitbrachte ⁵⁹.

Da der Kommissar der Augustiner, P. Josef das Neves, gestorben war, hatte der Apostolische Vikar nur noch 7 Gegner in Bengalen. In demselben Brief, in dem er die Unterwerfung der 3 Augustiner anzeigte, bat P. St. Leger wiederum einen Bischof nach Kalkutta zu schicken. Es sei das einzige Mittel, um das Schisma nun endgültig zu beseitigen.

Die Propaganda sprach ihm am 12. 8. 1837 ihre Freude über die Unterwerfung der 3 Augustiner aus und empfahl dem Apostolischen Vikar dieselbe Klugheit, die er bisher bewiesen habe, weiterhin anzuwenden ⁶⁰. Da die Propaganda ihm Verstärkung in Aussicht gestellt hatte, schickte er im August 1836 400 Pfund Sterling als Reisegeld an das Bankhaus Wright in London ⁶¹.

Doch statt der versprochenen 4 Missionare konnte die Propaganda nur 2 Priester aus dem Kollegium Urbanum schicken, den Iren Olliffe und den Deutschen Backhaus.

⁵⁶ S. C. G. 1837 (953) f. 279—280v.

⁵⁷ Geweiht in Goa am 20. 9. 1828 von Erzbischof Galdino, cf. Monim. Goana ecl. III. p. 166.

⁵⁸ Geweiht in Goa am 20. 9. 1828 von Erzbischof Galdino, cf. Monim. Goana ecl. III. p. 166.

⁵⁹ S. C. G. 1837 (953) f. 120—121v.

⁶⁰ L. D. B. 1837 (318) f. 662—663.

⁶¹ Brief vom 30. 8. 1836 an die Propaganda, S. C. G. 1837 (953) f. 277—278.

Am 15. 4. 1837 schrieb P. St. Leger, er habe vor zwei Tagen Nachricht erhalten, daß die beiden Missionare am 12. 2. 1836 Schiffbruch gelitten hätten und nun in Jedda in Arabien auf eine Fahrgelegenheit nach Bombay warteten⁶². Am 10. 7. 1837 hatte der Apostolische Vikar die Freude, die beiden Neuangekommenen in Kalkutta begrüßen zu können. Der Weltpriester Barbe war im Mai desselben Jahres in sein Vikariat Ava-Pegu zurückgekehrt⁶³. Die Augustiner wollten den Pater Fructuosus zwingen, die früher von ihm verwalteten Güter herauszugeben und strengten im Auftrag Teixeiras einen Prozeß gegen ihn an⁶⁴.

Der Apostolische Vikar war der Ansicht, daß das Vermögen der Augustiner sich aus Gaben zusammensetzt, die die Gläubigen ihnen in ihrer Eigenschaft als Missionare und nicht als Augustiner gemacht haben, so daß es Eigentum des Apostolischen Vikariates geworden ist. Er wollte es darum nicht zu einem Vergleich kommen lassen, da sonst ein Teil der Güter der Mission den Augustinern zugesprochen worden wäre. Wohl aber empfahl er der Propaganda, mit dem General der Augustiner zu verhandeln⁶⁵.

Am 15. 8. 1837 berichtete P. St. Leger der Propaganda, daß P. Lorenz dos Milagres, der einst Mascarenhas aus Shipur vertreiben wollte, sich unterworfen hat, ebenso der Weltpriester Manuel Ludwig de Melo⁶⁶, den Teixeira erst vor kurzem nach Bengalen geschickt hatte⁶⁷.

Die letzte Statistik vom 9. 9. 1837 zeigte folgendes Bild:

Priester im Apostolischen Vikariat: 24, davon 18 unter dem Apostolischen Vikar:

I. 6 Augustiner:

- a) Anton von der hl. Maria, an der Rosenkranzkirche
- b) Fulgentius von der hl. Rita
- c) Karl von der hl. Familie
- d) Wilhelm von Jesus, in Cittagong (krank)
- e) Fructuosus vom hl. Augustin in Bawal
- f) Lorenz dos Milagres, in Husnabad

⁶² S. C. G. 1837 (953) f. 120—121v.

⁶³ Brief an die Propaganda vom 15. 8. 1837, S. C. vol. 6 (1837—38) f. 158—159.

⁶⁴ P. St. Leger im selben Brief an die Propaganda, S. C. vol. 6 (1837—38) f. 158—159.

⁶⁵ Brief an die Propaganda vom 2. 10. 1837, S. C. vol. 6 (1837—38) f. 214—216v.

⁶⁶ Geweiht am 9. 12. 1832 in Sunkerim von Mgr. Stabellini, Koadjutor von Groß-Mogul. Cf. Monim. Goana ecl. III. p. 174.

⁶⁷ S. C. vol. 6 (1837—38) f. 158—159.

II. 5 Weltpriester:

- a) Mascarenhas, in Kalkutta
- b) Goiran, in Cittagong
- c) Olliffe, in Kalkutta
- d) Backhaus, in Hazaribagh
- e) de Melo

III. 5 Jesuiten:

- a) Robert St. Leger, Apostolischer Vikar
- b) John St. Leger, in Dum-Dum
- c) Chadwick, Franz-Xaver-Kolleg
- d) Sumner, Franz-Xaver-Kolleg
- e) Moré, in Dacca

IV. 1 Kapuziner:

P. Paul von Gradoli, in Howrah

V. 1 Franziskaner:

P. Veralli.

Gegner des Apostolischen Vikars sind nur 6 Augustiner.

P. St. Leger bat wiederum den Hl. Stuhl, bald einen Bischof nach Kalkutta zu schicken. Er will sich nun zurückziehen, nicht weil er feig und ängstlich geworden ist. Er hat die Hitze des Kampfes getragen und ist nun sicher, daß der Friede bald geschlossen wird. Ein Bischof kann in Kalkutta mehr zur Ehre des Hl. Stuhles wirken als ein Nichtbischof⁶⁸. Das Schisma war praktisch in sich zusammengebrochen⁶⁹.

IV. Der Apostolische Vikar in seinen Beziehungen zu seinem Orden.

P. Robert St. Leger war nicht nur Apostolischer Vikar von Bengalen, sondern auch Ordensoberer über seine Mitbrüder. Die Klagen, die gegen ihn in dieser Eigenschaft beim General der Jesuiten und bei der Propaganda erhoben wurden, führten schließlich zu seiner Abberufung. Trotz eifrigen Suchens konnte ich hierüber nur wenige Dokumente im Archiv der Propaganda

⁶⁸ Brief an die Propaganda vom 9. 9. 1837, S. C. vol. 6 (1837—38) f. 181—182.

⁶⁹ Die 3 „schismatischen“ Priester, die nach Otto, Gründung der neuen Jesuitenmission, p. 263, P. Moré im März 1838 mit der Kirche aussöhnte, sind die PP. Fructuosus, Lorenz und Wilhelm, die, wie wir gesehen haben, sich schon früher unterworfen haben. Cf. Jossion, a. a. O. I. p. 210, 212.

finden. Da uns nur der Ausgang interessiert, bringe ich diese und ergänze sie des besseren Verständnisses wegen aus Otto, der sich auf das Archiv der Jesuiten stützt. Am 26. 10. 1835 schrieb P. St. Leger zum ersten Mal an die Propaganda, daß seine eigenen Mitbrüder ihm Schwierigkeiten machten, da sie die Art und Weise seines Vorgehens zu weltlich fänden. Sein Gewissen mache ihm aber keine Vorwürfe, da er stets das Beste des Vikariates im Auge gehabt habe¹. Der Missionar Goiran schrieb am 27. 4. 1838 an die Propaganda, daß man z. B. dem Apostolischen Vikar vorwerfe, daß er einmal einen Eid vor der englischen Regierung auf die protestantische Bibel abgelegt habe, und daß man ihn verdächtige, er strebe nach der Bischofswürde². Die Propaganda lobte den Apostolischen Vikar in einem Brief vom 9. 8. 1836 besonders für sein Verhalten und die Klugheit, die er in allen Schwierigkeiten bewiesen habe. Der Hl. Vater sei erfreut, daß P. St. Leger seinem Befehle nachkomme und nur unmittelbar mit der Propaganda verhandle (*Placet praeterea Sanctitati Suae quam plurimum te — per litteras sine intermissione cum S. Congregatione agere*)³. 8 Monate nach der Ankunft der Jesuiten gründete P. Chadwick das Franz-Xaver-Kolleg. Der Apostolische Vikar gab die Erlaubnis dazu, tat aber nachher nichts für das Kolleg. Als eine Wohltäterin 70 000 Rupien für das Kolleg schenkte, kaufte P. Sumner, der mit P. Chadwick am Kolleg tätig war, ein schönes Haus, so daß das Kolleg bald 70 Schüler zählte und immer mehr aufblühte. Gerade damals wollte der Apostolische Vikar den P. Chadwick ins Kolleg von Sardanah schicken, wo nicht einmal Religionsunterricht gegeben wurde. Auch P. Sumner sollte auf einen Posten außerhalb Kalkuttas gehen. Man hatte den Eindruck, als wollte P. St. Leger die Jesuiten aus Kalkutta fernhalten, da er auch P. Moré nach Dacca geschickt hatte. Wenn die PP. Chadwick und Sumner auch noch auf einen Außenposten gegangen wären, hätte man das Franz-Xaver-Kolleg schließen müssen. Mit diesem Plan waren aber viele Katholiken der Stadt unzufrieden und beschwerten sich bitter über den Apostolischen Vikar. P. Robert St. Leger bezeichnete das aber als „Jesuitenintrige“. Schließlich schrieben die beiden Patres dem General, der das Kolleg dann rettete.

Durch Indiskretion wurde der Brief des Generals an den Aposto-

¹ S. C. vol. 5 (1832—36) f. 623—624.

² S. C. vol. 6 (1837—38) f. 425—426v.

³ L. D. B. 1836 (317) f. 662—663.

lischen Vikar zum großen Ärgernis der Gläubigen in der Öffentlichkeit bekannt⁴.

Der Apostolische Vikar aber beklagte sich, daß die Patres Chadwick und Sumner für die Seelsorge verloren waren. P. Chadwick hatte seit Juni 1835 höchstens noch 2 bis 3 Mal im Jahr gepredigt. Seit Februar 1837 war auch P. Sumner am Franz-Xaver-Kolleg tätig, so daß er nur noch alle 14 Tage eine Predigt halten konnte. Darum freute sich P. St. Leger, daß er in den neuangekommenen Missionaren Olliffe und Backhaus Hilfe in der Seelsorge fand. Anderseits war er betrübt, daß er nun unter seinen eigenen Hausgenossen zwei Gegner hatte⁵.

Am 9. 9. 1837 schrieb P. Robert St. Leger zwei Briefe an die Propaganda. Einen bezeichnete er selbst als Privatbrief, in ihm sprach er über die Schwierigkeiten, die seine Mitbrüder ihm machten.

Bisher hatte er sich nie über diesen Gegenstand ausgelassen, weil er nicht zum Ankläger seiner eigenen Brüder werden wollte. Im Oktober 1835 hatte der Apostolische Vikar einen strengen Brief seines Generals vom Juni desselben Jahres erhalten, der ihn für Handlungen tadelte, die der Papst und die Propaganda gebilligt hatten. P. St. Leger machte sich zuerst Selbstvorwürfe, aber dann überzeugte er sich, daß er ohne Schaden für die Religion keinen anderen Kurs halten könne. Darum schrieb der Apostolische Vikar im Oktober 1835 an die Propaganda und bat, sie möchte ihm mitteilen, ob er irgendwie gegen den Hl. Vater oder die Propaganda gefehlt habe. Er schrieb auch an den General und machte ihm Mitteilung von dem Ungehorsam einiger Jesuiten gegen den Apostolischen Vikar. Der General aber schrieb weder dem Apostolischen Vikar noch, soweit dieser unterrichtet war, seinen Mitbrüdern irgendein Wort über diese Angelegenheit. Im Gegenteil alles, was gegen den Apostolischen Vikar gesagt wurde, nahm der General als bare Münze an, und so wurde er verurteilt, ohne auch nur gehört zu werden. Weil sein Bruder John in das Urteil mit eingeschlossen wurde, wandte sich der Apostolische Vikar an den Kardinal Weld und bat um den Titel eines Apostolischen Missionars für sich und seinen Bruder.

Das war im August 1836 geschehen, bis September 1837 konnte P. St. Leger noch nicht erfahren, ob in der Hinsicht etwas geschehen sei. Der Provinzial von England hatte in der Zwischen-

⁴ Brief des Missionars Goiran an die Propaganda vom 27. 4. 1838. S. C. vol. 6 (1837—38) f. 425—426v.

⁵ Brief an die Propaganda vom 15. 8. 1837, S. C. vol. 6 (1837—38) f. 158—159.

zeit an seine Landsleute geschrieben, der Apostolische Vikar hat den Brief selbst gesehen, sie sollten noch kurze Zeit Geduld haben, und dann sei die Leitung der Mission in ihren Händen. So war der Apostolische Vikar von Schwierigkeiten umringt, Schwierigkeiten mit dem gläubigen Volk, mit den widerspenstigen Augustinern, den eigenen Hausgenossen, und obendrein kam noch der Tadel des Generals. Er wollte aber nie darüber an die Propaganda schreiben. Nun fingen aber im November 1836 die PP. Chadwick und Sumner an, in aller Öffentlichkeit zu erzählen, der P. General sei mit dem Apostolischen Vikar nicht zufrieden. Darum ging P. St. Leger nun auch aus seiner Reserve heraus und berichtete über seine Schwierigkeiten an die Propaganda. Er fragte an, ob die Propaganda den Eindruck habe, daß er es in irgendeiner Hinsicht am schuldigen Gehorsam und an der Ehrfurcht gegen seinen General habe fehlen lassen. Er hatte dem General am 30. 8. 1836 geschrieben, hatte aber keine Antwort auf seinen Brief bekommen, darum wollte er nun noch einmal schreiben. — Nach Otto beschwerte sich der General über das „hartnäckige Schweigen“ des Apostolischen Vikars⁶. — In der Nachschrift sagte P. St. Leger, er habe soeben einen milderen Brief des Generals erhalten, in dem er sage, er habe die Jesuiten in Kalkutta zum Gehorsam angehalten. Der Apostolische Vikar glaubte, daß sein General mit ihm unzufrieden sei, weil er wenig getan hatte, um die Gesellschaft Jesu in Bengalen auszubreiten. P. St. Leger hielt sich aber mit Absicht zurück, weil er wußte, daß die Augustiner gegen die Jesuiten voreingenommen waren. Zum Schluß bat er, die Propaganda möge ihm und seinem Bruder den Titel „Apostolischer Missionar“ verleihen, damit sie nicht für ihren Eifer und ihre Treue gegen den Hl. Stuhl bestraft würden. Die Schwierigkeiten mit seinen Mitbrüdern waren auch der Hauptgrund, warum der Apostolische Vikar den Hl. Stuhl bat, bald einen Bischof nach Kalkutta zu schicken, damit er von dieser Last befreit würde⁷.

P. Chadwick versuchte den neuangekommenen Missionar Backhaus für seine Partei zu gewinnen, indem er ihm sagte, auch Goiran stände mit ihm gegen den Apostolischen Vikar. Aber Backhaus antwortete, er sei Missionar der Propaganda und als solcher dem Obern zum Gehorsam verpflichtet, den die Propaganda eingesetzt habe⁸.

⁶ Otto, a. a. O. p. 268.

⁷ S. C. vol 6 (1837—38) f. 183—184.

⁸ Brief P. St. Legers an die Propaganda vom 2. 10. 1837, S. C. vol. 6 (1837—38) f. 214—216v.

Nach Ansicht des Missionars Goiran war der Bruder des Apostolischen Vikars, P. John, der seinen Bruder vollständig beherrschte, die Ursache der ganzen Schwierigkeit. P. John war ein Feuerkopf und ein übertriebener irischer Nationalist, der zur Zeit als Goiran noch in Kalkutta war, häufig gegen die anderen Jesuiten gesprochen hat. Goiran hatte nun auch Olliffe, der selbst Irländer war, getroffen; der beurteilte die Sache anders. Goiran meinte, es sei auch möglich, daß sich in Kalkutta in den beiden letzten Jahren die Lage geändert habe.

Im April 1838 wurden Goiran 2 Briefe an die Propaganda zur Unterschrift vorgelegt. Im ersten bat man, die Propaganda möge den Apostolischen Vikar zum Bischof von Kalkutta ernennen. Der zweite enthielt die Bitte um irländische Augustiner für die Mission. Den zweiten unterschrieb Goiran nur, weil alle Missionare ihren Namen dafür hergegeben hatten. Er glaubte, daß P. Antonius von der hl. Maria der Urheber dieses Briefes war. P. Antonius arbeitete nach seiner Ansicht wenig und benützte jede Gelegenheit, um den Jesuiten zu schaden. Darum schrieb Goiran selbst an die Propaganda, um ihr seine Bedenken auseinanderzusetzen. Die Propagandamissionare lebten friedlich mit den Jesuiten zusammen, wenn aber 2 Ordensfamilien im selben Vikariat arbeiteten, käme es leicht zu Reibereien. Er schloß seinen Brief mit folgenden Bitten:

1. Wenn man den Apostolischen Vikar zum Bischof erhebe, möge man ihm die Verpflichtung auferlegen, das Franz-Xaver-Kolleg zu fördern.
2. Die Propaganda soll noch Jesuiten nach Kalkutta schicken. Für die Schulen seien Engländer am geeignetsten, für die Missionen sei es gleichgültig, welcher Nationalität sie seien.
3. Um des Friedens willen möge man keine Augustiner schicken.
4. Man möge den P. John St. Leger unter einem ehrenvollen Vorwand nach Europa abberufen⁹.

Nach der Abberufung des Apostolischen Vikars schrieb P. Moré an die Propaganda, in der Stadt ginge das Gerücht, die PP. vom Franz-Xaver-Kolleg seien Schuld an dieser Abberufung. P. Robert hatte in einer Versammlung den Brief des Generals vorgelesen, der tendenziös ins Englische übersetzt war. Die Propaganda wußte ja selbst, so schrieb er, wieviele Briefe die Patres an sie geschickt hätten. Sie hätten nichts an P. Robert St. Leger als Apostolischem Vikar auszusetzen, wohl aber in seiner Eigenschaft als Ordensoberer, und darum hätten sie an den General geschrie-

⁹ Brief vom 27. 4. 1838 an die Propaganda. S. C. vol. 6 (1837—38) f. 425—426v.

ben. P. St. Leger hätte der Religion mehr genützt, wenn er nur $\frac{1}{10}$ der Mühe, die er an der „Martinière“ verschwendet hatte, für das Franz-Xaver-Kolleg verwendet hätte¹⁰.

Hier kommen wir nun zu dem Gegenstand, der der letzte Anlaß zur Abberufung des Apostolischen Vikars wurde: „La Martinière“. Am 9. 5. 1835 hatte P. St. Leger der Propaganda geschrieben, der Gouverneur habe ihn in den Vorstand einer großen englischen Schule berufen. Außer der oben angeführten Bemerkung von P. Moré findet sich noch im Brief des Propagandamissionars Goiran vom 27. 4. 1838 der Satz, obwohl sich an der Martinière nur wenige Katholiken befunden hätten und obwohl die Schule religiös indifferent sei, habe sich P. St. Leger mehr um sie als um das Kolleg seiner Mitbrüder gekümmert¹¹. Das ist alles, was ich über diesen Punkt im Propagandaarchiv gefunden habe; auch von P. Robert St. Leger, der sonst ein eifriger Briefschreiber war und im Durchschnitt wenigstens einmal im Monat an die Propaganda schrieb, liegt von der Zeit vom 2. 10. 1837 bis zum 22. 8. 1838 kein Brief vor. So gebe ich hier den Verlauf, wie ihn Otto schildert.

Der 1800 zu Lucknow verstorbene Generalmajor Claude Martin hatte in seinem Testament eine Stiftung für eine Schule in Kalkutta gemacht, die ihm zu Ehren „La Martinière“ genannt wurde. Bis 1832 wartete der Oberste Gerichtshof, der Testamentsvollstrecker war, mit der Ausführung dieses Legates, so daß das Stiftungskapital mit den Zinsen auf 1 600 000 Rupien angelaufen war. Über die religiöse Einstellung der Schule enthielt das Testament keine klaren Angaben. Der anglikanische Bischof Dr. Wilson wollte aus der Stiftung eine anglikanische Schule machen. Dem widersetzte sich P. St. Leger aufs entschiedenste. Er machte einen Gegenvorschlag, der auch angenommen wurde. Die fünf christlichen Bekenntnisse, die in der Stadt vertreten sind, Katholiken, Protestanten, Presbyterianer, Armenier, Griechen einigen sich auf die allgemeinen Hauptpunkte des Christentums, die als Grundlage für den gemeinsamen Religionsunterricht dienen. Daneben erhalten die Schüler der verschiedenen Bekenntnisse von einem Geistlichen der eigenen Kirche einen ergänzenden Religionsunterricht über die Teile der Glaubenslehre, die nicht im allge-

¹⁰ Brief P. Morés an die Propaganda vom 18. 12. 1838, S. C. vol. 6 (1837—38) f. 754—755.

¹¹ S. C. vol. 6 (1837—38) f. 425—426v.

¹² Otto, a. a. O. p. 267, 270; Jossion, a. a. O. I. p. 174—176, 184.

meinen Religionsunterricht behandelt werden. P. St. Leger, der anglikanische Bischof und ein Presbyterianer arbeiteten den christlichen Katechismus aus, der auch einige Gebete enthielt. P. St. Leger wollte so die reichen Stiftungsgelder auch der Erziehung katholischer Kinder nutzbar machen.

Im April 1837 versuchte der General der Jesuiten vergeblich, den Apostolischen Vikar abberufen zu lassen mit der Begründung, das Amt des Apostolischen Vikars sei auch ohne Bischofsweihe eine wirkliche „*dignitas vel praelatio*“.

Im Januar 1838 wiederholte er seine Bitte, dieses Mal hatte er einen Auszug aus dem christlichen Katechismus der Martinière der Propaganda vorgelegt. Schließlich reichte er den Katechismus selbst ein sowie eine Abschrift seines ganzen Schriftwechsels mit P. Robert St. Leger und den anderen Missionaren.

Am 2. 4. 1838 wurden die Kardinäle Frasoni, Giustiniani, Lambruschini, Sala und der Propagandasekretär Mai für den 10. 4. 1838 zu einer geheimen Partikularkongregation eingeladen¹³. Die Partikularkongregation beschloß die Abberufung des P. St. Leger. Gregor XVI. bestätigte in der Audienz vom 22. 4. 1838 diesen Beschluß¹⁴.

Am 24. 4. 1838 schrieb die Propaganda dem General der Jesuiten, sie habe seinem Wunsche entsprochen und den P. St. Leger von Kalkutta abberufen. Der General möge den beiliegenden Brief an P. St. Leger befördern. Die Propaganda gab als Grund der Abberufung an, daß sie die Absicht habe, einen Bischof nach Kalkutta zu schicken. Sie werde die Dienste, die P. St. Leger ihr geleistet habe, nicht vergessen und empfehle ihn dem Wohlwollen des P. Generals¹⁵.

So wurde P. Robert St. Leger am 24. 4. 1838 abberufen, gerade an dem Tag, an dem das Breve „*Multa Praeclare*“ veröffentlicht wurde, an dessen Zustandekommen er soviel beigetragen hatte.

Am 22. 8. 1838 schrieb P. St. Leger der Propaganda, er habe den Brief vom 24. 4. 1838 erhalten und er reise ab, sobald sein Nachfolger angekommen sei¹⁶. Sein Nachfolger wurde Mgr. Taberd, M. E. P., bisher Apostolischer Vikar von Cochinchina.

¹³ L. D. B. 1838 (319) f. 388.

¹⁴ Acta 1838 (201) f. 125v.

¹⁵ L. D. B. 1838 (319) f. 394. Von den Abberufungsschreiben sind 2 Entwürfe im Propagandaarchiv. S. C. vol. 6 (1837—38) f. 422, 423.

¹⁶ S. C. vol. 6 (1837—38) f. 517. Schon 1841 ernannte der General P. Robert St. Leger wieder zum Vizeprovinzial von Irland und dehnte die gewöhnlich dreijährige Amtszeit auf 9 Jahre aus (Otto, a. a. O. p. 82, Anmerk. 82).

KLEINE BEITRÄGE

DR. P. KARL MÜLLER SVD., ST. AUGUSTIN

TAGUNG FÜR MISSIONARE IN MÜNSTER 25.—29. 5. 1953

Der Erfolg der Tagung zeigte, daß es eine glückliche Idee war, die z. Zt. in Deutschland weilenden Missionare zu einer Arbeitswoche zusammenzurufen. Beim Abschied urteilten alle einstimmig: Möchten wir doch bald wieder zu neuen Beratungen und neuer gemeinsamer Arbeit zusammenkommen!

Der geistige Urheber, Organisator und Leiter der Tagung war Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm OSB. Jeder Eingeweihte weiß, mit wieviel Sorge, Leid und Mühe die Durchführung solcher Vorhaben verbunden ist; das allseitige Interesse aber, das Prof. Ohm fand, zeigt, daß die Idee außerordentlich akut und das erstrebte Ziel durchaus lohnend ist.

Die Stadt Münster zeigte großes Entgegenkommen. Die Stadtverwaltung bereitete den Missionaren im Friedenssaal einen offiziellen und herzlichen Empfang und gab einem kleineren Kreis ein Essen im Hotel Niemer. Das Borromäum sorgte für die materiellen Belange, für Unterkunft und Verpflegung. Die Universität stellte, abgesehen von dem Kombiwagen, der die Teilnehmer vom Bahnhof zu ihren Quartieren beförderte, den Hörsaal 8 im Schloß für die Vorträge und Diskussionen zur Verfügung. Der Rektor derselben, Prof. Dr. Rengstorff, nahm selber an einem Referat teil und sprach zur Versammlung. Auch die offizielle Kirche bekundete Interesse und Wohlwollen. Der Hl. Vater sandte ein Telegramm und Kardinal Fumasoni-Biondi einen ermunternden Brief. Der Erzbischof von Köln, Kardinal Frings, und der Bischof von Münster, Exz. Dr. Keller, ließen es sich nicht nehmen, persönlich an Vorträgen und Diskussionen teilzunehmen und Worte an die Versammelten zu richten. Die nach Münster geladenen Missionare reagierten überraschend positiv. Etwa 184 nahmen an der Tagung teil, Missionsveteranen, Neumissionare und Gelehrte. Dazu kamen Missionsinteressenten der Heimat, — alles in allem gegen 230 Personen. Naturgemäß stellte die Chinamission das bei weitem größte Kontingent; aber auch von den Philippinen, der Südsee, aus Neu-Guinea, Indien, Brasilien waren Missionare erschienen. Die Beteiligung der einzelnen Orden war verschieden; die Steyler stellten 49 Teilnehmer, die Kapuziner 25, die Franziskaner 22, die Missionare vom hl. Herzen Jesu 14, die Kamillianer 11, die Benediktiner 11, die Oblaten 7, die Spiritaner 8, die Jesuiten 4, die Palottiner 5, die Dominikaner 4, die Weißen Väter 3, die Maristen 2, die Bethlehemiten 2 und die Priester vom hl. Herzen Jesu 1. An Missionspräläten waren zugegen: Exz. Buddenbrock SVD, Erzbischof von Lanchow, Exz. Gratian Grimm OFM Cap. Bischof von Tsinchow, Exz. Boekenfoehr OMI, Bischof von Kimberley, Msgr. Loy SVD, Apost. Präfekt von Singkiang, und Msgr. Buchholz MSC, Apost. Präfekt von Shitsien. Mit der Tagung gingen Versammlungen der deutschen Zweige der päpstlichen Missionswerke und des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen parallel. Wie der Düsseldorfer Missionskursus im Jahre 1919, so verdankte auch dieser Kursus sein Entstehen der traurigen Tatsache, daß viele Missionare, vor allem aus China, gewaltsam repatriiert worden sind. Diese zusammenzufassen, ihre Erfahrungen fruchtbar zu machen in dieser Zeit der aufgezwungenen Ruhe, in gemeinsamer Arbeit den rechten übernatürlichen Standpunkt zu gewinnen, sich geistig und geistlich

vorzubereiten auf die Wiederaufnahme der Arbeit, das war das Hauptanliegen der Tagung. Das Thema der Tagung war durch die gegenwärtige Situation auf den Missionsfeldern gleichsam diktiert. Die Missionslage heute, so führte der Leiter der Tagung in seiner *Eröffnungsansprache* aus, ist eine ganz andere als vor 100, 50 oder sogar 20 Jahren. Während die Missionsländer vormdem ihre Tore öffneten, schließen sie sich heute vielerorts ab. Große Massen huldigen der Weltfrömmigkeit und sind unempfänglich geworden für das Jenseits, ja viele bekämpfen bewußt, planmäßig und aktiv die Religion und das Christentum. Ein Drittel der Menschheit steht heute unmittelbar unter dem Einfluß Moskaus, die übrigen zwei Drittel sind mehr oder weniger infiziert. „Aufruhr gegen Gott und seinen Gesalbten“, das ist charakteristisch für die heutige Weltsituation, — das sollte auch das Thema der Tagung sein.

Von den 13 Referaten galten 9 der Schilderung der Missionslage in den einzelnen Ländern. Ein Einleitungsvortrag von Prof. Dr. J. *Gewiess* über den „Kampf gegen Christus nach dem Neuen Testament“ sollte die rechte fundamentale, christliche Orientierung verleihen für die Tage der Zusammenarbeit. Der Vortrag von Prof. Dr. G. *Frei* über „Psychologie und antichristliche Tendenzen“ sollte die tieferen Hintergründe der in den missionskundlichen Referaten geschilderten antichristlichen Tendenzen aufzeigen. Der Vortrag von P. J. *Hofinger* SJ über die „Auseinandersetzung mit der Gottlosigkeit und dem Widerchristentum in der missionarischen Verkündigung“ war missionsmethodischer Natur und sollte richtungweisend sein für die praktische Weiterarbeit der vertriebenen Missionare in dieser Zeit der Besinnung. Prof. Dr. H. *Volk* wollte in dem ausgezeichneten Schlußvortrag: „Der kämpferische Unglaube, Theologische Besinnung zur Deutung und Entgegnung“ die in der Tagung aufgeworfenen Probleme theologisch unterbauen, deuten und auswerten.

Die größte antichristliche Bewegung der Gegenwart ist zweifellos der Kommunismus, und die größte kommunistische Macht der Gegenwart ist neben Rußland das 460-Millionen-Volk *China*. Referent für China war der bekannte China-missionar Dr. P. *Maurus Heinrichs* OFM. Die Themastellung: „China vor den Toren Europas“ offenbart die Aktualität der Frage. Ausgehend von einem Worte Lenins: „Der Weg des Kommunismus nach Europa geht über China“, legte der Redner dar, wie zunächst Europa mit eisernem Hammer an die Tore Chinas geklopft und diese zerschlagen habe, wie nun aber China selber, äußerlich und innerlich gerüstet, seinen Vormarsch beginne. Äußerlich: denn China hat inzwischen ein modern trainiertes und modern ausgerüstetes Heer zur Verfügung und ist in Tibet, Korea, Indochina bereits zum Kampf angetreten. Mehr noch innerlich: denn es ist heute nicht mehr das „China der Mongoleneinfälle“, das an den Toren Europas klopft; es ist ein neues, wachgewordenes China, wachgeworden unter dem Einfluß der Ideen und Drohungen des Westens, und stark geworden durch den Kommunismus“. Der starke Glaube an sich selber macht das junge kommunistische China stark. Der Kommunismus glaubt an sich selber! Er ist überzeugt, die einzig zeitgemäße Interpretation der Welt und ihrer Geschichte zu sein, neben den vielen veralteten Wahrheitssystemen die einzig gültige Geschichtsphilosophie zu besitzen, den Völkern eine neue Freiheit bringen zu können und — gleichsam in messianischer Berufung — bringen zu müssen. Der Absolutheitscharakter des Kommunismus macht ihn zur Weltgefahr! Der Redner blieb nicht stehen bei der negativen Wertung des Kommunismus. Er sieht im Kommunismus auch gute Seiten. Der Kommunismus solle die Katholizität der Kirche aktivieren, er solle mit beitragen zu einer Verjüngung der Kirche, er könne eine Bereicherung der Theologie bedeuten, er mache die

Völker wach. Was unsere persönliche Haltung in der gegenwärtigen Situation angeht, so forderte er echte Katholizität ohne Kleben an zeitgeschichtlichen Bildern, Katholizität ohne Haften an überkommenen Philosophemen oder Theologumena, überhaupt Erforschung und Weiterführung der Theologie und Ethik aus orientalischer Gedankenwelt heraus. Die positive Sicht, unter der P. Maurus das Thema behandelte, ist sicher erfreulich, wenn man auch im Sinne der Tagung mehr die Darlegung des antichristlichen Charakters des Kommunismus erwartet hätte. Und das ist sicher zuzugeben, daß der Kommunismus mit seinem wesentlich atheistischen Grundcharakter und der rücksichtslosen Zerstörung des echten, alten Chinesentums in der Lage ist, die Mission in China um Jahrhunderte zurückzuwerfen bzw. für Generationen lahm zu legen.

Im Vergleich zu dem Riesenblock China, das mit seinen 11 Millionen qkm größer ist als Europa, verschwinden fast die kommunistischen Teile von Korea und Indochina. Und doch sind sie eine untrügliche Illustration der kommunistischen Methode und Gefahr.

Über die augenblickliche Lage in Nordkorea zitierte der Redner Dr. P. L. Kilger OSB nach einem Bericht aus allerjüngster Zeit: „Die Gesamtbevölkerung ist von etwa 8–10 Millionen auf 4 zurückgegangen; die Industrie ist völlig vernichtet, 40 Prozent aller Wohnungen sind in Trümmer gelegt. Katholische Priester, auch einheimische, gibt es keine mehr im Lande. Soweit noch Katholiken zurückgeblieben sind, werden sie insgeheim weiter als Christen leben.“ Die Situationsschilderung ist umso erschütternder, wenn man dem kommunistischen Nordkorea das von den Kommunisten nicht besetzte Südkorea gegenüberstellt, wo trotz der drohenden Gefahr vom Norden her die Missionare das Evangelium mit Eifer und großem Erfolg weiter verkünden, so daß man fast das Wort eines Missionars unterstreichen möchte: „Der Teufel ist noch immer der beste Missionar.“ An einer Religion, die mit solcher Brutalität und Planmäßigkeit bekämpft wird, muß doch etwas dran sein!

Josef Peters fiel die Aufgabe zu, die psychologisch überaus schwierige Lage der Katholiken in Indochina darzulegen. Man kann es den Katholiken Indochinas nicht verübeln, daß sie mit der großen Masse des Volkes die Unabhängigkeit von der Kolonialmacht Frankreich wünschen und erstreben. Die beiden einheimischen Souveräne Indochinas, die miteinander um die Herrschaft ringen, sind Bao Dai und Ho Chi Minh. Die Regierung Bao Dais hat wohl die Anerkennung des Vatikans gefunden, nicht aber die Sympathie der einheimischen Katholiken; denn Bao Dai ist Souverän von Frankreichs Gnaden und nicht gerade eine imponierende Persönlichkeit. Ho Chi Minh dagegen ist *die* unangefochtene Verkörperung der indochinesischen Unabhängigkeit, aber er ist Kommunist, und das politische Programm, das er 1951 promulgierte, bekennt sich offen zum Kommunismus. Die Unsicherheit der Verhältnisse ersieht man z. B. daraus, daß der Bischof von Vinh Long keinen dieser 3 Machtfaktoren als rechtmäßige Autorität anerkennt, daß es heute noch Katholiken in Viet Minh gibt, die, unterscheidend zwischen Ho Chi Minh als Kommunist und Ho Chi Minh als Vertreter der nationalen Interessen, wohl dessen weltanschauliche Bestrebungen ablehnen, seine politischen Ziele aber bejahen, daß die einheimischen Bischöfe von Phat Diem und Buichu angesichts der unklaren Verhältnisse glaubten, in ihren zu 25 Prozent katholischen Vikariaten eine Selbstverteidigung gegen jedermann organisieren zu dürfen usw. Noch sehen wir nicht, wohin die politische Entwicklung führt. Gerade die seltsame Verquickung von Politik und Kirche in Indochina kann den Katholiken dort sehr gefährlich werden. Andererseits aber weist Vietnam heute, trotz innerer Krise und Verfolgung von außen,

einen Massenansturm von Taufbewerbern auf, zu deren Unterrichtung stellenweise die Kräfte fehlen. „Das gibt uns die Zuversicht, daß bei einigermaßen günstiger politischer Entwicklung die Kirche Vietnams und damit auch jene von ganz Indochina unter Führung tüchtiger einheimischer Bischöfe, die tatsächlich vorhanden sind, einer vielversprechenden Zukunft entgegengeht.“

Über das Antichristentum im Reich der 7000 Inseln berichtete Dr. P. van Gansewinkel SVD., der Rektor der S. Carlos-Universität von Cebu. Der Kommunismus ist auch auf den *Philippinen* nicht ohne Einfluß geblieben. In den undurchsichtigen Schluchten des gebirgigen Luzon leben heute große Scharen von Männern, die, gut organisiert und kampfbereit, von Rußland her geleitet und mit Waffen versehen, nur auf den rechten Augenblick warten, die bestehende „Soziale Unordnung und kapitalistische Regierung“ in blutigem Bruderkrieg zu vernichten. Es besteht kein Zweifel, daß sich die Bewegung auch gegen die katholische Kirche richten wird. Die Blütezeit des Aglipayanismus auf den Philippinen dürfte vorbei sein. Eine größere Gefahr bedeutet der Nationalismus. Die Freiheitsschriften Rizals, die nicht nur gegen Spanien, sondern auch gegen die Kirche schüren, werden leidenschaftlich gelesen. Die Lektüre der Bücher „Noli me tangere“ und „Filibustorismo“ hat die philippinische Hierarchie verboten, die Schulbehörden aber haben deren Lektüre für alle public High-schools und Colleges vorgeschrieben. In aller Öffentlichkeit debattiert man die absolute Ausschaltung des ausländischen Elementes, auch für die Kirche. Das wäre vor allem für das katholische Schulwesen verderblich, denn die größten und wichtigsten katholischen Schulen werden von ausländischen Missionaren geleitet. Die größte Gefahr jedoch für das katholische Schulwesen ist nicht der Nationalismus, sondern die Freimaurerei. Es ist zu bedenken, daß der dem Präsidenten beigegebene höchste Berater in Erziehungsfragen ein bekannter Freimaurer ist. Der Senat hat ein sogenanntes Senatorial Committee of Education aus 4 Mitgliedern, von denen zwei Freimaurer sind. Der Secretary of Education, der Undersecretary of Education und der Director of Public Schools, als die drei höchsten Beamten, sind Freimaurer. Die Schulräte sind zu 90 Prozent Freimaurer. Angesichts dieser Tatsachen verwundert es nicht, daß von den 4 Millionen philippinischen Volksschulkindern nur etwa 300 000 einen einigermaßen systematischen Religionsunterricht erhalten. Und die Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen, denn in der letztjährigen Logensitzung erhielt der Kultusminister den Auftrag (und er nahm ihn an!), den Rest des gesetzmäßig noch möglichen Religionsunterrichtes unmöglich zu machen.

Referent für die Missionen der *Südsee* war der Superior der Rabaulmission, P. J. Dahmen MSC. Er hatte sein Thema spezialisiert auf: „Schwarmgeisteri in New Britain und Manus in den letzten Jahren.“

Einen guten Überblick über die Probleme der Indienmission lieferte der Dogmatiker des De Nobili-Kollegs in Poona, P. H. Staffner SJ. Zunächst gibt es in *Indien* eine starke Strömung, die die Religion in jeder Form ablehnt (damit natürlich auch das Christentum) und grundsätzlich erklärt: Religion ist ein Übel. Als Beweis dafür führt man die politische Zerrissenheit des Landes (Hindustan — Pakistan) und die soziale und kulturelle Rückständigkeit des Volkes, beides auf Grund der Religion, an. Wie stark diese Bewegung ist, läßt sich schwer sagen, jedenfalls begegnet man ihr auf Schritt und Tritt. In der indischen Seele wird gegenwärtig ein Konflikt ausgetragen zwischen einer weltflüchtigen spirituellen und einer weltbejahenden materialistischen Auffassung. Dieser Konflikt führt viele zu den erwähnten grundsätzlichen antireligiösen

Tendenzen (macht freilich auch geneigt zum katholischen Christentum, denn in der Person des Gott-Menschen findet sich die Lösung dieser Spannung). An Schwierigkeiten, die sich speziell dem Christentum in Indien entgegenstellen, nannte der Redner zunächst die niedrige Moral der „christlichen“ Völker des Westens, wie sie sich in Illustrierten und Filmen, im übertriebenen Machthunger der Weißen, im Ideal des europäischen „Helden“ usw. offenbaren. Nicht selten höre man die Inder sagen: „Wir lieben Christus, aber wir verachten das Christentum“. An zweiter Stelle nannte er den religiösen Nationalismus. Dieser lehnt das Christentum als nicht-indisch ab. Es gibt Tendenzen in Indien, die die Erklärung des Hinduismus zur Staatsreligion erstreben, wenn auch die Kongreßpartei unter Gandhis und Nehrus Führung Indien zum religiös neutralen Staat erklärt hat. Fundamental liegt hier wohl die größte Gefahr für das Christentum in Indien. Das größte akute Hindernis aber ist z. Zt. noch immer die Identifizierung von Religion und Volksgemeinschaft (Community). Es gibt Inder, die täglich das Neue Testament oder die Nachfolge Christi lesen, katholisch aber werden sie nicht. Das liegt daran, daß die sog. indischen Religionsgemeinschaften nicht nur Glaubensgemeinschaften, sondern vor allem Volksgemeinschaften sind; ein Wechsel der Volksgemeinschaft aber bringt die schwersten sozialen und rechtlichen Folgen mit sich. Bis die Auffassung durchdringt, daß man auch ein „katholischer Parsi“, ein „katholischer Hindu“ oder gar ein „katholischer Mohammedaner“ sein könne, wird es noch lange dauern. An letzter Stelle erwähnte P. Staffner Schwierigkeiten aus der indischen Philosophie. So bleibt z. B. nach der weitverbreiteten Auffassung der Upanishaden und ihrer größten Kommentatoren, daß Gott das unendliche, ungeteilte Sein und damit alles Seiende Gott ist, einfach kein Raum mehr für einen gott-menschlichen Mittler Jesus Christus. Auf philosophischem Wege sei es bisher nicht geglückt, den Indern manche dogmatischen Wahrheiten begreiflich zu machen, vielleicht aber wird es möglich sein vom religiösen Erlebnis her.

Über den vorderen Orient trug Prof. Dr. *Jaeschke* das zum größten Teil von Prof. Dr. *Taeschner* erarbeitete Referat vor. Es wurden die antichristlichen Bestrebungen, die im Mohammedanismus als solchem liegen, herausgestellt, aber auch hingewiesen auf die größere Gefahr, die in dem gesteigerten modernen Nationalismus der islamischen Völker liegt.

Der Kongomissionar P. M. *Rommes* CSJ. sprach über *Afrika*. Nord- und Südafrika streifte er nur kurz. Nachdem er die „100 Prozent religiös veranlagte“ Seele des afrikanischen Negers ein wenig geschildert hatte, ging er ein auf die Hindernisse der Bekehrung in Zentralafrika. Er nannte die „unzähligen“ Geheimbünde, die Schwarmgeisterbewegungen (besonders den Kibangismus), die von Charles Russel gegründete, direkt antichristliche Kitawala-Bewegung und den Kommunismus.

Ein düsteres Bild entwarf P. J. *Rath* CSSp. über *Lateinamerika*. Er zitierte einleitend das Wort eines Kurienkardinals: „Wenn der Papst am Abend an Südamerika denkt, kann er des Nachts nicht mehr schlafen“, und das Wort von „*Evangelii praecones*“: „Vor allem empfehlen wir Gott in heißem Flehen die Verkündigung des Glaubens und die Glaubensboten im Innern Lateinamerikas; denn es ist uns bekannt, welchen Gefahren und Nachstellungen sie ausgesetzt sind, wo die Irrtümer der Nichtkatholiken allenthalben offen und versteckt verkündet werden.“ Im einzelnen ging P. Rath ein auf die ungeheure Aktivität der Protestanten in Lateinamerika, auf die Tätigkeit der abgefallenen Katholiken, den alten Feind des Laizismus, der immer noch nicht überwunden ist, und den neuen Feind, das „*militante Gottlosetum* unserer Tage, das in den kultu-

rellen und sozialen Verhältnissen dieser in Frage stehenden Länder einen Nährboden findet, den man nur als ideal bezeichnen kann“.

Die angesetzten Diskussionen fanden große Beteiligung. Wohl hatte man das Empfinden, daß die dafür zur Verfügung stehende Zeit viel zu kurz war. Manche angeschlagene Frage hätte einer eingehenderen und abschließenden Erörterung bedurft. Was die Kritik am vorjährigen Aachener Missionskongreß auszusetzen hatte, nämlich daß am Schluß die „zusammenfassende Übersicht“ über die Ergebnisse fehlte wie auch die Herausstellung dessen, was noch der „Klärung und Vertiefung“ und deshalb der Behandlung auf einen späteren Kongreß bedürfte (cfr. ZMR 1952, 227), dürfte auch für diese Tagung gelten.

Die wichtigsten Punkte der Diskussionen seien hervorgehoben. Allgemeines Interesse weckte die Frage nach der Missionierung der *Auslandschinesen*. Die Diskussion ergab, daß die Schwierigkeiten, sich auf die im Ausland wohnenden Chinesen umzustellen, geringer seien, als man vielfach behauptet. Im Verlauf der Diskussion wurde Exz. Buddenbrock gefragt, was er denn als Bischof dazu sagen würde, wenn seine Missionare ihn im Stich lassen und z. B. nach Formosa gehen würden. Der 75 Jahre alte Bischof gab prompt und mit der Begeisterung eines Neumissionars zur Antwort: „Der Bischof würde mitgehen.“ — Die sehr wichtige Frage, was man für die *in Deutschland studierenden Studenten* der Missionsländer tun könne, damit sie hier in etwa „Heimat“ finden, wurde mit dem Hinweis abgebrochen, daß diese Frage bereits von berufener Stelle bearbeitet werde. — Das Referat von Prof. Frei regte eine bedeutende missionsmethodische Frage an. Prof. Ohm stellte heraus: *Die Religion wird siegen, die die kräftigste, innigste und tiefste ist; entscheidend sei die religiöse Lebendigkeit, das Herz, das Eindringen in die Tiefen der Seele.* Prof. Bierbaum wies auf die religiös ergreifenden Tänze der Derwische in Phrygien hin, ein Missionar aus Brasilien auf die Sucht der Brasilianer nach Trance-Erlebnissen. P. Bohlen bemerkte, daß man den Heiden mehr die *Liebe zum Erlebnis* bringen müsse; dieses wollten die Heiden, dieses würde sie umwandeln. — P. Freitag gab an die Missionare die Anregung, ihre Erlebnisse niederzuschreiben; das würde später bedeutendes *Quellenmaterial* sein. Prof. Ohm gab auf die Frage Antwort, was die Missionare für die ZMR liefern sollten: Er ziehe Artikel vor, die zentrale Fragen behandelten, z. B. Wie könnte man die Frömmigkeit in den Missionsländern gestalten? Wie kann man eine Harmonie herstellen zwischen indischer Philosophie und christlicher Dogmatik? Fragen katechetischer Art etc. — Für P. Schütte bedeutete die geistige *Betreuung* der repatriierten und der *Urlaubermissionare* ein großes Anliegen. Man solle sich dieserhalb an die Superiorenkonferenz wenden. P. Otto schlug eine entsprechende Eingabe an die Vereinigung der missionierenden Frauenorden vor. Prof. Ohm versprach, entsprechende katechetische, psychologische etc. Kurse in der ZMR bekannt zu geben. — Das Referat von P. Hofinger brachte die Sprache auf die Gestaltung des *Katechismus* in den Missionsländern. Der bisherige Katechismus ist ein spezifisch abendländisches Produkt. Seit langem arbeitet man in Europa an der Neugestaltung des Katechismus. Die Missionare sollten die Zeit der aufgezwungenen Muße benutzen, diese Arbeit auch für ihr Missionsland in Angriff zu nehmen. Die in Europa gemachten Erfahrungen könnten ihnen Anregung, sollten ihnen aber nicht Norm sein. — Die auf die Zukunft ausgerichtete Frage Prof. Ohms: „Was können wir tun durch Zusammenarbeit von *Missionswissenschaft und Praxis?*“ brachte keine konkrete Antwort. Die Frage aber ist ausgesprochen, möge sie im Laufe der Zeit die Beantwortung finden. — Bei der letzten Frage: Gibt es irgendwie Möglichkeiten, die Kommunisten, Antichristen und Anti-

theisten zu bekehren? ging zunächst ein Eishauch des Pessimismus durch die Versammlung. Ein konkreter Vorschlag wurde gemacht: Deren Beeinflussung durch das Radio. Auch auf indirekte Beeinflussung wurde hingewiesen. Prof. Ohm, der Leiter der Diskussion, beschloß diese Frage mit einem Wort der *Verheißung*, und dieses Wort der Verheißung soll auch den Abschluß dieses Berichtes bilden: „*Das Wort Gottes läßt sich nicht fesseln.*“

PROF. DR. MAX MEINERTZ (MÜNSTER)

EIN NEUES BUCH ÜBER DEN APOSTEL PETRUS

Professor Oscar Cullmann in Basel gehört zu den protestantischen Theologen, die auch innerhalb der katholischen Exegese viel beachtet worden sind. Namentlich sein Buch „Christus und die Zeit“ (2. Aufl. Zürich 1948) hat berechtigten Eindruck gemacht, da er sich für eine richtige Einschätzung der Eschatologie bei Jesus in sorgfältiger Untersuchung eingesetzt hat. Wie man ihm hier weitgehend zustimmen kann, so gilt das auch von seinem neuen Buch über den Apostel Petrus¹. Es gibt in der protestantischen Theologie kein Buch, das dem führenden Apostel so weit gerecht wird, wie diese lebendig und anschaulich geschriebene Monographie. Ja, im Vorwort erklärt C. sogar, er habe ursprünglich die Absicht gehabt, sein Buch „meinen römisch-katholischen Freunden und gerade auch den Theologen unter ihnen zuzueignen, mit denen ich mich in Aufrichtigkeit verbunden weiß, und zwar nicht nur auf dem Boden allgemeinschöner Achtung, sondern in Fragen unseres christlichen Glaubens“. C. hat diese Absicht dann fallen lassen, weil er im letzten Abschnitt dem päpstlichen Primat dadurch die Grundlage zu entziehen sucht, daß er die Vorrangstellung Petri einschränkt und vor allem die Nachfolge des römischen Bischofs ablehnt. Aber auch hier erklärt er, daß er sich bei der Ausarbeitung des letzten Teiles „oft in stummer Diskussion mit ihnen als abwesenden Gesprächspartnern befunden habe“.

In der Tat liegt an diesem Punkte die grundlegende Unterscheidung. Aber in der exegetischen Erklärung der neutestamentlichen und althristlichen Texte kann man mit ihm erhebliche Strecken zusammengehen und sich an der umsichtigen, vorsichtig-kritischen Beweisführung erfreuen. C. teilt seine Untersuchung in zwei Hauptabschnitte ein. Im ersten wird die historische Frage behandelt, im zweiten die exegetisch-theologische, wie sie sich aus der berühmten Stelle Mt 16, 17–19 ergibt, und zwar so, daß zuerst von der exegetischen Erklärung die Rede ist, sodann von der dogmatisch-theologischen Anwendung der Stelle auf die spätere Kirche.

Das erste Kapitel des historischen Teiles behandelt Petrus als Jünger. Hier wird seine Sonderstellung unter den Aposteln nach allen vier Evangelien festgestellt. Dabei heißt es ganz zutreffend, daß Petrus zu Lebzeiten Jesu nicht eine eigentliche Führerrolle gegenüber den Mitaposteln zukam — Führer im strengen Sinne war Christus allein —, daß er vielmehr ihr Sprecher und Repräsentant war. Die Evangelien haben zwischen des Petrus Stellung vor und nach dem Tode Jesu

¹ Cullmann, Oscar, Dr. theol. D. D., Professor in Basel und Paris, *Petrus, Jünger — Apostel — Martyrer*. Das historische und das theologische Petrusproblem, Zürich, Zwingli-Verlag, 1952, 282 S.

wohl zu unterscheiden gewußt (S. 26 f.). Wenn es dann heißt, daß Petrus stets im „Gespräch mit Christus“ als Wortführer erscheine, und daß ihm nie, wie in der späteren Literatur, außerhalb dieser Beziehung zu Christus eine führende Rolle zukomme (S. 22), so ist darauf zu sagen: Auch nach der Auferstehung Jesu beruht die Vorzugsstellung ausschließlich auf der dauernden Verbindung mit Christus, die sich aber naturgemäß in stärkerer Selbständigkeit auswirken mußte, da ein unmittelbares „Gespräch mit Christus“ nicht mehr möglich war.

Im zweiten Kapitel, das uns an dieser Stelle besonders interessiert, begegnet uns Petrus als Apostel. Hier stellt C. fest, daß Petrus zuerst die Kirche in Jerusalem geleitet hat, bis er diese Leitung an Jakobus abtrat und selbst auf Missionsreisen ging. Unter sehr vielen Beobachtungen, die ich restlos anerkennen kann, liegen doch manche Überspitzungen vor, die der Wirklichkeit nicht gerecht werden. Darf man den Unterschied zwischen „Kirchenleiter“ und „Missionar“ so stark betonen, wie es C. tut? Er geht so weit, zu behaupten, daß Petrus förmlich von der Kirchenleitung in Jerusalem zurücktrat, um dann „in Unterordnung unter Jakobus“ zu missionieren (S. 252). Gewiß wird Petrus dem Jakobus die Leitung der Urgemeinde überlassen haben, um selbst für weitere Aufgaben frei zu werden. So hat ja auch Paulus die von ihm gegründeten Gemeinden nicht dauernd selbst betreuen können, aber er behielt doch die Oberleitung selbst in der Hand. Ich will damit nicht sagen, daß das Verhältnis des Apostels Paulus zu den von ihm gegründeten Gemeinden eine volle Parallele bildet zu der Beziehung zwischen Petrus und Jerusalem. War doch Jakobus ein Apostel und hielten sich ursprünglich sämtliche Apostel in Jerusalem auf. (Übrigens kann man die Trennung der Missionsgebiete zwischen Paulus und den Uraposteln nach Gal 2,9 nicht so absolut betrachten, da Paulus selbst mit der Judenmission zu beginnen pflegte, und Petrus später auch Heiden missionierte. Hier darf man wohl nicht das Wort „Kirchenspaltung“ gebrauchen, selbst wenn man hinzufügt: „so friedlich sie auch vor sich ging“ (S. 43).

An sich war ein Apostel auch für die Leitung der Gemeinden autorisiert, und ich halte es für unrichtig, daraus, daß Jakobus in Jerusalem seinen Sitz behielt, zu schließen, daß er kein Urapostel war. Es trifft ja zu, daß die Frage nach dem Apostelcharakter des Jakobus mit Schwierigkeiten behaftet ist, und daß gegen seine Apostelwürde beachtliche Einwendungen gemacht werden können. Aber aus der „bischöflichen“ Stellung in Jerusalem kann man kein Gegenargument ableiten, zumal Jakobus ganz gewiß auch außerhalb der Metropole in Palästina gewirkt haben wird. C. muß S. 259 selbst feststellen: Jakobus „wurde wohl als Apostel angesehen, der als solcher von Jesus selbst eingesetzt ist; das ist die Meinung des Paulus, und auch die spätere Tradition wußte noch zu berichten, er sei von Jesus selbst zum Bischof bestimmt worden“. C. bezieht sich hier mit Recht ausdrücklich auf Gal 2,9 und vor allem auf Gal 1,19. Wenn man diese beiden Stellen aber so interpretiert, wie es C. hier tut, dann kommt man logisch nicht daran vorbei, Jakobus als einen der Urapostel anzusehen.

Es ist übrigens nicht richtig, Jakobus als engherzigen Judaisten zu betrachten, der Paulus Schwierigkeiten machte, und den Petrus „fürchten“ mußte. Gegen diese Verzeichnung hat auch G. Kittel schon vor Jahren sich gewendet (Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 30 [1931] 145–157.) Bei aller persönlichen Gesetzesstrenge war er großzügiger als viele seiner Anhänger, und wenn Petrus auch die letzteren nach Gal 2,12 zu reizen scheute, so heißt es im Aposteldekret Apg 15,24 ganz ausdrücklich, daß „einige von uns“ die Christen von Antiochien zwar beunruhigt haben, daß „wir ihnen aber keinen Auftrag erteilt haben“. In

diesem Sinn ist Jakobus jedenfalls auch an dem „antiochenischen Zwischenfall“ unschuldig. C. betont aber mit erfreulichem Nachdruck, daß „Petrus theologisch nicht sehr weit von Paulus entfernt ist“, ja daß er in dieser Hinsicht ihm geradezu am nächsten steht (S. 68). „Die spätere Zeit ist vielfach dem Paulus gegenüber ungerecht gewesen, indem sie ihn in den Schatten des Petrus gestellt hat. Theologisch jedoch scheint mir jedenfalls die Forschung dem Petrus gegenüber ungerecht zu sein, wenn sie ihn ganz in den Schatten des Paulus stellt oder ihn gar als dessen Gegenspieler betrachtet, der für die großen paulinischen Erkenntnisse kein Verständnis gehabt hätte“ (S. 72). Diese Einsicht ist auch für die Wertung namentlich des ersten Petrusbriefes von Bedeutung.

Das dritte Kapitel behandelt Petrus als Märtyrer und ist vor allem der Frage nach dem Aufenthalt und dem Martyrium in Rom gewidmet. In ihm werden nacheinander die literarischen und liturgischen Quellen sowie die Ausgrabungen abgehört und in sehr vorsichtiger, manchmal vielleicht zu vorsichtiger Weise abgewogen und gewertet. So erklärt er das „Babylon“, von wo nach 1 Petr 5, 13 der Brief geschrieben ist, ganz zutreffend von Rom und lehnt die Möglichkeiten, es buchstäblich zu verstehen, ausdrücklich ab. Gleichwohl nennt er es S. 92 im Schlußurteil nur „sehr wahrscheinlich“, daß Rom gemeint sei, „wenn auch eine andere Deutung dieser Angabe nicht ausgeschlossen ist“. Sehr ausführlich und scharfsinnig werden die wichtigen Worte über Petrus im fünften Kapitel des ersten Klemensbriefes interpretiert und gegen abschwächende Erklärungsversuche verteidigt. Argumenta e silentio sind ja stets mit Zurückhaltung zu verwerten. Aber wenn niemals eine Stadt das Martyrium des Apostels für sich in Anspruch genommen hat, auch nicht Antiochien, wo er notorisch, und Korinth, wo er möglicherweise gewelt hat, dann ist diese Tatsache doch eine starke Stütze für den Anspruch Roms. Sehr vorsichtig ist das Ergebnis der Untersuchung S. 124 f. dahin formuliert, es lasse sich „eine hinreichend große Wahrscheinlichkeit nachweisen, um das Martyrium in Rom, wenn nicht als absolut so doch als relativ gesicherte Tatsache in das die alte Kirche betreffende Geschichtsbild endgültig aufzunehmen, allerdings unter dem selbstverständlichen Vorbehalt, den wir vielen anderen allgemein als historisch angenommenen Tatsachen des Altertums gegenüber machen müssen.“ Dann fügt er aber die sehr zutreffenden Worte hinzu: „Wollten wir einen größeren Wahrscheinlichkeitsgrad für alle Tatsachen der alten Geschichte verlangen, so müßten wir einen guten Teil aus unseren Geschichtsbüchern streichen“.

Über die Ausgrabungen unter der Peterskirche äußert sich C. zurückhaltend. Die Beweise für das eigentliche Grab des Apostels hält er nicht für ausreichend. Aber er betont, daß die Frage nach dem Grabe Petri und die nach seinem römischen Aufenthalt reinlich zu trennen seien. Er faßt die Ergebnisse seiner Ausführungen in die Worte zusammen: „Die Ausgrabungen sprechen zugunsten der Angabe, nach der die Hinrichtung des Petrus im vatikanischen Bereich stattgefunden hat“ (S. 169).

Der zweite Hauptabschnitt behandelt ausführlich Mt 16, 17—19. Bei seiner Skizze der ältesten Geschichte der Exegese dieser Stelle hat C. das neue Buch von Joseph Ludwig, *Die Primatworte Mt 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese* (Neutest. Abhandlungen, 19. Band, Heft 4, Münster 1952) noch nicht benutzen können. Die Echtheit der Worte wird von C. gegen alle Versuche, sie zu bestreiten, entschieden verteidigt. Nur die Ursprünglichkeit in dem Zusammenhang des Petrusbekenntnisses wird bezweifelt. An sich besteht die Möglichkeit, daß Matthäus ein ursprünglich in anderem Zusammenhang gesprochenes echtes Jesuswort der Überlieferung an das messianische Bekenntnis des Apostels an-

geschlossen hat. Aber freilich die Gründe für diese Ansicht sind doch zu schwach, und die Ursprünglichkeit in diesem Zusammenhang läßt sich beachtlich erhärten. Das Primatwort Lk 20, 31 f. ist zwar eine wichtige sachliche Parallele zu unserer Stelle, braucht aber nicht den geschichtlichen Ort für sie zu bedeuten. Ich halte es nicht für richtig, die scharf abweisenden Worte Jesu an Petrus wegen seiner Verständnislosigkeit für Jesu Leiden, die sich unmittelbar anschließen (Mt 16, 22 f.), als die „Pointe“ der ganzen Cäsarea-Szene aufzufassen und dann die Primatworte als störend im Zusammenhang zu empfinden. Mir scheinen sie nicht Pointe, sondern Ergänzung, und zwar gerade auch der Primatworte zu sein: Die grundsätzliche Voraussage des Primates wird nicht durch das augenblickliche persönliche Unverständnis des Apostels zunichte gemacht. Ähnlich stehen Lk 22, 31 ff. die Primatworte mit der Schwäche Petri in der Verleugnung Jesu zusammen. Im übrigen kann man mit der exegetischen Erklärung von Mt 16, 17—19 grundsätzlich im wesentlichen einverstanden sein, wenn auch im einzelnen andere Nuancen möglich sind. So kann ich mich nicht mit der in der protestantischen Exegese weit verbreiteten Ansicht — die auch in die katholische Exegese gelegentlich Eingang gefunden hat — befreunden, unter den Toren des Hades sei nur das Totenreich zu verstehen, und demgemäß werde der Kirche einfach Unsterblichkeit verheißen. C. drückt sich vorsichtig aus (S. 226): „Mit dem Hades ist das Totenreich gemeint — und wohl nicht in erster Linie das Reich der Sünde und der Verdammnis“. Deutlicher spricht das ungefähr gleichzeitig erschienene Buch des protestantischen Theologen R. Bohren (Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament, Zürich 1952, 63 f.), daß die Pforten des Hades zugleich ein Bild für die dämonischen Scharen seien, „die aus den dunkeln Toren hervorstürmen, um gegen die Kirche anzustürmen, die auf dem Petrusfelsen steht und jeder Belagerung trotzt“.

Weit über das Ziel hinaus schießen aber die dogmatisch-theologischen Konsequenzen, die das zweite Kapitel aus Mt 16, 17—19 zieht. Sie gehen von der an sich richtigen Unterscheidung von Apostel und Kirchenleiter aus und heben die Einmaligkeit des Apostolats im ursprünglichen Sinne hervor. Auch die katholische Lehre betont mit aller Schärfe diese Einmaligkeit, die sich aus dem ganzen Neuen Testament eindeutig ergibt. Wenn bereits in der apostolischen Zeit das Wort Apostel auch in einem weiteren Sinn als bevorzugter Verkünder der Lehre Jesu gebraucht wird, so bleibt doch die Einmaligkeit der Zwölf als unmittelbarer Begleiter und Zeugen des irdischen Jesus bestehen, an deren Seite nur noch Paulus als völlig ebenbürtig tritt, der vom Auferstandenen unmittelbar zum Apostolat berufen wurde. Petrus ist ganz allein der Fels, auf dem die Kirche Jesu aufbaut, aber dieser Fels erhält seinen unerschütterlichen Charakter nur dadurch, daß er — bildlich gesprochen — auf dem Felsengrunde Christus aufruht. Vgl. 1 Kor 3, 11: „Niemand kann ein anderes Fundament legen, als das, was gelegt ist, und das ist Jesus Christus.“ C. erkennt nun durchaus an, daß in der Kirche leitende Personen notwendig sind, und daß ihre Einsetzung dem Willen Christi entspricht, da ja die Kirche als solche von Christus begründet worden ist. Aber das Fundament soll nur einmalig sein. C. übersieht dabei, daß in der Kirche ein *lebendiges* Fundament notwendig ist. Er sagt auf S. 248: „Die einmalige Gegebenheit, die das Fortleben der Apostel in der Zeit der Kirche darstellt, ist das apostolische Schrifttum“. Dieser Satz läßt sich aber aus Jesu Lehre am allerwenigsten belegen, und die Geschichte hat bewiesen, daß ein solches Fortleben ohne lebendige Autorität nicht ausreicht. Wie lebendig die Vorstellung des Fundamentes ist, zeigen besonders die Worte Eph 2, 20, die C. wohl anführt, aber nicht genügend auswertet: „Die Christen sind aufgebaut auf

dem Fundament der Apostel und Propheten.“ „Fundamentale“ Persönlichkeiten, die sich an das von Christus Verordnete anschließen, sind stets für die Kirche notwendig, und auch der grundlegende „Fels“ darf niemals fehlen. Durch die Nachfolger der Apostel, nicht allein durch die apostolischen Schriften, ist der Apostolat eine dauernde Gegenwart, wie ich mich in meiner „Theologie des Neuen Testaments“ (Bd. 1, S. 79) ausgedrückt habe, was aber C. ablehnt (S. 246, Anm. 83 a). Das auf S. 251, Anm. 87 gebrauchte Bild: „Der Bau ist schon mit dem untersten Stockwerk der Kirche ein vollkommenes Ganze; die Zahl der Stockwerke hat nur chronologisch etwas zu bedeuten“, ist nur teilweise richtig. Gewiß ist überall da, wo auf Christus und dann auf dem von ihm selbst geschaffenen Felsen Petrus aufgebaut wird, etwas Vollkommenes vorhanden. Aber der Weiterbau hat doch eine tiefere Bedeutung als eine rein chronologische — das Wachstum der Kirche geht vorwärts „zur vollen Mannesreife, zum Maße des Vollalters Christi“ (Eph 4, 13) —, und darum ist eben ein lebendiges, stets gegenwärtiges Fundament erforderlich.

C. hält es für entscheidend, daß im Neuen Testament von der Nachfolge Petri, insbesondere vom Bischof in Rom überhaupt nicht die Rede ist. Er nimmt Anstoß daran, daß ich das „naturgemäß“ genannt habe. Allein von keinem Apostel, weder von Petrus, noch von Paulus, noch von sonst einem Apostel (abgesehen von dem früh hingerichteten Jakobus Zebedaei) wird etwas über den Tod berichtet. Daher kann man nicht erwarten, daß etwas über einen Nachfolger gesagt würde. Man braucht gewiß nicht anzunehmen. „Petrus sei deshalb nach Rom gekommen, um den Primat dorthin zu verlegen“ (S. 260). Wie schon bemerkt, ist es nicht zutreffend, daß Petrus nur in Jerusalem „kurze Zeit die damalige Gesamtkirche regiert hat“. Denn die Würde des „Felsens“ haftete untrennbar an seiner Person, nicht aber an einer Stadt. Mit der Entfernung von Jerusalem konnte er den Primat nicht niederlegen, aber es ist doch wirklich „naturgemäß“, daß sich in der Zeit, da die übrigen Apostel noch lebten — auch sie haben nach Mt 18, 18 die Binde- und Lösegewalt erhalten, freilich nicht die Schlüsselgewalt und den Felsencharakter —, und da Paulus mit einem besonderen Auftrag von Christus für die Heidenmission wirkte, der Primat sich nicht so auswirken konnte und auszuwirken brauchte, wie später unter ganz anderen Verhältnissen. Hier hat die geschichtliche Entwicklung das Ihrige zur Ausgestaltung beigetragen. Aber diese Entwicklung ist nicht mit rein profaner Geschichte zu vergleichen, sondern es ist, was C. nur einmal in einer Anmerkung hervorhebt (S. 247, Anm. 84 a), „der in der Kirche wirkende Heilige Geist am Werk“. Wenn Petrus nach Rom übersiedelt ist, so braucht er es nicht darum getan zu haben, „um den Primat dorthin zu verlegen“. Wir wissen ja nicht, welche Überlegungen er angestellt hat, ob er etwa die Bedeutung von Rom als den Mittelpunkt der damaligen Welt erwogen hat und darum Rom aufsuchte. Das Entscheidende ist, daß er auch nach Rom den Primat mitnahm, und daß er dort sein Leben beschloß. Damit wurde das Felsenfundament in Rom verankert.

Ich möchte mit dem Satz schließen, den C. an den Schluß seines Buches stellt, den auch der katholische Theologe sich zu eigen machen kann, wenn er auch nach dem Gesagten einen anderen Sinn erhält, als er von C. beabsichtigt ist: „Der Fels, das Fundament für alle Kirchen aller Zeiten, bleibt der historische Petrus, der von Jesus unter den Zwölfen damals besonders auserwählt und ausgezeichnet worden war als Zeuge seines Lebens und Sterbens und als erster Zeuge seiner Auferstehung. Auf ihn wird Christus, der selbst der Eckstein ist, seine Kirche immer wieder bauen, solange es eine solche auf Erden geben wird.“

AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

P. W. BOHLEN SVD (STEYL)

ZUR NEUGESTALTUNG DER GEBETE UND DES GEBETSLEBENS IN CHINA

Mit innerer Freude lasen viele aus China heimgekehrte Missionare die von P. J. Hofinger SJ in der ZMR (1952) veröffentlichten Artikel „Um die Verwendung der Volkssprache beim gemeinschaftlichen Gebet in China“. Hofinger war schon immer einer der besten Theoretiker und Vorarbeiter für die Erneuerung der Gebetssprache in China. Seine Veröffentlichungen sind gerade jetzt äußerst zeitgemäß. Viele von uns verbannten Chinamissionaren hatten beim traurigen Abschied von der geliebten Chinamission den guten Willen, für China weiterzuarbeiten. Es müssen jetzt „vorbereitende Arbeiten“ geleistet und „die notwendigen Voraussetzungen für eine erfolgreiche Missionsarbeit im China der Zukunft“ geschaffen werden. Da für die katholische Kirche in China lebenswichtige Probleme von uns bisher nicht gelöst wurden, kommt einem unsere traurige Lage fast wie eine Mahnung vor: Mußte unsere chinesische Kirche nicht alles das leiden, um so zur Lösung von bisher ungelösten Problemen voranschreiten zu können! — Jeder chinaliebende Missionar will nach China zurück. Aber wir dürfen nicht in das Alte zurückkehren wollen. Wir kommen in ein anderes China zurück, und wir müssen die neuen Mittel vorbereiten, die für das zukünftige China nötig sind.

Eines von den lebenswichtigen, bisher nicht gelösten Problemen der katholischen Chinamission ist die Neugestaltung der Gebete und des Gebetslebens. Die katholische Kirche hat in den letztvergangenen Jahren in China manche neue, gute, notwendige Religionsbücher hervorgebracht, aber nur wenig Gebetbücher. Ist das Gebet denn nicht die allererste und wichtigste Betätigung der Religion? Gebetbücher sind genau so wichtig wie neue Religionsbücher. Einen erfreulichen Fortschritt stellen das in Hongkong erschienene Chinesische Meßbuch für Sonn- und Feiertagsmessen (Woti chu-jih mi-sa king shu) sowie das in Shanghai bei den Schulbrüdern erschienene Meßbuch (Luo-ma mi-sa king ben) dar. Dieses Meßbuch der Schulbrüder ist reichhaltiger und hatte neben dem allgemeinen, also noch nicht in der Volkssprache gehaltenen, Morgen- und Abendgebet und der allgemein bekannten Kommunionandacht noch mehrere Kommunionandachten in der Volkssprache. Im Anhang hat es die chinesische Übersetzung der Gebete des römischen Rituale für die Spendung der Sakramente der Taufe, Firmung, Ehe und Ölung, sowie eine vollständige Beichtandacht und eine feierliche Erstkommunionfeier mit Erneuerung des Taufgelübdes, alles in der Volkssprache. Neben diesen beiden Meßbüchern gab es nur wenige Gebetbücher in der Volkssprache, z. B. das Gebetbuch der Scheutvelder für die Jugend (Shao nien liang yu) und das in Jenchufu gedruckte Kommuniongebetbuch (Ling sheng-Ti king). Die meisten anderen Gebetbücher, Gesangbücher, Betrachtungen für den Maimonat sind nicht in der Volkssprache abgefaßt. Es fehlten anregende Standesgebetbücher für Seminaristen und Jungfrauen, fehlten Kindergebete und Kindergebetbüchlein, fehlten schlichte Kirchenlieder, die von den Christen auch als Gebete hätten gebetet werden können, wie wir es in der Heimat gewohnt sind. Wir beten und singen: „Du mein Schutzgeist Gottes Engel weiche, weiche nicht von mir“, oder „Alles meinem Gott zu Ehren“. Für die chinesischen

Christen gibt es so etwas nicht. Welch eine Menge von Gebetszetteln und Heiligenbildchen mit volkstümlichen Gebeten haben wir in der Heimat! Unsern Christen in China wurde aber kaum etwas Derartiges geboten. Es fehlte den Gebeten das Heimelige. Dabei ist es doch das Herzstück des Evangeliums unseres Heilandes, daß wir vor Gott unserm Vater wie Kinder sind und so wie Kinder zu ihm sprechen sollen. Sind die Chinesen denn von diesem Gesetz ausgenommen? Bestimmt nicht! Das Gebet des Herrn müßte so sein, wie es aus dem Munde des Heilandes kam. Wer wagt es zu behaupten, daß der Heiland seine Apostel für China unser bisher gebetetes „Tsai t'ien wo-teng fu chai“ gelehrt hätte mit der Ermahnung: „So sollt ihr beten!“ Gebete müssen würdig sein; aber um das „würdig“ zu beurteilen, dürfen wir nicht zu sehr dem Geschmack der in der Vergangenheit geschulten geistig höheren Schicht nachgeben. „Armen wird die frohe Botschaft verkündet. Und selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt“ (Lk 7, 22, 23). Dieses Heilandswort sollten wir nicht ganz übersehen. Das Gebet darf nicht so bleiben, wie es war, weil die Gebetsprache eine für die meisten Christen sprachlich und erkenntnistmäßig unbekömmliche Seelennahrung bot.

A. Die Theorie der Neugestaltung

Die alte Gebetsprache können nur die für die richtige hinstellen, und gegen eine Neugestaltung können nur solche sprechen, die an sich selbst und in der Seelsorge das Übel der alten Gebetsprache nicht lebendig genug erfahren haben. Man geht wohl nicht fehl, wenn man behauptet, daß die meisten einheimischen chinesischen Priester — vor allem die jüngeren — und auch die meisten ausländischen Missionare in China eine Neugestaltung fordern.

Noch gibt es Priester, die für die bislang gebrauchte Gebetsform sind. Aber es gab in unsern Landen einmal eine Zeit, wo viele es für richtig hielten, nur an Sonn- und Feiertagen zum Tisch des Herrn zu gehen. Dennoch war diese Einstellung falsch. Denken wir z. B. an das Dekret unseres seligen Papstes Pius X., das die Frühkommunion der Kinder forderte: Nicht alle haben die Notwendigkeit dieser Neuerung eingesehen. An dieses Dekret muß man denken, wenn es heute in China darum geht, die Gebetsformeln nezugestalten. Verliert die hl. Eucharistie dadurch an Einfluß und an der ihr geschuldeten Ehrfurcht, wenn sie nach den Bestimmungen des seligen Papstes empfangen wird? Gewiß nicht! So kann die Haltung der Christen in China gegenüber Gott durch eine Erneuerung der alten Gebetsprache nichts verlieren. Diese Erneuerung ist vielmehr notwendig und ist ganz aus dem Geist Pius' X. Nach dem Dekret des Papstes müssen wir das Kostbarste unserer Religion schon den Kleinen zugänglich machen. Darf dann das Gebet, das doch vergleichsweise nur eine dienende Stellung hat, davon ausgeschlossen werden? Hätte Pius X. in China mit unsern alten Gebeten gearbeitet, so wäre die bislang gebrauchte Gebetsprache wohl schon eher durch eine volksnahe, lebendige, heimelige Sprache ersetzt worden. Für verständige Liebhaber der alten Gebetsprache genügen die bisher gebrauchten Gebete und Gebetbücher zum Privatgebrauch. Die Kirche Chinas als solche braucht eine neue Gebetsprache.

Die Neugestaltung der Gebetsprache wird aber keine leichte Aufgabe sein. Hofinger stellt die Schwierigkeiten klar heraus. Doch sollte diese Arbeit nicht mit einem allzu komplizierten missionswissenschaftlichen, literarischen, liturgischen und katechetischen Apparat beschwert werden. Würde es nicht schon viel Zeit benötigen, nur um einen solchen Apparat in Bewegung zu bringen?

Es wäre für die Lösung eines so wichtigen Problems ein schlagfertiger Apparat nötig: denn die Gebetssprache Chinas schreit nach einer Reform. — Die Grenzen des Arbeitsprogramms soll man im Anfang nicht zu weit stecken. Erst einmal mit der Umstellung auf die Umgangssprache (Kuo-yü) beginnen, da dieses die allgemein gesprochene Schullehrsprache ist. Erst wenn diese Arbeit geglückt ist, würde man daran gehen — bereichert durch die Erfahrungen der ersten Arbeit —, für die südchinesischen Dialekte die Umstellung auf ihre Dialekte vorzunehmen.

Ein Anfang muß gemacht werden. Bei dem wichtigsten Teil der Theorie von der Neugestaltung der chinesischen Gebete handelt es sich um zwei Probleme. Das erste heißt: *Wann soll die Erneuerung vollzogen werden?* Das zweite: *Wer wird die Arbeit tun?*

Wann soll die Erneuerung geschehen? Auf diese Frage gibt es nur eine Antwort: jetzt! — Die innere Aufbauarbeit darf jetzt nicht deswegen unterbrochen werden, weil jetzt die äußere Aufbauarbeit der kath. Kirche Chinas gewaltsam stillgelegt ist. Die alte Gebetssprache in China war ein starker Hemmschuh für die Entfaltung des religiösen Lebens. Sie war wie die Waffenrüstung Sauls, die dem jungen David die Wendigkeit zum Kämpfen nahm. Wir wollen von der chinesischen Kirche nicht das Unmögliche fordern, daß sie sich bei ihrem zukünftigen Aufbau wieder mit der belastenden und hemmenden alten Gebetssprache beschwere und dabei sich doch schnell und erfolgreich neuentwickeln soll. Wenn der äußere Aufbau wiederum beginnen kann, stehen wir vor der Tatsache, daß die Jugend noch nicht beten kann. Das gemeinsame Gebet kennt sie noch gar nicht. So lernt sie die neuen Gebete leicht, da sie gar nicht umzulernen braucht. Mit der Jugend werden wir aber den Wiederaufbau der Kirche Chinas vornehmen müssen. Mit den an Lebensjahren alten Christen bauen wir nicht mehr lange.

Jetzt muß die Erneuerung der Gebete vollzogen werden. Jetzt, wo in Hongkong Chinesen aus allen Gauen Chinas sich zusammengefunden haben, wo so viele tüchtige Chinesen nach Formosa verschlagen worden sind, und wo so viele Missionare ihre Arbeit verloren haben. In Hongkong und Formosa können die ersten Versuche mit den neuen Gebeten gemacht werden, um sie in der Praxis erst auszuprobieren, bevor man sie endgültig festlegt.

Wer wird die Arbeit tun? Das wäre die zweite Frage. Es muß eine Kommission damit beauftragt werden, von Rom oder S. Eminenz, dem hochwürdigsten Herrn Internuntius. Diese Kommission sollte einige gute Literaten und Katecheten haben und könnte sich mittels einer Korrespondenz einen weiten Mitarbeiterstab sichern. Da die Unterstützungen der Propaganda für China ihrem Zweck nicht zugeführt werden können, sollte man mit ihnen nicht jetzt dieses für die chinesische Kirche so lebenswichtige Unternehmen finanzieren? — Mitarbeiter sollten viele Missionare sein, die erreichbar und interessiert sind, besonders auch unsere chinesischen Confratres, aber auch Laienerzieher. Wie sind denn die Gebete unserer Heimat entstanden? Viele sind Übersetzungen, andere sind Gelegenheitsschöpfungen frommer, erleuchteter Menschen. Darum sollten möglichst viele zur Mitarbeit mobilisiert werden. Damit aber alles Brauchbare gefunden und gesammelt werden kann, muß eine Gebetskommission bestehen, an die jeder einschicken kann, was er an Vorschlägen hat. Die meisten Gebete werden wohl durch Übersetzung entstehen. Das ist ganz natürlich; sind wir doch die Una Sancta, ein Geist und ein Leib. Nehmen wir das Gute an, das die Neugestaltung der chinesischen Gebete zu befruchten vermag. Dafür braucht die Kommission einige Kräfte, die sich im Gebetsgeist und in den Gebetsformen anderer Länder auskennen. — Es war für viele Missionare ein Erlebnis, die

Arbeit der Kirche in der Heimat zu studieren. Die Heimat hatte schon sprachlich gut geformte Gebete. Dennoch wurde immer weiter geformt, verbessert, Neues geschaffen, Altes fallen gelassen, oft etwas zu radikal. In der Heimat muß die Gewöhnung an das Alte überwunden werden und wird sie auch überwunden. Das Leben ist nicht starr, es paßt sich an und erneuert sich immer wieder. Die Heimat schaffte viel Neues. Auch die Mission kommt ohne ein ständiges, lebendiges Sicherneuern nicht voran. — Die Heimat hat neu aufgebaut. Die neue Zeit schaffte sich einen neuen Stil. Vieles entspricht nicht mehr der alten Kunst. Wir müssen das religiöse Leben in China sich der Neuzeit entsprechend entfalten lassen, ihm die Form zugestehen, die es braucht, und nicht alles unter Altertumsschutz stellen.

B. Zur Praxis der Neugestaltung

1. Zunächst wäre das *Fundamentum des chinesischen Gebetslebens* zu erneuern — die zehn Gebete (shih tuan king oder sheng kiao yao king), also das Kreuzzeichen, Vater unser, Gegrüßet seist du Maria. Glaubensbekenntnis, die zehn Gebote, das Reuegebet, die drei Gebete zur Erweckung von Glaube, Hoffnung und Liebe, das Salve Regina und das Veni Sancte Spiritus. Diese Gebete müssen besonders gut werden, leicht verständlich und gewinnend, weil man sie von allen Katechumenen verlangt. Katechumenen mit Schulbildung lernen durch den Gebrauch ganz von selbst, aber die Analphabeten auf dem Lande oder in der Stadt schrecken vor dem Erlernen schwerer Gebete zurück. Eine gewinnende, leichtverständliche Form dieser wichtigen Gebete würde ihre Freude an der Religion im Anfang gewaltig fördern. — Bereits sind wertvolle Vorschläge für die Neugestaltung dieser Fundamentalgebete gemacht worden. Bischof Karl Weber SVD steht mit seinem 1943 erschienenen ersten Büchlein der Gebete in der Volkssprache (Bai-hoa tao-wen hsiao tsi) nicht mehr allein. Im 3. Heft der in Shanghai für den Klerus veröffentlichten Schriftserie (Shen chih tu wu) — das 3. Heft erschien 1950 und heißt „Sammlung religiös-literarischer Arbeiten“ (Kiao wu tsung tan) — gibt der chinesische Priester Yang Hsuo-chai seine Versuche bekannt und dazu noch ein Salve Regina in der Volkssprache, das von P. Lebbe verfaßt wurde. Ein anderer durch seinen im Jahre 1950 schriftlich gehaltenen katechetischen Kursus (Kiao wu yan-kiu kiang tsuo) bekanntgewordener Priester (Li Wei-shih) bietet in der 13. Lection im 2. Teil eine neue Fassung unserer Fundamentalgebete, die er auch in seinem kleinen Muttergottesbüchlein (sheng mu Ma-liya) verbreitete.

2. Das nächste Ziel wäre ein neues *Morgen- und Abendgebet*. Aufgabe der Katecheten wäre es zu prüfen, ob die Bruderschaftsgebete wie früher zum allgemeinen Morgen- und Abendgebet gehören sollen. Besonders die fünf Anmutungen (Wu bai li), die sieben Bitten (Ch'i ch'i k'iu) und fünf Danksagungen (Wu hsiai li) des Morgengebetes bedürften einer Bearbeitung. Durch sie ist das Morgengebet mit religiösen Anregungen zu sehr überschüttet. Man könnte ein *kurzes anregendes Morgengebet* verfassen. Aus den vielen anderen schönen Gedanken aber ließe sich eine „*Morgenandacht*“ machen, die den Bedürfnissen jener Gemeinden entspricht, die morgens kein hl. Meßopfer haben.

3. Die Neugestaltung der *Litaneien* ist ebenso notwendig wie schwierig. Sogar in der Heimat hat man sprachliche Verbesserungen für nötig gefunden. Es wird in Deutschland einfacher gebetet als früher, ohne die lateinischen Superlative. Man betet: Du weise Jungfrau (virgo prudentissima), Du keusche Mutter (mater

castissima). Du Thron der Weisheit (sedes sapientiae). Alle Interjektionen („O . . .“) sind weggefallen, also das chinesische „Hsueh“. — Was das würdige und aufmerksame Beten der volkstümlichen Litaneien bedeutend zu fördern vermag, ist die Praxis, die Litaneien abwechselnd mit dem Volk zu beten in der Weise, daß der Vorbeter einen ganzen Satz und das Volk den ganzen nächsten Satz betet. (Vorbeter: „Du Trösterin der Betrübten bitte für uns.“ — Volk: „Du Helferin der Christen bitte für uns.“ . . .) Diese Praxis würde sich auch für China empfehlen.

4. Die Neugestaltung des Kreuzweges, des Rosenkranzes und die Schaffung von erbauenden, das Glaubensleben veranschaulichenden Volksandachten. — Man könnte wünschen, das zweite Gesetz des freudigen *Rosenkranzes* so wiedergeben zu dürfen, daß es auch ein Herrengeheimnis wird und nicht nur ein Muttergottesgeheimnis ist. Wir beten in China: „Die hl. Mutter besucht die hl. Frau Elisabeth.“ In anderen Ländern (z. B. in Holland und USA) wird bei diesem Geheimnis das Herrengeheimnis jedoch nicht ausgesprochen. Vielleicht ist es auch besser so. — Mancherorts wurden die Betrachtungen des gemeinsamen feierlichen Rosenkranzes erst nach dem betreffenden Gesetz angefügt. Sie gehören aber vor das Gesetz, damit sie bei den folgenden zehn Ave helfen, das Geheimnis zu betrachten. In Tsinanfu wurde 1935 das Büchlein „Bai-hoa mei-kuei-king“ gedruckt, das eine Übersetzung des allgemein gebrauchten Rosenkranzgebets in die Volkssprache ist. — Das so beliebte *Kreuzweggebet* ließe sich aufteilen. Die Gebete jeder Station hatten drei Teile: Geheimnis — Betrachtung (Wo-ti ling-hun ni hsiang i hsiang) — Bitte. Die Bitte sollten alle Christen gemeinsam sprechen. Der Betrachtung würde es jedoch mehr entsprechen, daß sie vorgebetet wird, und zwar im natürlichen Tonfall, nicht auf singende Weise.

5. Ganz wichtig ist auch die Erneuerung des chinesischen *Kirchenliedes*, sowohl sprachlich als auch musikalisch. Weil man im Anfang keine Kirchenlieder besaß, übernahmen die Missionare die Kirchenlieder ihrer Heimat. So wurden die deutschen oder französischen Kirchenlieder mit chinesischem Text gesungen. Das war eine Hilfslösung, die durchaus wertzuschätzen ist. Aber wir dürfen nicht bei ihr stehen bleiben. Das Lied liegt dem chinesischen Volk. Neuerer haben sich immer mit Erfolg des Liedes als Propagandamittel bedient. Wir haben es in der letzten Vergangenheit Chinas erlebt, daß schon die Aller kleinsten mit Vergnügen die neuen Lieder sangen, weil Melodie und Text sich leicht einprägten. Lernen wir davon und tun wir unsererseits mehr für die Erneuerung des Kirchenliedes und überhaupt der religiösen Lieder. — Gefällige ausländische Melodien bürgern sich in China gut ein. Wir müssen aus den Kirchenliedern aller Länder das Brauchbare sammeln und aus ihnen das auswählen, was den Chinesen gefällt. Eine Sammlung aus den Kirchenliedern aller Nationen wird aber keine sehr große Auswahl ergeben. Es gibt gar nicht so viele Kirchenlieder. Italien, Spanien, Holland u. a. haben neben den internationalen lateinischen Hymnen und Litaneien nur wenige nichtlateinische Lieder. Deutschland ist darin anderen Ländern weit voraus. Viele der deutschen Melodien sind aber nun etwas schwerfälliger und liegen den Chinesen nicht. — In Deutschland hat das Kirchenlied wieder eine Neubearbeitung erlebt. Man singt im allgemeinen frischer als früher. Musikalisch begabte Chinamissionare sollten alles sammeln, was neues Material bieten könnte, aus dem für China geeignetes ausgewählt werden kann. — Dazu brauchen wir aber auch Neuschöpfungen. Es fehlen eigene Lieder zu Ehren der Mutter Gottes, der Schutz-

frau und Königin Chinas, der vielen chinesischen Martyrer und Seligen. Es gibt schon einige neue Lieder. Das von einem chinesischen Priester komponierte Mutter Gottes Lied „Ch'in ai-ti sheng mu niang“ wurde begeistert gesungen. Voraussetzung für die Neuschöpfung brauchbarer Kirchenmelodien ist die Neugestaltung der Gebete und im Zusammenhang damit die Dichtung schöner volkstümlicher Texte. Sind schöne Texte da, dann werden auch mehr Versuche von neuen Melodien kommen. Eine Aufforderung, neue Melodien zu schaffen, wird dann mehr Aussicht auf Erfolg haben. Schöne Lieder sind auch schöne Gebete. Die Seelsorge braucht das Kirchenlied auch als Gebet. Man singt ein paar Strophen und betet die übrigen Strophen abwechselnd mit dem Volk. Man nimmt auch oft einen passenden ganzen Liedtext als Gebet; denn unsere Lieder sind ja wirklich schöne Gebete, dazu voll Rhythmus und Poesie. Das braucht die chinesische Kirche auch, und es ist in der chinesischen Sprache auch möglich.

6. Schließlich müßte ein gutes *Gebetbuch* geschaffen werden. Wenn die Gebete in der neuen Form praktisch ausprobiert sind und ihre neue Form festgelegt ist, müßte ein Gebetbuch neu zusammengestellt werden. So würde beim Neubeginn in China keine Not sein. Jeder Bischof wird sicher gern danach greifen. Dieses Gebetbuch könnte als Muster dienen, das die einzelnen Diözesen später entweder übernehmen können oder nach dem sie das eigene Diözesangebetbuch gestalten. In den neuen Gebetbüchern der Heimat ist eine große Veränderung vorgenommen worden. Das deutsche Meßbuch ist z. T. in die Diözesangebetbücher aufgenommen worden. Für China, wo ein sehr großer Teil der Christen sonntags ohne Priester und Meßopfer ist, wäre das nicht so aktuell. Aber neben neugestalteten schönen Meßandachten und Kommunionandachten — die alten waren inhaltlich sehr schön — müßten auch die wirklichen Meßgebete und auch ein paar Messen aufgenommen werden. Für Kinder wäre das Shanghaier „Mi-sa tui hou king wen“ passend, für Schüler das Hongkonger „Mi-sa kuei cheng“, das ein Auszug aus dem neuen Hongkonger „Wo-ti chu-jih mi-sa-king shu“ ist. Ob es möglich ist, ein Gebet- und Gesangbuch zusammen in einem Buch zu bieten, dürfte auf Schwierigkeiten stoßen, darf doch ein allgemeines chinesisches Gebetbuch wegen der oft schlechten Lichtverhältnisse nicht zu kleine Typen haben. Wichtig wäre es auch, für das gemeinschaftliche Gebet die Intervalle deutlich anzumerken. In den deutschen Gebetbüchern hat man das Zeichen / oder ein Sternchen. Im chinesischen Text würde es vielleicht übersichtlicher wirken, jedesmal dort, wo eine Pause (oder beim melodischen Beten eine Kadenz) gemacht werden muß, ein Zeichen auszulassen. Die schon fast allgemein in Gebrauch gekommenen neuen Gebete — z. B. das Gebet vom heiligen Jahr 1950, das Gebet des hl. Vaters zur Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme der Mutter Gottes in den Himmel, ein Weihegebet an das unbefleckte Herz Mariens u. a. — konnten trotz der Volkssprache, in die sie übertragen waren, nach den altgewohnten Melodien gebetet werden. Es dürfen keine zu langen Sätze sein, oder man muß eine Pause innerhalb eines längeren Satzes vormerken. So können die gewohnten melodischen Gebetsweisen beibehalten werden und passen zur Volkssprache nicht weniger gut als zur alten Gebetssprache. Um sich der Melodie wegen keine unüberschreitbaren Schranken aufzuerlegen, kann man auch Gebete schaffen, die nur im freien Rhythmus zu beten sind. Etwas Abwechslung bringt das und dürfte kaum stören.

Von der fortschrittlichen Heimat können wir noch etwas lernen. Sie hat ihre neuen Diözesangebetbücher. Damit nun die Vorbeter die im Diözesanbuch enthaltenen Gebete und Gesänge bei den verschiedensten Andachten und Feiern

sinngemäß zu verwenden lernen, gibt es ein eigenes Vorbeterbuch (für Köln und Aachen herausgegeben von Theodor Schnitzer, gedruckt bei Verlag Bachem, Köln). Dieses Vorbeterbuch gibt Gebet- und Liedervorschläge für alle möglichen Veranstaltungen im Laufe des Kirchenjahres.

7. Für die Kinder muß etwas ganz Besonderes geschaffen werden. Es sind *Kindergebete* und -Gebetbüchlein nötig. In Deutschland haben wir z. B. in dem Büchlein „Gotteskinder beten“ (zusammengestellt von Kaplan Geuenig, gedruckt bei Michael Schwarz, M.-Gladbach) eine kleine Sammlung volkstümlicher Kindergebete.

8. Es gehört auch noch dazu, neue anregende *Maibetrachtungen* zu schaffen, oder gute Maiandachten anderer Länder ins Chinesische zu übertragen. Ein schon in China bestehendes Büchlein „I-k'ao sheng mu“ enthält nicht wenig Stoff für Maibetrachtungen. — Das *Officium parvum* B. M. V. bedarf ebenfalls einer Neugestaltung, damit der Stand der Jungfrauen mit mehr Verständnis ihr Officium beten kann.

9. Schließlich die Übertragung der wichtigsten ständig benötigten Teile des *Rituale Romanum* in die Volkssprache! Dies erst an letzter Stelle nennen, soll nicht besagen, daß es das letzte ist, und daß es damit keine Eile habe. Nein, auch dies ist eine dringende Vorarbeit, eine für das Gebetsleben ungemein wichtige Aufgabe. Wenn Rom, wie Hofinger in den KM 1952 (Heft 6) schreibt, 1949 für China die Erlaubnis zur Feier der heiligen Messe in chinesischer Sprache (mit Ausnahme des Kanon) gab, dann wird es in China sicher erlaubt werden, bei der Spendung der Sakramente die Landessprache zu benutzen. Als ich in Deutschland einmal eine sehr würdige Kindertaufe erlebte, war ich erschüttert. So sinnvoll und lebensnah macht man es daheim, bei neugeborenen Kindern, und wir, die wir den zu taufenden Schülern und Erwachsenen die Taufe zum tiefsten Erleben bringen sollten, weil sie das Fundamentum, das große Sacramentum ist, das sie zu Gotteskindern erschafft, wir lassen die Taufe noch nicht so ergreifend wirken, wie sie es mit ihrer äußeren Schönheit und ihren sinnvollen Riten und Gebeten beabsichtigt. Die Taufe sollte in China höchst eindrucksvoll sein, sollte zuschauende Fremde, die nicht zur Kirche gehören (Freunde oder Verwandte) erbauen und gewinnen. Gewiß haben viele Missionare sich bemüht, die Taufe recht erhebend zu gestalten. Wir haben vor jeder Zeremonie ihre Bedeutung genannt, wenn wir vielleicht auch nicht immer den besten Sinn mit der besten Ausdrucksweise fanden. So wäre eine willkommene Hilfe, wenn das *Rituale* uns diese Arbeit erleichterte, indem es uns zu den einzelnen Riten die rechte Erklärung erlaubte und vorzeigte. Vor dem Erscheinen des neuen, für ganz Deutschland bestimmten römisch-deutschen *Rituale* hatte die Diözese Aachen bei ihrer Errichtung ein eigenes *Rituale* für Aachen herausgegeben (*Ordo Baptismi parvulorum et benedictio mulieris post partum necnon ritus celebrandi matrimonii sacramentum et exsequiarum ordo in usum Diöceses Aquisgranensis*. 1939). Dieses *Rituale* könnte für die Anlage eines neuen römisch-chinesischen *Rituale* viel Anregendes bieten. Z. B. Gebet vor und nach der Taufe, Ansprache an die Paten, Erklärung der Riten des Taufritus: „Durch das dreimalige Anhauchen wird das Kommen des Hl. Geistes angedeutet“, oder: „Von nun an dürft ihr Gott euren Vater nennen. Wir sprechen deshalb das Gebet des Herrn: Vater unser . . .“, oder: „Der Priester legt euch ein weißes Kleid an als Sinnbild der Taufgnade“, usw. . . . Aus der Zeit vor meiner Reise in die Chinamission ist mir eine Unterhaltung im Ge-

dächtnis. Sie handelte darüber, daß der Staat aus der Zivilehe eine anregende Feierstunde mache und der Eindruck der kirchlichen Trauung ihr gegenüber verhältnismäßig schwach bleibe. Heute ist das ganz anders. Die kirchliche Trauung nach dem deutschen Rituale ist eine Perle, eine Feierstunde. Wir sind in China auch darin weit zurück. Welcher Missionar hat es nicht erlebt, daß die kirchliche Trauung nach unserm Rituale in China auf dem Lande allzu oft nicht das Niveau einer Feierstunde erreichte, von anderem ganz zu schweigen. Gibt es hier kein Heilmittel? Ist keine Anpassung möglich, die kirchlich ist und dabei doch volkstümlich bleibt? Könnte man z. B. an Stelle des Einander-die-Hände-gebens mit einer anderen Zeremonie nicht größeren Eindruck hervorbringen? Etwa ein schönes Evangelienbuch hinhalten, auf das beide Brautleute zusammen die rechte Hand legen sollen, die dann der Priester durch seine daraufgelegte Stola noch mehr verbindet und segnet? Würde es nicht genügen, wenn der Bräutigam den gesegneten Brautring der Braut auf einem kleinen Tablett darreicht, den diese dann entgegennimmt und sich selbst an die Hand steckt? Es ist nicht Wille der Kirche, daß den von ihr aufgestellten Riten das Weihevollste abgehe. So ist es unsere Aufgabe, der Kirche behilflich zu sein, das für jedes Volk Ansprechende zu finden.

Wir können viel Abergläubiges zurückdrängen, wenn wir einen schönen *Begräbnisritus* mit schönen Gebeten und Riten böten, auch einen schönen Ritus für das Kinderbegräbnis. Die Kinder dürfen als Gotteskinder nicht bloß verscharrt werden. Es sollte ein schöner Begräbnisritus entwickelt werden, der sich auch vollziehen läßt, wenn kein Priester anwesend sein kann. Hochzeit und Begräbnis sind die großen Ereignisse im Leben der Chinesen. Wir sollten etwas Passendes dafür bieten.

Das alles zusammen ist ein weites, wichtiges Arbeitsfeld, auf dem gerade jetzt gearbeitet werden muß. Zur Verbreitung und Übung der neuen Gebete mögen die modernen Hilfsmittel wie Schallplatten und Plattenspieler dienen. Es handelt sich hier nicht um eine Neigung zu Neuerungen, sondern um die Überzeugung, daß es hier um einen lebensnotwendigen Fortschritt der Kirche Chinas geht. „Wer recht zu beten weiß, der weiß auch recht zu leben“ (hl. Augustinus).

MITTEILUNGEN

S. D. ERICH FÜRST VON WALDBURG ZU ZEIL †

In tiefer Trauer teilen wir mit, daß Seine Durchlaucht Erich Fürst von Waldburg zu Zeil und Trauchburg am Pfingstsonntag, dem 24. Mai 1953, nach einem schweren Unfall zu Leutkirch gestorben ist. Requiescat in pace! Der Heimgang Seiner Durchlaucht ist für das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen ein schwerer Verlust. Wir wissen noch nicht, wie wir ihn ersetzen könnten. Die nächste Nummer der ZMR wird einen Nachruf auf den Verstorbenen bringen.

BESPRECHUNGEN

Dindinger, Johannes, OMI, Bibliotheca Missionum, 17. Band: Afrikanische Missionsliteratur 1700—1879. Herder, Freiburg, 1952. 24 und 1026 Seiten.

Band 17 der BM umfaßt also die afrikanische Missionsliteratur aus der Zeit von 1700 bis 1879. Es handelt sich um insgesamt 2562 Titel, wovon gut die Hälfte, 1432 Nummern, auf das 18. Jhdt. entfallen. Ein alphabetisches Verzeichnis bibliographischer Hilfsquellen geht diesen Titeln voraus, umfangreiche Autoren- und Personenverzeichnisse folgen ihnen nach; dazu ein Sachregister und ein Orts-, Länder- und Völkerverzeichnis, wie man es sich vorbildlicher kaum denken kann, so daß auch dieser dritte Afrika-Band in der nun schon so langen Reihe der BM wieder als kostbares Geschenk entgegengenommen zu werden verdient.

Die gelehrten und fleißigen Herausgeber der BM haben sich nicht damit begnügt, Buchtitel aneinander zu reihen. Da ist kein wichtiges Werk, das nicht in seiner Bedeutung gekennzeichnet, dessen Inhalt nicht ausreichend informierend zusammengefaßt und über dessen Urheber nicht, wenn irgend möglich, das Wissenswerte ausgesagt wird. Das macht den Band für die Zeit, die er umgreift, zu einem wahren Lehrbuch der Missionsgeschichte.

Missionsgeschichte in Stichworten! Wie spannend das gleich beginnt. Die Konversion des koptischen Patriarchen von Alexandrien kann stündlich erwartet werden. Französische Jesuiten, als Ärzte getarnt, versichern, nach Abessinien vorzustoßen, um den Negus und Abuna für eine Union mit Rom zu gewinnen. Und wie spannend das weitergeht, — bei den Franziskanern in Ägypten und Nordafrika, bei den Jesuiten in West- und Ostafrika . . . Noch immer ziehen die Kapuziner an den Kongo, noch immer stehen die Dominikaner am Sambesi. Es fehlt nicht an kleinen Eifersüchteleien und größeren Streitigkeiten unter den wetteifernden Gemeinschaften. Wen wird das anfechten! Sind nicht auch sie Zeichen lebendigen Lebens?

In Algier und auf den Maskarenen können die geistlichen Söhne des heiligen Vinzenz von Paul, denen der Erzbischof von Paris Sendung und Schutz verleiht, ihr junges Unternehmen festigen und unter den Sklaven bleibende Erfolge erringen. Doch je weiter wir das Jahrhundert hinaufschreiten, umso mehr offenbart sich die glaubensfeindliche Zeit. Die Jesuiten werden aus ihrer Arbeit herausgerissen; den anderen Orden gehen die Berufe aus. Die Missionare klagen, daß man sie nicht mehr unterstützt. Die Fürsten zeigen sich säumig in der Erfüllung ihrer Pflichten. In ihren Kabinetten sitzen die Männer der Aufklärung, die sich eher von Persern und Chinesen predigen lassen, als daß sie die Notwendigkeit der evangelischen Predigt eingesehen hätten. Die Nachrichten aus den Missionen werden immer spärlicher; der Missionar bekommt Seltenheitswert; aber selbst in den 25 Jahren der Revolution und den napoleonischen Wirren stirbt er nicht aus. Einsame Wächter, wie Jousouy, der Lazarist in Algier, hüten das Erbe der Väter.

Die Zeit der Restauration bringt den neuen Frühling. Anna Maria Javouhey, „der große Mann“, trägt die Fahne. Ihr folgen die anderen. Die Söhne Libermanns setzen sich in West- und Ostafrika fest. Die Spiritaner de Solages, Dalmond und Monnet erobern die Maskarenen zurück. P. Joun versucht mit seinen tapferen Jesuiten in Madagaskar vorzudringen. Wir begegnen Knobler und seinen heldenmütigen Tirolern im Sudan und dem ehrwürdigen Comboni, der ihr Werk vor dem Untergang rettet. Wir erleben den hoffnungsvollen Beginn

der Oblatenmission in Südafrika, die ersten Züge der Weißen Väter nach Innerafrika. Wir lernen De Jacobis kennen und Massaia mit seinen Kapuzinern in Abessinien und all die vielen; es ist erschütternd wie viele, denen oft nicht mehr vergönnt wird, als ihren guten Willen zu zeigen und ihr junges Leben in die Furchen des Gottesackers zu werfen.

Der Spiritaner freut sich vor allem über die hohe Wertschätzung, die sein geistlicher Vater erfährt. Wir wüßten in der Tat nicht, wo noch einmal die Bedeutung des ehrwürdigen P. Libermann für die afrikanischen Missionen so überzeugend ans Licht gestellt wird, wie in diesem 17. Band der BM. Seite 423 ff. werden 40 Werke zur Persönlichkeit Libermanns aufgezählt, alle jene, die irgendwie von Delaplace und Pitra abhängen, seinen ersten Biographen. Nicht erwähnt bleiben zwei neuere selbständige und sehr wertvolle Arbeiten: P. Maurice Briault: *La Reprise des Missions d'Afrique au dixneuvième siècle. Le Vénérable Père F.M.P. Libermann*. Paris 1946 und P. Lambert Dohmen: *Der Ehrw. P. Libermann. Ein Apostel der Neger im 19. Jahrhundert*. Speyer 1947. Diese beiden, von einander unabhängigen Werke haben zur Voraussetzung die jüngst veröffentlichten 13 Bände „Notes et Documents“ zum Leben und Werk des P. Libermann, die in der BM an verschiedenen Stellen so eingehend gewürdigt werden. Seite 841 findet sich das Schrifttum über den ehrwürdigen P. Laval, Libermanns ersten Gefährten. Übersehen wurde hier unsere eigene kleine Arbeit: *Der Sklavenknecht, Auer-Donauwörth*, 1949, was wir der Vollständigkeit halber erwähnen. In der angeführten Biographie von Delaplace-Pivault findet sich pp. IX—XLVI eine gute Darstellung der politischen und religiösen Verhältnisse der Insel Mauritius von der Zeit ihrer Entdeckung an bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts, auf die besonders hingewiesen werden sollte. Zuletzt sei es uns gestattet, hinzuweisen auf zwei kleine Bände „*Notices Biographiques*“ Paris 1908 und 1911. Es handelt sich um die Lebensbilder der Superioren der Kongregation vom Hl. Geist und einiger anderer ihrer bedeutenderen Mitglieder aus der Zeit von 1703—1848. Ihnen liegen sehr sorgfältige und sehr ausgedehnte, noch von P. Libermann angeregte Studien des P. Jérôme Schwindenhammer zur Geschichte der Kongregation vom Hl. Geist zugrunde. P. Janin, dessen Werke in der BM Seite 370 so positiv gewertet werden, nennt sie ein Bergwerk, in dem er fleißig gearbeitet habe. In Bd. I findet sich Seite 97 ff. das Lebensbild des Abbé de Glicourt. Darin seine und seines Mitbruders Bertout Odyssee, die sie statt nach Guyana nach St. Louis an den Senegal führt, die Übertragung der Ap. Präfektur St. Louis, Senegal, an das Seminar vom Hl. Geist und die Erhebung des de Glicourt zum Ap. Präfekten, 1779. Daß auch Bd. II wenigstens noch manches gute Detail zur Missionsgeschichte Afrikas beisteuern könnte, sagen die Namen: Fourdinier, Seite 290 ff., Le Guay, Seite 309 ff., und Monnet, Seite 331.

Josef Th. Rath CSSp

Hodgson, Leonard, The Ecumenical Movement. Sewanee 1951. 50 Seiten. The University Press.

Das Büchlein enthält drei Vorlesungen, die Prof. H., der seit Jahrzehnten innig mit der ökumenischen Bewegung verbunden ist, in USA über die Geschichte dieser Bewegung gehalten hat. Für uns ist dieser Überblick deswegen wichtig, weil die Mission (Edinburger Missionskongreß) am Anfang der Bewegung steht und in ihr (Missionskonferenz von Crans, Jerusalem, Tambaram, Internationale Missionsrat) eine große Rolle gespielt hat.

Ohm

Die Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland nach der Zählung vom 13. 9. 1950. Heft 2: Die Bevölkerung nach der Religionszugehörigkeit. (Statistik der Bundesrepublik Deutschland, Band 35.) Herausgeber: Statistisches Bundesamt, Wiesbaden. W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, Köln. 28 Seiten. DM 4,—.

Das Heft bringt die Ergebnisse der Volkszählung vom 13. 9. 1950 über die Religionszugehörigkeit der Bewohner des Bundesgebietes, der Länder und der einzelnen Verwaltungsbezirke, samt einer Einführung über die Darstellung, die Religionsordnung von 1950, den Vergleich der Religionsordnungen von 1950 und 1939 sowie die Erklärung der Ergebnisse usw. Das Bild, das sich hier ergibt, ist ungemein interessant. Durch die Heimatvertriebenen und die Zugewanderten sind die Verhältnisse vielfach wesentlich verändert worden. Dem Heft sind zwei ausgezeichnete Karten im Mehrfarbendruck beigegeben, eine über die vorherrschende Religionszugehörigkeit in den Kreisen und eine über die Bevölkerung nach der Religionszugehörigkeit.

Ohm

John C. H. Wu, Jenseits von Ost und West. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Annemarie von Puttkamer. Mit 4 Lichtbildern, 8°, XVI u. 324 Seiten. Leinen 14,80 DM. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz.

Wir freuen uns, daß dieses Buch nun auch ins Deutsche übersetzt worden ist. Es ist ein seltenes und zugleich köstliches Buch. Selten ist es, weil nur wenige Menschen die Brücke zu schlagen vermögen zwischen Ost und West, und noch seltener mögen die Menschen sein, die sich in ihrer Haltung und Betrachtung so jenseits von Ost und West stellen können, daß sie einerseits den einzelnen Kulturen ihr volles Existenzrecht und ihre ursprünglichen Werte lassen, und doch anderseits nicht in Gefahr kommen, in einer Allerweltskultur unterzugehen. Daß der Verfasser Brücken zu schlagen vermag zwischen Ost und West, ist auf Grund seiner Bildung und geistigen Weite eine Selbstverständlichkeit. Wichtiger für uns ist, daß er es auch vermag, sich in seiner Betrachtung jenseits von Ost und West zu stellen, ohne daß die Welt und die in ihr lebenden Menschen von ihrer Realität und Lebenswärme verlieren. Daß der Verfasser diesen Standpunkt jenseits von Ost und West zu beziehen vermag, verdankt er nicht einfach seiner west-östlichen Bildung, sondern seiner persönlichen natürlichen Veranlagung und seiner christlichen Betrachtungsweise. Deshalb sagen wir, daß es ein seltenes Buch sei, weil auch der Verfasser ein seltener Mensch ist. Man sollte das bei der Lektüre dieses Buches nicht vergessen, damit man nicht in Gefahr kommt, zu glauben, daß wir nun den Passepartout-Schlüssel haben zum Verständnis der chinesischen Seele. Das Buch ist wertvoll und vermittelt kostbare Einblicke in das chinesische Leben und in die Seelen chinesischer Menschen; aber auch John Wu ist nur einer von den vielen Chinesen. Daher handelt es sich in diesem Buche wirklich um eine Autobiographie, in der der Verfasser seinen individuellen Lebenslauf zeichnet und seinen persönlichen Weg in die katholische Religion hinein. Dabei bleibt bestehen, daß er sein Leben nicht beschreiben kann, ohne auf viele andere Menschen zu sprechen zu kommen. Ja, diese Menschen, mit denen John Wu in seinem Leben zusammentraf, hatten nicht nur für ihn selbst Bedeutung, sondern sind auch für uns bedeutende Menschen, da wir sie auch sonst kennen aus ihrem einflußreichen Wirken. Dadurch wird der Wert dieses Buches bedeutend erhöht.

Worin liegt nun im einzelnen der Wert dieses Buches? Zunächst läßt es uns Einblicke tun in die Eigenart und das Eigenleben der chinesischen Seele. Um

das spüren zu können, muß man das ganze Buch mit Muße lesen, besonders aber den Epilog, der etliche Gesichtspunkte kurz zusammenfaßt. Man ahnt etwas von der staunenden Kindlichkeit des Chinesen, mit der er in der Welt lebt, dem Himmel, und als Christ dem himmlischen Vater gegenübertritt. Da versteht man, wie sich mit dieser schlichten Kindlichkeit eine echte Ehrfurcht paart. Da hören wir von der Unbekümmertheit, dem Vertrauen, der Dankbarkeit, dem Streben nach dem Mütterlichen und seiner Verwirklichung und Erfüllung in der katholischen Religion. Wir merken, wie die kontemplative Neigung dem Osten wirklich sein Gepräge gibt und ihn so wirksam absetzt gegen den aktivistischen Westen. Da kommt das Monastische zu seiner echten Wertung und Bedeutung für das religiöse Leben. Daß mit dieser kontemplativen Neigung eine echt missionarische und pionierhafte Haltung verbunden sein kann, beweist der Verfasser durch sein eigenes Leben und seine Bemühungen um die Rettung seiner Landsleute. Manchmal vergleicht der Verfasser ausdrücklich östliche und westliche Haltungen; aber sehr oft tut er es nur stillschweigend, denn seine Beschreibung der östlichen Eigenart muß dem Westen zu denken geben, sowohl um seine Haltung dem Osten gegenüber zu berichtigen, als auch um sich selbst richtig zu beurteilen: nicht der abendländische Mensch ist der Mensch schlechthin, und nicht er ist der christliche Mensch schlechthin. Ein anderes und kostbares Menschenbild wird uns hier in diesem Buche gezeichnet. Gewiß, in chinesischen Büchern, insbesondere in den alten Klassikern, konnten wir manches lernen über chinesische Geisteshaltung und chinesisches Menschenbild, aber eben dadurch, daß es als Lehre niedergeschrieben ist, wird es doch irgendwie schon abstrakt. John Wu gibt uns in seiner Lebensbeschreibung den lebendigen Untergrund und den anschaulichen Hintergrund für die chinesischen Texte. Ein Text wird erst dann richtig verstanden, wenn er nicht abgelöst wird aus seinem lebendigen Untergrund und von seinem konkreten Hintergrund. So sehen wir denn auch, wie die chinesischen Religionen nicht einfach Religionssysteme sind, mit denen wir uns im Abendlande theoretisch beschäftigen, sondern daß es sich um lebendige Religionen handelt, in denen die Menschen leben und atmen. Das ist sehr wichtig, damit wir nicht mit einem fanatischen Verdikt über eine falsche Religion die Ehrfurcht verlieren, die wir jeglicher Seele und Religion schulden, weil sie ja doch eine Unmittelbarkeit hin zu Gott bedeuten. John Wu liefert den Erfahrungsbeweis, daß Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus für ihn Erzieher hin zu Christus gewesen sind, wodurch er eben eine alte Väterweisheit bestätigt für den östlichen Raum. Aber John Wu bestätigt auch noch andere christlichen Wahrheiten, nämlich die von der *anima naturaliter christiana* und *gratia supponit naturam*. Man kann sich kaum denken, wie ein Jansenismus oder Supranaturalismus in China hätten entstehen können: schon im Lichte eines schlichten, natürlichen Menschenbildes erfahren sie ihr Gericht.

Aber wir machen noch einmal darauf aufmerksam: das Buch ist die Lebensbeschreibung eines bestimmten Menschen, es ist nicht die Beschreibung einer Rasse schlechthin. John Wu hat in ganz bestimmtem Milieu gelebt und deshalb kann auch er nicht die ganze Fülle des lebendigen Chinesentums geben. Das springt eklatant in die Augen bei einem solch wichtigen Thema wie Buddhismus. John Wu beschreibt nur den Zen-Buddhismus (*ch'an na*, *jhyana*) und bedauert an ihm, daß er in sich ohne Gott sei. Offenbar hat der Verfasser keinen Kontakt gehabt mit dem Amidismus (*Amitabha*), der in China einen solch großen Einfluß auf die Menschen ausübt. Das soll keine Berichtigung des Verfassers sein, sondern soll einfach ein Hinweis darauf sein, daß es hier eben um die Lebensbeschreibung eines bestimmten Mannes geht.

Die Übersetzung ist im allgemeinen gut. Manchmal freilich hätten wir größere Genauigkeit und bessere Anpassung an unsere deutsche Sprache gewünscht. Warum z. B. übersetzt man „Bruder Giles“ (317), wo wir doch im Deutschen „Bruder Aegidius“ sagen. Die Transskription der chinesischen Namen hat die Übersetzerin einfach aus dem englischen Original übernommen. Das kann man tun, aber dann muß man darauf aufmerksam machen, weil sonst ein deutscher Leser gar keine Möglichkeit hat, die Namen richtig auszusprechen, zumal wir mit der Möglichkeit rechnen — und wir wünschen es dringend — daß dieses Buch in religiösen Gemeinschaften auch als Tischlesung dient. Manche Ausdrücke hätten kurz erklärt werden müssen. Was stellt sich der Durchschnittsleser wohl unter einem Zen-Erlebnis vor? Aber trotz aller Kritik: freuen wir uns, daß wir dieses Buch jetzt auch im Deutschen besitzen!

Maurus Heinrichs OFM, Paderborn

Henninger SUD. Josef, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran* (Schriftenreihe der NZM X). Schöneck/Beckenried 1951. 135 Seiten. sFr. 7,50.

Der aus zahlreichen Abhandlungen bekannte Steyler Orientalist P. J. Henninger, Mitglied des Anthropos-Instituts in Posieux-Froideville/Fribourg, legt im vorliegenden Bande eine Sammlung von Aufsätzen vor zu dem Thema „Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran“, die bereits in NZM I—VI (1945—1950) einzeln erschienen waren; in 9 Abschnitten untersucht er christliche Dogmen in ihrer Beziehung zum Koran: Die Lehre vom Hl. Geist (3—6), Maria und die Jugendgeschichte Jesu (7—17), das öffentliche Leben Jesu und sein Ende (18—31), die Stellung Jesu in der Heilsgeschichte (32—44), die Polemik gegen die Hauptdogmen des Christentums (45—56), die Lehre von den Engeln (57—69), den bösen Geistern (70—79), Paradies und Hölle (80—104), und schließlich Auferstehung und Weltgericht (105—126).

Obwohl sich Islam und Christentum in quantitativ zahlreichen Glaubensinhalten berühren, zeigt eine Gegenüberstellung der islamischen Grundlehren mit dem Apostolicum, welche Kluft beide Glaubenswelten voneinander trennt. Es fehlen die Glaubenswahrheiten von Gott dem Vater, von Jesus Christus als dem eingeborenen Sohn, der gelitten, gekreuzigt, gestorben, begraben, abgestiegen und am dritten Tage wieder auferstanden, der zur Rechten Gottes sitzt und wiederkommen wird zum Gerichte, es fehlt die Lehre von der einen heiligen katholischen Kirche. Aber selbst in den vom Islam übernommenen Lehrstücken ist oft von der Substanz des christlichen Dogmas wenig übriggeblieben, man vergleiche etwa die verworrene und unverständene Auffassung vom Hl. Geiste, der bald mit dem Engel Gabriel in Zusammenhang gebracht wird, dann aber wieder 4mal von den Engeln deutlich abgehoben wird (S. 3f.); ebenso unverständlich und verkümmert ist die Christologie, Trinitätslehre und Ekklesiologie. „Im Glauben an den einen Gott, seine Weltregierung und sein Gericht besitzt der Islam ein solides Fundament für die übernatürliche Heilsbotschaft“ (128).

Henninger kommt es nur darauf an, die zweifellos christlichen Bestandteile in der Verkündigung Mohammeds hervorzuheben, als Anknüpfungspunkte für das religiöse Gespräch und die christliche Lehrverkündigung gegenüber Mohammedanern“ (1). Mit seiner klaren und soliden Zusammenstellung und Darstellung der christlichen Glaubenswahrheiten im Koran, die sich von den meisten einschlägigen Teiluntersuchungen durch klare theologische Diktion beider Glaubenswelten unterscheidet, hat H. nicht nur den Missionaren und Missionswissenschaftlern einen großen Dienst erwiesen, sondern darüber hinaus dem Religions-

wissenschaftler und Islamisten eine wissenschaftlich fundierte brauchbare Zusammenstellung an die Hand gegeben. Eine vorzügliche Bibliographie erleichtert in den einzelnen Abschnitten eine eingehendere Beschäftigung mit Teilproblemen des Gebotenen. Der Religionsgeschichtler wird es gelegentlich bedauern, daß H. die christlichen und außerchristlichen Quellen, aus denen Mohammed sein Wissen schöpfte, so stiefmütterlich behandelt, zumal er in den zahlreichen Fußnoten seine große Vertrautheit mit den Ergebnissen der Koran- und Islamforschung bekundet.

G. Joh. Botterweck, Bonn

Ohm, Thomas, OSB. *Vom Christentum des Abendlandes, des Ostens und der Zukunft*. 80 Seiten und 4 Bildtafeln. Glock und Lutz, Verlag, Nürnberg 1951.

Immer wieder gibt uns der Vf. Anlaß, seine Sicherheit und Klarheit im Bereich der verités des raisons und seine universelle Fülle sowie seine Überschau- und Ordnungsfähigkeit im Bereich der verités des faits auf seinem weitreichenden wissenschaftlichen Arbeitsfelde zu bewundern. Wir haben hier den Text eines Vortrages vor uns, der 1949/51 bei einem internationalen Studententreffen auf der Burg Gemen und in Krefeld sowie in einer Reihe von Städten gehalten wurde. Also in einer Zeit, in der es darauf ankam, die deutsche missionswissenschaftliche Tradition wieder aufzunehmen und neu zu beleben, im katastrophalen Gewoge der weltgeschichtlichen Umorientierung geistigen Standort zu beziehen, auf dem Globus der historischen Entscheidungen die bewegenden Kraftströme in den Blick zu bekommen und wie in einer knappen, aber durchsichtigen Generalstabsbesprechung zu berichten. Das hat der Vf. so gut besorgt, daß wir es nur begrüßen können, wenn seine wegweisenden Gedanken einen weiteren Wirkungskreis finden. Denn die Fragen, um die es hier geht, brennen weiter und heischen verantwortungsbewußte Lösungen. „Was bedeutet Asien, und das Geschehen in Asien für den Westen und sein Christentum, — für das Christentum überhaupt?“ (Vorwort S. 7). In geraffter Zusammenschau kommen zuerst die Probleme des abendländischen Christentums zur Sprache, seine asiatische Herkunft, seine Eigenentwicklung und Besonderheit, sowie Wahrheit, Wert und Bedeutung seiner charakteristischen Gestalt (S.15—53). Demgegenüber tritt mit seinem asiatischen Antlitz das Christentum des Ostens, dessen Grundzüge in den Kapitelen über Möglichkeit, Bedeutung, Notwendigkeit, Wirklichkeit und in den Folgerungen und Folgen bedeutungsvoll, problemschwer, aber auch verheißungsvoll aufleuchten (S. 55—70). Mit der gebotenen Zurückhaltung werden einige wohlabgewogene Erwartungen an die irdische Gestalt und Erscheinungsform des Christentums der Zukunft angeschlossen, des Tenors, daß eine europäische Periode der Kirchengeschichte sich dem Ende zuneigt, um neuen Ausprägungen der unvergänglichen Substanz der Una sancta catholica et apostolica ecclesia Raum zu geben. In der Einleitung (S. 9—13) werden die in Frage kommenden Begriffe und Vorstellungen geklärt und die Möglichkeiten einer gestrafften Berichterstattung abgegrenzt. Es bedarf deshalb keiner Betonung, daß einzelne Aussagen nicht aus dem Zusammenhang gerissen und gepreßt werden dürfen. Es mußte vereinfacht und in der Zusammenfassung verallgemeinert werden. „Das Vorherrschende steht für das Ganze“ (S. 13). Vier saubere und wertvolle Bildtafeln illustrieren den Text, die wichtigste damals erreichbare Literatur, auch des Abendlandes, läßt zur Weiterverfolgung der in dieser orientierenden Studie berührten Fragen ein.

Münster (Westf.)

P. Chrysologus Schollmeyer OFM

Ohm, Thomas OSB, *Asiens Kritik am abendländischen Christentum.* (216 S.). Kösel-Verlag zu München, 1948.

Die Vorzüge des obengenannten Schriftchens gelten in höherem Maße von dieser gründlichen Studie über eine Einzelfrage aus der Fülle religions- und missionswissenschaftlicher Probleme. Sie ist hervorgegangen aus Vorträgen, die der Vf. in und nach dem 2. Weltkrieg in verschiedenen Städten und dann auch in einer öffentlichen Vorlesung an der Universität Münster behandelt hat. Das *periculum examinis* der in- und ausländischen Kritik hat sie mit hohen Ehren bereits weit hinter sich gelassen; indes ist für diese Zeitschrift noch eine kurze Berichterstattung nachzuholen. Wie mutig und verantwortungsbewußt Vf. wesentliche und zentrale Gegenstände seines Aufgabenbereiches anfaßt, hat er in seinem Standardwerk über die Liebe Gottes bei den heidnischen Völkern bewiesen. In diesem Werk über die kritischen Ausstellungen des asiatischen Ingeniums an den Formen und Ausprägungen des Christentums offenbart Ohm sein feines Gespür für geistesgeschichtlichen Gestaltwandel und für die Gravitationsrichtung welthistorischer Entwicklungen. Seit langem zeichnet sich die Ausweitung des geschichtlichen Geschehens zu globaler Zusammenfassung und die Bildung neuer Schwerpunkte im östlichen Weltraum auch in den genau-registrierenden Beobachtungsgeräten der Missionskunde ab, und Ohm gehört zu jenen Geistern, die sie schnell und sicher zu verarbeiten verstehen. So vermag er unbefangen die kritischen Äußerungen Asiens anzuhören und dieselben als Anlaß und Ausgangspunkt einer systematischen Klärung und Selbstbesinnung bereit zu stellen. Es ist kaum mehr notwendig und hier auch nicht möglich, ins Einzelne zu gehen. Nachdem Vf. in der Einleitung die Schwierigkeiten seines Themas aufgewiesen und dementsprechend seine Aufgabe auf die Sammlung und Ordnung des ungeheuren und sehr unterschiedlichen Materials begrenzt hat, breitet er in den Kapiteln über Gesamtbeurteilung und Bewertung, Kirchen und Kirchentum, die Lehre, die Frömmigkeit, das sittliche Leben, Sitten und Bräuche, das Schöne (die Kunst), die Mission die richtigen Beobachtungen und die Fehlurteile Asiens vor dem überraschten Europäer und Christen aus, und hilft in den Kapiteln Würdigung und Auswertung zu einer sachgerechten Beurteilung der sehr differenzierten und sich oft widersprechenden asiatischen Urteile hinsichtlich ihrer Tragweite, um die gewonnenen Kenntnisse und Erkenntnisse für die kommende Auseinandersetzung des Christentums mit den asiatischen Hochreligionen zur Verfügung zu stellen. „Denn wir stehen nicht am Ende der Asienmission, sondern eigentlich erst an ihrem Anfang“ (187). 23 Seiten Anmerkungen, Umschrift und Aussprache fremdsprachlicher Ausdrücke, Verzeichnis benutzter Literatur — Personen- und Sachregister für weitere Auflage erwünscht — erhöhen die wissenschaftliche Verwertbarkeit.

Münster i. W.

P. Chrysologus Schollmeyer OFM.

Philippidis, J. L., „Ελλάς και Παῦλος. Athen 1953. 18 S.

In dieser griechisch-englischen Schrift, dem Abdruck eines Beitrags, den der Vf. zu dem Werk geleistet hat, das anläßlich des 1900. Jahrestages der Ankunft des heiligen Paulus in Griechenland erschienen ist, feiert der Professor für Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Athen den hl. Paulus als den „Vater“ Griechenlands, die Erfüllung der Griechenland betreffenden Weissagungen Christi und die Originalität des Missionswerkes Pauli, namentlich seiner Anpassung an Griechenland und die Griechen. *Ohm*

Philippidis, J. L., Religionsgeschichte als Heilsgeschichte in der Weltgeschichte. Athen 1953.

Ph. streicht in dieser deutsch-griechischen Abhandlung die Bedeutung der Religionsgeschichte heraus. Die Religionswissenschaft habe Jesus als den seit jeher von den Völkern Erwarteten und „die in der Weltgeschichte einzig tatsächliche Selbstoffenbarung des Einen wahren Gottes“ nachgewiesen. Der gegenwärtige Theologe sei imstande, „die Eigentümlichkeit des Christentums als der eigentlichen Offenbarung des wahren Gottes, nämlich der Offenbarung kat' exodion, mit unwiderlegbaren außerdogmatischen Beweisgründen wissenschaftlich durchaus überzeugend zu beweisen und das Christentum als die eigentliche Religion wissenschaftlich hinzustellen“ (4). Dank der Wissenschaft habe ferner „der Polytheismus in seinen verschiedenen Typen oder Erscheinungsformen seine Wertstellung innerhalb der Gottesvorsehung gefunden“ (4).

Ohm

Scientia missionum ancilla. Nijmegen 1953. Dekker & van de Vegt N.V. XXVII und 299 Seiten.

Wie die ZMR bereits mitteilte, ist Prof. Dr. A. J. M. Mulders vor kurzem sechzig Jahre alt geworden. Aus diesem Anlaß haben ihm Freunde und Schüler eine reichhaltige Festschrift gewidmet, als deren Redakteure E. Löffeld und J. Wils zeichnen. Zu Beginn wird, von den Widmungen und ehrenden Schreiben abgesehen, eine Bibliographie von Mulders geboten. Es folgen Aufsätze von P. Paventi, E. Löffeld, P. Charles, Seumois, Dominguez, P. Gregor v. Breda, J. de Reeper, Hofinger, Beckmann, A. Freitag, Considine, Denis, Steffes, Houben, R. Mohr, G. Zeegers, C. Thoen, J. Wils, Chr. Mohrmann, H. Urban, Bierbaum. Alles in allem ein Donum natalicium, das Prof. Mulders zur Ehre gereicht und sich sehen lassen kann. Vieles von dem, was heute die Missionare und Missiologen bewegt, spiegelt sich in dieser Schrift. Leider fehlt uns hier der Raum, um die einzelnen Beiträge zu analysieren und Stellung zu ihnen zu nehmen. Eigens hingewiesen sei aber doch auf die Gedankengänge von Löffeld, die ausgezeichnet zu einer Festschrift für einen Gelehrten passen, der zu den „missionnaires de chambre“ gehört. Ferner auf die Ausführungen von Dominguez über die Akkommodation, die freilich meinen alten Wunsch wieder lebendig gemacht haben, es möchte auch über die andere Seite der ganzen Angelegenheit geforscht und gehandelt werden, über den Gedanken der Neuheit des Christentums und seiner Entfaltung in der Missionspraxis. Sehr schön ist trotz einiger Verstöße gegen die deutsche Sprache der Aufsatz von P. Gregorius van Breda. Ein vorbildliches Beispiel positiver und aufbauender Kritik ist der Beitrag von Hofinger. Der praktische Missionar wird viel aus den Darlegungen Mohrs lernen können. Zu den wertvollsten Beiträgen gehört sicher der von Mohrmann über das Problem des christlichen Vokabulariums. Auch die Darlegungen von Prof. Urban seien eigens erwähnt. Man braucht ihm nicht in allem zuzustimmen und könnte hinter die Feststellung, daß normale Tempelbesucher „die Sonne anbeten“ (272) ein Fragezeichen setzen. Aber das Anliegen Urbans ist ein Anliegen aller, die in der Mission und für die Mission arbeiten. Mir scheint, daß wir auf gewissen Gebieten der Missionsarbeit an der Oberfläche bleiben und den Seelengrund zu wenig erreichen, weswegen dann auch nicht immer und in allem wesentliche Änderungen eintreten.

Die Ausdrücke „apostolat missionnaire“ (55, 57) und „apostolische Mission“ (266) dürften nicht sehr glücklich sein, da mittlere die Übersetzung von ἀποστέλλειν ist.

Th. Ohm

Edternach, Helmut, *Der Kommende*. Die Offenbarung St. Johannes' — für die Gegenwart ausgelegt. Gütersloh, Bertelsmann, 1952. 188 S. Ganzl. 10,— DM.

An diesem Band eines tief gläubigen protestantischen Verfassers kann auch der katholische Christ seine Freude haben. In feinsinniger, oft geistreicher Ausdrucksweise wird das letzte prophetische Buch des Neuen Testaments für die Gegenwart ausgelegt. Vom Standpunkt der wissenschaftlichen Exegese aus ist es freilich nicht haltbar, es als einen falschen methodischen Standpunkt zu bezeichnen, „man müßte zunächst zu ermitteln suchen, was der Vf. damals sagen wollte, und dann erst die Anwendung auf die Gegenwart vollziehen“ (S. 6, Anm. 1). Das sei, so meint E., unmöglich, beides müsse in eins gehen. „Selbst die Bildersprache der Apokalypse enthüllt ihren damaligen Sinn nur im Zusammenhang mit dem heutigen.“ Der Exeget wird das bestreiten, wenn er auch zugeben mag, daß zwischen einst und jetzt fruchtbare Beziehungen vorhanden sein können. Aber diese grundsätzliche Frage ist für die Würdigung des Buches ohne wesentliche Bedeutung. Da der Vf. von vornherein erklärt, daß er die Apokalypse für die Gegenwart erklärt, sucht man in seinem Buch keinen eigentlichen Kommentar. Was er bietet, ist ein Musterbeispiel der Aufschließung eines biblischen Buches für den Christen der Gegenwart. Und da er ganz im Rahmen der neutestamentlichen Gedanken bleibt, kann ihm der katholische Leser fast immer folgen. Allerdings liebt er manchmal gar zu sehr zugespitzte Gedanken, in denen das irdische Geschehen gegenüber dem Heilswirken Gottes in übersteigerter Weise entwertet wird. So heißt es z. B. auf S. 17, jede Herrschaft im weltlichen Raum könne, „wie alles menschliche Bemühen, Gutes tun, nur indem sie genau im gleichen Maße Böses sucht“. Oder S. 86: „Vor der jungen Kirche enthüllt der Macht- und Öffentlichkeitsstaat somit seine satanische Fratze und damit die Satansfratze jeder Gewalt und jeder Öffentlichkeit.“ Oder S. 96: „Alle Geschichte des Abendlandes ist seit tausend Jahren gegen den Grund ausgerüstet, der sie trägt, denn alle Geschichte mit Christus ist die Geschichte des Antichrists; sie läuft gradlinig und folgerichtig auf die Vernichtung hin.“ Der katholische Leser wird von solchen und andern Übertreibungen Abstand nehmen, aber er braucht sich durch sie nicht die Freude an dem vielen Schönen und Guten des Buches verderben zu lassen. Übrigens findet sich im ganzen Buch nur einmal ein griechisches Wort (S. 12), für den Jünger (Martyrer), das dem Vf. also als besonders wichtig erschien. Und hier steht ein falscher griechischer Akzent.

M. Meinertz

Kilger, Dr. P. Laurenz. *Vom Leben des heiligen Gallus*. Sonderdruck aus Sankt-Gallus-Gedenkbuch, 1952. 20 Seiten.

Ein quellenmäßig gut fundierter Beitrag zum Leben des Diözesanpatrons von St. Gallen.

Ohm

FÜRST ERICH VON WALDBURG ZU ZEIL ZUM GEDÄCHTNIS

Als zu Beginn der Missionarswoche zu Pfingsten dieses Jahres bekannt wurde, daß der 1. Vorsitzende des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, Durchlaucht Fürst Erich von Waldburg zu Zeil, durch einen Autounfall zu Tode gekommen war, glich die Gemeinschaft der in Münster Versammelten einer Familie, die um den Verlust ihres Hauptes trauert. Diese schmerzliche Erschütterung zeigt, wie sehr der verstorbene Fürst in den wenigen Jahren seiner Präsidentschaft mit dem Institut verwachsen war. Als Fürst Erich 1949 sich bereit erklärte, den Vorsitz im Münsteraner Internationalen Missionswissenschaftlichen Institut zu übernehmen, galt es, die missionswissenschaftliche Arbeit im deutschen Raum neu zu beleben und das internationale Institut zu restaurieren. Der neue Vorsitzende ging mit der Tatkraft und dem selbstlosen Eifer, der für ihn so charakteristisch war, an diese Arbeit heran. Mit den Schwierigkeiten, die zunächst statt abzunehmen zu wachsen schienen, wuchs aber auch bei ihm der feste und starke Wille, sie zu überwinden. Für ihn war die Präsidentschaft kein Ehrentitel, vielmehr erblickte Fürst Erich in ihr eine ihm als katholischem Laien zugefallene besondere weltmissionarische Aufgabe. Aus tiefer christlicher Verantwortlichkeit heraus, verbunden mit dem klaren Blick für die Zusammenhänge des Weltgeschehens, der ihm besonders eigen war, widmete er sich der ihm neuen und auch wohl fremden Aufgabe. Wenn wir heute nach seinem Ableben erfahren, wie sehr sein Tagewerk gefüllt war durch eine vielseitige Tätigkeit privaten wie öffentlichen Charakters, dann verstehen wir erst, mit welcher Selbstlosigkeit, ja Opferfreudigkeit der Verstorbene auch noch die Sorge um das Institut in sein Tagewerk einbaute. Zwar ist der innere wie äußere Wiederaufbau des Internationalen Institutes noch keineswegs vollendet; jedoch ein Vergleich mit seinem Zustand im Jahre 1949 läßt erkennen, welch große bedeutsame Fortschritte gemacht wurden. Was schon der Gründer des Institutes, Professor Dr. Schmidlin, sich als Ziel setzte, aber nicht erreichte, ist unter dem Vorsitz Sr. Durchlaucht Fürst Erich von Waldburg zu Zeil verwirklicht worden: eine intensive und herzliche internationale missionswissenschaftliche Zusammenarbeit. Die lebenswürdige Art des Verstorbenen

schlug die Brücken von hüben nach drüben und gewann die Herzen aller.

Die Persönlichkeit des verstorbenen Fürsten, seine Bemühungen um das Institut werden unvergessen bleiben. Spontan haben die priesterlichen Teilnehmer der Missionswoche für ihn das hl. Opfer dargebracht. Sie werden weiterhin am Altare seiner gedenken und den ewigen König bitten, daß er seinen um die Weltmission so sehr bemühten Diener teilhaft mache des ewigen Lichtes und des ewigen Friedens.

Johannes Solzbacher

DR. P. GREGORIUS OFM CAP. (TILBURG, HOLLAND)

DER MISSIONSGEDANKE UND DIE MENSCHWERDUNG JESU CHRISTI

In der Zeit der Romantik pflegte man in der Kunst einen besonderen Wert auf die Detaillierung zu legen; der Expressionismus dagegen strebte mehr nach einer synthetischen Darstellung und hielt mehr das Ganze vor Augen. Es gab einmal eine Zeit, die die göttliche Vorsehung in erster Linie konzentrierte auf das eigene „Ich“; die Missionsarbeit wurde gedacht als das Retten der unsterblichen Seelen der zahllosen Individuen, wie auch die Askese vor allem Rücksicht nahm auf das Verhältnis des eigenen „Ich“ der menschlichen Persönlichkeit Gott gegenüber.

In unserer Zeit aber forscht man stärker als je nach Gottes Vorsehung und Gottes Plänen mit der Welt, nach dem Plane Gottes in der Schöpfung und zumal in der Menschheitsgeschichte und vor allem nach dem Menschen als Neuschöpfung durch die Gnade. Man berücksichtigt stärker die Gemeinschaft als das Individuum.

Gerade im Missionsgedanken stößt man wiederholt auf diese Betrachtungsweise; er berührt immer wieder den Erlösungsplan Gottes mit der Welt. Im Missionsgedanken trifft man den eigentlichen Sinn des Christentums als Erlösungslehre und als Erlösungstat. Die Missionsspiritualität ist die Spiritualität des Christentums überhaupt, betrachtet in seiner Breite und Tiefe, gesehen und erlebt in seiner Bedeutung für die gesamte Welt. Es ist die „katholische“ Spiritualität schlechthin. Aus diesem Grunde haben gerade in den letzten Jahren viele hervorragende Theologen sich mit Missionsproblemen beschäftigt. Die Missionsfrage dringt ein in den Kernpunkt der ganzen Theologie: die Menschwerdung, die Er-

lösung und die Fortsetzung der Erlösung im Mysterium der Kirche, des Corpus Christi mysticum.

Bei allen Kontroversen in bezug auf die Definition des Missionsbegriffes ist es heute wohl klar, daß die *actio missionaria* wesentlich ist: die Gründung der Kirche in jenen Gebieten, in denen sie noch nicht gegründet worden ist. Das Wesen einer Handlung wird ja aus ihrem nächsten Zweck erkannt; der nächste Zweck (*finis proximus*) jeder Missionsaktivität ist die Gründung der Kirche. Die Päpste der letzten Zeit haben sich in dieser Hinsicht klar darüber ausgesprochen. (Benedikt XV.: „Maximum illud“; Pius XI.: „*Rerum ecclesiae*“; Pius XII.: Ansprache am 24. Juni 1944.)

Trotzdem hat jeder die Überzeugung, daß hiermit dem Wesen des Missionsgedankens noch nicht das letzte Wort geredet worden ist. Was ist eigentlich die „Gründung“ der Kirche? Man kann die Frage juridisch lösen und wahrscheinlich ist das die einfache Lösung. Aber was ist theologisch die „Gründung“ der Kirche? Die Unsicherheit in dieser Frage ergibt sich schon aus den verschiedenen Synonyma, die dafür verwendet werden. Statt von der „Gründung“ — weil dieses Wort leicht zu organisatorisch gedeutet werden kann — spricht man von der „Pflanzung“ der Kirche. Der Begriff „Pflanzung“ ist im Zusammenhang mit dem Missionsgedanken zweifelsohne sehr brauchbar: ein neuer Zweig, Ausläufer, wird in neu-urbar gemachten Boden eingesteckt; dort wächst er, entwickelt sich, und zwar auch durch die Säfte, die er aus seinem neuen Nährboden zieht. Beim Wortgebrauch von der „Pflanzung der Kirche“ sind aber zwei Symbole („Pflanze“ + „Kirche“ als Gebäude) zusammengesetzt, die sich nicht vereinbaren lassen; einen Zweig kann man einpflanzen, eine „Kirche“ aber nicht!

Mit dem Ausdruck „Gründung der Kirche“ ist zwar das formelle Element angegeben, der Inhalt des Begriffes aber längst nicht erschöpft. Vor allem ist der Kirchenbegriff, der mit der „Gründung“ unwillkürlich verbunden wird, zu sehr juridisch oder zu apologetisch; jedenfalls gewährt er keine Durchsicht auf die wichtigsten Probleme der Theologie, d. h. auf die Trinitäts-, Erlösungs- und Gnadenlehre und auf die Mariologie.

Missionierung bleibt zwar Gründung der Kirche in Gebieten, in denen sie bis jetzt noch nicht gegründet war, wir müssen aber den Begriff theologisch erklären und vertiefen. Die schönste Erklärung ergibt sich m. E., wenn man den Missionsgedanken entwickelt aus dem Plan der Menschwerdung Jesu Christi und dann die Kirche als Seinen mystischen Leib betrachtet.

Einführung

Die Schöpfung mit ihrer natürlichen Zielstrebigkeit auf Gott (*causa finalis*) hin empfing das „Imprimatur“ von ihrem Schöpfer selbst, als Gott das Ganze überschaute und dann im Anfang der Genesis erklärte, daß es so gut sei. Dieses Wohlgefallen war begründet in der harmonischen Vollkommenheit, mit der alles auf Gott hingeeordnet war. Trotzdem entsprach die Schöpfung als Verherrlichung Gottes nicht ganz dem Plan Gottes; vor allem war sie nicht imstande, den Menschen mit Gott in Verbindung zu bringen auf eine Weise, die der Liebe Gottes entsprach; sie konnte lediglich das Verhältnis eines Geschöpfes zum Schöpfer zustandebringen und nicht das Verhältnis der Kindschaft, in dem wir Gott Abba (Vater) nennen dürfen. Dieses nun geschah durch die Erhebung des Menschen in den Stand der Gnade. Nach dieser Erhebung ist aber die Tragik des Sündenfalles gekommen, wodurch die Einheit mit Gott zerrissen wurde; das „Böse“ (der Teufel und die Sünde) hatte sich einzudrängen gewußt zwischen Gott und den Menschen. Der Bruch zwischen dem Menschen und Gott hatte zudem auch eine Kluft zwischen der Welt und Gott zur Folge, die durch die Sünden der Menschen immer mehr erweitert wurde. Das harmonische Verhältnis zwischen Schöpfung und Schöpfer wurde verdrängt durch einen gewissen Zwiespalt, eine gewisse Spannung und Gegensätzlichkeit, wodurch die Schöpfung den Menschen nicht mehr so leicht zu Gott hinführt, sondern ihn vielmehr von Gott wegführt.

In seiner Güte versprach Gott Rettung und Wiederherstellung dieser kosmischen und zwischenmenschlichen Beziehungen. Von dieser Hoffnung lebt das ganze Alte Testament. Alles bekommt hier eine hinweisende Funktion auf die Erscheinung des Erlösers, auf Christus, der Rettung bringen und die Spannung lösen wird. Eine in etwa gleiche hinweisende Funktion haben auch heute noch die religiösen und sittlichen Werte, die heiligen Symbole und Riten verschiedener heidnischer Religionen.

Die Überbrückung dieser Kluft, die Wiederherstellung der Harmonie geschieht in der Menschwerdung Jesu Christi; sie ist geradezu der „*trait d'union*“ zwischen zwei Welten: der Welt des Jenseitigen und des Diesseitigen, zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung und schon aus diesem Grunde hat sie eine weltweite Bedeutung.

I. Der missionarische Charakter der Menschwerdung

Die Menschwerdung Jesu Christi dürfte man die objektive Erlösung nennen; sie bedeutet die Wiederherstellung der übernatürlichen Ordnung, eine „*reformatio creaturae*“: „*Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti . . .*“

An erster Stelle ist es die vernünftige Schöpfung, die in Jesus Christus ein neues Zentrum, eine Neuordnung bekommen hat, wodurch nun die ganze Menschheitsgeschichte von Grund auf nach dem Plan seiner Liebe verläuft. Christus ist dabei fortan „der Weg, die Wahrheit und das Leben“. In Ihm werden alle Menschen ihr Endziel erreichen. In diesem Neubau ist Er der Eckstein; in dieser

Reform ist Er das neue Prinzip, der neue Adam der Erlösten Menschheit, wie der historische Adam der natürliche Stammvater des ganzen Menschengeschlechts war. Die Menschwerdung bedeutet einen Einbruch des Göttlichen in die Schöpfung hinein, wodurch sogar die Welt der Materie ihren Fluch verliert, denn auch die Materie war durch die Frucht, die zur Verführung des Menschengestes hinleitete, und durch die Schlange, deren sich der Teufel bediente, in die Tragik des Sündenfalles und der Verwerfung einbezogen. Daher hatte der heilige Franz von Assisi, der nicht nur sich selbst als Kind Gottes fühlte, sondern auch alle übrigen Geschöpfe Bruder und Schwester nannte, eine solche Unbefangenheit der Natur gegenüber: sie zog ihn nicht vom Schöpfer ab, sondern führte ihn zum Schöpfer hin. Daher konnte Christus den Stoff verwenden zur Materie für die sakramentale Gnadenspendung und verwendet die Kirche noch immer den Stoff für ihre Segnungen durch die Sakramentalien¹. Der Anfang der Erlösung des ganzen Menschengeschlechtes ist sachlich die Menschwerdung Jesu Christi. Sie hat zugleich den Wert eines sakralen Symboles, in dem das „Mysterion“ der Erlösung und der Heilsökonomie in der Menschheitsgeschichte nicht nur angedeutet, sondern auch verwirklicht wird: sie ist die objektive Erlösung.

In der Menschwerdung kommt Gott selbst hinab in die Sphäre des Kosmos; Er nimmt die Gestalt eines Dienstknechtes an: „Et verbum caro factum est.“ „Caro“ (sarx) bedeutet etwas anderes als „Corpus“ (soma). „Fleisch-werden“ hat hier den Sinn des „Sich-Bekleidens mit der Menschheit“ mit allen Beschränkungen und Mühsalen (die Sünde ausgenommen), die der gefallenen Menschheit anhaften. Das ist die „exinanitio“, d. h. Vernichtung, von der St. Paulus im Phil 2,7 schreibt². Christus hat daher Abmattung und Durst erlebt wie wir. Er war empfänglich für das Leiden; Er verhärtete sich nicht dagegen, wie die Stoiker und indischen Asketen es taten und noch immer tun. In der christlichen

¹ In seinem Fastenbrief vom Jahre 1949 „Der Priester unter den Menschen“ nennt Kardinal Suhard es bedauernswert, daß man den Platz der Sakramentalien in den heiligenden Handlungen der Kirche so vielfach vergißt; durch sie wird die Welt gleichsam „getauft“ und mit Gott versöhnt. Das Rituale weist klar darauf hin, daß die Kirche sich dessen bedienen möchte, um auch die vernunftlose Schöpfung unter ihren Einfluß zu bringen und sie geheiligt Christus und Gott darzubieten.

² Nach L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul* (Paris 1951, 132–133) ist dem heiligen Paulus allerdings eine Theologie der Inkarnation unbekannt; er habe nie die Menschwerdung Christi als den ersten Schritt auf dem Wege des Heiles betrachtet. Er sähe Christus nur als denjenigen, der das sündige Fleisch annahm, geboren wurde aus einer Frau und unter dem Gesetze, um zu sterben am Kreuz. Der Gedanke, daß die Menschwerdung des Logos an sich eine Bereicherung des Menschengeschlechtes bedeuten könnte, läge außerhalb seines Gesichtskreises.

Weltauffassung und Lebensanschauung darf man den großen Gegensatz nicht verlegen zwischen Leib und Seele. Dieser Gegensatz ist im Grunde ein heidnischer Dualismus, vom Manichäismus übernommen: eine Weltanschauung, die sich vom dritten Jahrhundert bis ins späte Mittelalter über Nordafrika und Kleinasien bis nach China verbreitet hat und auch nachher in der christlichen Literatur immer wieder auftaucht. In der christlichen Lebensanschauung liegt der Gegensatz und die größte Spannung vielmehr zwischen der gefallenen und der erlösten Menschheit. Hier suche man die Sinndeutung und die Grundhaltung der paulinischen „mortificatio“ und der christlichen Abtötung. Bei der Konkretisierung dieser Grundhaltung wurde der Schwerpunkt in der asketischen Literatur mit Unrecht verlegt auf einen Gegensatz zwischen Leib und Seele, wobei die Seele sich gewissermaßen vom Leibe bedroht fühlt und durch äußerliche Abtötung sich dagegen zur Wehr stellt ³.

Die Menschwerdung Christi darf man als eine objektive Heiligung des ganzen Menschengeschlechtes betrachten, an die die subjektive Erlösung in der Kirche, die eine Fortsetzung der Menschwerdung in einem mystischen Leibe ist, und die Erlösungsarbeit in der Missionierung sich anschließen soll. In der Menschwerdung Christi ist ja eine menschliche Natur, in welcher Engel, Menschen und die ganze Schöpfung koordiniert sind, in die Würde einer göttlichen Person aufgenommen. Von Gott aus gesehen ist das eine „exinanitio“; vom Menschen aus gesehen ist es eine tatsächliche Erhebung. In dieser einmaligen unio hypostatica in Christi Persönlichkeit begegnen sich das Göttliche und Menschliche und zwar in einer, menschlich gesehen, höchst intensiven Verbindung in einer einzigen Person. Hierdurch wurde die ganze Menschheit hingeordnet auf den in der hierarchischen Ordnung höchsten Menschen, den „Homo Christus Jesus“, der so seiner Wesenheit entsprechend das Haupt aller Menschen geworden ist. In Gottes Plan der Neuschöpfung, der „reformatio creaturae“, nimmt die Menschwerdung eine Zentralstellung ein. In seiner gott-menschlichen Natur zieht Christus die ganze Menschheit, ja gewissermaßen die ganze Schöpfung aus ihrer Niederung zu sich herauf. Chronologisch ist Adam, ideologisch ist Christus von jetzt an der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (Col 1, 15); in Seiner Menschwerdung ist Christus die exemplarische Begegnung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, eine Brücke zwischen Himmel und Erde: „Er hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan. Es war nämlich sein Ratschluß, den auszuführen er bei sich beschlossen hat: die Fülle der Zeiten eintreten zu lassen und dann alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christus als dem Haupte zusammenzufassen“ (Eph 1, 9—10) ⁴.

Die Menschwerdung Jesu Christi ist an und für sich die größte Gnade, das größte sacramentum, das die Menschheit je empfangen hat. „Gratia redemptoris gratia redemptrix“ ⁵. So nimmt Christus durch seine Menschwerdung eine zentrale Stellung in der Menschheitsgeschichte ein und trägt die Menschwerdung einen missionari-

³ Vgl. J. Daniélou, *Le mystère du salut des nations*. Paris 1946, 76—82.

⁴ Vgl. *Mediator Dei*, 20.

⁵ P. Thaddeus Soiron OFM nennt (*Der sakramentale Mensch*, Freiburg 1949, 1—4) Christus das „sacramentum principale“; abstrahierend von der Tatsache, daß Christus die Sakramente eingesetzt hat, kann man nämlich den traditionellen Begriff eines Sakramentes auf ihn anwenden. In Christus, dem Gott-

schen Charakter, weil hierdurch die ganze Schöpfung — und zumal die vernünftige Schöpfung, die Engel und Menschen — im Prinzip mit Gott verbunden werden. Das Prinzip, der „*trait d'union*“, ist die Menschheit Christi, die man nicht von der übrigen Schöpfung und vor allem nicht von der übrigen Menschheit trennen darf. „Da also der Mensch Christus die höchste Fülle der Gnaden empfangen hat als Erstgeborener des Vaters, so ist folglich die Gnade durch Ihn auf die übrigen Menschen übergegangen, so daß Er durch die Tatsache, daß Er, der Sohn Gottes, Mensch geworden ist, die Menschen erhoben hat zu Söhnen Gottes“⁶.

Die Inkarnation in diese eine menschliche Natur führte eine Divinisation des ganzen Menschengeschlechtes herbei. Daher konnte Christus selbst das Zeugnis ablegen: „So sehr hat Gott die *Welt* geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingegeben hat . . .“ (Joh 3, 16). Durch die Tatsache der Menschwerdung zeigte Gott seine Liebe der ganzen Welt gegenüber. Im Johannesevangelium (1, 1—17) wird die Menschwerdung auch dargestellt als eine Verkörperung, nicht nur in die eine menschliche Natur, sondern in die Menschheit: „*Verbum erat apud Deum — Verbum caro factum est — in propria venit — de plenitudine eius nos omnes accepimus et gratiam pro gratia*“⁷. „La grâce, là où elle montre le plus pleinement son essence, est divinisation, non d'un homme isolé, mais de l'humanité; il n'y a pas d'homme isolé; elle ne vient dans l'homme qu'en l'unissant surnaturellement à tous“⁸.

Was ist existenziell der Sinn dieser Orientierung der Menschheit auf Gott hin? Diese Hinwendung richtet sich auf die Verherrlichung Gottes als *finis remotus primarius* jeder Missionierung. In der Menschwerdung erfüllt Christus eine erhabene Sendung. Sein missionarischer Charakter liegt ja vor allem im Plane der Verherrlichung seines himmlischen Vaters. Jede Mission, bei der die Trinität nach außen tritt, bezweckt notwendig die Verherrlichung Gottes, obwohl Christi Sendung durch den Sündenfall tatsächlich auch einen Charakter der Sühne und Rehabilitation trägt. Aber der tiefste Sinn der Menschwerdung Christi richtet sich auf die Verherrlichung Gottes. Wenn Gott will, daß alle Menschen

menschen, offenbarte Gott seine Gnadenwirkung in Hinsicht auf die Schöpfung; Christus, der Messias, war ein Zeichen des göttlichen Ratschlusses, die Menschen zu erlösen. Dieses wurde nicht nur angedeutet, sondern auch herbeigeführt und zwar vor allem durch seinen Sühnetod des Kreuzes.

⁶ S. Thomas, *Compendium theologiae ad Reginaldum*, I, 214.

⁷ E. Mersch SJ, *La théologie du Corps Mystique*. II. Paris 1946, 339.

⁸ *Ibid.*, 346.

selig werden, und auch die Menschwerdung dahin gedeutet werden soll, in Hinsicht auf die Rettung des Menschengeschlechtes, so will Gott dies alles primär nur wegen der Verherrlichung seines eigenen Wesens.

Wenn Christus durch seine Menschwerdung zu seinem Leidensweg geführt wird, tritt Er ihn folglich an mit den Worten: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“ Und auf dem Kreuze konnte Er sein „consummatum est“ sprechen, da der Wille seines himmlischen Vaters, die Erlösung des Menschengeschlechtes potentiell erfüllt war und die Menschheit wiederum auf die Verherrlichung Gottes hingeeordnet war.

II. Der missionarische Charakter der hl. Kirche

Der Sinn der Menschwerdung Christi wird auf die heilige Kirche als den mystischen Leib übertragen: Die subjektive Erlösung.

Die Menschwerdung, d. h. das Eintreten des göttlichen Logos in eine menschliche Existenz, eröffnete all denjenigen, denen je eine menschliche Existenz verliehen wurde, die Möglichkeit, auch göttliches Leben zu erwerben. Dies geschieht, indem die Menschheit eintritt in den Christus mysticus, die Kirche, die man daher die incarnatio mystica und eine Fortsetzung der geschichtlichen Menschwerdung nennen darf. Die Kirche ist die Entfaltung und Erweiterung der Inkarnation in den kosmischen Raum und in die Zeit: sie ist die Vollendung der Erlösung⁹.

Die Sendung, der missionarische (d. h. der die ganze Menschheit umfassende) Charakter des homo Christus Jesus, ist auf die Kirche als die incarnatio mystica übergegangen. Die Kirche erfüllt die

⁹ Die Kirche kann man das „sacramentum generale“ nennen. Als sichtbare Gemeinschaft wurde sie von Christus gestiftet; als der Christus mysticus setzt sie seine Gnadenwirkung fort; sie deutet die Gnade und die Erlösung an, aber führt sie auch herbei, nicht aus eigener Kraft, sondern in der Kraft Christi, der in ihr lebt und wirkt. Die sakramentale Symbolik der Kirche wird nicht nur betrachtet mit Rücksicht auf den einzelnen Menschen, sondern auch in ihrem Wert für die gesamte Menschheit; man spricht in diesem Zusammenhang von einer sakramentalen Weltanschauung. Auch bei der Frage nach dem Sinn der Geschichte suchen ebenfalls mehrere Theologen die Lösung in der Stellung der Sakramente und Sakramentalien im Weltplan Gottes; vgl. Thomas Michels OSB, *Das Heilswerk der Kirche*, Salzburg 1935; J. Pinski, *Die sakramentale Welt*, 1938; M. C. Smitt, *De verhouding van Christendom en historie in de huidige R. K. geschied-beschouwing*, 1951; J. Daniélou SJ, *Histoire Marxiste et histoire sacramentaire*, in: *Dieu Vivant*, XIII, 97—110.

Aufgabe für die ganze Menschheit durch ihren Charakter der Heiligkeit und Universalität.

Diese Universalität ist quantitativ gerichtet nicht so sehr auf alle Individuen, sondern vielmehr auf alle Völker („docete omnes gentes“) und qualitativ auf alle Kulturen. Durch ihre innerliche Katholizität hat die Kirche intrinsece die Fähigkeit, sich allen Rassen der Welt anzupassen und alle Kulturen in ihren Schoß aufzunehmen; daher sprechen wir von der Kirche als von unserer Mutter. Durch diese Aufnahme wird der Prozeß der Inkarnation und Inkorporation fortgesetzt. Die Kirche, der Christus mysticus, nimmt immerfort neue Gestalt und Form an aus den Kulturen der Völker, die sie in ihrem mütterlichen Schoß zu neuem übernatürlichen Leben erweckt.

Das ist die „Gründung“ und „Pflanzung“ der Kirche im Missionsbegriff. Als die Apostel fremden Völkern die frohe Botschaft brachten, haben sie die Offenbarung inkarniert in die Kulturen der Völker, unter denen sie apostolisch wirkten. Potentiell sind alle Völker aller Zeiten bereits erlöst, aber durch die Missionsarbeit wird für jedes einzelne Volk das Mysterion der Erlösung und Inkarnation aktiviert. Die Verherrlichung, die Christus in seiner irdischen Existenz seinem himmlischen Vater gebracht hat, wird von Ihm in der Kirche, in der Er noch immer weiterlebt, fortgesetzt, wie der Priester im Meßopfer betet: „per Ipsum et cum Ipso et in Ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti, omnis honor et gloria.“

Die Sendung des Sohnes durch den Vater in diese Welt, also die Menschwerdung, bleibt der Ausgangspunkt und die Rechtfertigung jeglicher Missionsaktivität: „Wie der Vater Mich gesandt hat, so sende Ich euch!“ Die Kirche ist in ihrem Missionscharakter eine Prolongation der Sendung des göttlichen Logos in der Erfüllung der Zeiten.

Als Christus in diese Welt kam, konnte der hl. Johannes mit Recht schreiben: „In propria venit.“ Diese Worte lassen sich auch anwenden auf die Sendung der Kirche in den vollkommen heidnischen Gebieten. Auf diesen Rechtsgrund kann sie nicht verzichten. Christus selbst kommt ja in sein Eigentum („Ich will Dir die Völker zum Erbe geben, die Enden der Erde zum eigenen Besitz“. Ps 2, 8), wenn der Missionar die jahrhundertealten Schätze der Kultur dieser Völker, ihre Weisheit, ihr Rechtsgefühl, ihre sittlichen Normen und religiösen Auffassungen, ihre Sprache und ihre Kunstäußerungen verwenden möchte, damit in ihnen die sichtbare

Kirche Christi Gestalt annehme und aufgebaut werde. Denn insofern dieser Kulturbesitz wahr und schön ist, kann und wird er die geeignete und die von Gott gewollte und erzielte Erscheinungsform der sichtbaren Kirche sein, in der Christus weiterfortlebt. Denn der Christus mysticus in der missionierenden Kirche ist nicht ein Vollendeter, sondern ein werdender und wachsender Christus, bis er in seiner Kirche sein „Pleroma“ (Eph 1, 23) erreicht hat.

Wenn diese Völker so die Kirche empfangen, geben sie in ihrer Kultur Christus selbst neue Gestalt und werden sie in Christus einverleibt: „In propria venit . . . Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius . . . Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre plenum gratiae et veritatis“ (Joh 1, 11—15).

In diesem Plan liegt der Missionsbegriff als „plantatio ecclesiae“, und in diesem Plan muß man im tiefsten Grunde auch die theologische Existenzberechtigung der schwierigen Akkommodationsfrage suchen.

Der *Hl. Geist* ist die selbständige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohne. Durch seine Einwirkung hat der Logos aus dem reinen jungfräulichen Blute Mariens seine menschliche Natur angenommen. Durch die Gnadenwirkung des Hl. Geistes wird die Inkarnation bei der Missionierung unter allen Völkern der Erde fortgesetzt, wobei unter ihnen und aus ihrer Kultur die Kirche, der Christus mysticus, geboren wird; in den schönsten und reinsten Gaben ihres eigenen geistlichen Besitzes tritt die Kirche in die Erscheinung. Gott sendet noch immerfort seinen Geist über diese Völker und alles wird neu erschaffen werden und das Antlitz der Erde wird erneuert werden. Aus diesem Grunde ist der Hl. Geist in der missionierenden Kirche die Seele, die diesen Völkern das Leben der Gnade schenkt, wodurch auch diese Gott erkennen und verherrlichen: „in quo clamamus Abba (Pater)“ (Röm 8, 15).

Wenn Christus also durch die Missionsarbeit der Kirche zu allen Völkern hingeleitet wird und in der Kirche auf mystische Weise sein Leben fortsetzt, ist *Maria* in diesem Plan der Proto-typus, das Abbild der Kirche, weil in der Kirche das Menschtum zu Christus und Christus zur Menschheit hingeleitet wird. In der Kirche findet die mystische Inkarnation, die Begegnung zwischen dem Logos und der Menschheit statt. Mit Recht schreibt der hl. Augustin, daß Maria, die auserwählt war, Mutter des Verbum incarnatum zu

sein, Ihn in seiner Totalität, d. h. in seinem Haupte und in seinen Gliedern empfangen muß¹⁰.

So ist die Kirche „mater ecclesia“, gerade in ihrer Missionstätigkeit, weil in ihr die Menschwerdung fortgesetzt wird, weil Christus in ihr sein mystisches Leben weiterführt in den Kulturen der Völker, die in die eine Kirche aufgenommen werden; sie geben Christus immer wieder eine neue körperliche Gestalt, denn die Kirche ist in ihrem sichtbaren Charakter die Formgebung Christi, der in ihr fortlebt.

Schlußfolgerung

Wenn die Kirche als der mystische Leib Christi die Fortsetzung des historischen Christus und seines Erlösungswerkes ist, so bedeutet speziell die Missionierung eine Fortsetzung des Anfangsstadiums der Erlösung, das heißt eine Fortsetzung der eigentlichen Inkarnation.

In der Geschichte der Völker setzt Christus noch immer sein menschliches Leben fort, und jeder Christianisierungsprozeß bedeutet für den totalen Christus, den Christus mysticus, wieder einen neuen Anfang, denn Christus fängt an zu leben in jedem Volke, das in die Kirche aufgenommen wird, und zwar nicht nur in seinen Individuen, nicht nur numerisch, sondern in seiner Ganzheit, so daß das Volk mit seinem eigenen Wesen und mit seiner eigenen Kultur in und aus dem Reichtum der Kirche zu leben anfängt.

Wenn Christus so in diesem Volke zu leben anfängt, in diesem Volke Gestalt annimmt, geboren wird, führt Er bei diesem Volke vielleicht aufs neue sein verborgenes Leben; Er zeigt da seine Liebe zu den sündigen Menschen. Das geknickte Rohr wird Er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht löschen, sondern die natürlichen, sittlichen Auffassungen der Völker wird Er schonen; in der christlichen Caritas übt Er seine Liebe für die leidende Menschheit. Zuweilen aber erlebt Er aufs neue seine Todesangst, aber auch wieder seine Auferstehung. Er begegnet auch da seinen Judas-Jüngern, die Ihn verraten, aber andererseits auch seinen Aposteln und den frommen Frauen, die Ihm dienen¹¹. Wie Er in seiner geschichtlichen Menschheit die Sprache der Juden und seines Gebietes redete, so will Er auch bei allen Völkern, unter denen die Saat des Evangeliums ausgestreut wird, in ihrer Sprache die

¹⁰ Vgl. Bernadot, Notre Dame dans ma vie. Paris, 1937, p. 18—19.

¹¹ Mersch, l. c. II, 238—239.

Worte seiner Liebe zu ihnen reden, unter ihnen sein Leben der Verherrlichung seines himmlischen Vaters fortsetzen und vollenden. Die Menschwerdung gab der menschlichen Natur Christi einen göttlichen Charakter, aber ohne dadurch dem menschlichen Charakter dieser Natur etwa Abbruch zu tun. Die „forma servi“ offenbarte sich in seinem Hunger und Durst, in seiner Ermüdung, aber auch in seinen menschlichen Freuden.

So verbürgt auch bei der Kirche trotz des übernatürlichen Charakters ihre innerliche Katholizität, die aus ihrem Wesen erwächst, die Adaptation bei der Missionierung. Die Kirche als die Fortsetzung des historischen Christus und als dessen mystischer Leib, respektiert und braucht die Kulturen der Völker für ihre Ausdrucksform und ihre sichtbare Gestalt. Die Kunst, die Weisheit, die sittlichen Normen und die übrigen Kulturelemente dieser Völker bilden gleichsam den Brautschmuck, in dem die Braut Jesu Christi aus jedem Gebiete der Welt heraus und aus jeder Periode der Kulturgeschichte heraus ihrem Bräutigam entgegentreten möchte. Dabei wird sie allerdings ihre Einheit und Stabilität in Leitung, Glaube und Gnadenmitteln als ihren Brautring bewahren, denn daran wird Christus die Kirche als seine Braut erkennen.

Durch die Katholizität der Kirche wird also in der Totalität der ganzen Menschheit der totale Christus kontinuiert, weil der „homo Christus Jesus“, der neue Adam, das Prinzip des wiedergeborenen Menschengeschlechtes bildet¹². Bei vielen Völkern, die schon viele Jahrhunderte hindurch vom Christentum durchdrungen worden sind, treffen wir bereits die Reife des Mannesalters, aber bei anderen Völkern, und zwar im Stadium der Missionierung, stehen wir bei seiner Geburt, bei der Inkarnation, . . . oder vielleicht erst bei der Botschaft (missio: annuntiatio!). Wenn durch die Missionsarbeit Christus auch bei diesen Völkern zu leben anfängt und auch unter ihnen sein Leben fortsetzt, wird das Ziel jeder Missionierung erreicht: „Zum Aufbau des Leibes Christi, bis wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur vollkommenen Mannhaftigkeit, zur Vollreife des Mannesalters Christi gelangen“ (Eph 4, 13).

Nur so können wir in tiefstem Grunde den theologischen Missionsbegriff deuten als eine „Gründung“ oder „Pflanzung“ der Kirche.

¹² Ibid. II, 233.

ST. R. RICHARD KLEINE, DUDERSTADT

DIE BERGPREDIGT DES HERRN
IN IHRER GRUNDLEGENDEN BEDEUTUNG FÜR DEN
AUFBAU DES REICHES GOTTES

Fortsetzung

2. *Das Salz der Erde — Das Licht der Welt*

Die Haltung also, zu der uns die Seligpreisungen aufrufen, ist letztlich die Bereitschaft *zur Tat*. Deshalb fährt Christus fort: „Ihr seid das Salz der Erde“ — „Ihr seid das Licht der Welt.“ Hier wird klar ersichtlich, daß das Reich aus der Höhe zu uns kommen will, um *uns für die ganze Welt verantwortlich zu machen*. Das wäre ja gar kein wirkliches *Reich* und erst recht kein Reich *Gottes* auf Erden, das Privatsache der Einzelnen wäre. Gewiß bleibt es wahr, daß es stets nicht von uns Menschen, sondern zu uns aus der Höhe kommt; niemals also kann dieses Kommen aus der Höhe ausgewechselt werden durch eine Herkunft von irgendwelcher menschlichen Stelle her. Aber diese Kraft aus der Höhe kann und will sich unser als Werkzeuge bedienen. Wir dürfen uns das göttliche Gnadenwalten halt nicht immer nur als einen unmittelbaren Vollzug von oben her vorstellen. Vielmehr ist es allem, was von Gott herkommt, eigentümlich, auch seinerseits von dieser göttlichen Kraft auszustrahlen. Ja, so erst eigentlich kann und will sich *durch uns*, zu denen „das Himmelreich“ gekommen ist, ein wirkliches *Reich Gottes* auf Erden ausgestalten. Wie anders könnte es sich verwirklichen als dadurch, daß *wir* zum apostolischen Einsatz zwischengeschaltet werden! Das persönliche unmittelbare Gottverhältnis will uns befähigen, unter uns Menschen von uns aus Verbindung aufzunehmen, uns voreinander verantwortlich zu wissen und miteinander zum Bereich der Gemeinschaft der Gotteskinder zusammenzuwachsen als zu einem wirklichen Reich Gottes auf Erden.

Als „Salz der Erde“ und als „Licht der Welt“ ist uns also das Gesetz des Handelns auf dieser Erde in unsere Hand gegeben. Jeder Christ ist hier zum Apostel gestempelt. *Hier wird überhaupt das Apostolat als solches grundgelegt*. Es ist gänzlich anders als der Führungsanspruch der Pharisäer. Sie wollen überall an einer Spitze stehen; sie können es nicht ertragen, daß etwas ohne sie geschieht, und es nicht verwinden, daß sie nicht überall und jederzeit den Ton angeben. Sie wollen führen, ohne berufen und ohne geeignet zu sein. Von Salz- und Leuchtkraft sind sie nicht ver-

halten, wohl aber von dem zersetzenden Unheil, das der Herr an späterer Stelle mit den Worten beschwört: „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer!“ Der pharisäische Anspruch entspringt einem eigensüchtigen Geltungsdrang und keineswegs dem für jegliches echte Führertum kennzeichnenden Beweggrund der Verantwortung für die anderen. Pharisäertum ist gefallsüchtiger Selbstnutz, echtes Verantwortungsbewußtsein dagegen selbstvergessener Dienst an den Brüdern und Schwestern. Jenes drängt sich in den Vordergrund; dieses steht im Hintergrund. Jenes will mehr scheinen als sein, dieses mehr sein als scheinen. Dort gilt es um seiner selbst willen Einfluß zu gewinnen; hier will man dienendes Werkzeug sein, damit *Gottes* Name geheiligt werde, *Gottes* Reich komme und *Gottes* Wille geschehe. Dieses Wollen ist gänzlich anders als überredende Propaganda; es ist die verzehrende Glut der Kraft aus der Höhe im eigenen Herzen, die hinausdrängt in die von der Kälte und dem Dunkel der Mächte der Finsternis überschattete Welt und sie vom Vater im Himmel überzeugt. „So leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und den Vater im Himmel preisen!“

Es gibt keine andere Religion von dermaßen umfassender Tragweite des Impulses zur Verantwortung für die gesamte Menschheit. Hier gründet das *missionarische Apostolat*, das der Herr der Kirche übertrug: „Gehet *in alle Welt* und lehret *alle Völker*!“ Dieser Auftrag des Herrn am Ende des Evangeliums ist mit diesem Anfang seiner Botschaft auf das engste verklammert. Nicht weil wir vom Herrn diesen Auftrag erhalten haben, müssen wir uns bemühen, „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ zu sein, sondern weil wir von ihm die Verantwortung auferlegt erhielten, solches Salz und Licht zu sein, müssen wir uns bemühen, sein Evangelium bis an die Grenzen der Erde zu tragen. Verfehlen wir diesen rechten Ansatz, so bauen wir das Haus auf Sand und nicht auf den Felsen.

3. „*Ich bin gekommen, um (jetzt erst eigentlich) die ganze Fülle zu bringen.*“

Wie unzureichend wir sogar an entscheidungsvollen Stellen zu übersetzen pflegen, erhellt mit geradezu erschreckender Deutlichkeit an dem Ausspruch des Herrn, mit dem er sein Verhältnis zum Alten Testament zum Ausdruck bringt: „Wähnt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten *aufzuheben* (katalysai)! Ich bin nicht gekommen aufzuheben, sondern *die ganze Fülle zu bringen.*“ Wir übersetzen das „plärosai“ einfach mit „erfüllen“ und lassen uns durch dieses deutsche Wort in die Irre führen,

als wolle Christus weiter nichts als unter das Gesetz und die Propheten sein bestätigendes Siegel und über sie seine sanktionierende Krone setzen. So wird gerade das, was hier der Herr auf das schärfste herausstellen will, verkannt und überdeckt: *der monumentale Unterschied — nicht Gegensatz — zwischen Altem und Neuem Bund, die Fülle der Zeiten in Jesus Christus, das Pläroma des in Christus zu uns kommenden „Himmelreiches“.*

Mit dem Gesetz hatte Gott begonnen, unterste Schranken zu ziehen, die zunächst einmal den bloßen, nackten Bestand des Volkes sichern sollten, mit dem er seinen Bund schloß, und darüber hinaus allererste Ansatzpunkte zu schaffen, um von ihnen aus die Heilsvorbereitung auf Christus hin in Gang zu bringen. Schon der fast durchgängige Wortlaut des Dekaloges, schwerste Vergehen wider Gott und die Mitmenschen zu verbieten, läßt erkennen, daß es sich hier um *Minimalanforderungen* handelt. Christus will sie selbstverständlich nicht aufheben, aber er will sich mit ihnen nicht mehr zufriedengeben. „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: . . . *Ich* aber sage euch: . . .“ In dieser Bergpredigt beginnt er „zu erfüllen“. Im alten Fünften Gebot war der Mord verboten und unter Strafe gestellt. Nunmehr sollen Verbot und Bestrafung schon beim Zorn wider den Bruder einsetzen und sich bei seiner Beleidigung soweit verschärfen, daß solche Vergehen vom Gottesdienst ausschließen und des Feuers der Hölle schuldig machen. Die neue Gerechtigkeit im Verhältnis untereinander umschließt also zunächst nicht mehr bloß die Untat des Mordes, sondern alles, was wider den Bruder gerichtet ist bis hin zu den bewußt gehegten Anwandlungen unseres Herzens. Aber mit solcher Ausweitung einer Ausfüllung dieses *Verbotes* begnügt sich der Herr keineswegs; sie ist ihm nur der Ansatz zum eigentlichen „Pläroma“. Er wandelt dieses Verbot in ein *Gebot*. Er verlangt von uns: anstatt uns widereinander zu versündigen, uns *füreinander* einzusetzen. Er braucht die ganzen drei Jahre seiner Wirksamkeit, um uns zum Abschluß das Ergebnis mit den Worten auszudrücken: „*Das ist mein Gebot: Liebet einander! Liebet einander, wie ich euch geliebt habe!*“

Gewiß sind schon in der Gesetzgebung auf Sinai Ansätze zu dieser Fülle vorhanden und sind vor allem durch die Propheten die Wegweisungen auf Christus hin schärfer herausgehoben worden; aber erst in Jesus Christus ist die Fülle des „Himmelreiches“ zu uns gekommen, und die Propheten haben es auch nicht teilweise und erst recht nicht im Keime schon vorweggenommen. Bezüglich des Sechsten und Neunten Gebotes verfährt der Herr entsprechend. Betreffs des Zweiten und Achten Gebotes verlangt er als Grundlage unserer Gemeinschaft Treu und Glauben; „im allgemeinen“ („holös“) sollen wir nicht schwören, aber im besonderen Falle steht unserem Schwur nichts im Wege. Leider wird dieses

„holös“ immer mit „überhaupt“ übersetzt, also: „Du sollst überhaupt nicht schwören!“

Auch die Ausführungen des Herrn über die vordem herrschende Vergeltung unterliegen einem groben Mißverständnis, und auch dieses gründet sich wiederum auf eine unzutreffende Übersetzung. Das „mä antistēnai tō ponerō!“ wird durchweg wiedergegeben als: „Du sollst dem Bösen keinen Widerstand entgegenstellen!“ Obwohl diese Übersetzung eine Ungeheuerlichkeit angesichts des ganzen Evangeliums darstellt, hat man sich kaum ernstlich bemüht, diese Stelle trefflicher zu erfassen. Das „mä antistēnai“ bedeutet keineswegs „widersetze dich nicht!“ sondern „nimm nicht dem Bösen gegenüber die diesem gemäße („anti“) Haltung ein“, d. h. stelle nicht dem Bösen eines anderen dein Böses dawider, verzichte auf eine Vergeltung mit Bösem, laß dich nicht von einem bösen Menschen zu einem bösen Menschen erniedrigen! Christus ächtet die alte Losung: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ und die moderne: „Wie du mir, so ich dir!“ Er will dem Unheil steuern, daß Niedertracht eine weitere, womöglich noch gemeinere Niedertracht auslöst. Nimmer aber hat er uns den Widerstand gegen das Böse untersagen wollen. Er verpflichtet uns aber so streng auf die Gerechtigkeit seines neuen Reiches, daß wir, falls uns keine lauterer Mittel des Widerstandes zu Gebote stehen, eher uns noch einen weiteren Schlag, auf die andere Backe, gefallen lassen, auch noch nach dem Mantel unseren Rock preisgeben und uns nach einer Meile noch eine weitere mitzerren lassen, als mit einer gemeinen Untat unsererseits zurückzuschlagen.

Und der Herr gemahnt uns, *mit Gutem* Böses zu vergelten immer da, wo wir „das Heilige nicht den Hunden vorwerfen und die Perlen nicht vor die Schweine“. Er ist nicht müde geworden, in solcher Haltung uns sogar zur Selbstverleugnung bis zum äußersten und zu einer Beharrlichkeit von stärkster Spannkraft aufzufordern. Christus weist dazu auf das Vorbild des himmlischen Vaters hin, „der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Sünder und regnen läßt über Böse und Gute“.

4. *„Habt acht, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht vor den Menschen übt, um von ihnen gesehen zu werden; sonst habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel!“*

„Gute Werke“ liegen nur vor, wenn dieser Grundsatz befolgt wird. Christus weist das für die Werke der Barmherzigkeit, des Gebetes und der Selbstzucht auf. Eine gute Tat an einem Mitmenschen hängt man nicht an die große Glocke; „saget es niemandem!“ hören wir immerfort den Heiland sprechen, wenn er in der Not jemandem geholfen hat. Nicht einmal vor uns selbst sollen wir uns mit einer guten Tat brüsten: „Wenn du Almosen gibst, so soll deine Linke nicht wissen, was deine Rechte tut!“ Nur wirkliches Erbarmen des Herzens macht der göttlichen Barmherzigkeit würdig. Echte Frömmigkeit erprobt sich im einsamen Kämmerlein hinter verschlossener Tür; es wird zum Prüfstein, ob unser Beten

in der Gemeinschaft wirkliches Beten ist. Fasten, um sich vor anderen großzutun, hat nichts von echter Aszese an sich; Selbstsucht und Selbstzucht sind halt unvereinbar miteinander.

5. „Speichert euch nicht die Speicher auf Erden; speichert euch die Speicher im Himmel.“

Der ganze zweite Teil dieses 6. Kapitels bei Matthäus (Vers 19—34) gehört zusammen. Der Herr gibt hier eine grundlegende *weltanschauliche Einführung*, um mit ihr zunächst einmal den wirtschaftlich Notleidenden die allein erlösende Losung zu schenken. Was er hier ausführt, beinhaltet tatsächlich *die Lösung der Sozialen Frage*.

Wir Menschen haben nicht nur ein leibliches Auge, mit dem wir das Sinnlich-Wahrnehmbare erfassen; uns ist auch ein Schauvermögen eigen, neben, hinter und über dieser handgreiflichen Wirklichkeit den anderen Wertbereich zu erfahren, der von diesem irdenen Gehalt gänzlich verschieden ist. „Ist dein Auge — das leibliche — krank, so ist dein ganzer Leib in Finsternis. Wenn nun schon *das Licht in dir* Finsternis ist, wie groß wird dann erst die Finsternis sein.“ Diese innerliche Schaukraft gilt es vor aller Trübung zu bewahren und in ihrer Sehschärfe zu vervollkommen. Wir müssen mächtig sein, zwischen der materiellen und übermateriellen Wertwelt klar zu unterscheiden; sonst lassen wir in unserer Kurzsichtigkeit nur noch die handgreiflichen irdischen Güter gelten. Wenn wir nicht mehr zu unterscheiden vermögen, brauchen wir uns auch nicht mehr zu entscheiden, weil dann die Entscheidung bereits zugunsten einer rein materialistischen Lebensweise gefallen ist.

„Speichert euch nicht die Schatzkammern dieser Erde!“ Was diese zu bergen vermögen, ist für Motten und Rost anfällig und kann von Dieben entwendet werden. Wirkliches Eigentum kann es nimmer werden, selbst wenn es bis zum Tode gesichert würde. Zwischen solchen Schatzkammern und unserer Grabkammer hört jegliches Besitzverhältnis auf. Nichtvergänglich aber wie alle irdenen Güter sind die nichtirdenen Werte, „die Schätze im Himmel“. Das sind diejenigen, die man in irdischen Kammern nicht vereinnahmen, in Geldeswert nicht überweisen und anlegen, sondern nur dem Vater im Himmel zu treuen Händen überantworten kann. Sie stammen auch nicht eigentlich von dieser Erde, sondern stehen in ungleich unmittelbarer Verbindung mit dem Herrgott über uns und stellen einen unermesslichen Bereich von großer Vielfalt dar, welcher der rein irdenen Welt unvergleichlich überlegen

ist. Man darf ihn nicht auf die Heilsgüter im engeren Sinne des Wortes und im Gehege der Kirche beschränken; in ihn hinein müssen wir vielmehr alles und jedes einbeziehen, was einen höheren Gehalt in sich schließt als den bloß materiellen.

Weil diese höhere Wertwelt nur vom Herrgott her als Ausgangs- und Zielort verständlich wird, während für den, der nur den materiellen Bereich gelten läßt, der Mammon der Herr wird, deshalb kann man diesen Wertbereich *das Reich Gottes* — in einem weitesten Sinne des Wortes — nennen.

Gerade der wirtschaftlich Notleidende, der Habenichts, kann nur von diesem Reich Gottes eine Erlösung aus seiner sozialen Notlage erwarten. Wenn ausgerechnet er sich auf die Seite der Gegenfront im Materialismus schlägt, so stärkt er seinen schlimmsten Gegner; denn der Materialismus ist zu einer Haltung schlechterdings unfähig, die höhere Ansprüche stellen muß, um eine echte menschliche Gemeinschaft zu verwirklichen, als sie aus dem materialistischen Wertbereich herleitbar sind. Er vor allem ist auf Liebe und auf Gerechtigkeit angewiesen: auf eine Wertkraft also, die nur in Gott verankert sein kann.

Wenn der Habenichts sich durch seine alltägliche Sorge um den nackten Lebensunterhalt, um das, was er essen und trinken und womit er sich kleiden soll, als *seiner* großen Versuchung verleiten läßt, ein Materialist zu werden und den Glauben an den Vater über ihm von sich wirft, dann wird er zum ausgemachten „Proletarier“; denn „Proletarier wird, wer sich selbst zum Proletarier macht“, d. h. seine eigene Würde preisgibt. Deshalb beschwört der Herr gerade die Ärmsten der Armen, ihr wertvollstes Hab und Gut: ihre Gottesgläubigkeit nicht selbst aufzugeben: „Schauet auf die Vögel des Himmels . . . auf die Lilien des Feldes!“ Der Reiche ist ob der Überfülle irdener Güter in Gefahr, ein Materialist zu werden — der Arme ob des übergroßen Mangels an solchen Gütern. Für den Armen kann es um seiner selbst willen nur eine Losung geben, seine Notlage wirklich zu wenden: „*Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles andere wird euch hinzugegeben werden!*“¹

¹ Im letzten Kapitel der Bergpredigt (Mt 7) hält der Evangelist noch eine Nachlese aus den anfänglichen Predigten des Herrn, mit denen dieser die Grundlage seines Reiches weiter ausbaut. Wir müssen es uns versagen, darüber hier weitere Ausführungen zu machen. Wer über dieses Kapitel und im übrigen über die gesamte Bergpredigt eine ausführlichere Würdigung wünschen möchte, verweise ich auf meine umfassende Abhandlung „Die Bergpredigt als Grundlage des Reiches Gottes“.

P. DR. B. BIERMANN OP.

FR. GREGORIO LOPEZ OP. ALS EINGEBORENER PRIESTER IN DER VERFOLGUNG (1666—1668)

Es war nach den damaligen Gewohnheiten und Anschauungen ein gewagter Schritt, als die Dominikaner von den Philippinen dem Chinesen Gregor Lo (hispanisiert López) am 1. Januar 1650 in China das Kleid ihres Ordens gaben, um ihn als Priester heranzubilden. Zwar war er kein Neuchrist mehr. Vor 16 Jahren war er als Jüngling von 20 Jahren von dem Franziskaner Fray Antonio de Santa Maria getauft worden und hatte sich im Dienste der Franziskaner und Dominikaner bereits vielfach ausgezeichnet¹. Aber die Jesuiten haben bis 1664 keinen Chinesen weihen lassen², und die Franziskaner hatten trotz aller Bitten Fray Antonios die Aufnahme in den Orden abgelehnt. Auch bei den Dominikanern bestanden die größten Schwierigkeiten, die sich in einer Bestimmung des Generalkapitels von 1656 auswirkten, daß kein Chineser mehr in den Orden aufgenommen werden durfte³. Gregor bewährte sich. Sein Oberer Vittorio Ricci erklärt: „Es war unglaublich, welchen Nutzen er durch seinen Dienst brachte, weil er als Eingeborener des Landes viel tiefer als die Europäer die Tiefe der Gewissen, wie die Riten, das Benehmen und die Gebräuche verstand. Dieser Religiöse kam also, ob er auch der letzte der Patres war, als Führer für sie alle, als Landes- und Wegeskundiger“⁴. Der Charakter Gregors als eingeborener Priester war von doppelter Bedeutung, als Ende 1664 die Verfolgung ausbrach. Gregor war nun seit 10 Jahren als Priester tätig. Während aber sämtliche europäischen Missionare des weiten Reiches, Jesuiten, wie Dominikaner und Franziskaner, nach Peking zitiert wurden, blieb er als einziger frei, wenn auch vier Dominikaner sich in Fukien verborgen halten konnten. Von ihnen mußte P. Vittorio Ricci Anfang 1666 dem Druck der Verfolger weichen und begab sich über Formosa nach Manila. Die anderen drei, P. Francisco Varo, Jaime Verge und Raimundo del Valle konnten bis 1670 durchhalten, als

¹ Vgl. meinen Artikel über Gregorio Lopez in der MR 1, 1938, 105—123.

² Im Jahre 1664 wurde in Rom der chinesische Jesuit Emmanuel Sequeira geweiht, der 1671 nach Peking kam und dort 1673 starb. Vgl. L. Pfister SJ., *Notices biographiques et bibliographiques I* (Var. Sin. 59) Changhai 1932, p. 381.

³ Vgl. mein Buch über die Anfänge der neueren Dominikanermission in China, Münster 1927, 91 f.

⁴ MR 1. c. 110.

die Verfolgungsdekrete zurückgenommen wurden. Aber sie mußten sich an ihrem Aufenthaltsorte stille halten, damit die gutwilligen Mandarine nicht gezwungen wurden, gegen sie vorzugehen. Sie konnten deshalb nur die notwendigen Dienste in ihrer Umgebung leisten. Varo mußte 1670 noch den anderen Verbannten nach Kanton folgen. Was konnte man für die anderen Gemeinden in China tun, die nun Jahre lang keinen Priester mehr hatten? Die nach Peking zitierten Missionare wurden nach Kanton gebracht, wo sie seit dem 25. März 1666 in der Jesuitenresidenz eingeschlossen waren mit Ausnahme von den drei Jesuiten P. Verbiest, P. Buglio und P. Magalhaens, die im Dienste des Kaisers weiter in Peking arbeiteten, während P. Schall am 15. August 1666 in Peking starb, bald nachdem die Kaiserin das Todesurteil gegen ihn aufgehoben hatte. Auch die drei Jesuiten konnten für die Christen nicht viel tun. Aber obwohl die meisten Kirchen konfisziert waren, ging das christliche Leben in den Gemeinden weiter. Da die wenigen Jesuitenmissionare fast für das gesamte chinesische Reich zu sorgen hatten, mußten ihre Gemeinden oft lange Zeit ohne Missionar auskommen. Die festen Lebensregeln für die christlichen Gemeinden sind uns erhalten geblieben. P. Verhaere C. M. hat sie aus dem Chinesischen übersetzt und führt sie auf den Provinzial Felician Pacheco S. J., wahrscheinlich auf das Jahr 1669 zurück⁵. Wohl aus diesem Grunde scheint man um den Fortbestand der Gemeinden keine allzu großen Sorgen gehabt zu haben, indem man auf die Rückkehr hoffte, und verlangte mit großem Nachdruck von den Dominikanern in Fukien, gleichfalls die Mission zu verlassen⁶. Aber auch die beste Organisation vermag die Gemeinschaft des Sakramentes in den Gemeinden nicht zu ersetzen. Deshalb entsandte jetzt der Vikar der Dominikaner in Fuan, P. Francisco Varo, den Chinesen Fray Gregorio Lopez nach Kanton zu den versammelten Missionaren, mit dem Auftrag, von ihnen den Auftrag zu erbitten, die verlassenen Kirchen Chinas zu besuchen und die Beichte der Gläubigen zu hören, wie sie selber gebeten hatten. Der Gedanke dieser Sendung ging wahrscheinlich von P. Vittorio Ricci aus, der bei seinem Abschied von Gregor 1666 in Fochow die Worte gesprochen hatte: „Dieses ganze unermessliche Reich, mein liebster Bruder, ist nun ohne Hirten, ohne Vater und Prediger . . . Auf

⁵ Ordonnances de la Ste. Eglise in Mon. Serica IV, Peking 1939, p. 475—477.

⁶ Vgl. den unveröffentl. Brief von Francisco Varo aus Moyang vom 5. Dez. 1667 an den Provinzial in Manila (Arch. d. Prov. der Philippinen Bd. 28, f. 100r—101v). Die Abschrift verdanke ich P. Hilarius Albers OP., ebenso wie die Abschrift von Vitt. Ricci, Hechos.

Deinen Schultern bleibt jetzt die ganze Last dieser Christenseelen; denn als Eingeborener dieses Reiches hast Du überall freien Zutritt, und Du kannst ohne große Schwierigkeit diese trostlosen Schäflein besuchen. Schau, zu welcher Würde Dich der Herr erhoben hat, denn Du siehst: auf Dich allein legt die Kirche alle ihre Hoffnungen für diese zahlreiche Christenheit. Dieses ganze Reich hängt jetzt ab von Deiner Lehre und Deinem Beispiel, das ganze Reich wartet auf den Trost Deiner Tugend und Deines Mundes... Alle diese mit Christi Blut erlösten Seelen empfehle ich Dir an; führe sie, mein Bruder und Vater, auf den vollkommenen Weg und leite sie zum Himmel“⁷.

Die Jesuiten erhoben zuerst Schwierigkeiten gegen die Visitationsreise Gregors, wie uns Navarrete und Varo berichten. Aber Navarrete hat wohl gewisse, zuerst erhobene Bedenken zu ernst genommen. Adrian Greslon SJ., der auch mit den anderen Missionaren in Kanton eingeschlossen war, schreibt in seiner *Histoire de la Chine sous la Domination des Tartares* von Gregor: „Wir nahmen ihn auf wie einen Engel vom Himmel. Und nachdem er bei uns zwei Monate verweilt, baten wir ihn, doch die Mühe auf sich zu nehmen und die Christengemeinden aufzusuchen. Der Auftrag war ihm sehr angenehm und er erfüllte ihn in so würdiger Weise, daß man daran leicht ersehen kann, wie nützlich hier die chinesischen Priester wären, und wie sehr zu wünschen wäre, daß wir eine ansehnliche Zahl hätten, ähnlich wie er; in Zeiten der Verfolgung aber wären sie nicht nur nützlich, sondern absolut notwendig, denn sie können überall hingehen, frei von der Gefahr, erkannt zu werden, was dem Europäer nicht möglich ist. Vor einiger Zeit hat er uns geschrieben, er habe eine große Zahl unserer Kirchen besucht und überall die Sakramente gespendet; er sei sehr erbaut und getröstet vom Eifer unserer Christen“⁸.

⁷ MR I. c. 111. Der Text bei Ricci, *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China*, lib. 3, c. 30 (III, 156). Dort heißt es: Llamando al P. Fr. Gregorio Lopez/le habló así, vertiendo sus ojos un mar de lagrimas: Todo este inmenso reino (hermano mio carísimo) queda sin pastor... Sobre vuestros hombres queda ahora la carga de todas estas almas cristianas; pues como natural de este Ymperio, teneis por todo él el paso libre, y podeis sin mucha dificultad visitar estas desconsoladas ovejas. Mirad á qué gídnidad os ha levantado el Señor, pues en vos solo fia la Yglesia todas las esperanzas de esta numerosa cristiandad: Pido os, Padre mio, y os ruego, con estas lágrimas, que vierte por los ojos, y por las entrañas de Cristo, que pues desempeña la religión en vuestra virtud y desuelo sus obligaciones, la predicación, el bautismo, la penitencia, y los demás sacramentos necesarios a los fieles, que cumpleis con nuestros deseos y vuestro estado. Todo este reino depiende de vuestra enseñanza, y de vuestro ejemplo, y todo él aguarda el consuelo de vuestra virtud y boca, seais como todos confiamos, y como hasta hoy os tenemos experimentado: seais luz clara, y antorcha de este dilatado mundo, seais dechado de un verdadero ministro, y de un apostólico predicador: Todas estas almas redemidas con la sangre de Cristo os ontrego, guiadlas al cielo sin perdonar á trabajo, á fatiga! que seguro podeis estar, alcanzareis eternas coronas en premio de vuestros sudores.

⁸ IV c. 15, zitiert bei Xav. Bürkler SMB. in der Kilger-Festschrift: Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart, Schöneck 1950, S. 120.

Gregor zog also aus mit der Erlaubnis und dem Segen des Bistums-gouverneurs von Makao und des Visitators der Jesuiten. Navarrete gab ihm als Wegzehr 50 Tael Silber; von den Jesuiten erhielt er 16 und von Fray Antonio de S. Maria 20 Tael und ging am 1. Februar 1667 von Kanton fort auf die Missionsreise⁹.

Über diese Reise ist an verschiedenen Stellen berichtet worden. 1927 schrieb ich darüber: Zweieinhalb Jahre dauerte seine Reise, während der er nach Navarrete 2000 Chinesen getauft hat. Nachher sei er zu einer sieben Meilen vom Kontinent entfernten Insel geschickt worden, wo er die Christen tröstete und abermals 556 Taufen spendete. Es zeigte sich hier der Wert eingeborener Priester für die Zeit der Verfolgung . . . Diese freie Tätigkeit Gregors war der besondere Grund, weshalb ihn Navarrete den Apostolischen Vikaren, zumal Mgr. Pallu und der Kongregation der Propaganda als Bischof empfahl . . .¹⁰. Sonst haben wir aber bisher über diese Tätigkeit keine nähere Nachricht. Deshalb ist von besonderem Interesse der Brief des Jesuiten P. Gabriel de Magalhaes aus Peking vom 15. August 1668¹¹, den ich hier folgen lasse:

⁹ Navarrete, *Tratados . . . de la Monarchia de China I*, Madrid 1676, p. 353 s. Er gibt noch einige andere Zahlen von bezahltem Geld und schreibt dazu: Jamás tomara la pluma para escriuir de materia semejante, sino obligaran a ello los papelones que algunos han escrito. Es herrschte damals zwischen den Orden eine unglaubliche Empfindlichkeit, auf beiden Seiten, was nicht hinderte, daß man im Grunde die Liebe wahren wollte. „Wenn ich oder meine Gefährten die Liebe und Sorge der Jesuiten für uns in der Gefangenschaft nicht anerkennen würden, schreibt er p. 353, las pedras mesmas lo publicarían. Navarrete klagt, daß Gregorio in den zwei Jahren, wo er auf seiner Visitationsreise besonders für die Jesuitenmissionen arbeitete, von den Prälaten nicht einmal einen Brief oder ein Vergelt's Gott erhalten habe. Das belegt er mit einem Brief Gregors aus Nanking, wo es heißt: Yo, Padre mio trabajo por Dios y no por los hombres. No obstante lo siento mucho que auiedo seruido dos años a esos padres, com sudor y fatiga, sin deberlos más que diez y seis ducados que ahí me dieron, que sin ellos hubiera hecho lo mesmo, no ha tenido atención el Vice Prouincial a escribirme una sola letra ni aun embiarme a dezir vn Dios se lo pague (Navarrete, *Tratados II*, Madrid 1679, p. 612). Es freut mich, hier zeigen zu können, daß andere Jesuiten seine selbstlose Arbeit anerkannten.

¹⁰ Anfänge etc. S. 131 f. MR I. c. 111. Die Zahlen werden verschieden angegeben. In einer Eingabe Navarretes an die Propaganda von 1673 bei V. Fontana, *Monumenta*, Roma 1675 p. 692—94 werden (n. 8) die angegebenen Zahlen genannt. Sonst mehrfach die Zahl 2556, in der beide Zahlen zusammengefaßt sind, oder auch 3000, indem die runden 2000 um die Zahl der vermuteten Taufen in 2 nach der ersten Angabe noch nicht mitgezählten Provinzen vermehrt werden.

¹¹ Der Brief steht in dem handschriftlich erhaltenen Schluß des 2. Bandes von Navarretes *Tratados* (1679). Von diesem Bande habe ich 1927 (Anfänge etc. S. 126 f.) geschrieben, daß nur 1 Exemplar im British Museum in London be-

Wie notwendig in diesem Reiche und dieser Christenheit die eingeborenen Priester sind, das beweist gut der Besuch, den der sehr Hochwürdige P. Fr. Gregorio Lopez, Ordenspriester des hl. Predigerordens, chinesischer Nation und gebürtig aus der Provinz Fukien, in den Christengemeinden hier in den Jahren des Herrn 1667 und 1668 gemacht hat. Der hochw. Pater begann seine Visitation mit der Provinz Kiangsi, ging dann durch die von Nanking und Schantung und nachher kam er nach der Hauptstadt, von wo er mit unseren Briefen weiter zog zu den Provinzen Schansi und Schensi und bis zur Stadt Hanchung gelangte, das am äußersten Ende dieser Provinz und von ganz China nach Westen hin liegt. Unbeschreiblich ist der allgemeine Trost, der Jubel und die Freude, welche die Christen erfüllte, als sie den hochw. Pater sahen und so erkannten, daß ihre Väter und geistlichen Hirten sich ihrer erinnerten, daß sie inmitten so vieler Leiden, Verbannungen und Bitterkeiten ihrer nicht vergaßen, sondern daß sie ihnen in ihrer Sorge so greifbare und göttliche Hilfe sandten. Diese Hilfe brachte ihnen um so mehr Erquickung und Befriedigung, je weniger sie daran gedacht hatten. Sahen sie doch mit ihren eigenen Augen ihren Volksgenossen und Landsmann als Ordens-Prediger und

kannt sei. Tatsächlich finden sich noch mehrere Exemplare. In dem mir vorliegenden Exemplar aus einer Privatbibliothek findet sich auch der nicht mehr gedruckte Schluß und darin der Brief f. 54r—v. Ich lasse hier den spanischen Text folgen:

Quan necesario sean en este Reyno y christianded los sacerdotes naturales, bien lo muestra la visita que el M. R. P. fr. Gregorio Lopez, sacerdote religioso de la sagrada orden de los predicadores de naçion china y natural de la Prouincia de Fokien, hizo en estas christiandades por los años del Señor de 1667 y de 1668. Començó el R. Padre, llamado a petición nuestra, su visita por la Prouincia de Kiamsi y luego por la de Nanquin y Xantum, y después llegó hasta Corte, de donde partió con cartas nuestras para las Prouincias de Xansi y Xensi y lleço hasta la ciudad Hanchum, que está en los vltimos confines de aquella prouincia y de toda la China para el oeste. Es inexplicable la general consolación y júbilos y alegría, que tenían los christianos, quando veían al Rdo. Padre, así que se acordauan de sus Padres y pastores espirituales, que en medio de tantos trabajos, destierros y afliciones no se oluidauan de ellos, sinó que solícitos les enuiaron tan presencial y diuino socorro y tanto más apacible y festejado, quanto de ellos menos esperauan, co por ver con sus propios ojos vn religioso predicador y sacerdote su patricio y natural, y mucho más por que en el, como en piedra fundamental, se fundan sus esperanças, o por mejor decir, ya no esperaban, sinó que tenían por cosa prezente y cierta, que si les faltaran maestros pastores Europeos, no les faltarían los naturales. Dauan los buenos christianos gracias a N. Señor, y unos a otros los parauienes de tanto bien y se enuiaron afectossas cartas, dando muchas gracias por el beneficio que reciuieron con la benida y vista de Rdo. Padre. Muchos se levantaron que estaban como flacos y pusilánimes caidos; a estos el R. Padre, que es de natural mui blando

Priester. Und das besonders, weil sich auf ihn wie auf einen Grundstein ihre Hoffnungen gründeten. Oder, um es noch besser zu sagen, sie hofften schon nicht mehr, sondern sie hatten es vor sich wie eine gegenwärtige, sichere Sache, daß ihnen beim Fehlen der europäischen Lehrer die Landsleute nicht fehlen würden. Die guten Christen sagten unserem Herrn Dank und beglückwünschten einander zu so großem Glück. Es wurden herzliche Briefe geschrieben, in denen sie sich bedankten für die Wohltat, die sie mit dem Kommen und Erscheinen des hochw. Paters empfangen hatten. Viele erhoben sich, die in ihrer Schwäche und ihrem Kleinmut gefallen waren. Diese ermahnte und ermunterte der hochw. Pater in seinem sanften Charakter und seiner milden Art mit Worten voll des Geistes der Liebe und himmlischer Lehre, und wo es ihm notwendig erschien, sagte er ihnen: „Die Vernunft und die Natur und auch der gute Anstand verlangt und verpflichtet euch, einem, der euer Landsmann ist, volles Vertrauen zu schenken, der von so fern her-

y de suave condición, exortaua y animaba con palabras llenas de espíritu de amor, de celestial doctrina, y quando le parecía necesario, les decía: la razão y natação, y aun la buena cortesía pide y os obliga a dar todo crédito a vno que es vuestro natural, que viene tan lejos con tantos riesgos y caminos, no lleuado de comodidad ni interese humano, sinó solo para animaros, consolaros y encaminar vuestras almas al cielo y bienaventurança, para que fuisteis criados. Por lo qual, en vna palabra, hermanos míos y patricios, la ley de los ydolos y de todas las demás sectas deste reyno nuestro son fábulas, errores y falsedades, que os tienen engañados al infierno y perdición. La ley de Dios es vnica y verdadera, que os encamina para el cielo a goçar eternamente la gloria y vista de Dios. Tened esto por justo, seguid esta verdad, y con ella uiuid por ella y en ella morid y creedme, que no os repentireis. En fin, confesando a todos, comulgados y baptizados muchos y cumplidos todos los oficios de Padre y de pastor, „omnibus omnia factus“ como otro apostol y como sabio y prudente medico, juntando lo natural con lo diuino, curó a todos, consoló y confirmó. Lo qual echo se boluió para esta Corte, y de camino visitó algunas cristiandades a ella pertenecientes. Pasados pocos dias, que aquí estubo, más por fuerça qe por boluntad, tanto es su çelo, tanto su espíritu y ferbor, se partió para la prouincia de Xantum, y esta uisitada partirá para la de Nankim y Chekiam, que es de donde salió para Kuantum. Agora consideren los obispos y pastores, a los quales N. Señor entregó el cuidado de esta su grande vinha destas estendidas prouincias, si es necesario o no para el aumento de ella sacerdotes naturales. Alauado sea nuestro Señor gran Dios, ensalçado y bendito en sus santos y en sus santas religiones y en este particular en esta ocasión, vna y mil veces sea bendito y ensalçado nuestro gran Dios en su santa como deuota y en tan insigne religión de los Predicadores, pues fué la primera que con tanto acierto dió en esta santa inbención, abrió y facilitó el camino para que se ordenen muchos sacerdotes desta nación, que continuen y conserben y en breue conuierten todo este imperio a su Dios y criador.

Peikim a 15 de Agosto de 1668.

Gabriel de Magalhães SJ.

kommt unter so viel Gefahren und Wegen, nicht getrieben von Bequemlichkeit und menschlichem Interesse, sondern allein um euch zu ermuntern und zu trösten und eure Seelen zum Himmel und zum Glücke zu leiten, für das ihr geschaffen seid. Also in einem Wort, meine Brüder und Landsleute, das Gesetz der Götzen und aller anderen Sekten dieses Reiches sind Fabeln, Irrtümer und Falschheiten, die euch verführt haben zu Hölle und Verderben. Es ist ein einziges und wahres Gesetz Gottes, das euch hinleitet zum Himmel, um ewig die Herrlichkeit und die Anschauung Gottes zu genießen. Haltet das für recht, folget dieser Wahrheit, lebt mit ihr und für sie, und sterbet in ihr, und glaubet mir, daß ihr es nicht bereuen werdet!“ Zum Schluß hörte er alle Beichte, reichte ihnen die Kommunion, taufte viele, erfüllte alle Pflichten des Vaters und Hirten, omnibus omnia factus wie ein anderer Apostel. Und als ein weiser und kluger Arzt verband er das Natürliche mit dem Göttlichen, sorgte für alle, tröstete und stärkte sie. Darauf kehrte er nach dieser Hauptstadt zurück, indem er unterwegs einige Christengemeinden besuchte, die hierher gehören, und nach einigen Tagen, die er hier verweilte, mehr durch Zwang, als nach eigenem Willen — so groß ist sein Eifer und so groß sein Geist und seine Glut — zog er weiter nach der Provinz Schantung, und wenn diese visitiert ist, wird er nach der von Nanking und Tschekiang ziehen. Das ist die Provinz, von der aus er nach Kwangtung ging. Nun mögen die Bischöfe und Hirten, denen unser Herr die Sorge für seinen großen Weinberg in diesen ausgedehnten Provinzen übertragen hat, einmal und oftmals erwägen, ob für sein Wachstum eingeborene Priester notwendig sind. Unser Herr, der große Gott, sei gelobt, erhoben und gepriesen in seinen Heiligen und in seinen heiligen Orden und hier besonders und bei dieser Gelegenheit, einmal und tausendmal sei er gepriesen und erhoben in seinem heiligen wie frommen und so ausgezeichneten Prediger-Orden, weil er der erste war, der mit solcher Klarheit zu dieser heiligen Erfindung kam, den Weg eröffnete und erleichterte, damit viele Priester dieses Volkes geweiht werden, um (die Mission) fortzusetzen und zu bewahren und in kurzem dieses ganze Reich zu seinem Gott und Schöpfer zu bekehren.

Peking, den 15. August 1668.

Gabriel de Magalhães SJ.

Der Adressat des Briefes wird nicht genannt. Aber es ist Domingo Fernandez Navarrete selber, der in einer Eingabe an die Propaganda vom 29. August 1673 für die Bischofsernennung Gregors

sagt, P. Gabriel Magalhães habe ihm geschrieben, um „unseren Orden zu beglückwünschen, daß er den ersten Religiösen und den ersten Priester chinesischer Nation besitze“. Navarrete bezieht sich offenbar auf den hier abgedruckten Brief¹². Durch den Brief wird uns einmal der Verlauf der Reise mitgeteilt: Gregor zog von Quangtung nach dem nördlichen Kiangsi, von da nach Nanking-Anhwei, dann über Schantung nach Peking. Von dort her zog er nach Westen durch Schansi nach Schensi bis nach Hantschung an der Grenze von Setschuan und Kansu. So zog er von dort aus wohl ungefähr auf demselben Wege zurück nach Peking, und von dort aus nach Süden durch die Provinzen an der Meeresküste Schantung, Anhwei, Tschekiang und kehrte dann gewiß über Fukien nach Quangtung zurück, um den Missionaren Bericht zu erstatten. Dort mag sich die Reise nach der 7 Meilen entfernten Insel, wohl Hainan, angeschlossen haben, wo 1650—64 nach Intorcetta 1900 Heiden getauft worden waren¹³. So hatte er mit Ausnahme der Gemeinden von Honan, Setschuan und Hukuang alle Kirchen der Jesuiten wie die der Franziskaner und Dominikaner besucht.

Leider sind die von P. Magalhães erwarteten Erfolge nicht voll verwirklicht worden. Die Mission der Jesuiten stützte sich auf die Literaten. Es war aber unmöglich, junge Literaten durch alle Examina hindurch zur Höhe des chinesischen Literatentums und zugleich zum Priestertum zu führen. So weihte Gregor Lopez später als Bischof am 1. August 1688 drei chinesische Jesuiten, die bereits 53, 57 und 59 Jahre alt waren und die lateinische Sprache nicht verstanden, sondern nur lesen konnten¹⁴; daher die bekannten Experimente um die chinesische Liturgie¹⁵. Die Dominikaner waren gehindert durch das erwähnte Verbot des Generalkapitels von 1656 und konnten erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts wieder chinesische Jünglinge studieren lassen¹⁶. Die Franziskaner haben erst

¹² Die Eingabe aus dem Archiv der Propaganda ist veröffentlicht in *Le Petit Messenger de Ningpo* 1924, Mars-Avril p. 44 s, die Stelle p. 46. Vgl. auch Bürkler, I. c. S. 121, n. 14.

¹³ S. Pfister I. c. p. 326. Der Druck von Intorcetta-Pfister gibt an 19 000, aber A. Brou streicht eine Null (*Rev. d'Hist. des Missions* 6, Paris 1929, p. 377).

¹⁴ MR I. c. S. 119.

¹⁵ Vgl. dazu Pascal d'Elia SJ., *Catholic native Episcopacy in China*, Shanghai 1927, c. 2: The one hundred years campaign of the Jesuits in favour of a Chinese Liturgy, p. 18 ss.

¹⁶ In den *Acta Cap. Provincialium Prov. SS. Rosarii Philippinarum Ord. Praed II*, Manila 1877 p. 311 heißt es in den Akten von 1747, als die spanischen Missionare sämtlich in die Hände der Verfolger gefallen waren: *Sed ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel: etenim ovibus illis turbine dissi-*

seit Ende des 19. Jahrhunderts Chinesen in den Orden aufgenommen, wenn sie sich auch schon früher um die Heranziehung einheimischer Weltpriester bemüht haben. Jedenfalls ist aber später allgemein in den Zeiten der Verfolgung die Heranziehung eines eingeborenen Klerus tatsächlich derart betrieben worden, daß die Eingeborenen damals unter den chinesischen Missionaren weitaus in der Mehrzahl waren. Auf der berühmten Synode von Sutschuen 1703 berieten mit dem Martyrerbischof Dufresse und einem einzigen europäischen Missionar 13 eingeborene Priester. Nach der ersten Propagandastatistik, die im allgemeinen den Stand von 1841 wiedergeben mag, werden in China unter ungefähr 160 Priestern über 100 Chinesen gezählt¹⁶. Seit der Eröffnung der chinesischen Häfen hat sich die Zahl der europäischen Priester gewaltig gemehrt, aber auch die Zahl der chinesischen Priester hat, zumal in den letzten Jahrzehnten, gewaltig zugenommen, so daß die letzte Generalstatistik neben 3046 auswärtigen 2542 eingeborene Priester zählte¹⁷. Diese 2542 Priester sind nicht mehr so frei, wie es Gregor Lopez im Jahre 1667 war. Hunderte von ihnen schmachten im Kerker oder sind für ihren Glauben gestorben, aber auf ihnen ruht in der heutigen Verfolgung die Hoffnung der Gläubigen in China und der ganzen Kirche.

patis ac propriis destitutis Pastoribus remedium praeparavit Altissimus in quinque Sinarum juvenum electione, qui regiiis expensis in nostro Lateranensi Collegio nutriti ac educati, habitum nostri Ordinis in hoc nostro Manilensi Conventu receperunt, ex quibus tres novitii adhuc, duo jam professi et ex his unus sacerdos: quos (expulsis, ut timemus, e regno Missionariis Europaeis) speramus illi Missioni plurimum profuturos.

¹⁷ Notizia Statistica delle Missioni Cattoliche in tutto il Mondo, Roma 1843, p. 194 (bei Otto Mejer, Die Propaganda I, Göttingen 1852, S. 532).

¹⁸ Le Missioni Cattoliche, Roma 1950, p. 286.

DR. P. ANTON FREITAG SVD, STEYL

DIE KATH. MISSIONEN IN WESTOZEANIEN.

Das westozeanische Missionsfeld: Melanesien und Mikronesien

Literatur:

J. Schmidlin, Missionsgeschichte. Steyl 1925, 508 ff.; A. Freitag, Kath. Missionskunde im Grundriß. Münster 1926, 258 ff.; die Rundschauen über Ozeanien in MR (periodisch); Emigranten voor God (Steyl 1949) II, 347 ff.; H. Wiedemann

MSC, Erwachende Südsee. In HMH-Hiltruper Monatshefte 1952, 11. 27. 43. 59. 75. 91.

Größer noch als das weite mittelozeanische Missionsfeld der Maristen dehnt sich die westozeanische Inselnflur vom 130° bis 180° ö.L. und vom 12° s.B. bis zum 18° n.B. aus mit Tausenden von Inseln, unter denen Neuguinea mit 800 000 km² von der Größe Frankreichs und Italiens, bei weitem die größte und anziehendste ist. Das Klima ist, ausgenommen vielleicht die Marianen, überall heiß und ungesund, entnervend und mörderisch, abgesehen von den hohen Bergen, die auf Neuguinea bis zu 5000 Meter ansteigen. Im weiten Bogen schlingen sich die Marianen, Karolinen und Marshallinseln sowie die Gilbertinseln unter dem Namen Mikronesien, zusammen etwa 1460 Inseln mit nur 90 000 Bewohnern, um den fünften Erdteil Australien. Die Bewohner sind vorwiegend gemischt aus Melanesiern und Polynesiern und weisen ziemlich alle Kulturstufen auf, von der niedrigsten auf den Marshallinseln bis zur relativ hohen auf den Marianen. — Melanesien bildet von den Molukken bis zu den Fijiinseln mit Neuguinea, Neubritannien und Neuirland als den größten Inseln den inneren Bogen um Australien. Seine Bewohner sind in tausend Stämme und Sprachen zerklüftete echte Kanaken, Papuas, die noch auf tiefster Stufe der Kultur stehen und im Inneren der großen Inseln der Erforschung harren. — Der Inselgürtel dehnt sich in einer Breite von rund 1100 Kilometern aus; die Landoberfläche wird auf 1,3 Millionen km², die der Bewohner auf 1 bis 2 Millionen berechnet.

Die wissenschaftliche Forschung, die kolonialen Mächte dieser Welt und die Häeresie waren besonders seit Ende der siebziger Jahre des 19. Jhdts. auf dem Wege, Westozeanien zu erobern. Für die Kirche war es höchste Zeit, ihre 1855 abgebrochenen Missionsunternehmungen wiederaufzunehmen. Die unmittelbare Anregung in Rom ging um 1880 von Erzbischof Moran von Sidney mit Hinweis auf die Zukunftsbedeutung Neuguineas aus. Die nächste Veranlassung gab das angeblich zur Gründung einer großen westozeanischen Kolonie „La Nouvelle France“ organisierte „Schwindelunternehmen“ des Marquis de Ray i. J. 1879/1880, für das Missionare gesucht wurden. Durch Dekret vom 14. Mai 1881 wurde der jungen, im Missionswesen damals noch gänzlich unerfahrenen Genossenschaft des Stifters Chevalier, den Missionaren vom heiligen Herzen, die noch ganz unbebaute Missionswelt Melanesiens und Mikronesiens übertragen.

I. Die Herz-Jesu-Missionare in Britisch-Neuguinea:

1) Vik. Port Moresby, Papua

Literatur:

André Dupeyrat MSC., Papouasie. Histoire de la mission (1885—1935). Issoudun 1935. Jean Vaudon, Mgr. Henry Verjus. Paris 1913. J. Braam MSC., Zum 75jährigen Bestehen der Genossenschaft der Missionare vom heiligsten Herzen Jesu. In KM 1929, 369 Papuasien. Festschrift: Pioniere der Südsee. Hiltrup 1932, 20 ff Erste Anfänge; G. Goyau, La France Missionnaire II, 419 ff; A. Freitag SVD., Rundschau De wereld rond DKM, 1947/48, 103; Agent. Fides (franz. Ausg.) 1947 v. 14. Juni Difficile situation de la mission Papoua; über die Kriegseinwirkungen Ag. Fidesberichte (deutsche Ausg.) 1947 No 818, 160; zur Karmelgründung: Annales de ND du S. Coeur 1935, 301. 336; BM (Bull. des Miss) 1947 Supplément: Contemplation et Apostolat p. 42 Papouasie; KM 1936, 50 ff.; Paul Sorin, 15 Ans de Papouasie, in MC 1948, 163 s; für Samarai

speziell: bei A. Dupeyrat, *Papouasie* p. 398 und 511 ss.; *Le Miss. Catt.* 1950. 474 s; *Fidesbericht* 1948 No 1 012, 163.

Am 24. Juni 1881 hatte die Propaganda endgültig und formell das Vikariat Melanesien und Mikronesien den Herz-Jesu-Missionaren anvertraut. Schon am 1. September hielt die Avantgarde von drei Patres und zwei Brüdern ihre Ausfahrt von Barcelona. Es war eine abenteuerliche Fahrt über Singapore, Batavia und Manila bis Neubritannien, wo sie am 29. September des folgenden Jahres landeten. Der Führer der Truppe, P. Durin, hatte in Surabaja krank die Führung an P. Navarre übergeben und nach Europa zurückkehren müssen. Nachdem in zweijähriger unverdrossener und harter Pionierarbeit auf Neubritannien zwei Stationen gegründet und aus Frankreich neue Missionare angelangt waren, stieß Navarre im Herbst 1884 mit P. Hartzer und Br. de Sanctis zu der kleinen an der Nordspitze Australiens gelegenen Insel Thursday-Island vor, um hier einen Stützpunkt für die große Mission auf Neuguinea zu gewinnen. Der englische Gouverneur Chester verweigerte zwar den Aufenthalt auf der Insel und verbot ein Eindringen in das gegenüberliegende britische Neuguinea. Aber es gelang Navarre mit Hilfe des mit dem dritten Missionstransport von Issoudun angekommenen P. Verjus, auf Yule-Island unmittelbar vor der Küste der großen Insel zu landen. Um der Gegenaktion der Londoner Missionsgesellschaft, die schon seit einigen Jahren auf Neuguinea ansässig war, zuvorzukommen, hatte Verjus in einem Abkommen mit den Protestanten sich bereiterklärt, einstweilen nur jene Gegenden zu missionieren, in denen noch keine protestantischen Niederlassungen waren. Aber wenige Tage nach der Landung schritt der Gouverneur Scratch zu ihrer gewaltsamen Ausweisung aus Yule-Island (1885), doch nur, um unter seinem Nachfolger sie bald darauf zurückkehren zu sehen. Jetzt wurden landeinwärts eine ganze Reihe von Stationen gegründet, nachdem man zuvor eingehende Erkundungsfahrten den St. Josephsfluß hinauf und in die Mekeobene hinein gemacht hatte. Die Roros und Mekeos zeigten sich nicht unempfindlich für die Glaubensbotschaft. Obwohl im achten Jahrzehnt die Hauptkraft der jungen Missionsgenossenschaft der Herz-Jesu-Mission nur der Papuamission galt und diese blutarm an Personal und Mitteln war, gedieh das Missionswerk doch zusehends. Im Jahre 1886 wurde mit dem Katechismusunterricht begonnen. Später gesellten sich zu den Kindern auch einige Erwachsene. Vor 1890 waren bereits schon 10 Stationen in Tätigkeit; aber es waren noch keine 200 Getaufte da. Durch rastlose Tätigkeit suchte Verjus mit seinen Mitaposteln, dem späteren Bischof Couppé, dem Holländer Stanislaus Van Rooi, dem Bayern Brünner, den Franzosen Crammille, Gaillard, Vatan, Hartzer usw. das mangelnde Personal auszugleichen. Schon anfangs 1886 kamen die ersten Schwestern U. L. Frau vom heiligsten Herzen über Sidney nach Thursday, wo sie eine Schule und ein Hospital eröffneten. Im August 1887 traten die ersten vier Schwestern in die unmittelbare Missionstätigkeit auf Yule-Island ein, aber Hungersnot und Elend machte sie bald krank. Seit 1887 war Navarre zum Ap. Vikar des neuen Vikariats Papuasias ernannt worden und Verjus zu seinem Koadjutor bestimmt. Letzterer war die eigentliche Seele der ganzen Mission. Vor seinem lebenswürdigen, genügsamen Wesen beugten sich selbst die wilden Kanaken. Mehrere Stämme wählten ihn sogar zu ihrem Oberhäuptling. Wiederholt stiftete er Frieden sowohl zwischen den einzelnen Stämmen wie auch zwischen den Eingeborenen und den Weißen. Bekannt sind seine Worte: „Mein Gott! wie hart sind sie, diese Wilden!“ Aber er brachte sie dennoch zum Erweichen. Auch als grundlegender Sprachforscher und erster Schöpfer einer christlichen Papualiteratur für die Roros war Mgr. Verjus tätig.

Yule-Insel mit 700 Getauften war für den Glauben gewonnen, als er kurz nach seiner Audienz bei Leo XIII. am 13. 11. 1892, erst 33jährig, gebrochen durch die Strapazen seiner Missionsarbeit in seiner Heimat starb. In einem wertvollen Schriftchen „Handbuch der Missionare vom heiligsten Herzen bei den Wilden“, das er mit Mgr. Navarre gemeinsam verfaßt hatte, hinterließ er den Missionaren einen kostbaren Schatz missionarischer Richtlinien.

Neue kräftige Vorstöße wurden namentlich seit 1896 bei den mehr landeinwärts hausenden Stämmen getan. In drei großen Expeditionen rückten Missionare unter P. Jullien bis weit in die Bergdistrikte, besonders von Kuni bei den Mafulis, wo jedoch erst 1905 eine dauernde Station zustandekam, im oberen St. Josephsflußtal usw. vor. Das Jahr 1898 führte der Mission ihren großen Organisator und zielbewußten Führer durch fast ein halbes Jahrhundert zu: P. Boismenu, der zuerst als Coadjutor des kranken Navarre seit 1899 und seit 1908 als dessen Nachfolger in der Leitung des Vikariats bis 1945 die Mission leitete. Bei seiner Übernahme des Vikariats 1908 zählte die Mission 5 134 Christen auf 29 Stationen, die meisten noch im Küstengebiet und in der Mekeoebene. Das silberne Missionsjubiläum 1907 wurde arg getrübt durch die Auswirkungen des Kulturkampfes in Frankreich, Konfiskation der Klostergüter, Verbannung der Ordensleute usw., so auch bezüglich des Mutterhauses von Issoudun. Die Papuamission bekam jedoch Hilfe aus andern Ordensprovinzen wie Belgien, Holland und Deutschland. Dem neuen Ap. Vikar dankte die Mission die Gründung auf dem System von Zentralstationen, die sich die Filialen angliedern, statt des französischen Pfarrsystems mit je einem Priester auf jeder Station. Jetzt galt es auch, die Ausbreitung der Mission zu sichern, wofür Boismenu einen harten und langen Kampf mit der Regierung gegen das sog. Zonensystem für die katholischen und protestantischen Missionen führen mußte; war dabei doch die katholische Mission fast jedesmal die Leidtragende. Erst 1926 war durch zahlreiche Einbrüche in diese Exklusivmauern, die 1892 aufgerichtet wurden, die Mission wirklich frei. Auch die Regierung verzichtete fortan darauf. Vor einer weiteren Ausdehnung mußte aber auch planmäßig für die innere Vertiefung im Glaubensleben, die gründliche Ausgestaltung des Schul- und Katechumenatswesens und strenge Zucht der Sitte gesorgt werden. Statt der bisherigen periodischen Besuche der kleinen Stationen, ordnete Boismenu an, daß jeden Monat regelmäßig 3—4 Tage jede Station gleichsam eine kleine Mission erhalte. Die strenge Durchführung der katholischen Einhe hatte binnen kurzem die Aufräumung mit der polygamen Ehe zur Folge. Der unregelmäßige und noch mangelhafte Sakramentenempfang sollte einem eifrigeren Erfüllen der Oster- und Christenpflicht überhaupt weichen. 1892 gab es bei 3 146 Christen nur 379 Osterkommunionen, 1912 von 6 010 : 555 und 1920 von 8 272 Christen schon 3 590 Osterkommunionen.

Im ersten Weltkrieg konnten zwar die Missionare an der Arbeit bleiben. Aber viele waren krank oder von geschwächter Gesundheit. Da jahrelang keine neuen hinzukamen, überalterten viele oder wurden mehr oder weniger arbeitsunfähig. Das Missionswerk litt sehr darunter. Besser wurde es eigentlich erst, seitdem 1932 zu den französischen auch australische Mitbrüder hinzukamen. Mgr. Boismenu setzte alles daran, um auch einen eingeborenen Klerus heranzubilden. Aber erst 1946 konnte der erste Papua geweiht werden. Bis 1950 sind es zwei; drei große und sechs kleine Seminaristen sind in Vorbereitung. Leichter ging es mit der Gründung einer einheimischen Schwesterngenossenschaft 1919 zu Yule-Insel, von der 1950 28 noch lebende Mitglieder im Schul- und Karitasdienst tätig waren, während die Eröffnung eines Noviziats für einheimische Brüder erst anderthalb Jahrzehnten nach den Versuchen von 1919 vor

sich gehen konnte. 1950 sind es doch schon 16 Mitglieder. Wie im übrigen Ozeanien leisten auch im Gebiet der Papuamission die Katechisten und eingeborenen Lehrer der Mission hervorragende Dienste. Die Anfänge eines Katechistenseminars datieren von 1919. Aber erst 1925 kam zu Kivori eine Spezialkatechistenschule für die Küste und Ebene zustande. Sie brachte bis 1950 343 noch lebende Katechisten und 183 Lehrer hervor. Notgedrungen mußte die Mission namentlich für die vielen Buschstationen und ihre Schulen aus den Pfarrschulen geeignete Schüler heranziehen, die natürlich keine Formalbildung hatten. Auch sie haben durch ihren apostolischen Eifer ungemein großen Nutzen gebracht; z. B. ist der Zuwachs von 600 auf 4000 Christen im Fanégebiet von 1925 bis 1931 besonders diesen Katechisten zu danken. Durch die innere Ausgestaltung des ganzen Missionsbetriebes und genötigt durch die Anforderungen der Regierung hat sich das katholische Schulwesen besonders in den letzten zwei Jahrzehnten stark gehoben. 1930 gab es 99 sog. niedere Dorfschulen mit 2 630 Jungen und 2 350 Mädchen, in denen von Katechisten öfter religiöser Unterricht erteilt wurde. Sie hatten meist nicht einmal eigene Schulgebäude. Dazu kamen 19 Pfarrschulen auf den Hauptstationen, wo Patres und Schwestern, aber auch Katechisten unterrichteten. Die Zahl der Jungen betrug nur 190, die der Mädchen 150. 1950 werden die niederen Dorfschulen schon nicht mehr gerechnet, aber 40 Elementarschulen mit zusammen 2 565 Kindern und 53 sog. „Mittelschulen“ mit 1 392 Jungen und 980 Mädchen. Es sind die großen mit dem programmatischen Unterricht der Regierungsschulen eingerichteten Hauptstationsschulen, wo die vorzüglichsten Resultate erzielt werden. Gebäude, Lehrfächer, Lehrpersonal, Internatserziehung mit Anleitung zu praktischen Arbeiten sind von erster Qualität.

Im Zweiten Weltkrieg erfreute sich die Papuamission zwar auch sichtlich besonderen Schutzes und blieb selbst vor der japanischen Invasion bewahrt. Aber das Personal nahm bedenklich ab oder überalterte und die Mission selbst verarmte durch den Ausfall vieler Unterstützungen, den Verfall von Gebäuden, Pflanzungen, Maschinen, Sinken des Koprapreises usw. Inzwischen ist die Zahl der Priester wieder auf 42 gestiegen, die der Brüder auf 29 und der Schwestern auf 100 einschließlich der 28 einheimischen. Um dem Brüdermangel abzuhelpen, rief der Nachfolger Mgr. Boismenu', seit 1946 Mgr. Sorin, die Laienwelt Frankreichs zur Hilfe auf (1947). Kennzeichnend für die großen Anforderungen an den Opfersinn der Missionare ist, daß von den 71 bis 1892 eingesetzten Patres, Brüdern und Schwestern fast ein Drittel der Arbeit erlag und ein zweites Drittel sich auf ein anderes Missionsfeld begab. In den folgenden zehn Jahren hielt der Tod eine noch reichere Ernte von 28 Menschenleben, die bis auf drei unter vierzig Jahren starben. Um so höher ist die Frucht der Missionsarbeit zu werten. 1950 wurden 24 054 Getaufte und 922 Katechumenen gezählt gegenüber 8 817 bzw. 427 im Jahre 1923 und 17 294 Christen und 1 705 Katechumenen 1932. Am unteren St.-Joseph-Fluß und in der ganzen Mekeoebene ist die einheimische Bauernbevölke-

rung bereits katholisch; im Kunidistrikt mehrte sich die Christenzahl zusehends. Aber von den insgesamt rund 275 000 Bewohnern des Vikariats sind noch kaum 50 000 von der Mission erfaßt und in den Bergen noch ganze Stämme vollständig im ursprünglichen wilden Zustande. Seit 1946 ist der offizielle Name des Vikariats Port Moresby. Diese kleine Hafenstadt ist Sitz des Gouverneurs und seit 1918/19 auch Mittelpunkt der dortigen Missionstätigkeit mit Station und Kirche. Es war lange auch das heiße Kampffeld besonders des P. Goethem mit der Hochburg der Londoner Missionsgesellschaft. 1936 erstand nahebei zu Bomana das St.-Pauls-Zentrum mit Kirche, Station für Patres und Schwestern und einer Lehrerbildungsanstalt, die jetzt von australischen Schulbrüdern geleitet wird. Eine Quelle reichen Trostes für die schwierige Mission bildet der erste Karmel von Ozeanien, der 1934 zuerst am Kabuna mit 5 Schwestern vom Karmel zu Autun begann, infolge der ungesunden Lage aber 1946 nach Yule Island verlegt worden ist.

2) *Ap. Präfektur Samarai*

Seit 1913 bestand im äußersten Südostzipfel Neuguineas zu Samarai eine provisorische Station für die jährlichen Missionsvisiten dieses Distriktes von Britisch-Neuguinea. 1926 erstand auf Bitten der weißen Bevölkerung auch eine Kirche. Drei Jahre später teilte Mgr. Boismenu das ganze Gebiet der australischen Ordensprovinz vom heiligsten Herzen Jesu zu. Ein erster Missionsversuch mißlang. Aber 1932 kam auf der größeren Insel Sideia eine Station zustande. Es war ein schweres Ringen mit den Londonern, Anglikanern und Methodisten im Samaraigebiet. Erst in Folge der wiederholten Inselbesuche P. Lyons per Motorschiff zerstreuten sich langsam die Verleumdungen und Vorurteile. Auf der kleinen 300 Kilometer von Neuguinea entfernten Insel Nimoa brachte ein freiwilliger Katechist ganze 1 000 Katechumenen zusammen, die er täglich unterrichtete, bis er sie als geschlossene Gemeinde dem P. Twomey zuführen konnte.

1949 errichtete Rom die Ap. Präfektur Samarai und teilte ihr die benachbarten Inseln im Korallenmeer, u. a. Woodlark, den tragischen Schauplatz der Maristen und Mailänder Mission um die Mitte des vorigen Jahrhunderts zu, sowie die Lusiaden usw. Man rechnet mit etwa 150 000 Bewohnern, von denen erst 879 getaufte Katholiken und 493 Katechumenen sind mit 15 Schulen und 336 Knaben und 270 Mädchen nebst 3 höheren Schulen mit 97 und 41 Besuchern. Das Personal besteht aus bloß 9 Patres, 4 Brüdern und 13 Schwestern.

3) *Die blühende Mission im Bismarckarchipel: Vikariat Rabaul*

Literatur:

Festschrift: Pioniere der Südsee. Hilstrup 1932; Jos. Bender MSC., Pioniere der Südsee. Zum goldenen Jubiläum der Herz-Jesumission Rabaul. In KM 1932,

276. 311; A. Freitag, Kath. Missionskunde, Münster 1926, 259 Vik. Rabaul; J. Braam MSC., Zum 75jährigen Bestehen der Genossenschaft der Missionare vom heiligsten Herzen. In KM 1929, 370 ff.; G. Goyau, La France Missionnaire. II 393—456 Missions Océaniques (über MSC); J. Wendler MSC., Mit den ersten Missionaren in die Südsee. In HMH 1932, 12 ff (zum Schwindelunternehmen des Marquis de Rays); J. Braam MSC., Die Gestaltung der ozeanischen Kirche. In MR 1936, 241—255; Erzb. Ludw. Couppé, Sein Wirken und seine Erfolge in dem ozeanischen Missionsfelde. Von Otto SJ. in KM 1927, 242 ff.; Ein silbernes Bischofsjubiläum (Couppé). In KM 1915/16, 104 ff.; J. Hoehnel MSC., St. Marys Seminary zu Vanapoe. In NZM 1947, 58—65; K. Laufer MSC., Zur Katechistenfrage im V. Rabaul. NZM 1948, 121—128; Derselbe, Die Stellung der Mission zum Geheimbundwesen auf Neubritannien. NZM 1949, 217 ff.; Derselbe, Religiöse Wahnideen unter den Naturvölkern. NZM 1947, 216 ff.; A. Krähenheide MSC., Und sie verbrannten, was sie angebetet hatten. Über Geheimbundwesen. Enthüllungen. HMH 1950, 88 ff.; Superior Brenninkmeyer MSC., Die große Prüfung der Herz-Jesumission. HMH 1950, 68—73 (Kriegsschicksale bis zum Wiederaufbau 1950); Bisch. Scharmach MSC., Alles haben sie uns wegbomben können, nur nicht unser Gottvertrauen und den Mut zum Wiederaufbau. HMH 1950, 120 ff.; Werkstätten, Zentrale Vanapoe, Schiffsreparaturen, 26 neue Schiffe, elektr. Betriebe, Wasseranlagen, Druckerei, Missionsärztl. Sanitätswesen, Statistik, Schulwesen, Eingeborenen-Schäden, Ehen, Kommunismus, Heidn. Bräuche usw.; Broschüre: Missionsleiden und Missionsfreuden. Rabaul von 1941 bis 1945. Von J. Schmidt MSC., Hiltrup 1946. Derselbe, D. Hiltruper Martyrer von St. Paul (P. Rascher usw.) Münster 1947.

Die erste Expedition der Missionare vom heiligsten Herzen unter der Führung von P. Navarre landete am 29. 9. 1882 in Matupit auf Neubritannien. Von der Schwindelkolonie de Rays „Neufrankreich“ waren nur noch Trümmer und viele Gräber zu sehen. Sie fanden hart am Strande zuerst in Nodup bei den Wilden einen freundlichen Empfang. Aber sieben Jahre waren nun Fieber, bitterste Armut, Hunger und Not jeder Art ihre tägliche Begleitung. Schon am dritten Tage erschreckte sie in ihrer notdürftigen Holzhütte ein Erdbeben. Ihre zweite Siedelung zu Kokopo bei Vanapoe wurde 1883 von den Wilden auf Anstiften eines Weißen in Brand gesteckt, sodaß ihnen nichts als das nackte Leben übrig blieb. Navarre holte aus Sidney Hilfe, u. a. ein Missionsschiff und ein hölzernes Tropenhaus. 1884 mußte er sich in seine von Rom bestimmte Mission der Hauptinsel Neuguinea begeben. Die neu angekommene Hilfe von Europa mußte alsbald dem Klima wertvollste Lebensopfer bringen. 1887 stand P. Cramaille zum zweitenmal ganz allein auf dem Posten. Bis 1889 konnten nur 75 Taufen gespendet werden. In diesem Jahre erhob die Propaganda die ganze Inselgruppe von Neubritannien mit der Gazellehalbinsel, Neuirland, Manus oder die Admiralitätsinseln usw. zu einem eigenen Vikariat Neupommern und stellte den bereits in Britisch-Neuguinea bewährten Mgr. Couppé an seine Spitze (1890). Seine Kathedrale bildete eine Strohütte, sein Missionspersonal bestand aus je zwei Priestern und Brüdern. Von den mit ihm neugekommenen Patres. Brüdern und Schwestern erlagen schnell ganze vier. Glücklicherweise war die deutsche Ordensprovinz imstande, in die „Herz-Jesu-Mission“ von Neupommern ganze Scharen neuer Kräfte zu senden, sodaß sie herrlich aufblühte.

Im ersten Jahrzehnt seines Amtes hatte aber Mgr. Couppé vor allem einen harten Kampf zu führen mit der Unsittlichkeit seiner Kanaken, ihren Tänzen,

Festen und Bräuchen, ihrem Teufelskult und Aberglauben (Zauberei). Noch war die Menschenfresserei im Schwange. Einen noch schwierigeren Kampf mußte Mgr. Couppé gegen das untragbare System der Zonenverweisungen an die katholischen und protestantischen (methodistischen) Missionen führen, wobei letztere die Drahtzieher gewesen und stets den Vorteil daraus zogen. Erst nach der Übernahme des Bismarckarchipels von der Neuguineakompagnie durch das Reich im Jahre 1898 wurde es besser. Inzwischen hatten auch die Einwohner selbst auf der Gazellehalbinsel das Exklusiv-Zonensystem durchbrochen und durch Katechisten katholische Gemeinden gegründet, oder die Katechumenen kamen zur katholischen Mission von Vunapope herüber. Um 1898 setzte auf der Gazellehalbinsel geradezu eine Massenbewegung der verschiedenen Stämme zur katholischen Mission ein. Ihr folgte dank der sich mehrenden Missionare auch auf den übrigen Inseln eine schnelle Ausbreitung des Christentums. Mgr. Couppé drängte jetzt auf eine intensive Katechumenatserziehung und solide Nacharbeit in der Pastoration der Neuchristen. Ferner schuf er mit seinen Missionaren ein wohlorganisiertes Schulwesen mit einfachen Dorfschulen, besseren Stationsschulen und Katechistenanstalten. Zu Vunapope entstand ein vorzügliches Knabenspensionat, während Schwestern eine Reihe Pensionatsschulen auf ihren Stationen einrichteten. Wichtig war auch der materielle Unterbau für das gesamte Missionswesen. Sowohl für den eigenen Unterhalt wie für die langsame katholische Umgestaltung von der Mission herangezogener Arbeiter von den verschiedenen Inseln dienten die Plantagen und Handwerkstätten der Mission; in Vunapope entstand ein wirkliches Kraftzentrum des Vikariats, besonders auch das große Sägewerk, welches erst den Bau und die Einrichtung gesunder Wohnungen, Schulen und Kirchen möglich machte. Nicht weniger wichtig war die Einstellung von Fahrzeugen, namentlich Motorbooten und Missionsschiffen, für die Verbindung mit den zahlreichen Inselgemeinden und zur Versorgung von Stationen und Personal. Zwei Jahre vor dem ersten Weltkrieg zählte man schon 32 Haupt- und 111 Nebenstationen mit 19 481 Getauften und 1 336 Katechumenen, 107 Schulen mit 5 021 Schulkindern und 784 Jahrestaufen Erwachsener. Der Weltkrieg 1914—18 brachte zwar keine unmittelbaren Zerstörungen; aber die indirekten Folgen waren für die so schön aufblühende Mission schlimm. Zehn Jahre hindurch war das Missionswerk so gut wie stillgelegt. Das Sägewerk kam außer Betrieb; die Kopaladungen der Mission wurden beschlagnahmt und die Lebensmittel gingen aus. Auch kamen keine neuen Missionare mehr aus Deutschland. Man stellte dafür Katechisten ein und mehr und mehr auch die Mitglieder der jungen einheimischen Schwesterngenossenschaft. Die neue australische Mandatsregierung verschonte jedoch die Mission vor der Repatriierung des deutschen Personals. Darum wurden mit Hilfe von Missionaren aus andern Provinzen und dann der neuen deutschen Ankömmlinge schnell die frühere Höchstziffer wieder erreicht. Mgr. Couppé konnte daher 1923 das Steuer der Mission nach 34jähriger Tätigkeit getrost in die Hände seines holländischen Nachfolgers Mgr. Vesters legen.

Die äußere Ausbreitung der Mission ging von Vunapope aus, wo das Herz der ganzen Mission ist, und zwar systematisch nach allen Seiten. Zuerst kamen die *Gunantunas auf der Gazellehalbinsel* an die Reihe. Trotz des heftigen Widerstandes und aller gemeinen Verleumdung und Verhetzung seitens der Methodisten stieg hier die Getauftenzahl bis 1899 auf 8 000 und bis 1932 auf 17 000 von 33 000 Seelen, die sich auf 19 Hauptstationen mit eben so vielen Missionaren verteilten. — An zweiter Stelle nahmen sich die Missionare der Baininger auf derselben Halbinsel an. Durch Krieg und Siechtum hatte sich ihre Volkszahl auf 6 000 vermindert. Ihr erster Apostel war P. Rascher, der ihnen 1897

die Station Sankt Paul erbaute, wo sieben Jahre später die Mission ihre Bluttaufe empfangen sollte, indem P. Rascher mit dem in Nacharuneb stationierten P. Rütten, drei Brüdern und fünf soeben erst angekommenen Hiltruper Schwestern von einem apostatischen Kanaken hingerichtet wurden. Es war am 13. August 1904. Nach einigen Jahren blühte indessen die Bainingmission um so fruchtbarer wieder auf und brachte sogar ein langsames Wiederanwachsen der Bevölkerung zuwege.

Nach der Freigabe der Exklusivzonen (um 1900) wurde vor allem die *Südküste Neubritanniens* in Angriff genommen. Hier wurden einige junge Burschen, die als Überlebende aus einem Blutbad von der Regierung der Mission übergeben waren, die Wegebahner für ihre Landsleute, den *Sulkastamm*. Ein Teil von ihnen wurde nach der Gazellehalbinsel übersiedelt und erhielt in P. Jos. Meier ihren Apostel. Ein anderer Teil, die von P. Meier geschulten Knaben, wurden als Bindeglied zwischen Mission und Sulkas an die Südküste gesandt. Bald konnten sich zwei Missionare dort niederlassen und bis 1925 über die Hälfte des Stammes, ca. 1000, taufen. — Zu den *westlich von den Sulkas wohnenden Mengen* trugen Arbeiter die Glaubensbotschaft. 1925 erhielten sie zunächst nur Katechisten, aber 1931 zwei Missionare. Sie dürften mit 3500 heute ziemlich alle gewonnen sein. — Bei den noch weiter *an der westlichen Südküste wohnenden Lote- und Arowestämmen* mit 12 000 Seelen gelang es nicht vor Ende der zwanziger Jahre, festen Fuß zu fassen und durch Katechisten der folgenden Missionierung vorzuarbeiten. — *An der Nordküste* bis nach Willaumez vermittelten Arbeiter der Mission den großen *Stämmen der Nakanai, den Melamela, den Muku und Bola* mit 6—7000 Seelen von der Gunantunamission aus die Beziehungen zu den Missionaren schon seit 1910. Eine beständige Besetzung mit einem Katechisten und dreimalige Besuche im Jahre durch einen Priester, waren aber erst 1919/20 möglich. Die Gefahr der Protestantisierung zwang dann 1924 zur Errichtung einer Station bei den Muku und Bola, bei den Melamela 1929. Arbeiter im Missionsdienst bereiteten ebenfalls den Weg für die Missionare vor nach *Neuirland*. P. Eberlein konnte 1900/01 auf seinen Visitationsfahrten rund um diese zweitgrößte Insel des Bismarckarchipels, Vunapope gegenüber, die ersten Missionsstationen gründen. 1905 folgte ihnen eine Gründung am östlichen Gestade, 1912 mehrere Stationen im Norden, 1913 die erste im Süden, so daß nun die Christianisierung der 22 000 Seelen auf Neuirland und weiterer 16 000 auf den zugehörigen Inseln mit Hilfe von Katechisten und Missionaren erfolgen konnte.

Große Schwierigkeiten fanden die Missionare zuerst bei den etwa 15 000 Eingeborenen der am meisten nordwestlich vorgeschobenen *Admiralitätsinseln bzw. Manusgruppe*. Erst nach zehn Jahren setzte hier eine große Bewegung zur katholischen Mission ein. Die Neubekehrten zeichneten sich sehr aus durch eine wahrhaft apostolische Aktion unter ihren Freunden und Verwandten. — Verhältnismäßig erst spät und noch immer nicht befriedigend gelang es den Missionaren auch, die zahlreichen im Vikariat befindlichen Chinesen, Handwerker, Kaufleute usw. in den Missionsbereich zu ziehen. Kleine Chinesenschüler wurden hier manchmal wirkliche Apostel ihrer Familien und Angehörigen.

Unaufhaltsam war so die Herz-Jesu-Mission von *Neupommern*, wie sie unter deutscher Kolonialherrschaft 1885—1919 hieß, vorwärtsgedrungen. Bis zum Zweiten Weltkrieg 1939 konnten weit über die Hälfte aller Stämme mit 30 bis 40 Sprachen erfaßt und alle Distrikte erschlossen werden. Die 22 910 Getauften und 610 Katechumenen stiegen bis zum Goldenen Jubiläum 1932 auf 62 052 und 23 458, während die Protestanten in derselben Periode von 6000 auf 30 000 und bis 1939 auf 45 000 anwuchsen. Etwa die Hälfte der rund 160 000 Bewohner

gehörte damit 1940 der katholischen, ein Viertel der protestantischen und ein Viertel noch der heidnischen Religion (Animismus) an. Vorbildlich für die Mission unter einem noch ganz zu zivilisierenden und kultivierenden Volk war das Missionsschulwesen organisiert. Im Schatten von 56 Haupt- und 471 Nebenstationen standen bereits 405 Elementarschulen mit 7529 Schülern und 6316 Schülerinnen sowie 2 Katechistenschulen mit 203 Kandidaten und 5 Mittelschulen mit 122 Knaben und 431 Mädchen nebst 3 Berufsschulen mit 530 Besuchern. Vorzüglich war für die geistige und geistliche Fortbildung der Katechisten und Lehrpersonen durch Konferenzen, Exerzitien usw. gesorgt. Selbst ein kleines Seminar war schon im Gang mit 25 Lateinschülern. Wenn auch längst nicht ausreichend, war doch das Personal im Dienst der Mission ziemlich groß: 58 Priester, 48 Brüder, 78 Schwestern, wovon 30 eingeborene, und 452 Katechisten bzw. Lehrpersonen zugleich. Die karitative Tätigkeit der Mission gruppierte sich vornehmlich auf 33 Missionsspitäler mit 800 Betten, 1 Aussätzigenheim mit 317 Kranken, eine Reihe von Waiseninstituten bzw. Internaten und einen Missionsarzt. Die Herz-Jesu-Mission war unstreitig die Perle aller Südseemissionen geworden.

Über dies herrliche Missionsfeld ist nun der große *Weltkrieg* hinweggebraust und hat wie ein entfesselter Orkan Ruinen aufgehäuft. Mit den Worten Internierung, Gefängnis, Konzentrationslager, Stacheldraht, Bomben, Mord ist alles angedeutet. Bischof Scharmach, der Mgr. Vester 1939 nachfolgte, schrieb 1947: „Alles hat uns der Krieg genommen: alle materiellen Güter bis zu 99,9 Prozent! Viele Patres, Brüder und Schwestern haben das Opfer ihres Lebens gebracht. Von der einst blühenden Mission ist nur Schutt und Asche übrig geblieben. 26 Priester, 20 Brüder, 7 Hilstruper, 4 Tilburger und 10 einheimische Schwestern kamen ums Leben, 23 auf gewaltsame Weise. Auch ein ganzes Drittel der Eingeborenenbevölkerung ging verloren durch Verschleppung, Mord, Hunger, Krankheit und Elend aller Art. Die Zahl der katholischen Christen sank um 8000. Stationen, Schulen und Kirchen lagen in Trümmern.

Gleich nach dem Kriege lud die australische Regierung die überlebenden Missionare zu einem Erholungsurlaub auf ihre Kosten nach Australien ein. Die amerikanische, australische und irische Provinz der Herz-Jesu-Missionare kamen mit je 6 Priestern der dezimierten Mission zu Hilfe. Die Regierung stellte 100 große Zelte für ein vorläufiges Obdach zur Verfügung. Auch viel Kriegsmaterial und Proviant überließ sie ihnen auf Neubritannien, Manus usw. Durch die Zahlung einer größeren Kriegsentschädigung wurde es möglich, den Betrieb wieder instand zu setzen. Bei der Aufräumung halfen amerikanische und australische Soldaten eifrig mit. Alles Personal war zwölf Stunden des Tages mit dem Wiederaufbau beschäftigt. Als dann aus Port Moresby ein kleiner 130 Tonnendampfer und aus Australien für die eingebüßten 26 wenig-

stens 6 Motorboote eingestellt werden konnten und das Sägewerk von Vunapope wieder Bauholz schuf, ging der Aufbau auf fast allen Stationen mit bewundernswerter Schnelligkeit vonstatten. Br. Landinger baute mit 100 Jungs die Internatsschule der Zentrale wieder auf. Das Aussätzigenheim zu Annelaua, Hospitäler und Plantagen kamen wieder in Gang. Heute (1950) steht die Mission, wenn auch noch nicht im alten Glanze, so doch in lebensfrischer Tätigkeit wieder da. Das Kleine Seminar, das 1936/37 auf Wunsch Pius' XI. für Rabaul, Ost- und Zentralneuguinea und die Salomonen errichtet war, zählt jetzt 47 Studenten. Die Seminaristen haben sich im Kriege sehr tapfer bewährt. Zu der einheimischen Genossenschaft von der Unbefleckten Jungfrau von 1912 ist 1935 noch eine zweite „Oblatinnen des Herzens Jesu“ getreten. Beide zusammen haben 35 Mitglieder. Ein besonderer Stolz der Herz-Jesu-Mission waren vor und im Kriege die Katechisten. Sie haben heroische Opfer für die Mission gebracht und zählen einen Martyrer der Japanerzeit in ihrer Mitte. Wenn sich nach der Freiheitserklärung eine Reihe zu unbesonnenen Handlungen verleiten ließen, haben die seit 1947 wieder eingesetzten regelmäßigen Distriktsversammlungen, ein festes Schulprogramm und besondere Lehrkurse, Exerzitien usw. wieder alle in die frühere apostolische Richtung geführt. Es sind ihrer jetzt 443 nebst 8 Katechistinnen. Die Katechistenschule wird von 135 Alumnen besucht. Dank dem Wiederkommst deutschen Personals betrug 1950 dasselbe: 52 Priester, 36 Brüder, 73 europäische und 36 einheimische Schwestern. Gegen 160 000 Bewohner vor dem Kriege werden jetzt nur 122 000 gezählt, davon 57 314 Katholiken (dazu 445 Weiße und 250 Mischlinge), 2346 Katechumenen, 50 000 Protestanten und 11 645 Heiden. Bereits erstreckt sich der Wirkungskreis der Mission von 44 Haupt- und 418 Nebenstationen auf das gesamte Missionsfeld. Gleichsam das Rückgrat ihrer Arbeit bildet das Missionsschulwesen. Bischof Scharmach führt in seiner Jahresübersicht vom 1. Juli 1949 auf:

Elementarschulen	376	mit	7088	Schülern	und	6294	Schülerinnen
Mittelschulen	5	mit	309	Schülern	und	158	Schülerinnen
Berufsschulen	5	mit	175	Schülern	und	118	Schülerinnen

Aus der ebenfalls wiederhergestellten Missionsdruckerei erscheint, abgesehen von zahlreichen kleinen Schriften im Dienst der Mission, die Zeitschrift *Katolik Nius* mit 10 000 Exemplaren. Die Caritas der Mission kann u. a. von 30 kleinen Krankenhäusern mit 957 Betten, sowie von 21 Dispensarys, 3 Waiseninstituten, einem Aussätzigenheim mit 186 Kranken berichten.

(Fortsetzung folgt)

DR. ERNST BANNERTH, WIEN

MISSIONSBESTREBUNGEN IM INDISCHEN ISLAM

Europäische Literatur: Allgemein: Enzyklopädie des Islam (Leiden). Auszug daraus: Handwörterbuch des Islam. E. J. Brill, Leiden 1941; Hardy, E.: Indische Religionsgeschichte, Goeschen, Leipzig 1898 (zit. Hardy); J. W. Sweetman, Islam and Christian Theology, 2 vols., London 1945—1947. *Mystik:* Hartmann, Richard: Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums, Berlin (Türk. Bibliothek, Bd. 18) 1914; Dermenghem, E.: L'Inde et l'Islam, in: Message de l'Inde (pp. 319—329). Les cahiers du Sud, Marseille (1941). *Indien:* Vacca V.: L'India musulmana, Milano (1941), pp. 349 (zit. Vacca. — Das einzige neuere Spezialwerk). *Aḥmadiya:* englisch: Islamic Review. Sept. 1949 (erscheint in Woking-Surrey, illustrierte internationale Zeitschrift allislamischen Charakters); Muḥammed 'Alī, The living thoughts of the prophet Muhammed, Cassel and Co., London 1947; ders., The new world order. Aḥmadiya Anjuman⁶, Lahore; ders., Mujaddid of the 14th century, Sondernummer der Zeitschr. „Light“, Lahore 1950. *Orientalische Lit.: Aḥmadiya:* Ghulām Aḥmad. Barāhīn-i Aḥmadiya, 4 Bde, Lāhor 1880—1884 (Urdu) zit. Barāhīn. *Andere:* 'Abdulkarīm al-Jilī. Al-insān al-kāmil, Kairo 1306 h (-1888), arab. zit. Jilī; 'Abdur-rahmān Shauq. Sawānikh-i 'umri-ye Khwāja Mu'īnu' d-dīn Čishti, Lāhor 1937. Urdu. zit. Čishti; Anonymus: Le Christianisme et l'Islam. Controverse attribuée au Moine George du Couvent de St. Siméon, ed. L'abbé Paul Carali. Beit Chebah (Liban) 1933, arab.; Dietrich, E. L., Der Mahdī Muḥammed Aḥmed vom Sūdān nach arab. Quellen (in: Der Islam, Bd. 14), Berlin 1925 (199—288); Muḥammad Iqbāl, Shikwa wa jawāb-i shikwa, Lāhor o. J., Urdū [Anhang: tarānā]. Übersetzung in: Bannerth, E., Islam in modern Urdū poetry (Anthropos. vol. 39/40), Fribourg 1942—1943.

NB. Die *Transcription* erfolgte nach der üblichen Urdū-Aussprache: č = tsch; d = zerebral ind. d; gh = arab. Zäpfchen-r; ḥ = arab. faucal h; j = dsch; kh = norddeutsches ch (Nacht); s = Urdu -s, arab. th.; 'arab. 'Ain. Der Name Muhammed wurde nach der üblichen Schreibung wiedergegeben, in Urduwörtern aber Muḥammad.

In England wie in Deutschland bestehen heute zwei islamische Gottesdienststätten, die nicht nur wie die stattliche Moschee in Paris zugewanderten Muslims als Kultort dienen, sondern hauptsächlich Mittelpunkte der *Werbung* für den Islam unter den europäischen Völkern darstellen. Da ist die Moschee in Woking bei London (Woking-Surrey), die die Bedeutung der beiden anderen Moscheen Londons weit überragt; denn ihr ist die „Woking Muslim Mission and Literary Trust“ angeschlossen. In Berlin-Wilmersdorf (Brienerstr. 7/8) steht noch immer der schöne Bau eines islamischen Gotteshauses, an dem eine Inschrift erzählt, daß es durch die Vereinigung „Anjuman-i Ishā'at-i Islām“ errichtet wurde. Der persische Titel genannter Organisation bekundet aber, daß diese Moschee zwecks „ishā'at-i islām“, d. h. „Propagierung des Islam“ erbaut wurde, also nicht nur als Gebetsstätte für die aus muhamme-

danischen Ländern eingewanderten Bewohner Berlins. Es ist nun nicht der europanahe türkische Islam noch der der arabischen Gebiete am Mittelmeer, der den Auftrag des Propheten Muhammed hier in europäischen Hauptstädten erfüllen will, sondern das islamische *Indien* fühlt sich mehr als alle anderen Länder der muhammedanischen Welt dazu gedrängt, außerhalb Indiens Proselyten zu gewinnen. Es handelt sich auch nicht um die mehr naturhafte Art des afrikanischen Islam, einfach durch Vorhandensein von Gläubigen den Heiden zur Weltreligion Muhammed's zu bekehren, sondern hier wendet man sich an den modernen Gebildeten in Europa, der durch Schriften und Vorträge von der Wahrheit des Islam überzeugt werden soll.

Indiens Islam

Missionssubjekt ist also der indische Muhammedaner, der aus ganz bestimmter Situation heraus seine Verkündung an den europäischen Menschen richtet. Der Islam Indiens, so wie er vor der Gründung des Staates Pākistān lebte, ist die Heimat des Missionärs in London wie in Berlin. Das frühere Britisch-Indien zählte nach der Schätzung von 1941 etwa 80 Millionen Muslims, also eine ungleich größere Zahl als die aller Muhammedaner in Westasien. Es ist klar, daß allein diese Masse stärkere Energien entwickeln muß, als die im Trockengürtel der Welt weithin verstreuten Glaubensgenossen. Auch die Gesamtlage des indischen Muhammedaners ist eine besondere. Nur die Grenzprovinz mit ihrer Pathānbevölkerung im Nordwesten konnte als rein islamisches Land gelten (93 %); die kompakten Massen im Panjāb und Bengalen bedeuteten Majoritäten von 55 und 57 %, wenn auch hier manche Gegenden rein islamischen Charakter hatten. Außerdem hatte nur das heute hart umstrittene Kaschmir einen Islamanteil von 77 %¹. Im übrigen Indien war der Muslim meist Mitglied einer oft starken Diaspora, die vor allem in Südindien wie im heutigen Madhya Pradesh (Centralindien) nur 4 % der Gesamtbevölkerung betrug. Die allgemein herrschende Richtung war die sunnitische, obwohl starke schi'itische Gruppen wie sektenartige Nebenzweige derselben (Ismā'iliya des Aghā Khān, Bohorā u. a.) dem indischen Islam gewisse Sonderzüge verliehen haben.

Der indische Muslim kann auch seine frühere Stellung als „Herrenschicht“ nicht vergessen, deren er sich bis zur Britenherrschaft als Glaubensgenosse der Moguldynastie in Delhi (heute Dilli) erfreute. Die „Indische Kompanie“ war anfänglich Vasall des islamischen Herrschers gewesen, und bis zur großen „Mutiny“ 1856/7 blieb diese Stellung auch erhalten. Darauf folgte eine Zeit schmerzlicher Resignation, die den Aufstieg der Hindu in Kalkutta sah. Dieser europäisch gebildete sogenannte „Bangālī Bābū“ erzeugte ein Ressentiment, das bis zur Gründung Pākistān's dauerte. Erst in den sechziger und siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts begann die Zuwendung zum Europäismus, rationalistisch, man eignete sich europäische Denkweise an und betrachtete den Islam mit kritischen Augen. Diese Richtung der „Naturalisten“ (neṣṣerī) führte (1875) zur Gründung einer modernen Universität in 'Aligarh unter dem Reformier

¹ S. Vacca. pp. 323—324.

Sayyid Aḥmad Khān, wo der junge Muslim eher aus dem Islam herausgezogen wurde als daß er zum begeisterten Missionär geworden wäre. Eine verhältnismäßig dünne Schicht in neuzeitlich europäischem Sinn gebildeter Muhammedaner, denen englische Sprache und Literatur den Weg zur heutigen Weltkultur erschlossen hatte, sieht sich der großen Masse gegenüber, die zähe am orthodoxen Islam festhält. Unser Jahrhundert erlebte dann eine sich verstärkende Befriedung. In Ḥaidarābād mit seiner großen 'Usmāniya-Universität (seit 1919) blühte das Studium und die Fortbildung der Sprache des Urdū, das seinen wissenschaftlichen Wortschatz dem modernen Arabisch entnimmt.

Besonderes Augenmerk wandte man der islamischen Unterweisung des Volkes zu, dessen Brauchtum in manchen Gebieten noch halbhinduistische Züge aufwies. Die moderne Technik kam vor allem einer lebhaften Publizistik zugute. Unzählig sind die Katechismen und Lehrbücher der Geschichte des Islam, wozu noch besonders romanhafte Tendenzliteratur kommt, die bei der verhältnismäßig weit verbreiteten Lesekunst überall Verbreitung findet. Alle Winkel der islamischen Geschichte werden durchforscht, in oft dialogisch aufgebauten Romanen verwertet. Zahlreich sind vor allem die Übersetzungen der arabischen und persischen Klassiker, zu denen noch eine stattliche Zahl moderner Urdūdichter kommt. Anders als in der türkischen Moderne schrieben die Urdūdichter ungehindert durch eine enge Zensur und ohne Ressentiment gegen ein tyrannisches System wie das des 'Abdu'l-Ḥamīd in der alten Türkei. Ein Urdūdichter galt allgemein in Indien als muhammedanischer Dichter, der entweder die romantisch verklärte Vergangenheit besang oder stolz auf den weiten Betätigungsbereich im gegenwärtigen Indien wies. Hier sei nur kurz auf den bedeutendsten Geist im modernen indischen Islam, auf Muḥammad Iqbāl, hingewiesen, der erst 1938 starb und von strenggläubigen Muslims alter Observanz wie von rationalistisch Gebildeten mit gleicher Begeisterung zitiert wird.

Antrieb zur Mission

Die Auswirkung dieser inneren Erstarkung des Islam in Indien zeigte sich, als nach dem Zusammenbruch der alten Türkei die Kalifatsbewegung in den zwanziger Jahren als politischer Machtfaktor auftrat und die Brüder 'Alī (Amīr 'Alī und Muḥammad 'Alī) sich mit Mahātmā Gāṇdhī verbanden. Die Moslem League unter ihrem „Führer“ (qā-'id-i a'zam) Muḥammad 'Alī Jinnāh drängte dann während des zweiten Weltkrieges zur Pākistān-Bewegung, und ihr folgte schließlich die Gründung des so eigenartigen Staates Pākistān als konsequente Durchführung der Ideen eines Muḥammad Iqbāl. Innerhalb dieses starken geistigen Fortschreitens ist es nicht verwunderlich, wenn vor allem im Zuge einer verbesserten Volksunterweisung auch der Antrieb zur Islamisierung der als Polytheisten verabscheuten oder bemitleideten Hindu erwachte.

Hier sehen wir also das zunächstliegende *Missionsobjekt* der indischen Muslims und somit die geographisch östlich gerichtete Glau-

bensverbreitung. Dem Hindu gegenüber fühlte man sich religiös überlegen. Er galt nicht etwa als Träger der altindischen Kultur oder besserer Vertreter „arteigenen Volkstums“. Eine solche Haltung mochte in Ägypten, dem fast rein muhammedanischen Lande, möglich sein, wo man sich als Nachkommen der Pharaonen betrachtete; der Türke unter Kamal Pascha konnte sich als Nachfahre der „Eti“ (Hethiter) ansehen, in Persien konnte das alte Iran den Islam in den Hintergrund drängen, ja auch die Araber konnten bei ihren Nationalbestrebungen oft Muhammed den „arabischen Propheten“, einen rein völkisch gedachten Erwecker ihrer Nationalkraft nennen. Anders ist die Haltung des Muslim in Indien. Er schätzt seine Geschichte erst seit der Zeit der großen Eroberer wie Maḥmūd von Ghazna (um 1000 n. C.) oder nach den großen Mogulherrschern. Nationale Erweckung bedeutet für ihn das Gleiche wie religiöse Erneuerung, die ihren geistigen Blick nach dem islamischen Westen wendet. Muḥammad Iqbāl hat nach kurzem Abgleiten in den all-indischen Nationalismus sich in feurigen Gesängen für das „ideelle Hījāz“, die goldene Zeit der islamischen „Urkirche“ begeistert und seinen Glaubensgenossen dies als Zukunftsziel verkündet. Man lese nur sein weitberühmtes „Lied“ (tarāna):

„China und Arabien sind unser! Hindustan ist unser!
 Muslim sind wir, als Vaterland gilt uns die ganze Welt! [Herzen!
 Das Bekenntnis zum Einen Gott (tauḥīd) liegt als Unterpfand in unseren
 Leicht ist es nicht, auszulöschen unsern Namen, unsern Ruhm!
 Unter allen Tempeln der Welt ist der erste das „Haus Gottes“ (die Kaaba)
 Seine Wächter sind wir — es ist unser Wächter!
 Im Schatten der Schwerter sind wir aufgewachsen,
 Unser nationales Zeichen ist des Halbmond's Schwert!
 In den Tälern des Westens erklang unser Ruf zum Gebet,
 Unser Wildstrom ward von keinem zum Halten gebracht!
 O Himmel, nicht vom Aberglauben ließen wir uns unterdrücken,
 Erprobt hast du uns ja hundert Mal!
 O Andalusiens Rosengarten, gedenkst du jener Tage,
 Da unser Nest sich in deinen Zweigen schmiegte?
 O Tigriswelle, wohl kennst du uns,
 Unsre Mäe erzählt dein Strom ja immer noch!
 O heil'ges Land (Hījāz)! Für deine Ehre wurden wir erschlagen,
 Noch immer fließt dein Blut in unser'n Adern!
 „Der Fürst des Hījāz“ (Muḥammed), er ist der Führer uns'rer Karawane,
 Die Ruhe uns'rer Seelen bleibt in diesem Namen.
 Dem Karawanenruf gleicht das „Lied“ Iqbāl's,
 Weit're Wege durchmißt uns're Karawane!“

Hierin liegt also ein Aufruf, weiterzugehen, zum ersehnten Ziel, dem „heil'gen Land“ zu, Muhammed nach. Was dieser Antrieb

aber bedeuten soll, das sagt Iqbāl in seiner großen Dichtung „Anklage“ und „Antwort auf die Anklage“ Strophe 34^{1a}: „Vor dem Auge der Völker ist deine Wahrheit verborgen — Für den Hörerkreis des Seins bist du nötig. — Deine Wärme erhält die Welt am Leben — Deine Vertretung Gottes ist der Stern des Weltgeschickes — Wo sollte Zeit zur Muße sein? — Vollendet muß noch werden das Licht des Eingottbekenntnisses!“ Der Tauḥīd, (Glaube und Bekenntnis des Monotheismus) muß also noch verbreitet werden, und zwar durch den „Vikar Gottes“, der eben der islamische Mensch ist. Der einflußreichste Dichter der indischen Muslims ruft demnach zur Mission auf, und auch andere Stimmen der Populärliteratur zeigen dasselbe in großem Ausmaß.

Ansätze zur Verwirklichung

Es fragt sich nun, welche praktischen Auswirkungen diese Aufrufe zur Folge gehabt haben? Auch hierüber liegen genügend Zeugnisse vor. Man hat in Indien schon seit 1913 daran gedacht, sich der ungeheuren Masse der Bhangī, der unberührbaren Paria, anzunehmen und durch allgemeine Missionierung dem Islam zuzuführen. Die Hoffnung, durch Islamisierung dieser 50 Millionen zählenden Masse die numerische Mehrheit in Indien zu erreichen, sprach dabei mit, zumal weil die modernen hinduistischen Bewegungen der Brahmā Samāj wie der Aryā Samāj ebenfalls sich deren Bekehrung angelegen sein ließen, ganz abgesehen von den christlichen Missionen. Aus den Paria war auch deren großer Führer Dr. Ambedkar hervorgegangen, der sich aber selbst als Hindu bekannte². Auf dem islamischen Kongreß zu Jerusalem 1931 wurde auf Anregung des bekannten Mufti von Jerusalem Amīn al-Ḥusainī ein fester Plan gefaßt, eine von allen Muhammedanern unterstützte Mission unter den Bhangī zu beginnen. Auch hier zeigte sich wieder die Tendenz des indischen Islam, praktisch, nicht nur ideell universal zu sein. Da nun damals die Palästinafrage als allgemeines Anliegen der islamischen Welt die Gemüter erregte, so kam der indische Muslimführer Shaukat in persönlichen Kontakt mit Amīn al-Ḥusainī, und so wurde die Bhangīmission auch der Universität al Azhar in Kairo vorgetragen. Hier sah man ein geistiges Zentrum des Islam, etwa entsprechend der Pariser Universität im Mittelalter, und von hier aus sollte auch die planmäßige Missionsarbeit

^{1a} Shikwa wa Jawāb-i Shikwā. Übers. vom Verfasser: Anthropos 1942—43, pp. 605—619.

² s. Vacca, L'India musulmana, bes. p. 159 ff.

geleitet werden. Eine Kommission wurde nach Indien gesandt, und man wollte nach christlichem Muster eigene Glaubensboten für die Bhangimission ausbilden. Die Studienkommission, eine Gruppe islamischer Theologen unter Führung eines Shaikh 'Abdu'l-'Aziz tunesischer Herkunft, hat später durch ihren Sekretär in Ägypten einen sehr aufschlußreichen Bericht veröffentlicht³. Bei Ankunft der Kommission waren die Hindu schon alarmiert, auch die Pariaführer wußten darum. So waren die Erfolge sehr bescheidene, und es ist nur die Zusammenstellung der Schwierigkeiten und Hemmnisse der Mission, die uns interessiert.

Islam und Paria

Weder mit Dr. Ambedkar noch anderen Pariaführern hatte die Kommission aus Kairo unterhandelt, ja das Hauptgebiet im Süden Indiens, wo der orthodoxe Brahmanismus das Kastensystem wie die Stellung der „Unberührbaren“ am meisten bewahrte, besuchte man nicht. Der Massenbekehrung standen folgende Hindernisse im Wege: Die Verschiedenheit der Sprachen wie die geistige Primitivität bilden eine natürliche Schranke, wozu noch der soziale Tiefstand kommt. Ferner befürchten die bisherigen Führer der Paria den Verlust ihrer einflußreichen Stellung, die dann Muslims einnehmen würden. Hinderlich ist sodann das Fehlen eines wirklichen Zentrum des Islam in Indien. Auch die muhammedanischen Fürsten wollten das politische Gleichgewicht ihrer gemischtreligiösen Untertanenschaft nicht stören und die Kaufleute das Geschäft mit den Hindu partnern nicht unterbrechen lassen. Die islamische Regierung in Haidarābād hatte wohl Schulen für die Paria errichten lassen, doch keine Mission begonnen. Im Schoße des indischen Islam lagen selbst Hindernisse wegen des Gegensatzes zwischen Sunna und Shi'a usw. Ferner war der indische Muslim auch nicht ganz frei von dem echt indischen Vorurteil gegen die Bhangī, denen ja die schmutzigsten, gerade auch kultisch unrein machenden Arbeiten obliegen. Diese Abneigung gegen den Bhangī ist heute allorts noch unter den muhammedanischen Bauern des Panjāb festzustellen, wo man den landlosen Transporteur des Düngers, auch wenn er Muslim ist, als zu einer Art niederer Kaste gehörig bezeichnet, er heißt „ummi“, etwa „Gewöhnlicher“. Auch die weniger anziehenden Charaktereigenschaften der Paria, eine psychologische Folge so langer Unterdrückung, machen sie selbst nach der Bekehrung zum Islam unbeliebt. Man erzählte mir z. B. unter indischen Muslim, daß neubekehrte Paria im Panjāb sich bei nationalistischen Demonstrationen feig benommen hätten. So empfindet man sie nicht immer als erwünschten Zuwachs. Tatsächlich bildete die soziale Lage der Bhangī bei Verhandlungen über die allgemeine Bekehrung zum Islam in Panjāb 1936 das erste Anliegen. Man verlangte Landzuweisung und höhere Schulen als Gegenleistung, so daß dann nur 2500 den Islam annahmen, während der weitaus größte Teil sich der Aryā Samāj anschloß oder auch gern zu den Sikh ging, die ja das Kastenwesen verwerfen. Die geplante Massenbekehrung erwies sich also als unmöglich. Trotzdem unternahmen indische Kreise die planmäßige Missionierung und errichteten selbst Institute hierfür wie

³ a. a. O. pp. 161—171.

„Jam'iyat at-tabligh“ (Gesellschaft der Verkündigung) und Nadwat al-ʿulamā (Vereinigung der Theologen). Al-Azhar in Kairo wurde Zentrum der Mission und stellte selbst Stipendien zur Ausbildung junger bekehrter Bhangī zur Verfügung. Auch Muḥammad Iqbāl machte neue Vorschläge, und Ghulām Bhik Nairong organisierte die soziale Hebung der Paria. Die neue Methode, die bis in unsere Tage noch fortgeht, besteht darin, daß man mit größter Geduld erst kleine Gruppen sammelt, die selbst für einige Zeit ihren Islam verbergen. Wie ich in Wien durch H. P. Dr. R. Fuchs SVD erfuhr, spürt der katholische Missionär z. B. in Zentralindien (Indore) das stille Wirken dieser islamischen Bekehrungsmethode, die ganze Dörfer erfaßt. Erst verbirgt man den Islam und bekennt ihn erst, wenn das Dorf ihn angenommen hat. Wegen der höheren Stellung der Frau im Islam im Gegensatz zum Hinduismus sollen sich daher in erster Linie die Frauen dieser Religion zuwenden. Es ist verständlich, daß der allgemeine indische Islam infolge der herrschenden Religionsfreiheit sein Augenmerk auf dieses Missionsfeld lenkt und auch wegen der Vertrautheit mit Sprache und Lokalverhältnissen am ehesten Erfolg hat.

Die Europamission der Aḥmadiya

Die zweite Missionstätigkeit des indischen Islam, die sich besonders heute nach Europa wendet, ist im wesentlichen das Werk einer sektenartigen Verbindung — der Aḥmadiya, die aber selbst unter keinen Umständen als außerhalb der Orthodoxie stehend gelten will. Es sei hier gleich bemerkt, daß auch Nordamerika (S. Francisco), Westafrika (Lagos), Südafrika (Durban), British West Indien (Trinidad) und Britisch Guiana (Georgetown), abgesehen von Burma und Thailand, in diese Tätigkeit einbezogen sind. Ostafrika, wo bekanntlich andere indische Muslims wie z. B. die Ismāʿīliya des Aghā Khān hauptsächlich durch Kaufleute wirken, wird noch nicht genannt⁴.

Um die Eigenart der Aḥmadiya zu verstehen, wird ein Überblick über deren Werden nützlich sein. Man darf auch nicht übersehen, wie Indien im Mittelalter selbst durch Muslims missioniert wurde. Ein Islamkenner wie Massignon urteilt hierüber: „Nicht durch den Krieg hat sich der Islam in Indien verbreitet, sondern durch die Mystiker und die großen Orden“⁵. Man kann über diese Art der Islamisierung manches in den Lebensbeschreibungen berühmter mystischer Shaikhe lesen, wie sie in der modernen Urduliteratur so häufig sind. Der wohl berühmteste Heiligenschrein im islamischen Indien ist der des hochverehrten Muʿīn ad-Dīn ʿIṣhtī. Dieser Heilige des Islam war 1193 n. C. nach Indien gekommen. Seine sufische (mystische) Gesinnung spricht z. B. aus einigen seiner Logia: „Die Gottesliebe hat vier Stufen, die erste ist: immerdar

⁴ Islamic Review. Sept. 1949 (Woking).

⁵ Zit. bei Dermenghem. L'Inde et l'Islam p. 322.

Gottes gedenken, die zweite: das Gottesgedenken zur Stufe der Vollendung führen und in diesem Gedenken froh und glücklich zu bleiben, die dritte: jene Arbeiten zu erwählen, welche der Liebe zur Welt hinderlich sind, die vierte: immerdar weinen“⁶. Von seinen Missionswanderungen lesen wir, daß er sich in der Nähe bekannter hinduistischer Heiligtümer niederließ und asketischen Übungen oblag. Dies geschah noch inmitten von Rājputenfürsten beherrschter Gebiete. Die Hindernisse verschwinden gewöhnlich durch vom Shaikh vollbrachte Wundertaten (karāmāt)⁷. Der Islam beginnt sich also in Indien zu einer Zeit zu verbreiten, da das Sufitum bereits starken Einfluß besitzt und die Religiosität des Volkes mitgeformt hat. Darum ist denn diese Zeit des Islam in Indien von tiefgehendster Bedeutung. Der Besuch der Shaikhgräber an deren Gedächtnistagen (‘urs „Hochzeit“), die Anrufung dieser Heiligen (pīrān) und die Namengebung unter Muslims wie Pīrāndattā (Geschenk der Heiligen) zeugt ja allenthalben davon.

Ghulām Aḥmad, Gründer der Aḥmadiya

Wir können uns vorstellen, daß die Erziehung des 1835 geborenen Ghulām Aḥmad ganz besonders unter sufischem Einfluß stand. Als Sohn eines Grundbesitzers nicht indischer, sondern iranischer Herkunft, mit dem stolzen Titel eines Mīrzā lebte er sich zuerst in der kleinen Ortschaft Qādiyān im islamischen Teil des Panjāb und später in dem nahen Baṭāla in die islamische Tradition ein, die ihm eine gründliche Kenntnis des Arabischen und Persischen vermittelte nebst der Literatursprache des Urdū. Vier Jahre hindurch bekleidete er auch ein Regierungsamt in der größeren Stadt Siyālkoṭ, einem heute wichtigen Industriezentrum. Diese Stadt mit ihren protestantischen Missionsanstalten und einer katholischen Gemeinde ließ ihn mit Glaubensboten des Christentums in Berührung kommen. Gewöhnlich wendet sich ja die protestantische Mission durch Bibelübersetzungen an die gebildete Bevölkerung, so daß der Zugang zum Neuen Testament recht leicht ist. Ein Muslim wie Ghulām Aḥmad, von Eroberern abstammend, in höchster Achtung vor dem Koran erzogen, war selbstverständlich schon a priori von der Unrichtigkeit der christlichen Religion überzeugt, die nach seinem Glauben durch die Prophetie Muhammed’s überholt ist. Die kommentarlos verbreiteten Evangelien in der Volkssprache, von deren Lesung mancher protestantischer Missionär sich allein schon tiefergehende Wirkungen im Herzen der Nichtchristen verspricht, konnten ihm keine zusammenhängende Kenntnis der christlichen Lehre verschaffen. Für den an eine Buchreligion gewöhnten Muhammedaner steht so eine im schlichten Gewand unter das Volk gebrachte Schrift natürlich sofort im Gegensatz zu seinem Koran. Vielleicht sieht man nirgendwo wie in Indien die äußere Verehrung dieses Buches so stark hervortreten. Es hängt in einem schönen Beutel verwahrt hoch an der Zimmerwand, wird auf Reisen auch in einem bemalten Lackkäst-

⁶ Čishti p. 68.

⁷ a. a. O. p. 24—32.

chen umgegangen mitgetragen und oft mit schwärmerischer Gebärde an das Herz gedrückt. In den Moscheen werden die Suren von geübten Rezitatoren eindrucksvollst vorgetragen und von der Menge der Männer als eine Art wiederholter Theophanie verehrt, wobei alles andächtig schweigt. Hierzu kommt noch die dem jungen Muslim durch Kommentare nahegebrachte Auslegung dieses Buches, für dessen wirkliche sprachliche Schönheit er durch das Studium des Arabischen volles Verständnis erlangt. Kurzes Vorlesen und achtloses Weglegen eines geoffenbarten Buches würden ihm schon das Buch geringwertiger scheinen lassen. Mirzā Ghulām Aḥmad hat sich immer mehr in diese Art des Koranstudiums vertieft und zwar inmitten einer Umgebung, die stark sufischen Geist atmete⁸. Zu gleicher Zeit versicherten immer wieder auch die Verkünder der erneuerten Religion des Veda, Mitglieder der Brahmā Samāj und Aryā Samāj, daß ihr altes heiliges Buch eigentlich den Monotheismus lehre⁹. Auch der Rgveda wurde durch Übersetzungen in die Volkssprache zugänglich gemacht. Diese Hymnen konnte Ghulām Aḥmad ebenfalls studieren und mit dem Koran vergleichen.

Neben dem Studium der orthodoxen Theologie des Islam hat er sich jedoch ganz entsprechend seiner Umwelt auch der Mystik, dem Sufismus, ergeben. Die Sufilehre spricht nun immer wieder davon, daß asketische Übungen zu göttlicher Inspiration führen¹⁰. Der gerade in Indien hochgeschätzte al-Jilī, über den auch Muḥammad Iqbāl geschrieben hat, betont diese außerordentliche Erkenntnis in seinem spekulativen Werke „der Vollkommene Mensch“ (al-insān al-kāmil)¹¹. So spricht er über eine Vision des neuplatonischen „ersten Intellektes“ als rūḥ d. h. „Heiliger Geist“: „Ich kam mit ihm auf einigen göttlichen Stufen zusammen. Da machte er sich mit mir bekannt, und ich erwiderte seinen Gruß, nachdem ich fast vor seiner Hoheit zerschmolzen und vor der Schönheit seiner Wonne zunichte geworden wäre.“ Aber auch ein bekannter Zeitgenosse Ghulām Aḥmad's, der kriegerische Mahdī im Sūdān Muḥammad Aḥmad hat sich auf solche Erscheinungen und Eingebungen berufen¹². So erklärt es sich ganz gut, daß ein schwärmerischer Charakter wie der Theologe von Qādiyān auch derartige Inspirationen (ilhām) empfangen zu haben glaubte.

Literarische Tätigkeit

Von 1880—1884 veröffentlichte Ghulām Aḥmad sein erstes und hauptsächliches Werk unter dem Titel „Barāhīn-i Aḥmadiya“ (etwa: Beweisgründe der Aḥmadiya) in stattlichem Folioformat und wie fast alle Urdüdrucke lithographiert. Der Haupttext ist in Urdū verfaßt und mit zahlreichen Dichtungen in persischer Sprache nebst einer Reihe arabischer Stücke untermischt¹³. Der Stil des Buches zeigt ganz den schwärmerischen Sufi vereint mit dem eifrigen Verteidiger des Islam, der oft einen recht scharfen Ton anschlägt. Der Erfolg war im indischen Islam ein tiefgehender, so daß sich 1888 eine den Sufiorden ähnliche Gemeinde (jamā'at) um ihn bilden konnte¹⁴. Wie ein Sufishaikh empfing Ghulām Aḥmad

⁸ S. Mujaddid p. 7.

⁹ S. z. B. Hardy S. 136—137.

¹⁰ S. z. B. Hartmann S. 87—88.

¹¹ Jilī p. 94.

¹² Dietrich, Der Mahdī, z. B. S. 225.

¹³ S. a. Mujaddid, p. 7—8.

¹⁴ Mujaddid p. 7—8.

auch Huldigung und Gelöbniß (baī'a) ¹⁵ seiner Anhänger. In der am Anfang der Barāhīn stehenden Biographie finden sich die zehn Punkte der baī'a angeführt ¹⁶. Der erste Punkt lautet: „Der Gelobende verpflichtet sich aufrichtigen Herzens dazu, sich in Zukunft bis zur Zeit, da er ins Grab geht, des Polytheismus zu enthalten.“ Im zweiten Punkt wird eine sittliche Lebensführung versprochen, wobei Lüge und sexuelle Unmoral (zanā) besonders verworfen, Reue über das Begangene sowie Überwindung der Begierden zum Vorsatz gemacht werden. Die übrigen Punkte enthalten hauptsächlich Treue gegenüber dem islamischen Kultgesetz und der achte Punkt das Versprechen: „Daß er die Religion und die Ehre der Religion sowie die Sympathie (hamdardī) für den Islam teurer als sein Leben und Eigentum, als seine eigene Ehre, seine eigenen Kinder und alles ihm Teure betrachten werde.“ Im neunten Punkt folgt dann: „Sympathie mit allen Geschöpfen Gottes und, soweit die eigene Kraft es gestattet, allen Menschen nützlich zu sein.“ Zum Schluß wird nachdrücklich darauf hingewiesen, daß dieser „Bruderpakt“ (‘aqd-i ukhūwat) höher als alle Familienbände zu stehen habe. Bei diesem Gelöbniß wird folgende Formel vorgeschrieben: „Zweimalige Rezitation des islamischen Glaubensbekenntnisses (shahāda) und darauf: „Heute bereue ich, in die Hände Aḥmad's' alle Sünden, deren Gefangener ich war. Ich bekenne aufrichtigen Herzens, daß ich, soweit ich Kraft und Verstand besitze, alle Sünden beständig bereuen werde und (in Fettdruck) „ich werde die Religion über die Welt stellen! Ich bitte Gott um Verzeihung für alle meine Sünden und bekehre mich zu ihm (arab.). Mein Herr, ich habe mir selbst Übles zugefügt, so verzeihe mir meine Sünden, denn niemand verzeiht die Sünden außer dir!“ Dann wird diese letzte Formel auf Urdū wiederholt mit der Versicherung, daß es „keinen Vergebenden weiter gebe“ (tere siwā bakhshewālā nahīn) ¹⁷. Unverkennbar zeigt sich hier die Absage an die christliche Lehre vom Erlöser, so wie er sie verstand.

Christus bei Ghulām Aḥmad

Eine besondere Auseinandersetzung folgt über die Person Christi. Bekanntlich hatte der Koran Jesus unter dem Namen 'Isā als Propheten bezeichnet, die Kreuzigung verworfen und zu deren Verhinderung eine Entrückung in den Himmel (raf') angenommen ¹⁸. Seine Wiederkunft wird im Koran durch einen dunklen Vers angedeutet, von Kommentatoren jedoch auf angebliche Traditionsquellen gestützt als sicher erklärt ¹⁹. Es ist verständlich, daß manche Missionäre, wie es übrigens schon im Mittelalter Apologeten taten ²⁰, an solche Stellen anknüpften und versuchten, den Muslims gegenüber klarzustellen, daß schon deshalb, auch auf die

¹⁵ S. z. B. Massignon im Handwörterb. S. 72.

¹⁶ Barāhīn h = V.

¹⁷ Barāhīn w = VI.

¹⁸ Sura 3, V. 48.

¹⁹ S. hierüber Macdonald im Handwörterb. S. 216 und Sweetman, Islam and christian theology, Bd. 1, pp. 27—40.

²⁰ Z. B. das anonyme Streitgespräch des Mönches von St. Simeon, S. 46.

Aussage des Koran hin, Christus über Muhammed zu stellen sei, da letzterer doch gestorben ist. Um nun die Entrückung (raf') Christi leugnen zu können, stellte sich Ghulām Aḥmad in Gegensatz zum gesamten orthodoxen Islam und gab vor, das Schicksal des „hochgebenedeiten Propheten 'Isā“ durch besondere göttliche Eingebungen besser zu kennen²¹. Er erzählt, Pilatus habe einen Versuch zur Rettung 'Isā's unternommen. Den Halbtoten habe er vom Kreuze herabnehmen und dem Yūsufi Armaṭī übergeben lassen, der ihn gesund gepflegt habe. Da es schwierig gewesen sei, im Lande zu bleiben, so habe sich der „hochgebenedeite Messias (masih)“ nach Galiläa begeben und dort, nachdem er mit seinen Aposteln Fisch und Brot genossen, diesen den Lehrauftrag gegeben. Sodann sei er über Gebirge, durch Flüsse und Einöden hin gezogen und habe sich in Afghanistan gezeigt. Schließlich in Kaschmir angelangt, habe er für sich dort fünf Häuser gebaut und im Jahre 90 n. C. von der Welt Abschied genommen. Sein Grab habe er in Srinagar gefunden und zwar im Stadtviertel Khānyār. Dort sei er unter dem Namen Budh oder Yoz Asaf oder Shahzāda (Prinz) Banī bekannt gewesen. Nach 2000 habe ein Entdecker das Grab gefunden und in einem Buche „der Messias Hindustan's“ das Geheimnis gelüftet. In diesem Sinne seien auch die 'Isā erwähnenden Stellen des Koran zu erklären. Im weiteren Verlaufe der Auseinandersetzung mit den Christen verfällt der Verfasser hin und wieder in einen recht scharfen Ton und wird geradezu kleinlich, wenn er den Christus der Evangelien seinem Propheten gegenüber herabsetzen will. Er weist darauf hin, 'Isā habe selbst Wein getrunken und andere veranlaßt, dies zu tun und auch seinen Jüngern keinen Vorwurf gemacht als diese „ohne Erlaubnis von anderer Leute Feld“ Ähren ausgerissen haben²².

Ghulām Aḥmad der „Erneuerer“ (Mujaddid)

Da im Islam Überlieferungen existierten, die für jedes Jahrhundert einen Reformator versprachen, so werden diese auf den Stifter der Aḥmadiya selbst angewandt. Von einer Reincarnation des Propheten 'Isā ist allerdings nicht die Rede. Der Verfasser führt dann aus, daß es der denkenden Vernunft des Menschen wohl gelinge, zu beweisen, daß ein Schöpfer existieren *muß*; darüber hinaus sei allerdings eine Buchoffenbarung und auch weitere gott-

²¹ Barāhin: ppY = X und K = XL.

²² Barāhin p. 262.

gesandte Führung nötig²³. Der Beweis für die Echtheit des Koran erfolgt, wie allgemein üblich, auf Grund von dessen unübertroffener literarischer Schönheit²⁴.

Mit anderen islamischen Theologen muß Ghulām Aḥmad sich darüber auseinandersetzen, daß nach dem Abschluß der Buchoffenbarung durch Muhammed es noch weitere Inspirationen geben müsse, und wenn diese auch nicht zur geoffenbarten Schrift gehören, so seien sie doch deutlich durch verschiedene Kennzeichen als glaubwürdig zu erweisen²⁵. Für sich selbst führt er als Wunder hauptsächlich eine Reihe von Weissagungen an, die dann auch wirklich am angegebenen Datum sich erfüllten²⁶. Man findet da das Eintreffen einer Geldsendung, eine Vorladung vor Gericht als Zeuge u. a. m. In einem späteren Buch „Izāla-yi ilhām“ (1891) erzählt Ghulām Aḥmad, wie er einst als Missionar in England auftreten werde. Er sah sich in London an einem Pult stehen und in der ihm sonst unbekannten englischen Sprache kräftige Argumente für den Islam vorbringen, worauf er eine Reihe weißer Vögel von der Größe eines Rebhuhnes fing²⁷. So wurde also aus dem anfänglichen Apologeten des Islam gegen die christlichen Glaubensboten der Propagandist für den europäischen Westen.

Auch an die Hindu wandte er sich, und zwar veröffentlichte er 1904 eine Botschaft an diese²⁸, in der es heißt: „Rājā Krishna wurde mir als ein großer und vollkommener Mann offenbart, wie ein gleicher unter den Hindu-Rishi's (Seher) und Avatār's (Inkarnationen) nicht zu finden ist. Er war ein Avatār, d. h. ein Prophet seiner Zeit und empfing von Gott den Heiligen Geist, doch wurden später in seine Lehre viele Irrtümer hineingetragen . . . Der allmächtige Gott hatte versprochen, eine geistige Erscheinung von ihm zu erwecken und hat jetzt durch mich sein Versprechen erfüllt.“ In „Barāhīn“ unterzieht er die Behauptungen der Brahmā wie der Aryā Samāj einer strengen Kritik und führt eine Anzahl vedischer Gebete an, in denen der Polytheismus sich klar zeigt²⁹. Er weist darauf hin, daß Stellen, die einen Hochgott andeuten, keine Offenbarung Gottes sein können. Sodann führt er eine Reihe Koranverse an, die ganz anders Gottes Einheit und seine Eigenschaften bezeugen.

²³ a. a. O. pp. 148—149.

²⁴ p. 275.

²⁵ pp. 212—248.

²⁶ p. 332. ●

²⁷ S. Mujaddid p. 12.

²⁸ Mujaddid p. 12.

²⁹ Barāhīn pp. 393—468.

Der heutige Islam der Ahmadiya

Bekanntlich hat sich nach dem 1908 erfolgten Tode des Gründers die Ahmadiya in zwei Teile gespalten, den Zweig von Qādiyān und den von Lahore (Lāhaur). Wie wir oben sahen, war Ghulām Ahmad auch da, wo er gegensätzlich zur Orthodoxie schreibt, ein Muslim alter Observanz, nur an islamisches Milieu gewöhnt, der lediglich den Koran und die sufisch tönenden Inspirationen gelten läßt, obwohl er schon die Missionierung des europäischen Westens voraussagt und zwar als Antwort auf das in Indien verkündete Christentum. Jeder Rationalismus liegt ihm völlig fern. Wenn er die Mysterien des Christentums ablehnt, dann geschieht dies ganz im Geiste des alten Islams und mit nicht-rationalen Waffen, wie seine „Erleuchtungen“ es beweisen.

Dieser Charakterzug des Stifters fällt um so mehr auf, wenn man mit seiner Sprache die der heutigen Ahmadiya-Literatur vergleicht. Deren Produktivität ist eine starke, wie die zahlreichen Traktate bezeugen, die alljährlich in englischer, aber auch schon in deutscher Sprache in der ganzen Welt verbreitet werden. „Islam, the religion of humanity“ ist ein Traktat aus der Feder des heutigen Hauptes der Lahore-Ahmadiya. Durchblättert man es, so fühlt man gar bald, daß der Geist etwa der Barāhin von dem dieser Publikation allerdings recht verschieden ist. Die mystische Atmosphäre ist hier verschwunden, und vergebens würde man nach dem scharfen Ton jenes ersten Werkes des Gründers suchen. „Das große Charakteristicum des Islam ist, daß er von seinen Anhängern den Glauben daran verlangt, daß alle großen Religionen der Welt, die vor ihm herrschten, von Gott geoffenbart sind: und so hat der Islam den Grund für Frieden und Harmonie unter den Weltreligionen gelegt“³⁰. Verschiedene Koranstellen werden geschickt benutzt, um diese Ansicht zu belegen. „Diese weitherzige Lehre bildet einen der charakteristischsten Züge des islamischen Glaubens“³¹. Solche Grundsätze dienen natürlich dazu, Gemüter zu gewinnen, die mit einem anspruchslosen Deismus sich begnügen und dem Mysterium fremd gegenüberstehen. Die Offenbarung wird allerdings als notwendig für den Menschen hingestellt, während die Incarnation vor allem abgelehnt wird³². „Das Leben nach dem Tode ist kein neues Leben, sondern nur die Weiterführung dieses Lebens, dessen verborgene Wirklichkeiten ans Licht gebracht werden“³³. „In der christlichen Lehre werden die körperlichen und geistigen Peinen miteinander verschmolzen . . . nach dem heiligen Koran . . . ist dies ein klares und volles Bild unseres geistigen Zustandes in diesem Leben“³⁴. Hier wird also das einzige wirkliche Mysterium des Islam, die Auferstehung der Leiber am jüngsten Tage, einfach völlig übergangen! Gleiches gilt für die Existenz der Engel und Teufel, welche wegdisputiert werden und einfach Bezeichnungen für äußere Faktoren sind, die den Menschen zum Guten oder zum Bösen antreiben³⁵. Man steht hierin zwar bereits jenseits der Orthodoxie, versucht aber in der Art von Theologen einer Aufklärungszeit solchen Angaben des Koran andere Bedeutungen zu unterschieben³⁶. Das weitverbreitete

³⁰ Islam p. 3.

³¹ a. a. O. p. 4.

³² a. a. O. p. 10.

³³ a. a. O. p. 11.

³⁴ a. a. O. p. 13.

³⁵ a. a. O. p. 16.

³⁶ a. a. O. p. 15.

Buch des gleichen Autors Muḥammad 'Alī „The living thoughts of the prophet Muhammad“ bemüht sich, vor allem jene Seiten des arabischen Religionsstifters aufzuzeigen, die nach zahlreichen späteren Überlieferungen besonders seine sittliche Höhe bekunden³⁷. Die Heterodoxie der Aḥmadiya hat ja nach Zeitungsmeldungen im April 1953 zu heftigen Demonstrationen der Bevölkerung in Pākistān geführt, die den dieser angehörenden Außenminister zum Rücktritt zwangen. Mir liegen auch arabische Zeitungen aus dem 'Irāq vor, die dagegen protestieren, daß die Aḥmadiya im Namen des Gesamtislam missioniert. So tolerant der Islam Pākistāns nach seinen theologischen Veröffentlichungen auch sein will, so lehnt er doch die Aḥmadiya im allgemeinen ab³⁸.

Die Zeit während des zweiten Weltkrieges läßt den genannten Verfasser mit einem Buch „The new world order“ (1943) auf den Plan treten, in dem die politischen Probleme nebst den sozialen Fragen im Sinne des Islam behandelt werden. Der Beginn ist eine berechtigte Kritik des in Europa herrschenden Materialismus: „Wenn bolschewistische Sendlinge nur darauf aus wären, den Atheismus zu predigen und den Kapitalismus und Imperialismus in Europa nicht berührten, so würde dieses nicht den kleinen Finger gegen sie erheben“³⁹. Dann heißt es sofort weiter, daß das Christentum dem Materialismus keinen Widerstand leisten könne und zwar in erster Linie wegen seiner Lehre. „Die christliche Religion — nicht der einfache Glaube Jesu Christi — sondern wie sie von der Kirche vertreten wird — ruhte auf einem Dogma, das der menschlichen Vernunft widerstrebte“⁴⁰. Man hätte auf wissenschaftlichem Wege gefunden, daß alle Mysterien (Incarnation, Kreuzigung, Eucharistie usw.) auf den Mythen alter Heidenvölker basierten⁴¹. Um so mehr muß natürlich der Islam als eine „Religion innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft“ auf das moderne Europa Eindruck machen. Die Kritik am Christentum geht also vom Rationalismus aus, während ein wirkliches Studium der Genesis des Christentums, noch dazu von den Quellen selbst her, gänzlich fehlt. Dem Islam hat von jeher das Studium der Antike gemangelt, obwohl viele Schriften der großen Philosophen Griechenlands in Übersetzung vorlagen und das islamische Kulturleben ein hellenistisches war. Griechisch zu lernen hatten die Gelehrten des Islam nie das Bedürfnis, und daher fehlt auch dem Islam von heute das Rüstzeug, wirklich die Geschichte des Urchristentums kennenzulernen. Er benützt die rationalistische Literatur und deren negative Kritik an den Evangelien aus Europa und wendet sich an rationalistisch gesinnte oder gegen das Christentum ressentimentiv eingestellte Kreise, deren es ja nach dem zweiten Weltkriege gerade in Deutschland sehr viele gibt. Es fragt sich, ob die Mission Deutschlands, sei es die in Berlin oder die neue Zweigstelle in Hamburg unter Leitung des Holländers Hans Peter Schulz⁴² dem Suchenden mehr bieten kann als die ohnehin schon üblich gewordene flache Aufklärungsreligion und ob die auch in islamischen Ländern nicht allgemein anerkannte Aḥmadiya, die wohl in Indien etwa eine halbe Million Anhänger zählt, weit über gewisse Großstadtkreise hinausdringen kann?

³⁷ The living thought p. 1—39.

³⁸ S. die Zeitschrift „Tarjumānu'l-qur'ān“, Sept. 1951 (Lāhor) Urdū.

³⁹ World order p. 7.

⁴⁰ a. a. O. p. 7.

⁴¹ a. a. O. p. 8.

⁴² S. Orbis catholicus, März 1953, Wien (Herder) S. 262.

KLEINE BEITRÄGE

P. NORBERT HOTZEL, OMI., HUNFELD

VIELHEIT DER VÖLKER UND SPRACHEN — SCHÖPFUNGSTAT ODER SÜNDENFOLGE? Eine Auseinandersetzung mit Gen 11, 1—9

Einleitung

Der Schöpfungsbericht der Bibel schließt mit der eindeutigen Feststellung: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“ (Gen 1, 31). Wer im Lichte dieses göttlichen Befundes die Vielheit der Völker und Sprachen in ihren konkret geschichtlichen Auswirkungen zu beurteilen versucht, stellt einen zweifachen, sich widersprechenden Tatbestand fest.

Auf der einen Seite erleben wir, zumal in unserer friedlosen Zeit, die Verschiedenheit der Völker und Sprachen immer wieder als eine ständige Bedrohung von Friede und Wohlfahrt. Diese Verschiedenheit erschwert nicht nur jede Art von Einheit, sondern erzeugt immer von neuem Gegensätze und Spaltungen. Nichtverstehen, Zwietracht, kalter und heißer Krieg scheinen hier dauernden Nährboden zu finden und zu etwas Unvermeidbarem zu werden. Ist die Vielheit der Völker und Sprachen also ein ungeordnetes Nebeneinander, Ergebnis einer schuldhaft verlorenen Einheit?

Auf der anderen Seite zeigt das Festhalten der Menschen an ihrem Volkstum und an ihrer Muttersprache, daß diese beiden Erbteile als wertvolle Güter geschätzt werden. Sie bieten dem einzelnen Heimat und Hilfe und Halt. Erst die Entwurzelung aus dem Volksganzen und erst der Verlust der Muttersprache offenbaren in ihren oft erschreckenden Folgen, wie weitgehend Volk und Sprache einen Segen bedeuten. Bleiben also Volk und Sprache in ihrer ur-eigenen Gutheit bestehen? Sind sie vielleicht gerade in ihrer Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit ein Widerspiegeln göttlicher Fülle und Vollkommenheit, also ein Reichtum, den es zu erhalten gilt?

Diese Polarität drängt zu der Frage nach den Urgründen für das Entstehen der vielen Völker und verschiedensten Sprachen. Bestand diese Vielheit schon seit Menschheitsbeginn, oder ist sie das Ergebnis späterer Entwicklung? Und, wenn sie sich erst entwickelte, war dieser Vorgang das Ergebnis schöpfungsgegebener Zielstrebigkeit, oder war er schöpfungswidrige Unordnung, ein aus der Sünde erwachsener Fluch?

In unserer Zeit, in der auf allen Gebieten der Missionsarbeit der Ruf nach möglichst Akkommodation immer dringender wird, kann dem Missionar die Beantwortung dieser Fragen nicht gleichgültig sein. Mit welcher Grundhaltung soll er Volkstum und Muttersprache behandeln? Soll er sie als Schöpfungswerk bewußt pflegen, oder muß er versuchen, mit den aufbauenden Kräften des Christentums eine bestehende Fehlentwicklung möglichst weitgehend zurückzulenken zur urchen Schöpfungsordnung einer Vereinheitlichung?

Die Antwort außerbiblischer Quellen

Die Einheit und Einzigkeit der Sprache am Anfang der Menschheitsgeschichte halten Sprachwissenschaftler für erwiesen. Wadler kam zu der „Gewißheit,

daß . . . am gemeinsamen Ursprung der Sprachen nicht mehr zu rütteln ist, durch keinerlei Kritik, keinen Zweifel oder Einwand“¹. — Für die katholische Theologie ist derselbe Befund eindeutig aus dem Zeugnis der Hl. Schrift. Der Ursprung des Menschengeschlechtes aus dem einen und gemeinsamen Stammvater Adam wie auch die Allgemeinheit der Erbsünde verlangen eine solche Einheit der Sprache und des Volkes.

Geht nun das tatsächliche Aufhören dieser ersten Einheit zurück auf den ursprünglichen Willen des Schöpfers, oder ist es die Folge eines strafenden Fluches, den die Sünde verschuldete? Die ältesten außerbiblischen Zeugnisse neigen allgemein zu einer pessimistischen Deutung. Schon das wohl älteste Zeugnis, die *Etymologie* des Wortes „Volk“, legt das nahe. Wadler führt unser Wort „Volk“ überzeugend zurück auf ein Urwort der Menschheit. Die Bibel gebraucht als Zeitwort für „teilen“ „PALAG“. In den semitischen Sprachen bedeutet der Wortstamm „p-l-g“ „spalten, teilen, zerschlagen“. Dieser Wortstamm findet sich wieder in den verschiedensten Sprachgruppen der Erde und bezeichnet „Volk, Gau, Schar, Heer, Menge“². Dem Wort „Volk“ liegt also der negative Gedanke des Zerschneidens, Zerschlagens zugrunde.

Dieselbe Einstellung findet sich auch in alten *Sagen* und *Mythen* verschiedenster Völker. So wird das Aufhören einer Ureinheit aller Menschen empfunden als ein wirklicher Verlust (China), als Strafe der Götter (Indien) oder doch als Eingriff finsterner Mächte (Perser, Esten). Eine Überlieferung der Indianer Mittelamerikas führt Spaltung und Nichtverstehen unter den Stämmen zurück auf das Verlassen der Urheimat jenseits des großen Meeres. Doch auch bei ihnen wird dieses Ereignis negativ bewertet: Es „weinte das Herz der Stämme“³. — Diese Zeugnisse, die sich noch weiter ausführen und vermehren ließen, gehen in ihrem Werturteil von dem Gedanken aus, die Sprachenvielheit werde als störend empfunden und sei deshalb irgendwie verschuldet⁴.

Die Antwort der Bibel in Gen 11,1—9

Vielheit der Völker und Sprachen als Sündenfolge

Für die Wissenschaft, vor allem auch für das Verständnis der Bibel, besitzen diese ältesten Quellen hohen Wert. Eine endgültige und theologisch verbindliche Antwort auf unsere Frage erwarten wir jedoch nur aus der göttlichen Offenbarung, in unserer Untersuchung näherhin aus dem Bericht über den Turmbau zu Babel (Gen 11,1—9). Entsprechend unserer Fragestellung geht es uns dabei nur um die *theologische* Aussage des Babelberichtes. Bietet dieser Bericht eine sichere Grundlage für eine theologische Disqualifizierung der Völker- und Sprachenvielheit als einer von Gott verhängten Sündenstrafe? Die Antworten der einzelnen Exegeten, die hier dargestellt werden sollen, variieren von einem selbstverständlich unbefangenen „Ja“ bis zu einem entschiedenen „Nein“, eine Tatsache, die die anerkannten Schwierigkeiten für eine Exegese dieses Textes nur unterstreicht.

Die *alte Exegese* faßt den Bericht von Babel als wortwörtliche Geschichte auf. Dementsprechend gibt er ganz konkreten Aufschluß über den ursprünglichen

¹ A. Wadler, Der Turm von Babel. Urgemeinschaft der Sprachen. Basel 1935, 4.

² A. a. O. 20—21.

³ A. a. O. 11—15.

⁴ Vgl. P. Heinisch, Das Buch Genesis. Bonn 1930, 201—202.

Zustand der gesamten Menschheit, über die Einheit und Einzigkeit von Volk und Sprache. Ferner werden die geschichtlichen Vorgänge geschildert, die zur Entstehung der vielen Sprachen und Völker führten: Die Sünde der Auflehnung und des Stolzes wird von Gott bestraft mit der Zerschlagung der Einheit. Sprachen- und Völkervielheit werden also ganz eindeutig auf ein strafendes Eingreifen Gottes zurückgeführt; sie sind ein Fluch, den die Menschheit sich im Lauf ihrer Geschichte zuzog. Diese Deutung blieb als allgemein anerkannte Auffassung bis in die neuere Zeit hinein bestehen. Als umstritten galten nur Einzelfragen, wie etwa die Festlegung der ersten Ursprache und die Art und Weise ihrer Verwirrung. Die Juden betrachteten das Hebräische als die Ursprache. Die meisten Kirchenväter schlossen sich dieser Ansicht an, die durch das ganze Mittelalter hindurch als die vorherrschende galt. Theodoret nennt das Syrische als Ursprache, Gregor von Nyssa bekennet, daß wir sie nicht mehr feststellen können⁵. Philastrius, Bischof von Brescia (um 390), nimmt in freier Auslegung schon vor Babel eine Mehrzahl von Sprachen an, die sich mit der Zunahme der Menschen von selbst gebildet hätten. Infolge einer besonderen, von Gott gegebenen Sprachengabe, die erst in Babel verlorenging, wurden diese Sprachen von allen Menschen verstanden⁶. Noch in neuerer Zeit bemüht sich Neteler um die Festlegung der Ursprache vom Babelbericht her. Neteler läßt die Möglichkeit offen, daß schon in der Zeit vor der Sprachverwirrung „dialektische Verschiedenheiten“ vorhanden waren. Doch muß die Sprache „allgemein verständlich gewesen sein, und deshalb muß die Sprache der sumerischen Inschriften aus der Zeit vor der Sprachverwirrung mit der damaligen allgemeinen Sprache übereinstimmen“⁷.

Die Art und Weise der Sprachverwirrung wird im allgemeinen als plötzlich und wunderbar bezeichnet; denn die Sprachverwirrung war ja nicht Auswirkung, sondern Ursache des Auseinandergehens und der Zerstreung. Nach Hetzenauer ist eine gewisse Entwicklung möglich. Er läßt die Frage offen, ob die Sprachen schon sofort nach der Zerstreung fertig ausgebildet waren, oder ob sie sich in natürlichem Fortschritt entwickelt haben. Hetzenauer hält aber noch mit dem protestantischen Exegeten Dillmann daran fest, daß die Sprachen aller Menschen in Babel verwirrt wurden⁸. — Eine ähnliche Erklärung gibt Dier: „Der Verfasser sagt nicht, daß die Sprachen auf einmal fertig in die Erscheinung getreten sind; er fixiert nur den Zeitpunkt, von dem an die Zersplitterung der Völker und Sprachen begann“⁹.

Grundsätzlich dieselbe Auffassung vertreten auch konservativ-protestantische Exegeten. Auf Dillmann wurde bereits kurz hingewiesen. Der Exeget Procksch verlegt das Hauptgewicht der Erzählung auf den theologischen Sinn, der im wesentlichen folgendes aussage: „Die Vielheit der Völker und Sprachen entspricht nicht dem Grundplan der Geschichte, nach dem vielmehr Eintracht und Einvernehmen herrschen sollte, sondern ist etwas Unnatürliches. Eine Schuld steht am Anfang wie des Menschengeschlechtes, so der Weltgeschichte“¹⁰.

Zu demselben Ergebnis wie die bisher zitierten Exegeten kommt auch der Dogmatiker Stolz in seiner „Theologie der Sprache“. Der Bericht vom babyloni-

⁵ Hetzenauer, *Commentarium in librum Genesis*. Graz 1910, 204.

⁶ C. Dier OP, *Genesis*. Paderborn 1914, 107.

⁷ Neteler, *Das Buch Genesis*. Münster i. W. 1905, 88.

⁸ Hetzenauer, a. a. O. 208—209.

⁹ C. Dier OP, *Genesis*. Paderborn 1914, 106.

¹⁰ O. Procksch, *Die Genesis*³. Leipzig 1924, 19.

schen Turmbau bietet nach ihm einen „ganz konkreten Aufschluß über das Problem der Sprachenvielheit“. Diese ist „nicht nur eine Unvollkommenheit, sondern zugleich eine Folge der Sünde. Was immer die einzelnen Sprachen Gutes enthalten, daß ihrer viele sind, lag nicht in der ursprünglichen Absicht Gottes, und ohne die Sünde hätten wir alle Schönheiten und Vollkommenheiten der einzelnen in einer höheren gemeinsamen Paradiesessprache geeint“. „Die Sprachenvielheit bedeutet wesentlich Entzweiung der Menschheit, sie ist eine wirkliche Sprachenverwirrung, ein Übel, eine Strafe, die immer wieder zu Katastrophen führt, wenn sie nicht als solche anerkannt und in Geduld ertragen wird“¹¹.

Vielheit der Völker und Sprachen als Fluch und Segen

Ist dieses eindeutige „Ja“ zur Sprachenvielheit als Sündenfolge die einzig mögliche Antwort, die der Babelbericht zuläßt? Zahlreiche Exegeten, vor allem in neuester Zeit, bringen immer mehr Gesichtspunkte zur Geltung, die dieses „Ja“ abschwächen oder sogar bis zu einem entschiedenen „Nein“ umkehren.

Der protestantische Exeget *Zimmerli* neigt zu einer gewissen Mittelstellung. Der Befund, der sich für ihn aus dem Babelbericht ergibt, zwingt zu der einzig richtigen Antwort, daß „die sprachliche und räumliche Geschiedenheit der Völker... eine von Gott über die Welt verhängte Not“ sei. „Diesen Fluch hat der Mensch durch seine eigene Sünde sich hereingezo-gen“¹². — *Zimmerli* macht dann aber darauf aufmerksam, daß die Bibel noch eine andere Aussage kennt, die das Auseinanderströmen der Menschen und damit auch die natürliche Entfaltung von Völkern und Sprachen als Folgen eines göttlichen Segens darstellt. „Dann segnete Gott den Noe und seine Söhne und sprach zu ihnen: Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde“ (Gen 9, 1)¹³. *Zimmerli* stellt diesen Widerspruch fest, versucht jedoch nicht, ihn mit seiner oben aufgestellten Behauptung zu harmonisieren; sondern zieht die einfache und unlogische Schlußfolgerung: „Das ist die Zweideutigkeit des Völkerlebens, daß es unter dem Fluch der Sünde seufzt, und daß dennoch in all der reichen Fülle an Verschiedenheiten in den Völkern das helle Licht einer göttlichen Segnung noch durchleuchtet... Die Schrift steht einem selbstsüchtigen Nationalismus ebenso fern wie einem farblosen Internationalismus“¹⁴. Es mutet fast an, als müßte Segen und Fluch in einem Kompromiß gleichwertig nebeneinander bestehen bleiben, damit diese politische Folgerung möglich wird.

Vielheit der Völker und Sprachen als Schöpfungstat

Wenden wir uns nun der Gruppe von Exegeten zu, die es verneinen, daß der Babelbericht die Völker- und Sprachenvielheit theologisch als Sündenfolge disqualifiziere.

Die *liberal-protestantischen Exegeten* sind in unserem Zusammenhang von geringerer Bedeutung. Sie betrachten die Babelerzählung als eine Sage. Eine Sage ist naturgemäß in keiner Weise als Geschichte zu werten, und von einer

¹¹ A. Stolz OSB, *Theologie der Sprache*. In: *Benediktinische Monatsschrift* 17, 1935, 124 und 126.

¹² W. Zimmerli, 1. Mose 1—11. Die Urgeschichte. 2. Teil. Zürich 1948, 277 u. 229.

¹³ Vgl. Gen 9, 7. 19; 10, 5. 20. 31.

¹⁴ W. Zimmerli, a. a. O. 234.

Sage sind auch keine theologisch verbindlichen Aussagen zu erwarten. Nach diesen Exegeten ist daher vom Babelbericht her nichts dagegen einzuwenden, die Sprachenvielheit als Schöpfungstat bestehen zu lassen. — Für Gunkel handelt es sich in Gen 11, 1—9 um eine alte polytheistische Sage, die der Verfasser der Bibel nur monotheistisch umgedeutet habe. Die polytheistischen Züge seien aber noch deutlich erkennbar. Der ursprüngliche Verfasser dachte etwa so: „Was würde die Menschheit alles vollbringen, wenn sie einig wäre.“ Daher ist die Menschheit so zerspalten, „weil sie der Gottheit sonst zu mächtig würde“. Der Erzähler nahm dann seine Vorstellungen von Sprache und Volkstum, um diese Gedanken konkret darzustellen. Damit erhielten die ersten Zuhörer dieser Sage zugleich eine Lösung der schwierigen Fragen nach dem Ursprung der Sprachen und nach der Zerstreuung der Menschen¹⁵. Diese Lösung hat jedoch als legendäre Darstellung nicht mehr theologischen Wert als die außerbiblischen Sagen auch. Im gleichen Sinne wertet Wadler den Babelbericht als einen Mythos, den er jedoch als ein Dokument der Urzeit hoch einschätzt¹⁶.

Von einer ganz anderen Grundhaltung aus beurteilen die katholischen Exegeten Lesètre und van Hoonacker die Babelerzählung. Sie gehen aus von textkritischen Erwägungen. Den Ausdruck „die ganze Erde“ (V. 1 und 9) fassen sie mit den meisten modernen Exegeten analog und verstehen darunter — ähnlich wie bei der Sintflut — einen bestimmten Teil der Erde. Außerdem deuten sie mit wenigen anderen Exegeten das hebräische Wort „šāphāh = Lippe“ nicht als Sprache, Mundart, sondern als Gesinnung, Gedanke, Absicht. Bei der Beurteilung des göttlichen Eingreifens in Babel bemühen sie sich, dieses nicht als eine Strafe, sondern — im Widerspruch zu den weitaus meisten Exegeten — als eine göttliche Segnung zu bewerten: Der Anlaß für die Zerstreuung in Babel war ein Streit untereinander, nicht aber die Sünde des Stolzes gegen Gott. Sie wollten ja in bester Absicht eine politisch religiöse Einheit bilden und ein universales Reich gründen. Dieser Plan entsprach jedoch nicht den göttlichen Ratschlüssen, und deshalb zerstreute Gott diese Menschen zu ihrem eigenen Besten, indem er sie uneinig werden ließ in ihren Planungen¹⁷. Daß bei einer solchen Auslegung kein Raum bleibt für eine Disqualifizierung der Völker und Sprachen, ist offensichtlich.

Paul Heinisch bringt bei seiner Behandlung des Babelberichtes vor allem den Gesichtspunkt zur Geltung, daß man bei der Hl. Schrift unterscheiden müsse zwischen wissenschaftlichen und theologischen Aussagen. So lehnt Heinisch die Erklärung der alten Exegese ab; denn eine solche Auffassung stehe „im Gegensatz zu den Ergebnissen der modernen Sprachforschung“¹⁸. Diese lehrt, daß im Laufe der Zeit „in jeder Sprache Veränderungen entstehen. Wohnen Gruppen von Menschen in verschiedenen Gegenden lange Zeit voneinander getrennt, so entstehen Dialekte und allmählich verschiedene Sprachen . . . Dieser Vorgang ist ein natürlicher“¹⁹. Da Heinisch den Bereich des Babelberichtes einschränkt auf die Semiten oder nur auf einen Teil derselben, muß er die Existenz anderer

¹⁵ H. Gunkel, Genesis. Göttingen 1901, 88—90; und 1922, 98.

¹⁶ A. Wadler, Der Turm von Babel. Urgemeinschaft der Sprachen. Basel 1935, 9.

¹⁷ Nach Ceuppens OP, Quaestiones selectae ex historia primaeva². Roma 1947, 340 und 357: H. Lesètre, La tour de Babel. Revue pratique d'apologétique, 2, 1906, 358—359. — A. van Hoonacker, De Toren van Babel en de verwarring der talen. Gent 1923, 128—129.

¹⁸ P. Heinisch, Das Buch Genesis. Bonn 1930, 202.

¹⁹ P. Heinisch, Probleme der biblischen Urgeschichte. Luzern 1947, 151.

Völker und Völkerschaften annehmen, mithin eine Teilung der Menschheit vor Babel. Deshalb „werden sich schon vor der Flut Sprachen herausgebildet haben“¹⁸. „Der biblische Schriftsteller hat sich nicht zum Ziel gesetzt, darzulegen, auf welche Weise Sprachen entstanden sind; denn das ist eine wissenschaftliche Frage, und solche überläßt die Hl. Schrift der Forschung. Er will zeigen, daß Gott *jeden Übermut der Menschen bändigt*“²⁰. Um die Darstellungsweise der Schrift verständlich zu machen, betont Heinisch, daß der Hagiograph alles, auch das, was durch die Mittelursachen geschieht, auf die Erstursache zurückführt, auf Gott. — Den theologischen Gehalt der Perikope faßt Heinisch zusammen in die Sätze: „Der Gedanke, den unsere Erzählung zum Ausdruck bringen will, ist also der, daß hochmütige *Auflehnung gegen Gott* zu einer *Spaltung* der Menschen geführt hat . . . Nach Gottes Willen sollten die Menschen eine große Gemeinschaft bilden, zusammengehalten durch die Treue gegen den Allerhöchsten. Die Menschen wollten es nicht, sie lehnten sich gegen Gott auf. Daher kamen Spaltungen, und damit entstanden Völker, deren Kennzeichen der biblische Schriftsteller in der Verschiedenheit der Sprachen erblickt“²¹.

Seinen grundsätzlichen Ausführungen entsprechend kann Heinisch hier wohl nicht entscheiden wollen, daß die Völker, und damit indirekt auch die Sprachen, als geschichtliche Realitäten in ihrer Gesamtheit auf die Sünde zurückzuführen seien. Vielmehr scheint Heinisch sagen zu wollen, daß die feindliche Aufspaltung der Menschen und Völker, ihre geistig-religiöse Scheidung nicht im ursprünglichen Plane Gottes lag. „Die Treue gegen den Allerhöchsten“, nicht also Volkstum und Sprache, sollte alle Menschen zusammenhalten. Wo diese göttliche Bindung fehlt, da spaltet sich ein Volk leicht auf in Völker, und die Völker zerfallen in feindliche Lager. Eine wirkliche Gemeinschaft ist nicht mehr möglich.

In enger Anlehnung an Heinisch gibt *Geuppens* eine noch positivere und eindeutiger Antwort auf unsere Fragestellung. Dabei berücksichtigt er besonders den Gesamtzusammenhang in der Urgeschichte und bewertet von daher Volkstum und Sprache. — Schon vor der Sintflut zerstreuten sich die Menschen, und unmittelbar nach der Flut setzte die Zerstreuung der Nachkommen des Noe ein, so daß zahlreiche Völker entstanden waren, noch bevor die Zerstreuung in Babel begann. Deshalb handelt es sich in unserem Bericht um ein ganz bestimmtes Gebiet mit einem bestimmten Volk, und zwar um die Zerstreuung der Nachkommen des Jectan zur Zeit des Phaleg²². Diese sprachen weder die erste Ursprache, noch waren sie das einzige Volk. — Durch ihre Einheit wollen sie sich große Macht erwerben. Deshalb bleiben sie an einem Ort und errichten als Zeichen ihrer dauernden Einheit und Stärke eine Stadt mit hohem Turm. Das Bemühen um eine derartige Einheit mißfällt Gott. Zweimal, bei der Schöpfung und nach der Sintflut, hatte er eindeutig seinen Willen kundgetan: „Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde“ (Gen 1, 28; 9, 1). Diesem Auftrag Gottes sind die stolzen Nachkommen Jectans ungehorsam. Deshalb straft sie Gott mit Zerstreuung, um dadurch den Fortschritt der Gesamtmenschheit zu fördern und sicherzustellen. Wie Gott ihre Zerstreuung und Sprachverwirrung erreicht, darüber sagt die Hl. Schrift nichts aus. Gott konnte plötzlich und wunderbar eingreifen, konnte aber ebenso durch natürlich wirksame

²⁰ P. Heinisch, a. a. O. 151.

²¹ P. Heinisch, a. a. O. 154.

²² Gen 10, 25—29.

Mittelursachen seinen göttlichen Willen durchsetzen²³. Zweck dieser Erzählung ist nicht, den Ursprung der Völker und Sprachen zu erklären; der Hagiograph will vielmehr den Beweis erbringen, „daß Gott unabhängig von den Menschen, ja gegen den Willen der Menschen, unfehlbar seine Beschlüsse ausführt. Gott, der Herr, lenkt alle Geschehnisse dieser Welt und führt sie unfehlbar an das Ziel, das er festgelegt hat“²⁴.

Eine bestimmtere und eindeutige Antwort auf unsere Fragestellung ist nicht mehr möglich: Der Babelbericht stellt nicht etwa die Schöpfungsgegebenheit der Sprachen- und Völkervielfalt in Frage, sondern unterstreicht sie sogar, indem er zeigt, wie Gott diesen seinen Schöpferwillen kraftvoll durchsetzt. — Eine völlige Umkehrung des alten Standpunktes!

Alle katholischen Theologen, die bisher zitiert wurden, sprechen unserer Erzählung einen im eigentlichen Sinne geschichtlichen Charakter zu. Wenn die letztgenannten Exegeten trotzdem zu dem Ergebnis kommen, der Babelbericht bewerte die Völker und Sprachen nicht als eine fluchbeladene Einrichtung, dann ist das im wesentlichen auf ihre von den alten Exegeten abweichende Textkritik zurückzuführen. Die Berücksichtigung der Aussagen von Gen 1—10 über Sprachen und Völker, die Einschränkung des Berichtes auf eine kleine Gruppe der Menschheit und eine neue Sicht für die Verwendung der Erst- und Mittelursachen durch den Hagiographen ermöglichen eine auf unsere Frage positive Antwort, stellen dadurch eine Übereinstimmung mit den Ergebnissen der Profanwissenschaft her und retten doch zugleich die Geschichtlichkeit des Berichtes. Einige neuere Exegeten, deren Zahl in den letzten Jahren mehr und mehr wächst, verwerten nicht nur die genannten textkritischen Einsichten, sondern schreiben dem Babelbericht eine andere, von der bisherigen Exegese abweichende *literarische Art* zu. Der Hagiograph wolle nicht in unserem modernen Sinn eigentliche Geschichte berichten, sondern im Kleide der Geschichte biete er göttliche Wahrheiten dar. Für die Exegese bringt das einen bedeutungsvollen Einschnitt mit sich.

Schon 1932 vertritt *Junker* in „Die biblische Urgeschichte“ diese neue Auffassung. Auf unsere Problemstellung antwortet er, daß der Babelbericht weder den Ursprung der Sprache, noch die Zerstreuung der Völker erklären will. Ziel des Verfassers ist, im heilsgeschichtlichen Ablauf der Urgeschichte aufzuzeigen, wie die Menschheit auch nach der Sintflut wieder wegstrebt von Gott und eigene, gottwidrige Wege geht, wie Gott aber trotzdem seine Pläne unfehlbar durchsetzt²⁵. — Auf eine „geschichtliche“ Rechtfertigung kann *Junker* — entsprechend seiner literarischen Einstufung des Berichtes — einfachhin verzichten.

In dieselbe literarische Gattung stuft auch *Strobel* den Bericht vom Turmbau zu Babel ein. *Strobel* beruft sich dabei auf das Schreiben des Sekretärs der Bibelkommission an Kardinal Suhard vom 16. Januar 1948, nach dem man in den Kapiteln Gen 1—11 keine Geschichte im klassischen oder modernen Sinn sehen und auf sie also nicht die Maßstäbe unserer geschichtlichen Wissenschaft anwenden darf. Ausgehend von der Feststellung, daß der Verfasser unserer Perikope bereits vor diesem Bericht eine Vielheit der Völker kennt, schluß-

²³ F. Ceuppens OP, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*². Roma 1947, 340—348.

²⁴ A. a. O. 346 und 356.

²⁵ Nach Ceuppens, a. a. O. 357—359: H. Junker, *Die biblische Urgeschichte*. 1932, 55—57. — H. Junker, *Babel*. In: *Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 1. Freiburg 1930, Sp. 889—890.

folgt Strobel, gestützt auf die erwähnte Äußerung der Bibelkommission, daß es nicht im Sinne des Autors wäre, auf seine in der Urgeschichte enthaltenen Aussagen streng geschichtliche Maßstäbe anzuwenden. Er will ja deren Geschichtlichkeit gar nicht wissenschaftlich verbürgen.

Vielmehr ist es Ziel und Zweck von Gen 1—11, die universale Heilsgeschichte der Menschheit in einer volkstümlichen Darstellung zu verkündigen. Die Heilsgeschichte lehrt, „daß sich die Menschheit stets von Gott sündig abwendet, daß aber Gott auch stets seine Hoheitsrechte verteidigt“²⁶. Diese Lehre ist in der ‚yahwistischen‘ Tradition eingeklammert in zwei Berichten geschichtlichen Charakters: Am Anfang steht die Paradieseserzählung, am Ende die Erzählung vom Turmbau zu Babel, und in der Mitte als Höhepunkt die Sintflut.“ Diese Parallelität zwischen Anfang und Ende der Urgeschichte weist darauf hin, daß das oben genannte, dem Autor vorschwebende Ziel den literarischen Aufbau des Ganzen bestimmt hat.

Als Material seiner Darlegungen verwendet der Hagiograph ältere Traditionen. „In unserem Falle dürfte dies eine Erzählung sein, die sich im Anschluß an einen der hohen Stufentürme (Zigurrat), die in Mesopotamien als Symbole des hl. Berges und Altars der Gottheit gebaut wurden, gebildet hat. Dabei benutzt der Autor „eine Anschauung seiner Zeit über die Vielheit der Völker und Sprachen, um den Verlust des von Gott gegebenen Heils, das aus den Menschen aller Völker und Sprachen *ein* Gottesvolk machen sollte, anschaulich seinen Zeitgenossen in einer ihnen verständlichen Sprache zu schildern“²⁷. Er will also weder eine geschichtliche Begründung, noch eine wissenschaftliche Erklärung über die Entstehung der Völker und Sprachen geben, „sondern im Kleide einer solchen Tradition die Lehre verkünden, daß die Menschheit durch die Sünde den Heilsplan Gottes, aus ihr *ein* Gottesvolk zu machen, durchkreuzt hat und daher von Gott ihrem Schicksal der Zerstreuung und Trennung von Gott überlassen wurde“. — Eine Bestätigung dieser Auslegung sieht Strobel auch darin, daß dieses Schlußkapitel der Universalgeschichte der Genesis zugleich die Überleitung und Einführung bildet zur Geschichte der Erwählung eines neuen Gottesvolkes in Abraham²⁸.

Von dieser Sicht her erhält auch das *Sprachenwunder* des Pfingstfestes seine Deutung. Die Verheißung, daß in Abraham alle Völker der Erde gesegnet sein sollen (Gen 12,3), erfüllt sich im Gottesreich Jesu Christi. Alle Völker aller Sprachen erhalten die Berufung, trotz ihrer gottgegebenen Verschiedenheiten und unter Bewahrung derselben zu dem einen und universalen Gottesvolk der Kirche zusammenzuwachsen. Der Heilsplan Gottes mit der Menschheit ist durch die Erlösung neue Wirklichkeit geworden, das eine Gottesvolk des Neuen Bundes ist entstanden.

Ergebnis

Ist die Völker- und Sprachenvielheit also Schöpfungstat oder Sündenfolge? Mögen auch die Interpretationen des Berichtes vom Turmbau zu Babel weit

²⁶ Vgl. Gen 3, 22 f. und 11, 6 f.

²⁷ Ähnlich hat der Autor von Gen 1 die kosmogonischen Anschauungen seiner Zeit verwendet, nicht um eine geologische Erklärung über die Entstehung der Welt zu geben, sondern um das Verhältnis der Welt als Schöpfung zu Gott, dem Schöpfer, konkret zu schildern.

²⁸ A. Strobel OMI, Unveröffentlichtes Manuskript über die biblische Urgeschichte. Hünfeld 1953.

auseinandergehen und die Antworten der Exegeten sich widersprechen, die positiv-optimistische Deutung dieser Vielheit durch die neuesten Exegeten ist doch so eindeutig, gut begründet und mit den Ergebnissen der Profanwissenschaft übereinstimmend, daß kaum noch ein Zweifel möglich bleibt. Die Vielfalt und Mannigfaltigkeit der Völker und Sprachen haben sich entwickelt aus einer schöpferischen Zielstrebigkeit heraus, sind segensreiche Schöpfungstat. Dem Missionar bleibt also das unverdächtige Recht, ja die gottgewollte Pflicht, Volkstum und Volkssprache in seinen Missionsgebieten zu pflegen und als hohe Werte und Reichtümer, die der Schöpfer den Menschen schenkte, zu achten. Mag der in Sünde gefallenen Menschheit auch oft die innere Gesinntheit fehlen, in der Vielheit die Einigkeit und den Frieden zu bewahren, der katholische Missionar verkündet und vermittelt eine höchste Einheit in der Vielheit durch „einen Herrn, einen Glauben, eine Taufe, einen Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen“ (Eph 4, 5). In der einen katholischen Kirche, in der der Pfingstgeist der Liebe und Einheit unaufhörlich wirkt, fließen die Quellen der Kraft, die auch ein sündiges Geschlecht befähigen, in der gottgewollten Vielheit der Völker und Sprachen zur gottgeschenkten Einigkeit zurückzufinden. Diese Möglichkeit zu vollziehen, bleibt unsere Aufgabe, solange Menschen und Völker noch auf dem Wege sind in jene „große Schar... aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen“, die steht vor dem Throne und vor dem Lamme (Apoc 7, 9—10).

P. DR. BENNO M. BIERMANN OP

MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

in Münster, am 28. Mai 1953

Zugegen waren: Der stellvertretende Vorsitzende, Prof. Dr. Thomas Ohm; der Schatzmeister Prälat Johannes Solzbacher; der Schriftführer P. Dr. Benno Biermann OP; Prof. Dr. Max Bierbaum; Prof. Dr. J. Steffes; P. Dr. A. Freitag SVD, Steyl; P. A. Otto SJ, Bonn; Jos. Peters, Aachen; P. Ernst Borgmann SVD, Geilenkirchen; P. Joh. Braam MSC, Hilstrup; Regierungsdirektor Dr. Deutzmann, Stolberg; Freiin Gabriele von Dorth, Koblenz-Pfaffendorf; Prof. Gebhard Frei SMB, Schöneck (Schweiz); P. Odilo Gerhard OFM, Salmünster; P. Dr. Gregor van Breda OMCap., Tilburg; B. Herre, Rottweil; P. Prior Venantius Günther OP, Düsseldorf; Ludwig Hofmann, Freiburg; Dr. Eduard Hüffer, Münster; P. Paul Koppelberg CSSp., Aachen; P. Dr. Karl Müller SVD, St. Augustin; P. Joseph Rath CSSp., Knechtsteden; Frz. Füssel, Berlin-Bonn, Caritas-Direktor in Berlin.

Vor dem Eintritt in die Tagesordnung begrüßte Prof. Ohm die Anwesenden und machte ihnen die traurige Mitteilung, daß der derzeitige Vorsitzende des Institutes, S. Durchlaucht Fürst Erich von Waldburg zu Zeil und Trauburg, am 24. 5. dieses Jahres 1953 einem Autounfall zum Opfer gefallen und in Leutkirch verstorben ist.

Auf Ohms Antrag wurde dann einstimmig Herr Prälat J. Solzbacher als einstweiliger kommissarischer Erster Vorsitzender erwählt. An seiner Stelle wurde als kommissarischer Schatzmeister P. Paul Koppelberg einstimmig erwählt. Stell-

vertretender Vorsitzender bleibt Herr Prof. Ohm, Schriftführer P. Dr. Benno Biermann OP.

Dann wurden Punkt 3/4 der Tagesordnung über die Änderung der Statuten vorweggenommen, damit der gegenwärtige Notar, Herr Rechtsanwalt Dr. Bernhard Beisenkötter, das Protokoll mitnehmen konnte, um es dem Amtsgericht vorzulegen.

Die Neufassung der Statuten, die einstimmig beschlossen wurde, betrifft 1. den Namen. Bis 1935 trug das Institut den Namen „Internationales Institut“. Das Beiwort: „Internationales“ mußte 1935 wegen der Forderungen der national-sozialistischen Regierung gestrichen werden. Es wird wieder eingeführt, so daß der Name heißt: *Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen*.

Betr. § 3 wurde bestimmt, daß der Jahresbeitrag jeweils von der Mitgliederversammlung festzusetzen ist. Nicht nur Einzelpersonen, sondern auch juristische Personen und Körperschaften, wissenschaftliche Institute usw. können beitreten. Der Beitritt von wissenschaftlichen Instituten bedeutet keine organisatorische Unterordnung, sondern lediglich die Bezahlung des Beitrages und die Bejahung und Förderung der Ziele des Internationalen Instituts.

Betr. § 8 wurde festgesetzt, daß die Mitgliederversammlung auch den stellvertretenden Vorsitzenden zu wählen hat.

Betr. § 12 wird bestimmt, daß die Amtszeit des Vorsitzenden und des geschäftsführenden Ausschusses dauern soll bis zur Neuwahl, die in der Regel alle 2 Jahre und spätestens 3 Jahre nach der Wahl gehalten werden soll.

In § 15 fällt der erste Satz aus. Der letzte wird formuliert: Mitglieder sind die Mitglieder des geschäftsführenden Ausschusses, der Redaktion des Institutsorgans und vom ersten Vorsitzenden im Einvernehmen mit der Kommission zu berufende Fachgelehrte.

Punkt 4 der Tagesordnung ist mit der Neufassung von § 3 erledigt, insofern die Satzung die Höhe des Mitgliedsbeitrags nicht festzulegen braucht. Vorläufig wurde beschlossen, als Mitgliedsbeitrag an der Summe von 15 DM festzuhalten. Anschließend wurden die übrigen Punkte der Tagesordnung erledigt. 1. Bericht des Schriftführers über die letzte Mitgliederversammlung. Wir verweisen hier auf unseren Bericht in der ZMR 1952, 309—312. 2. Kassenbericht. Prälat Solzbacher verlas als bisheriger Schatzmeister den Bericht, ausgehend von dem Kassenbestand am 1. Januar 1952 von 922,82 DM. Die Einnahmen des Jahres 1952 beliefen sich auf 5708,38 DM (Mitgliederbeiträge 1357, PWK 1000, LMV 300, PWG für 1950 1000, Kultus-Ministerium 2000, Spende 50, Zinsen 1,38 DM), mit der Restsumme von 922,82 also 6631,20 DM.

Demgegenüber betrugen die Auslagen für die Zeitschrift (Druckkosten 1310,40, nachträglich für 1950 noch 509,35, für 1951 531,25, für nachträglich gelieferte Nummern 73,07, für Honorare 1314,15 DM) insgesamt 3738,22 DM. Dazu kommen für Porto 142,60, für Reisekosten 84,—, für Tagungen 1134,20, sonstige Unkosten 68,60, insgesamt als Auslagen 5167,62 DM, bleiben also als Bestand für 1953 1463,58 DM.

Im laufenden Jahre 1953 kamen hinzu bis zum 23. Mai an Einnahmen 1995,68 DM (Beiträge der Mitglieder 1422,—, PWK 500, MV d. Frauen und Jungfrauen 50, Zinsen 23,88 DM) an Auslagen 1974,50 (für die ZMR Druck und Honorar 1393,—, nachgelieferte Nummern 177,85, Porto 82, Tagung Münster 328, sonstige Auslagen 53,65 DM). Der Kassenbestand betrug dementsprechend am 23. Mai 1953 1484,76 DM.

Dem Schatzmeister wurde von der Versammlung Entlastung erteilt.

Zu Punkt 5 der Tagesordnung: *Planung und Werbung* legte Herr Prof. Ohm zunächst die Pläne zu neuen Veröffentlichungen in den Studien und Texten vor. Die Arbeit von P. Laures SJ über Takayama Ukon unterliegt augenblicklich der Prüfung wegen der Bewilligung der notwendigen Druckkostenzuschüsse. Dann ist zum Druck bereit die *Historia do Malauar* von dem Jesuiten Diogo Goncalves, herausgegeben von P. Wicki SJ, die erste Ausgabe eines missionsgeschichtlich und missionsmethodisch wichtigen Textes, ferner die erste Veröffentlichung eines englischen Buches über die Missionsgeschichte der Goldküste und die zu ganz neuen Erkenntnissen führende Arbeit von P. Glazik über die russisch-orthodoxe Mission.

Über die *Werbetätigkeit* des Verlages für die Zeitschrift ließ dann Herr Dr. Hüffer durch seinen Werbechef berichten. Dieser legte dar, daß der Verlag alles tue, was unter den obwaltenden Umständen möglich ist, in Buchausstellungen und Rundschreiben an den Buchhandel. Ein eigener Prospekt wurde verschiedenen Zeitschriften beigegeben, auf der Frankfurter Buchmesse sucht man zu werben. Aber es zeigt sich immer wieder, daß die erfolgreichste Werbung die durch persönliche Bemühung in interessierten Kreisen ist. Deshalb schätzen wir besonders die Bemühungen unseres Mitgliedes P. Dr. Karl Müller SVD von St. Augustin, der dem Institute in dieser Beziehung treue Hilfe leistet, und dem Prälat Solzbacher seine Anerkennung und den Dank des Institutes aussprach. P. Dr. Müller wurde infolge Beschlusses der Mitgliederversammlung von München 1952 dem Schriftführer zur Seite gestellt. Alle Mitglieder werden von Prälat Solzbacher aufgefordert, in ähnlicher Weise für unsere Sache zu werben. Besonders in jedem Hause der männlichen Orden sollte die Zeitschrift aufliegen.

Zum Schlusse dankte der Vorsitzende Herrn Prof. Ohm für seine erfolgreichen Bemühungen um die laufende Missionswoche für Missionare in Münster, von der wir hoffen, daß sie den Bestrebungen des Institutes kräftigen Auftrieb geben werde. Sie wird gewiß nicht die letzte ihrer Art sein. Er dankte auch noch Herrn Prof. Dr. Bierbaum für seine Arbeit, die er in den langen Jahren des Nationalsozialismus, der Kriegs- und Nachkriegszeit so unverdrossen für unsere Sache geleistet hat.

P. J. SCHUTTE SVD

86 STEYLER CHINAMMISSIONARE TAGEN IN ST. AUGUSTIN
BEI SIEGBURG (RHLD.) (27. JULI—1. AUGUST)

Der Gedanke einer Tagung aller in der Heimat weilenden Steyler Chinamissionare war nicht neu. Aber den letzten unmittelbaren Anstoß gab die „Tagung für Missionare“, die in der Pfingstwoche in Münster unter der Leitung von Prof. Dr. Thomas Ohm stattfand. Die an der Tagung teilnehmenden 40 Steyler Chinamissionare empfanden das Bedürfnis nach einer eigenen „China-Tagung“, auf der vor allem die brennenden Probleme der Chinamission erörtert würden. Das ist auch allzu verständlich. Den verbannten Chinamissionar bedrückt die apostolische Sorge um seine Missionsheimat. In China haben wir unsere beste Arbeitskraft geopfert, mancher von unsern Mitbrüdern sogar sein Blut und Leben; dort ließen wir ringende und trauernde Seelen zu-

rück. Aber wenn wir jetzt auch verbannt sind, so dürfen wir doch nicht unsere Chinamission einfach ihrem Schicksal überlassen, das Alte vergessen und uns unbekümmert neuen Aufgaben zuwenden.

Dieses Bewußtsein war die Triebfeder der Tagung und machte sie zu einer ausgesprochenen Missionarstagung. Missionare sollten zu Missionaren sprechen. So trafen sich vom 27. Juli — 1. August im Steyler Missionspriesterseminar St. Augustin bei Siegburg (Rhld.) 86 ausgewiesene und verbannte Chinamissionare unter dem Vorsitz ihrer Oberhirten Erzbischof Buddenbrock (Lancow, Kansu), Bischof Hoowaarts (Tsaohofu, Shantung), Bischof Olbert (Tsingtao, Shantung) und Apost. Präf. Loy (Sinkiang). Einige von ihnen waren erst kürzlich aus kommunistischen Kerkern zurückgekehrt. Aber trotz der dunklen Erinnerung an Terror, Verhöre und Volksgerichte beseelte alle ein glaubensfroher Optimismus und der unerschütterte Wille, sich weiterhin nach besten Kräften für die so schwergeprüfte Chinamission einzusetzen und, was Gott gebe, so bald wie möglich dahin zurückzukehren.

Das Tagungsprogramm war reichhaltig und bot eine — fast übergroße? — Fülle von Stoff. Die Referate waren in drei Gruppen zusammengefaßt:

1. Die Frage der einheimischen Missionskräfte (Klerus und Laien).
2. Die SVD und die Chinamission.
3. Die Fortsetzung unserer Missionsarbeit außerhalb Chinas.

Weil die Referate in ihrer Zeitdauer auf 30 Minuten eingeschränkt wurden, ward um so weiterer Spielraum für die Diskussion gelassen, an der sich alt und jung sehr lebhaft beteiligte. Es wurden rückschauend die alten Wege und Methoden überprüft und gesichtet, neue Wege und Möglichkeiten für den Fall einer künftigen Rückkehr gesucht und vorgeschlagen. Man wollte positive, aufbauende Arbeit leisten. Aber auch das Gebot der Stunde, das Problem der Gegenwart und ihrer Arbeitsmöglichkeiten, drängte sich mahndend und rufend in den Vordergrund.

Referate sowohl wie Diskussionen zeichneten sich aus durch Sachlichkeit, Aufgeschlossenheit und ihre praktische Ausrichtung und Zielsetzung. Sie waren getragen von einem ernsten Verantwortungs- und Sendungsbewußtsein, sowie von der brennenden Sorge um unsere Chinamission. Wir können nur wünschen und hoffen, daß diese Tagung der Chinamissionare erst ein Anfang sei und ein Beginnen, aber kein Schlußstein.

JOHN HENRY NEWMAN ÜBER DIE NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN UND DAS CHRISTENTUM

Alle Religionen, die verschiedenen heidnischen Religionen sowohl wie die mosaische Religion haben manche Elemente, in welchen sie sich ziemlich gleich sind. Sie scheinen von einem gemeinsamen Ursprung zu kommen, und insofern tragen sie Spuren der Wahrheit an sich. Sie alle sind, obwohl sie Entartungen und Entstellungen sind, Zweige jener patriarchalischen Religion, die von Gott kommt. Die jüdische Religion kommt selbstverständlich ganz und unmittelbar von Gott... Die heidnische Religion ist wahre entartete Religion, die jüdische wahre tote Religion und das Christentum die wahre Religion, lebendig und vollkommen.

Parochial and Plain Sermons. V. London 1891, 170 f (Übersetzung von Thomas Ohm).

AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

JOHANNES HOFINGER SJ, MANILA

MISSIONSKATECHETISCHE BEDEUTUNG UND RECHTE GESTALTUNG
DES RELIGIÖSEN SCHAUSPIELS — Unter besonderer Berücksichtigung der
chinesischen Mission

Unter den Mitteln, deren sich der Kommunismus in China unter geschickter Anpassung an die Eigenart des Volkes bedient, um seine Ideen dem Volke bekannt und mundgerecht zu machen, hat auch die dramatische Darbietung ihre Rolle. Allenthalben werden Schauspielergruppen angeworben und landauf landab in die verschiedenen Ortschaften geschickt. Das schaulustige Volk ist immer begierig, sich ein neues zügiges Stück anzusehen, und ohne es zu merken, läßt es sich auch vom kommunistischen Inhalt des Stückes beeinflussen. „Es bleibt immer etwas hängen.“ Und das genügt den Aposteln des Kommunismus vollauf, um sich auch dieses Propagandamittels mit Eifer und Geschick zu bedienen.

Schon längst vor dem Kommunismus hat sich die katholische Mission in China, und gewiß auch anderwärts, bemüht, die christliche Lehre auch durch dramatische Darstellungen unters Volk zu bringen und heimisch zu machen. Und das nicht etwa nur in den Missionszentralen, wo gut ausgebaute Schulen die Einübung und aufwandreiche Aufführung religiöser Schauspiele besonders begünstigten. Auch in Außenstationen mit ziemlich dürftigen Missionsschulen wurden nicht selten mit bedeutendem Aufwand religiöse Schauspiele aufgeführt. Besonders gelegentlich christlicher Feste, die der Missionar in der betreffenden christlichen Gemeinde feierte. Da war es vielfach Sitte, daß am Nachmittag des Festes die ganze Gemeinde zusammenkam, um den Missionar in gemeinsamer Feier zum Fest zu beglückwünschen (pai chan-li). Das bot den Anlaß zu mannigfachen Darbietungen der Missionsschule, angefangen von einfachen Reigen und Gesängen, kurzen szenischen Darbietungen bis zu umfangreichen religiösen Schauspielen in mehreren Akten. Jeder Missionar weiß, welche Freude das Volk an solchen dramatischen Aufführungen hat, wie damit auch die Heiden angelockt werden, und welche tiefe Wirkung bei Christen und Heiden erzielt werden kann, wenn ein passend ausgewähltes religiöses Stück in packender, würdiger Darstellung geboten wurde. Besonders für die Christen konnte der eifrige Missionar die Wirkung des Stückes durch ein paar herzliche zusammenfassende, abschließende Worte, eben seinen Glückwunsch an die Gemeinde, noch vertiefen.

Sobald nach der gegenwärtigen Verfolgung wieder ein einigermaßen freies Arbeiten der Mission in China möglich sein wird, sollte das erprobte Missionsmittel des religiösen Schauspiels noch planvoller und intensiver in den Dienst der Glaubensverkündigung gestellt werden. In der Zeit nach der Verfolgung wird das Missionswerk auf Jahre hinaus mit einem empfindlichen Mangel an Missionskräften, Missionaren und einigermaßen ausgebildeten Katechisten, zu rechnen haben. Auf weite Strecken werden die Kräfte fehlen, um die neue Generation, die in den Jahren des Krieges und erst recht in der Zeit der Verfolgung ohne regelmäßigen christlichen Unterricht herangewachsen ist, einigermaßen hinreichend zu unterrichten. Wer würde da nicht das religiöse Schauspiel begrüßen, welches die Glaubensverkündigung des Missionars in wirksamer Weise vorbereitet, beziehungsweise fortsetzt und vertieft. Durch seine Anpassung an die spielfrohe und schaulustige Eigenart des Missionsvolkes, das seit vielen Jahr-

hundertern eine bedeutsame dramatische Volkskunst entwickelt und treu gepflegt hat, kann das religiöse Schauspiel von vornherein auf gute Aufnahme und Verständnis bei Christen und Heiden rechnen; durch die Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit, mit der es die christlichen Wahrheiten zur Darstellung bringt und vor allem auch die christlichen Werte tief miterleben hilft, ist es besonders geeignet, nicht bloß das Wissen um die christliche Religion zu fördern, sondern besonders auch die christlichen Werte bejahen, pflegen und lieben zu lehren. Auch erreicht es viele abgestandene Christen und religiös uninteressierte Heiden, welche der Glaubenspredigt des Missionars oder des Katechisten in weitem Bogen aus dem Wege gehen, sich aber doch gerne ein gut gespieltes religiöses Theaterstück anschauen. Niemand wird erwarten, daß sich solche Leute nun gleich vollauf bekehren; gar leicht kann aber für so manche aus ihnen der Anblick des religiösen Schauspiels der erste äußere Antrieb zu nachhaltiger innerer Be-sinnung sein.

Um das missionskatechetische Ziel der Aufführung möglichst vollkommen zu erreichen, müßte freilich auf die passende Auswahl des Stoffes und auf die rechte durchaus religiöse Darbietung noch mehr als bisher geachtet werden. Der durch die äußeren Umstände bedingte Rückgang religiösen Wissens, auch in den christlichen Familien, fordert gebieterisch leicht verständliche Stücke, die vor allem die christlichen Hauptwahrheiten und die christlichen Grundhaltungen recht anschaulich zur Darstellung bringen. Einfache biblische Stoffe und Darstellungen aus dem Leben der Heiligen werden sich da besonders eignen. Der christliche Lehrgehalt könnte wohl mitunter durch den Spielansager, der im chinesischen Volksstück eine bedeutende Rolle spielt, in unaufdringlicher packender Weise noch mehr hervorgehoben werden.

Man wird gewiß nicht sagen können, daß es der katholischen Literatur Chinas bisher an Texten für religiöse Aufführungen gefehlt hat. Der im Jahre 1940 erschienene Gesamtkatalog der katholischen Literatur bringt eine stattliche Reihe von Theater-texten, die damals im katholischen Buchhandel alle leicht zu haben waren. Unter-dessen sind allerdings fast alle Verlage, die solche Theater-texte veröffentlicht hatten, zugrunde gegangen. Wer um die Eigenart der katholischen Literatur der Vorkriegszeit weiß und über die Entwicklung Chinas in den letzten Jahrzehnten, und ganz besonders seit dem Emporkommen des Kommunismus weiß, wird sich gewiß nicht wundern, wenn man die Theater-texte der Vorkriegszeit zu einem guten Teil durch neuere ersetzt zu sehen wünschte, die sich in der Sprache und der ganzen Art der Darstellung mehr dem neuen Empfinden anpassen.

Eben weil das chinesische Volk schon eine alte dramatische Volkskunst mit ausgeprägter Eigenart besitzt, sollte sich das religiöse Schauspiel dieser Eigenart nach Möglichkeit anpassen, sie christlich veredeln und ins Religiöse erheben. Nur in ganz seltenen Fällen wird ein Ausländer so weit kommen, daß er selber gute chinesische Theaterstücke verfassen könnte. Frühere Generationen von Missionaren haben sich in dieser Hinsicht bestimmt zu viel zugetraut, und allein oder mit Hilfe von literarisch ungenügend geschulten Katechisten Theater-texte geschrieben, die wohl mehr als Notlösungen gewertet werden sollen: Man hatte keine besseren Kräfte zur Verfügung, auch waren die Christen von damals viel anspruchsloser.

Überhaupt wäre es gut, in der Frage um die rechte Form des religiösen Schauspiels in China sich vor allem den bedeutenden Unterschied zwischen abend-ländischer und chinesischer dramatischer Kunst vor Augen zu halten. Das abend-ländische Drama will vor allem die innere Entwicklung des Helden darstellen;

es ergreift durch die Wucht und Geschlossenheit seiner Handlung und die darin wirksame Idee, die sich sieghaft durchsetzt, wenn auch der Held des Stückes in tragischem Kampf für oder gegen diese Idee unterliegen mag. Das dynamische, rationale Element herrscht vor. Das chinesische Drama hingegen ist in viel stärkerem Ausmaß beschreibende, erzählende, gleichsam malende Kunst. Es kommt ihm nicht so sehr auf geschlossene Handlung, auf streng und unaufhaltsam fortschreitende Entwicklung noch auch in erster Linie auf die Darstellung einer großen, das ganze Drama beherrschenden Idee an. Das alles mag sich auch an einzelnen dramatischen Meisterwerken der chinesischen Literatur finden. Doch bleibt dabei doch bestehen, daß das chinesische Drama in erster Linie „Situationsmalerei“ bieten will: Eine bestimmte Seelenlage, oder auch nur eine äußere Situation soll so treffend als möglich, unter möglichster Hervorhebung des Charakteristischen dargestellt werden. Gelingt das nicht, so hat das Stück für den Chinesen trotz aller Geschlossenheit und Wucht der Handlung wenig Reiz. Um dieses Hauptziel des chinesischen Dramas zu erreichen, eignet der chinesischen Theatersprache eine eigenartige Kraft und Ausdrucksfähigkeit, für die dem Ausländer meist der rechte Sinn fehlt, der Chinesen hingegen sehr feinfühlig und anspruchsvoll ist. Daher kommt es auch, daß Übersetzungen und Bearbeitungen westlicher Stücke, von denen sich der Ausländer großen Erfolg erwartet, dem Chinesen oft nur wenig gefallen, es fehlt eben zu sehr das ausmalende Element, das ihm so sehr zusagt. Es ist gewiß nur billig und recht, auch im religiösen Schauspiel in China der chinesischen Eigenart gebührend Rechnung zu tragen. Nur so kann es auch seinen religiösen, missionarischen Zweck voll und ganz erreichen. Denn zuerst muß es den Zuschauern vor allem einmal gefallen, um seine religiöse Sendung wirksam erfüllen zu können. Im Interesse dieser missionskatechetischen Aufgabe wird man dann allerdings auch gebührend auf Einheit der Handlung und Herausarbeitung der beherrschenden religiösen Idee bedacht sein.

Bei aller Anpassung an die Eigenart des Missionsvolkes muß natürlich darauf geachtet werden, daß in Sprache und Darbietung die religiöse Würde des religiösen Schauspiels voll und ganz gewahrt bleibe. Wohl hat auch im religiösen Schauspiel der stellenweise zutage tretende unverwüsthche Humor und die ungesuchte Derbheit des echten Volksstückes ihre Berechtigung. Doch darf die religiöse Weihe des Ganzen darunter in keiner Weise leiden. Fehler gegen diese selbstverständliche Grundregel religiöser dramatischer Darbietung kommen wohl vor allem daher, daß gerade geschickte Schauspieler ihr Talent nicht immer restlos in den Dienst des Ganzen stellen wollen, sondern in gedankenloser Selbstsucht zu sehr nach billigen Lacheffekten haschen.

Noch ein anderer Umstand bringt in China die Weihe des religiösen Stückes mitunter in Gefahr. Eben weil das chinesische Schauspiel vor allem die Affekte und Gesinnungen der handelnden Personen treffend, unter möglichster Hervorhebung des Charakteristischen darstellen will, liegt die Gefahr nahe, daß zweit-rangige Spieler, die nicht ganz echt spielen, leicht die feine Trennungslinie zwischen naturwahrer, aber charakteristischer Darstellung und überspitzender Parodie übersehen, und so gerade an Höhepunkten des religiösen Schauspiels das Publikum nicht ergreifen, sondern vielmehr zum Lachen reizen. Stellen tiefer religiöser Ergriffenheit sind dieser Gefahr erfahrungsgemäß besonders ausgesetzt. Selbstverständlich läßt sich diese Gefahr durch entsprechende Schulung der Schauspieler unschwer überwinden. Es muß vor allem dafür gesorgt werden, daß gerade die religiösen Höhepunkte des Stückes mit voller innerer Echtheit und edler eigener Ergriffenheit gespielt werden; dann werden sie gewiß

auch das Publikum ergreifen und in den Bannkreis der religiösen Wertwelt ziehen.

Leider wird in der Zeit nach der Verfolgung zunächst der Mangel an katholischen Missionsschulen die großzügige Förderung und volle missionarische Ausnutzung des religiösen Schauspieles bedeutend erschweren. Ist es doch aus mehr als einem Grunde recht fraglich, ob die katholische Mission selbst in einem freien China in absehbarer Zeit wieder im Stande sein wird, ihr Schulwesen einigermaßen im gleichen Umfang wie früher auszubauen. Das gilt ganz besonders von den Elementarschulen auf dem Lande. Nun kommt aber das religiöse Schauspiel vor allem als zugkräftiges Missionsmittel auf dem Lande in Betracht. Das Stadtvolk ist durch Radio, Kino und dramatische Darbietungen von Berufsschauspielern reichlich in Anspruch genommen und zu verwöhnt, um sich für die dramatischen Versuche einer Schülergruppe besonders zu interessieren. In der Stadt mag dem religiösen Schauspiel immerhin nicht zu unterschätzender katechetischer Wert für die religiöse Unterweisung und Formung der Christen und besonders der christlichen Jugend zukommen, doch werden religiöse Schulaufführungen in der Stadt die Heiden viel weniger anlocken als auf dem Lande.

Vielleicht ließe sich der bedauerliche Ausfall religiöser Schulaufführungen auf dem Lande durch folgende Lösung einigermaßen beheben. Könnte man nicht aus den Zöglingen des Kleinseminars die geeignetsten auswählen, mit ihnen eine oder auch zwei Gruppen bilden, die während eines Teiles der Sommerferien unter beständiger Führung und Betreuung durch einen tüchtigen Missionar aufs Land gehen, und dort in den Christengemeinden ihre wohl eingeübten religiösen Stücke zum besten geben? Solche Spielgruppen, die aus wohltrainierten meist älteren Schülern einer höheren Schule beständen, könnten natürlich unvergleichlich Besseres bieten als die Schüler einer armseligen Dorfschule. Der einheitliche Geist der ganzen Gruppe, die in dieser Ferienfahrt nicht eine bloße Ferienunterhaltung, sondern vor allem eine passende apostolische Aufgabe sehen müßte, käme der religiösen Tiefenwirkung ihres Stückes sicherlich sehr zu gute. Auch der mit echt jugendlichem Frohsinn gepaarte religiöse Eifer der Spielschar und ihre selbstlose Hingabe an ihre apostolische Aufgabe, die sie im ganzen Auftreten und in ihrem Verkehr mit den Ortsbewohnern zeigten, müßte seine gute Wirkung haben. Ein nicht zu unterschätzender Nebengewinn wäre auch ein schöner feierlicher Gottesdienst mit gutem Gesang, den man den Christen auf diese Weise leicht bieten könnte. Wie viele Christen kleinerer Gemeinden haben wenigstens in ihrer eigenen Gemeinde noch nie einen schönen Gottesdienst erlebt, wie er sich durch die aktive Teilnahme einer solchen Gruppe wohlgeformter Seminaristen leicht gestalten ließe.

Zweifellos würde solch eine frohe und doch ganz apostolische Ferienfahrt der Kleinseminaristen auch viel zur Weckung priesterlicher Berufe unter der christlichen Jugend beitragen. Und die Seminaristen selber schöpften daraus reichen Gewinn: Tatkräftigen Seeleneifer, ausgezeichnete Schulung zu gutem Vortrag und edler Darstellung religiöser Affekte, die Kunst des ungezwungenen Apostolates, opferbereiten Gemeinschaftssinn. Selbstverständlich könnten diese vorzüglichen Wirkungen nur dann erwartet werden, wenn für gute Führung der Gruppe durch einen erfahrenen Priester, wohl aus den Professoren oder Erziehern des Kleinseminars, verläßlich gesorgt ist. Die Leitung des Seminars würde auf diese Weise ihre tüchtigsten Leute gründlich kennenlernen. Die jungen Leute werden sich auf der Ferienfahrt ganz von selbst echter und voller geben, als dies unterm Schuljahr innerhalb der Mauern des Seminars mit seiner gewiß notwendigen, aber immerhin nivellierenden Ordnung möglich ist.

Vielleicht könnte man gegen diesen Vorschlag einwenden, wenigstens in China sei er schon aus dem Grunde schwer durchführbar, weil die Zeit der Sommerferien gerade die Zeit der anstrengenden Feldarbeit ist. Da seien die Leute auf dem Lande zu müd, um sich am Abend noch für ein Theaterstück zu interessieren. Gewiß wird man nicht behaupten können, daß die Sommerzeit an sich die günstigste Jahreszeit für die Aufführung religiöser Schauspiele sei. Die langen Winterabende würden sich dazu viel besser eignen. Doch weiß jeder Chinamissionar, der den Sommer auf dem Lande verbracht hat, daß die Leute trotz der harten Arbeit untertags am Abend noch lange zusammensitzen und erst recht spät sich zur Ruhe legen. Im heißen chinesischen Sommer bringt erst der späte Abend etwas Kühlung und angenehmen Schlaf. Da die Landleute im Sommer trotz der drängenden Arbeit mittags lange schlafen, sind sie abends trotz der Feldarbeit ziemlich frisch und gewiß aufgelegt, sich ein schönes Theaterstück anzuschauen. Selbstverständlich müßten alle Vorbereitungen für die Aufführung untertags von der Spielgruppe selber besorgt werden, so daß die Dörfler untertags ruhig ihrer Feldarbeit nachgehen können, und am Abend dann schon alles für die Aufführung vorbereitet finden.

Für die Unterkunft und Verpflegung der Spielgruppe werden die Zuschauer gern aufkommen, auch für die Auslagen, welche die Aufführungen mit sich bringen. Darüber hinaus sollte aber nicht auf finanziellen Gewinn abgezielt werden. Das würde das durchaus apostolische Ziel einer solchen Spielfahrt notwendig beeinträchtigen. Die Leute sollen durchaus den Eindruck haben, daß es der Spielgruppe wirklich darum zu tun ist, ihnen eine Freude zu bereiten und religiöse Werte zu bieten. Sollte sich durch die freiwilligen Spenden der Zuschauer ein Gewinn ergeben, so soll er einem apostolischen Zweck zugeführt werden, für den sich auch die Spieler leicht begeistern können.

MITTEILUNGEN

Studium der Missionswissenschaft an der Universität Münster

Ausländer und Auslandsdeutsche, die in Münster Missionswissenschaft studieren wollen, aber der Unterstützung (Stipendium) bedürfen, können sich wegen der letzteren bei Prof. Dr. Ohm melden.

An der Universität Münster wurde im Sommersemester 1953 P. Josef Glazik MSC (Hiltrup) zum Dr. theol. promoviert und zum wissenschaftlichen Assistenten am Institut für Missionswissenschaft an der Universität bestellt. Die umfangreiche Dissertation handelt über „Die Heidenmission der russisch-orthodoxen Kirche seit Peter dem Großen“. Im gleichen Semester erwarb sich Fräulein stud. phil. et theol. Rosemarie Wolters (Essen) das missionswissenschaftliche Diplom. Der Titel ihrer Arbeit lautet: Die Lehrtätigkeit der Frau in der Kirche in den ersten christlichen Jahrhunderten.

BESPRECHUNGEN

Adams, Eleanor B., A Bio-Bibliography of Franciscan Authors in Colonial Central America (Publications of the Academy of American Franciscan History, Bibliographical Series, vol. II). Washington, D. C. (Academy of American Franciscan History) 1953. XXI u. 97 S., 3,— Dollar.

Die *Academy of American Franciscan History* (29, Cedar Lane, Washington 14, D. C.) gibt zur Geschichte des Franziskanerordens in Amerika eine bibliographische (in der der vorliegende Bd. der zweite ist) und eine dokumentarische Reihe heraus (die die Texte mit Übersetzung und Kommentar umfaßt: bisher ein Band). Der vorliegende Band erfaßt alphabetisch die franziskanischen Autoren Mittelamerikas in der kolonialen Periode (d. h. bis zur Loslösung Mittelamerikas von der spanischen Herrschaft). Das Verzeichnis umfaßt Drucke (deren Erfassung und nähere Beschreibung wir besonders dem bekannten chilenischen Polyhistor J. T. Medina [1852—1930] verdanken) und überaus zahlreiche Handschriften (deren Erfassung weitgehend J. M. Beristain y Souza, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, México 1816—1821, besorgt hat). Es wäre schön gewesen, wenn die Vf., die bei Handschriften meist nur auf Beristain verweist, etwas über den Verbleib (oder das Verschollensein) der Handschriften mitgeteilt hätte. Auch für Handschriften geläufiger Standorte (Bibliothèque Nationale, Paris; Library of American Philosophical Society usw.) werden keine Signaturen gegeben. Trotzdem bleibt die Zusammenstellung von orientierendem Wert.

Die Franziskaner hatten in Mittelamerika zwei Provinzen: die St.-Josephs-Provinz im Maya-Gebiet (Yucatán) und die Namen-Jesu-Provinz in Guatemala (hauptsächlich mit *Kiche-* und *Cakchiquel*-sprechender Bevölkerung). Die Publikationsmöglichkeiten der Franziskaner waren nicht günstig: Guatemala besaß erst seit 1660, Yucatán erst seit Ende der Kolonialperiode eine Druckerei. So sind manche Werke in México oder in südamerikanischen (Lima) und europäischen Druckorten (Salamanca, Madrid) verlegt: und gerade so viele wertvolle Wörterbücher und Grammatiken der Eingeborenensprachen blieben Manuskripte, die heute größtenteils verschollen sind.

Die stofflichen Schwerpunkte der literarischen Tätigkeit der Franziskaner liegen in der Linguistik und Ethnologie einerseits, in der Devotions- und Pastoral-literatur andererseits.

Der linguistische-ethnologische Ertrag liegt beschlossen in zahlreichen *Maya*-Grammatiken (pp. 3, 15, 17, 26, 72), *Maya*-Wörterbüchern (pp. 11, 15, 17, 25, 72, 76, 87), *Kiche*-Grammatiken (pp. 5, 9), *Kiche*-Wörterbüchern (pp. 11, 13, 40), *Cakchiquel*-Grammatiken (pp. 9, 10, 18, 69, 70), *Cakchiquel*-Wörterbüchern (pp. 6, 9, 38, 69) usw. Auch entlegene Sprachen wie *Concho* (p. 31), *Copana-bastla* (p. 44 s.), *Tehuantepec* (p. 60), *Tzotzlem* (p. 68), *Zozil* (p. 64) haben ihre Bearbeiter gefunden. Vergleichende Grammatiken und Wörterbücher der drei Hauptsprachen Guatemalas *Kiche*, *Cakchiquel* und *Tzutuchil* (pp. 32 s., 63) schließen sich an: wir sind so mitten in schwierigsten Problemen der Sprachwissenschaft. Dazu kommen ethnologisch-folkloristische Darstellungen der Maya- und Guatemala-Völker: über 'Altertümer', Botanik, Volksmedizin usw. In den pastoralen Bereich gehören die Katechismen, Predigtsammlungen, Kreuzwegandachten, Novenen usw. in den Eingeborenensprachen. Bemerkenswert der bischöfliche Hirtenbrief (Anf. 18. Jh.) über die wichtige Gewissenspflicht der

Pfarrer, sich die Indianersprachen anzueignen (p. 7). Die Einführung der lat. Schrift für die Eingeborensprachen durch die Missionare führte zu einer sozialen Umschichtung, da damit eine geistige Überwindung der einheimischen (heidnischen) Priester- und Adelstradition gegeben war. Unter den verzeichneten Autoren finden sich mehrere Eingeborene, die dem Franziskanerorden angehören und zu Superioren-Ämtern aufstiegen (pp. 8, 14, 18, 20, 23, 27, 71). Die Franziskaner-Universität San Carlos in Guatemala hatte einen Lehrstuhl für die *Cakchiquel*-Sprache (p. 33). Man wagte sich an so schwierige Aufgaben wie die Erklärung des Athanasianums *Quicumque* auf *Cakchiquel* (p. 39). Die aufklärende Wirksamkeit der franziskanischen Volkserziehung zeigt ein (span.) Werk über den Kaiserschnitt, das die Praktizierung der Operation anscheinend durch Nichtärzte ermöglicht hat (pp. 39 s.). — Einiges zur Devotionsgeschichte: Da die Universität San Carlos einen Lehrstuhl für Skotismus hatte, finden sich zahlreiche Werke über die *Immaculata Conceptio* (lat. und span.). An Grignon de Montfort erinnert das Verhältnis der Sklavenschaft (*esclavitud*), in dem man zu Maria stehen will (pp. 11, 82; anno 1717 bzw. 1723). — Christus ist auf dem Kreuzweg siebenmal gefallen (p. 8). — Es gibt eine Devotion zum Herzen des hl. Franziskus, das mit dem Herzen Jesu ganz besonders verbunden ist (p. 33); *concordia ingeniosa del amor divino*. Es gibt einen besonderen Josephs-Rosenkranz (p. 23). Die hl. Librada und ihre 8 Gefährtinnen sind die Musen der Gnade im heiligen Parnass Spaniens (p. 14). Im 18. Jh. dreimal aufgelegt wurde der 'Apostolische Köcher mit durchdringenden Pfeilen, um die Festung des verstockten Sünders zur Übergabe zu bringen' (p. 28). Ein im 18. Jh. zweimal aufgelegtes Andachtsbuch heißt: 'Jordan des Heils oder Siebentagesandacht zum Gedächtnis der sieben Blutungen (anscheinend 5 Wunden, dazu Ölberg. Geißelung?) Unseres Herrn, darinnen der Sünder sieben Tage lang baden soll: so wird er vom Aussatz seiner Sünden geheilt' (p. 38). Dieses (heute 'barock' klingende) Gedanken- und Formulierungsgut steht in der ungebrochenen Tradition der Mystik: es bedürfte einer historischen Durchleuchtung.

Münster/Westf.

Heinrich Lausberg

Brunton, Paul, *Die Philosophie der Wahrheit — tiefster Grund des Yoga* (The Hidden Teaching beyond Yoga, deutsch von Karin Eckhart). Zürich, Rascher Verlag 1951. 556 S. 8°. 25,— DM.

Der Verf. will sich von der „Mystik“ zur „Wahrheit“ gewendet haben. Mit Yoga hat sein Buch wenig zu tun. Seine Kenntnisse von indischer Philosophie sind dilettantisch. Zum Ausgleich operiert er reichlich mit der Sensation angeblicher Geheimnisse, um seine, wie er sagt, „hirnmarternden Wahrheiten“ (S. 61) als „einen Teil, aber nicht das Ganze des ‚Yoga der philosophischen Erkenntnis‘“ (S. 60) anzupreisen und in diesem Buche, das, wie der Verf. mitteilt, „seit langem von einem internationalen Leserkreis erwartet wurde“ (S. 60), „ein Gefüge zusammengeschweißten westöstlichen Denkens“ (S. 68), d. h. einen von gewissen Vedāntawerken und vom synkretistischen Rationalismus englisch-schreibender Inder beeinflussen, mit Begriffen moderner Wissenschaften gestützten erkenntnis-theoretischen Idealismus, anspruchsvoll-weitschweifig darzulegen.

Münster i. W.

Paul Hacker

Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Colegida e anotada por Antônio da Silva Rêgo. Índia. Tom. VI—VIII, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1951/52.

Mit erstaunlicher Geschwindigkeit folgen aufeinander die Bände der Documentação, über deren erste 5 Bände wir im Vorjahre berichteten (ZMR 36, 1952, 294—298). Bd. 6 bietet 54 Dokumente aus den Jahren 1555—1558; Bd. 7 70 Dokumente, von denen 51 nachgeholt sind aus früheren Jahren, 20 aus dem Jahre 1559 stammen; dazu die Summaria Relaçam über die Dominikaner in Indien aus dem Jahre 1679. Der 8. Bd. bringt 81 Dokumente aus den Jahren 1560/61.

Der Herausgeber schreibt die Vorrede zum 6. Bd. in Pangim (Indien) und berichtet in der Vorrede zum 7. Bd., daß es ihm möglich war, mit der Unterstützung der Regierung nach Goa zu fahren und dort das Arquivo Histórico do Estado da Índia zu durchforschen, das zweite Hauptarchiv Portugals für die indische Mission. Aus diesem hat bereits im vorigen Jahrhundert zumal Cunha Rivara eine Reihe von Dokumenten veröffentlicht, besonders im Arquivo Português Oriental. Manches von dem, was Cunha Rivara veröffentlichte, ist durch Mißwirtschaft verloren gegangen, aber jetzt wird das Archiv als „Cartorio Geral da Índia Portuguesa“ wieder mit Sorgfalt gepflegt. Seine Dokumente stammen nur zu ganz kleinem Teil aus dem 16. Jahrhundert. Um so reicher sind die Schätze aus den späteren Zeiten. Da es da Silva Rego nicht möglich war, alle Archive zu durchforschen, rechnete er von vornherein mit Nachträgen, wie sie nun im 7. Bd. gebracht werden, wobei er auch die von P. Widki im 2. Bd. der Documenta Indica (Mon. Hist. Soc. J., vol. 72) neu veröffentlichten Dokumente nachträgt, die er vor der Herausgabe der früheren Bände nicht einsehen konnte.

Bei den veröffentlichten Dokumenten handelt es sich in der Hauptsache um Schreiben der Jesuiten, die allein die regelmäßige Berichterstattung und Archivierung ihrer Schriften zum Prinzip gemacht hatten, während die andern Ordensleute nur dann schrieben, wenn sie eine Schwierigkeit oder ein sonstiger Anlaß dazu zwang. Zum Ersatz hatte deshalb der Herausgeber bereits im 5. Bd. die Geschichte der Franziskanerprovinz S. Thomé von Frei Clemente de S. Eyria mit einigen Nachträgen abgedruckt, die übrigens nicht bis 1772 führt (Überschrift!), sondern bis 1722 mit einem Nachtrag von 1724. Ein Gleiches hatte er für die Dominikaner versprochen und druckt nun im 7. Bd., 367/546 die unveröffentlichte Summaria Relaçam ab von 1679 ohne Angabe des Autors. Dessen Name ist Frei Jacintho da Encarnação: vgl. Bibl. Miss. V, 223 nach Barbosa. Bibl. Lus. Das MS war schon nach Auszügen von Prof. Kunstmann von M. Müllbauer in seiner Geschichte der kath. Missionen von Ostindien, Freiburg 1852, benutzt worden (vgl. dort S. 37). Müllbauers Urteil, daß es auch von Cacegas-Sousa bereits benutzt worden sei, könnte nur für den 4. Teil gelten, da der 3. bereits 1678 gedruckt wurde. Von Vorteil wäre es gewesen, wenn der Herausgeber auch die Anschrift des Generalvikars der indischen Dominikaner Frei Amaro de S. Thomas vom 17. Dezember 1722 beigezogen hätte, die in einigen Punkten erweitert ist. Sie findet sich in der Bibl. Pública zu Evora CV/2—6, Bibl. Miss. VI, n. 715.

Die 3 Bände sind reich an interessanten Dokumenten. Ich hebe zunächst einige von ihnen hervor, die nicht von Jesuiten stammen. Eine Reihe von Briefen oder Gesetzen zeigt uns, wie die Regierung das Missionswerk zu stützen suchte. Die Unterdrückung des Christentums wurde gehemmt, die Witwenverbrennung ver-

boten. Von besonderer Wichtigkeit ist die Sammlung: *Leis a favor da Cristandade* im Archiv von Goa, der mehrere Stücke im 7. Band entnommen sind: Sorge für die bekehrten Sklaven, Jurisdiktion des Pay dos Christaos, die christlichen Sklaven der Mohammedaner und Heiden, Schutz der Christen gegen Unterdrückung durch selbstsüchtige Kaufleute und ihre Freunde, Vorteile für Neuchristen bei der Erbschaft, Ausschuß der Heiden von öffentlichen Stellen. Neuchristen erhalten die gleichen Privilegien wie die Portugiesen. Vollwaisen heidnischer Eltern werden christlich erzogen. Christliche Sklaven ungläubiger Herren müssen an Christen verkauft werden, wenn die Herren Portugiesisch-Indien verlassen. Heidnische Zeremonien werden auf portugiesischem Gebiet verboten. Pagoden und Moscheen dürfen nicht mehr errichtet oder wieder aufgebaut werden. — Es werden mitgeteilt die Gehälter des Erzbischofs von Goa und der Geistlichkeit an der Kathedrale.

Im 6. Bd. finden sich 3 Franziskanerbriefe, der erste von Frei Fernando da Paz, der aber als Franziskaner nicht gekennzeichnet ist, aus dem bekannten Kolleg des Frei Vicente de Lagos von Cranganore. Dieser war ca. 1552 gestorben. Er soll das Kolleg den Jesuiten übergeben haben, was offenbar nicht durchgeführt wurde, da es noch 1557 unter der Leitung der Franziskaner stand. Frei Fernando berichtet über die Seelsorge bei den Thomaschristen. Frei Joanino, der Schreiber des Briefes Nr. 35, ist gleichfalls Franziskaner, nicht Dominikaner, wie in der Überschrift gesagt wird. Bibl. Miss. IV, 304 wird ein Brief von ihm erwähnt, der mit Nr. 35 identisch sein könnte, gibt aber als Fundort an Lisab. B. Nac., Gab. 5 E 17, n. 37. Der Brief von Frei Antonio do Porto wurde zuerst veröffentlicht im Bull. Patr. Port. II, 300 s.

Frei Antonio do Rosario OP berichtet in seinem Briefe vom 26. 12. 1556, daß die malabarische Rosenkranzbruderschaft in Cochim sich apostolisch betätige. Gern hätten wir von ihm mehr gehört und weniger von seinem Mitbruder Frei Estevão de S. Maria, dessen weitschweifige Briefe (56 Seiten) bis auf wenige Seiten der Veröffentlichung nicht wert waren.

Und nun die Jesuitenbriefe. Viele von ihnen werden hier zum ersten Male gedruckt, meist nach Abschriften (Ajouda). Wie bei den vorigen Bänden hatte der Herausgeber gut daran getan, frühere Veröffentlichungen systematisch aufzusuchen und insbesondere die Bibliotheca Missionum Bd. IV zu benutzen, wo aus den entsprechenden Jahren 1555/61, abgesehen von den bei Silva Rêgo grundsätzlich nicht abgedruckten päpstlichen Schreiben 66 weitere Briefe erwähnt werden. Wenn sie vielleicht nur in lateinischer oder italienischer Sprache erhalten sind, gehörten sie schließlich doch hierher. Vielleicht hätte man sich mit einem Auszug in portugiesischer Sprache begnügen können. Auch wären einige biographische Notizen über Schreiber und andere Persönlichkeiten angenehm gewesen, zumal aus den Überschriften die Persönlichkeit nicht immer klar ist (z. B. D. Gonçalo, P. Belchior, Mestre Belchior. „Domingo“ Soveral wird identisch sein mit Diogo Soveral, ebenso Francisco Roiz und Rodrigues, trotzdem die Namen im Register getrennt sind. Wir freuen uns aber über die verhältnismäßig vollständige Sammlung der Briefe, unter denen die von Luis Frois hervorrangen, der schon als Student seine Schreibfreudigkeit und Schreibkunst an den Tag legte. Daneben die Briefe von Gonçalo da Silveira, von Mestre Belchior und vielen anderen, die wir nicht alle aufzählen können. Interessant sind die Briefe, die zur gleichen Zeit an die Oberen und an die Allgemeinheit gerichtet werden, wichtig auch die Listen der in diesen Jahren in Indien wirkenden und studierenden Jesuiten.

So wollen wir dem Herausgeber unseren herzlichen Dank aussprechen für seine unermüdliche Arbeit und hoffen, daß sie vielen von Nutzen sein werde für die Erforschung und das Verständnis der portugiesischen Mission in Ostindien.

Eine Bemerkung noch zu Bd. 7, S. 519. Dort wird die Arbeit der beiden Dominikaner Frei Belchior da Cruz und Gaspar da Assumpção in Arrakan erwähnt. Cruz ist falsch gelesen und muß heißen Luz! Damit erledigt sich auch die Bemerkung in Bd. 8, S. XIV, zu Bd. 7/559.

Walberberg

P. Benno M. Biermann OP

Freitag, Anton, SUD, Die neue Missionsära — Das Zeitalter der einheimischen Kirche. 160 Seiten. Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1953.

Das vorliegende Buch ist zusammengewachsen aus zahlreichen Vorträgen und Aufsätzen über Missionsprobleme der Gegenwart, die der Verfasser seit 1938 vor holländischen Theologiestudenten gehalten oder in holländischen und deutschen Zeitschriften veröffentlicht hat. In diesen Aufsätzen und Vorträgen glaubt er, der das Missionswerk der Kirche in allen Teilen der Welt durch mehrere Jahrzehnte hindurch beobachtet hat und es deshalb auch wie wenige kennt, einer soeben beginnenden neuen Missionsära die Prognosen stellen zu dürfen. Was wird aus unseren Missionen? P. Freitag zitiert eingangs oft wiederholte Worte Pius' XI. vom April 1938, und seine weiteren Ausführungen zeigen, daß er vom strahlenden Optimismus dieser Worte tief erfüllt ist. Unter schweren Stürmen freilich geht die alte Ära zu Ende, die Zeit, da der Missionar, von den kolonialen Mächten gehemmt oder geschützt, seine Arbeit verrichten mußte. Die farbigen Völker drängen mächtig in die Freiheit. Es ist nicht zu verkennen, die neue Zeit wird unter Schmerzen geboren. Der Verfasser geht nicht leichten Fußes vorüber an Gefahren, die der Missionskirche Afrikas und Asiens drohen vom Laizismus der Unesco, vom gottfeindlichen Bolschewismus und christusfeindlichen Islam. Aber die Kirche steht nicht ungerüstet im Kampf. Sie ist längst überall bodenständig geworden und die Mission steht und fällt nicht mehr mit dem europäischen Missionar. Unsere Aufgabe ist, in nächster Zukunft die Zahl der eingeborenen Priester um ein vielfaches zu vermehren, die Werke der Schule und der Caritas weiter auszubauen, und den Ländern Asiens und Afrikas eine Laienführerschicht zu formen, die es versteht, die angestammten kulturellen Werte christlich zu bewältigen. Wenn es uns gelingt, dieser unserer Aufgabe gerecht zu werden, können wir getrost guten Mutes sein. Der Missionsfrühling kommt, wir müssen uns nur alle anstrengen. „Jeder Heide muß unser Bruder, jeder Christ ein Missionar werden“, sagt der Verfasser.

Knechtsteden

Josef Th. Rath CSSp.

Meyer, Heinrich, Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen. Beiträge zur Missionswiss. und evang. Religionskunde, hrsg. v. W. Freytag und Gerh. Rosenkranz, Heft 3 (C.-Bertelsmann-Verlag, Gütersloh 1953). 87 S.

Der Vf. geht dem Problem nach, wie in den jungen Kirchen Indiens die Bekenntnisbildung vor sich geht, und was sowohl die Bekenntnisbindung der die dortigen Heiden missionierenden Gesellschaften wie auch die im Schoß der jungen Kirchen neu gebildeten Bekenntnisse zu bedeuten hat (1. Teil). Im 2. Teil lesen wir in Übers. die „Lehrerklärung, welche die Bekenntnis-

grundlage für den Bund der Ev.-Luth. Kirchen in Indien bietet“. Der 3. Teil der Arbeit enthält eine Übersicht derjenigen Abschnitte der Unionskunde und der Verfassung der Kirche Südindiens, welche die Glaubensgrundlage dieser Kircheneinigung umreißen. Diese Unionskirche glaubt grundsätzlich auf eine Bekenntniseinheit verzichten zu müssen und sieht die Einheit wesentlich nicht in einer Übereinstimmung von Lehren, sondern in der realen „Einheit in Christus und dem Vater durch den Heiligen Geist“ (S. 80). Die lutherischen Kirchen sind hingegen der Meinung, daß für die vollkommene Greifbarmachung der Einheit der Kirche Einmütigkeit mit Bezug auf das Bekenntnis notwendig ist. Die Verfassung der Kirche von Südindien räumt dem bischöflichen, presbyterialen und kongregationalen Element seinen Platz ein. Sie soll dem Vernehmen nach (Rhein. Merk. 1953, Nr. 37, S. 18) auf der nächsten Tagung des World Council of Churches 1954 Einigungsvorschlägen als Vorbild dienen.

Für den Protestantismus, der im Grunde auf dem stets persönlich erfolgenden Angeredetsein durch Gott ruht (vgl. ThRev 1953, Heft 4/5 *Sola fide*), kann die Bekenntnisbildung nicht wie im Katholizismus die Aufgabe der objektiven Normierung des Credendum haben, sondern ist nur Zeugnis von diesem Anruf Gottes und Gelegenheit, daß daraus wieder neu Gottes Anruf ergeht. Die unterschiedliche Wertung des Bekenntnisses in den prot. Denominationen bezieht sich darauf, ob man die *Notwendigkeit* dieser „Gelegenheit“ neben und unter der Hl. Schrift mehr oder weniger betont oder ablehnt. Der Vf. möchte die neuen Kirchen der „Waffe“ des formulierten Bekenntnisses nicht beraubt sehen, und gerade das Beispiel der Kirche Südindiens zeige „Bekenntnisbindung fast wider den Willen der Beteiligten aus einer inneren Notwendigkeit heraus“ (S. 19). Die unter Voraussetzung des prot. Grundprinzips äußerst klare Schrift wird für den Missionswissenschaftler, der sich über die Vorgänge im indischen Protestantismus wie auch das „Übersetzungsproblem“ der christlichen Lehren interessiert, ferner für den Kontroverstheologen von Interesse sein.

Münster i. W.

A. Kolping

Missions under the Cross. Adresses delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; with Statements issued by the Meeting. Edited by Norman Goodall. London 1953, Edinburgh House Press. Pp. 264. 12 s. 6 d. net.

Der Titel des Buches orientiert bereits über den Inhalt. Das Werk enthält die Vorträge, die 1952 auf der Tagung des Komitees des Internationalen Missionsrats in Willingen gehalten, und die Statements und Empfehlungen, die von dieser Tagung herausgegeben worden sind. Die Einleitung „Willingen — milestone, not terminus“ stammt von dem Herausgeber. Es folgen 10 Vorträge oder Referate, die an den tiefen Sinn der missionarischen Botschaft und Verpflichtung erinnern und über die Lage auf den Missionsfeldern berichten. Der 2. Teil enthält die Statements, Reports und Empfehlungen, welche sich auf den Beruf der Kirche, die einheimische Kirche, die Rolle der Missionsgesellschaften, die missionarische Berufung und Ausbildung usw. beziehen. Hier kann nicht näher auf die verschiedenen Vorträge etc. eingegangen werden. Gesagt sei nur folgendes: Wir sehen die Dinge in diesem und jenem Punkt anders. Aber wir können uns nur freuen über den Ernst und Eifer, mit dem

in Willingen um den tiefen Sinn, Zweck und Weg der Mission gerungen worden und über die Liebe zur Mission, die dort zum Ausdruck gekommen ist. Auch der Katholik wird das Buch mit großem Gewinn lesen, so etwa das Kapitel über die missionarische Ausbildung. Besonders hingewiesen sei noch auf die „Empfehlungen“. Hier wird vieles ausgesprochen, was auch für uns wichtig ist. Ich denke etwa an die Empfehlung, vor großen Missionstagungen ein Buch über das Thema der Tagung herauszugeben und an die Teilnehmer zu verteilen (230).

Thomas Ohm

Mofolo, Thomas, Chaka der Zulu. Roman. Aus dem Englischen übertragen und herausgegeben von P. Sulzer. Zürich, Manesse-Verlag 1953. 268 S.

Der vorliegende Roman stammt von einem südafrikanischen Bantu († 1948) und handelt von einer historischen Persönlichkeit, nämlich von jenem Zulu, der im Beginn des vorigen Jahrhunderts in Afrika ein großes Reich gründete. Das Bild, das sich bietet, ist geradezu unheimlich — diese Entwicklung vom Menschen zum Ungeheuer! Aber die Kunst der Darstellung ist großartig. Wo gibt es bei uns in neuerer Zeit ein Werk von dieser Einfachheit des Ausdrucks, dieser Verdichtung des Gehalts, dieser Dramatik des Geschehens? Man sieht, was Afrikaner leisten können — wirkliche Beiträge zur Weltliteratur.

Thomas Ohm

Jules Monchanin, SAM — Henri Le Saux, OSB, An Indian Benedictine Ashram. Vorwort von J. Mendonça, Bishop of Trichinopoly. Tiruchirapalli 1951. Verlag Saccidananda Ashram. 93 Seiten.

Am 21. 3. 1950 wurde in der indischen Diözese Tiruchirapalli ein Shantivanan, eine Einsiedelei, eröffnet, von zwei katholischen Priestern im traditionellen indischen Aszeten-gewand, dem gelben Kavi, nämlich den Verfassern dieser Schrift, einem Inder und einem Franzosen. Man hofft, daß aus diesem kleinen Ashram ein echt indisches Benediktinerkloster herauswächst. In diesem Büchlein werden die Möglichkeiten untersucht, einen Ableger des großen Mönchsordens in Indien einzuwurzeln. Gleichzeitig ist es ein wertvoller Beitrag zur Frage der Akkommodation und zum Problem der beschaulichen Orden in den Missionsländern.

1. *Indien und die Kirche:* In der Einleitung stellt Bischof Mendonça u. a. fest: Trotz eines einheimischen Klerus und indischen Episkopates wird das Christentum hier immer noch als eine importierte Religion betrachtet, als eine Erinnerung an die Tage der Fremdherrschaft, wird es als ein Dorn in der Seite des unabhängigen Indiens empfunden. Aus diesem Grund ist die indische Bischofskonferenz eifrig daran festzustellen, wo es im indischen Missionswerk noch hapert, versucht sie, Mittel und Wege zu finden, die seelsorglichen Methoden wirksamer zu gestalten, sie besser der Volksseele anzupassen, um die Kirche tiefer in Herz und Seele des Volkes zu verwurzeln. (VII)

Jedes Volk, das sich der Weltkirche anschließt, bringt aus der vorchristlichen Zeit ein Erbteil von guten und weniger guten Elementen mit. In diesem Zusammenhang finden wir S. 14, Anm. 10 ein interessantes Zitat von P. N. Srinivasachari über die Beurteilung des hinduistischen „Pantheismus“: „If pantheism means that all is God and equates God with the universe, no

Vedantic school is pantheistic. The universe has its being in God, but is not God and does not exhaust His infinity . . . If pantheism is the philosophy of pure immanence in which God merely transforms Himself into the universe, no Vedantic school is pantheistic as Vedanta affirms transcendence as well as immanence . . . " (The Philosophy of Visistadvaita, pp. 77—78).

Zum indischen Erbteil gehört 'ein tieferes Verlangen nach Erkenntnis Gottes, heißes Sehnen nach Vereinigung mit ihm, ablehnende Haltung gegenüber den unbeständigen, wertlosen Dingen, die nicht ewig sind' (23) und 'der unstillbare Durst nach allem Geistigen (spiritual)' (10). Aus dieser individuellen Veranlagung wächst dann in der Begegnung mit Christus der spezifische Typ christlicher Geistigkeit (Christian spirituality) als harmonische Synthese. Indien wird die Erfüllung seiner Aufgabe an Welt und Menschheit erst in Verbindung mit Christus verwirklichen, wird in Christus erst die ganze Tiefe seiner eigenen Kultur erfassen und ausstrahlen. Im mystischen Leib Christi wird Indiens Funktion eine wesentlich beschauliche und geistig-geistliche sein (21). An diese geistig eingestellte Natur des Inders müsse die Botschaft Christi auch als betont geistiger Wert gerichtet werden. Alle Sozialarbeit in Ehren, das wichtigste sei sie nicht. An die tiefe indische Geistigkeit müsse sich die Botschaft Christi wenden. Letztere müsse ein indisches Gesicht, eine indische Gestalt annehmen. Dies Verlangen nach einer geistigen Synthese zwischen indischer Weisheit und der Christusbotschaft, nach einer „Indisierung der Kirche“ sei in Indien heute überall lebendig und suche sich durchzusetzen (vgl. 21, 29). Zusammenfassendes Urteil über das geistige Ergebnis der bisherigen Missionsarbeit: „Indien dankt der Kirche für ihre soziale, ihre erzieherische Arbeit, für ihre ärztliche Hilfe . . . Aber die meisten ihrer indischen Söhne sind solche, die das mystische und erleuchtete Indien kaum erfaßt hat, solche, die auch die geistige, rein religiöse Aufgabe der Kirche nicht erkannt haben“ (21—22).

2. *Der Mönch zwischen Buddha und Christus*: „ . . . it may . . . be asked if monasticism is not destined to be the proper meeting-ground between the Church and India . . . the plane whereon they may feel themselves closely in consonance with each other . . . A day will come . . . when God will give the Indian Church an Anthony or a Benedict who will make Indian monasticism come into its own and give it a form at once traditional and new“ (23—24). Über dieses Doppelpogramm, das im christlichen indischen Mönchtum verwirklicht werden muß, will es seine Aufgabe in Indien erfüllen, sagt das Büchlein: „Indian monasticism must first be firmly established on a well-tested Rule, and take its inspiration from the best products of Western monasticism. Then it has to take into account both the prevailing customs or ways of life of the country and the divine preparations that lie more or less hidden in the Indian ascetic heritage“ (36). Die Regel des hl. Benedikt wird als einzige Grundlage betrachtet, weil sie letzten Endes am besten indischer Klostertradition entspreche: „We like to think, and not without any reason, that the Rule, in its spirit as well as in many other particulars, will fairly answer the best traditions of Indian asceticism and genuinely satisfy its aspirations“ (37). Auf diese Regel selbst, auf ihren Stamm und nicht auf ihre Zweige, muß das indische Mönchtum aufgepfropft werden; so mag das neue Reis wesensähnlich werden der indischen Geisteshaltung, Tradition und Sitte. Das Ziel ist und bleibt, beide Elemente (das europäische und das indische) in Gleichklang zu bringen, so daß die indische Seele, die, alle Zeit am besten in Vanaprastha und Sannyasa geläutert und gereinigt, in Ihm nicht nur den „Absoluten“ finde, sondern auch den „Vater“ (47).

In dieser neuen Gemeinschaft wird auch weiterhin der Abt nicht den „Oberen“, den „Manager“ spielen, sondern wird als der „Guru“, der geistliche Seelenführer, jedem Mönch geistlicher Führer sein (53). Das Armutsgelübde wird in Indien eine größere Rolle spielen als in Europa, da tatsächliche, aktuelle und vollständige Armut vom indischen Aszeten verlangt wird. Bei dem niedrigen Lebensstandard im Lande kann der Mönch nicht „besser leben“ als die Mehrzahl seiner Nachbarn; das gilt auch für Wohnung und Kleidung (62–63). Wenn auch die Arbeit weder erstes, noch zweites Wesenselement im Mönchsleben ist, so wird es im christlichen Ashram doch immer Regel sein, daß der Mönch seine Nahrung durch seiner Hände Arbeit verdienen soll (80, 82).

Im Gebetsleben wird das *Officium Divinum* das traditionelle Vorrecht haben, wird die Grundlage sein (70). Christliche und indische Tradition weihet Gott die „Hauptstunden“ des Tages: die Zeit um Sonnenaufgang, um Mittag und um Sonnenuntergang. Dann werden sich die Mönche versammeln zum Gemeinschaftsgebet in ihrer Muttersprache mit indischen Gebetsgebärden (73–74).

In diesen stillen Stunden der Beschauung, Aug in Aug mit dem Herrn, werden diese „Geweihten“, die Christen und Inder mit Herz und Seele sind, unter der Erleuchtung des Hl. Geistes, die göttliche Bedeutung ihrer angestammten Weisheit erkennen, werden das Wirken des Logos im fruchtbaren indischen Boden bewundern. Und dieses Licht wird von ihnen ausstrahlen (34–35). Und so geschehen ist es die feste Überzeugung der beiden Mönch-Pioniere, daß ein beschauliches indisches Benediktinerkloster, ein ‚Benedictine Ashram‘, wie sie es nennen, den Abgrund schließen helfen wird, der heute in Indien zwischen der christlichen Kultur und der Indiens klappt. Sie sind überzeugt, daß nur so die schon lange überfällige Anpassung in Gang zu bringen ist. (VII)

Münster i. W.

P. B. Kromer c. s. sp.

Liturgisches Jahrbuch, im Auftrage des Liturgischen Instituts in Trier herausgegeben von *Joseph Pascher*. 1. Band 1951, 214 S. Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.) 1951, 13,50 DM.

Dieses neue Jahrbuch will die Ergebnisse der Liturgiewissenschaft für die Praxis fruchtbar machen. Unsere heutige Liturgie muß aus ihrem geschichtlichen Werden, aus ihrem theologischen Gehalt und ihrer Sinngestalt her zu einem lebendigen Vollzug gebracht werden. Das liturgische Apostolat hat ja heute durch höchste päpstliche Weisung die Aufgabe, die Christen zu einem würdigen und recht geordneten Vollzug der Liturgie anzuleiten und zu erziehen. Diese Arbeit muß wissenschaftlich grundgelegt sein. Darum bemüht sich dieses Jahrbuch, Beiträge zu bringen über die Sprache der Liturgie und ihre heiligen Worte, deren Erforschung und rechte Übersetzung, Beiträge über die objektive liturgische Gestalt der Sakramente und Sakramentalien und das Heranbringen der darüber gemachten Ergebnisse an alle Mitfeiernden, über den Reichtum unseres Gottesdienstes und seine Werte für den ganzen Christen und sein Leben, über die Ergebnisse der Erforschung der alten Texte und Formen und ihre Bedeutung für unsere Zeit, über Reformwünsche der Fachleute, begründet durch Notwendigkeiten unserer Tage und ursprünglichen Sinn der überdeckten Formen. Daneben möchte es Berichte geben und Einblicke in das wissenschaftliche und praktische Leben.

Das Jahrbuch hat seine sich gestellte Aufgabe in seinem ersten Band gut gelöst und hat auch für den Missionar und seine Verhältnisse im „Neuland“ eine große Bedeutung, indem es seine liturgischen Bemühungen unterbaut und Wege zeigt. An der Spitze steht ein ausführlicher Bericht von *J. Wagner* über die bisherige Geschichte des Liturgischen Referates, der Liturg. Kommission und des Liturg. Institutes in Deutschland und deren Aufgaben und bisherige Leistungen. *P. T. Bogler* gibt einen Bericht über die Liturgische Erneuerung in Europa und Übersee, wie die einzelnen Länder praktische Ergebnisse aufzuweisen haben nach den verschiedensten Gegebenheiten und Bedingungen. Ein Beitrag von *W. Dürig* gibt eine zusammenfassende Darstellung über die Erforschung der lateinisch-christlichen Sakralsprache und den Stand der liturgie-theologischen Philologie, die noch in den Anfängen steckt und erst einzelne Wörter und Begriffe untersucht und geklärt hat. Hier hat das Ausland eine Reihe beachtlicher Beiträge aufzuweisen. *J. A. Jungmann* schreibt eine historische Abhandlung über die Vorverlegung der Ostervigil seit dem christlichen Altertum, die heute sehr aktuell ist durch die Neuordnung der Osternachtfeier. *B. Fischer* bringt einen Reformvorschlag mit ausgearbeiteten Texten für die Neuformung der liturgischen Preces in Laudes und Vesper, der auch die Anliegen der Weltmission mit eingesetzt hat. So heißt es hier in den Laudes: „Pro evangelizantibus verbum Dei, pro catechumenis.“ Von *P. Hofmeister* wird eine Abhandlung begonnen über das Pontifikalprivileg *more Abbatum*, das auch die Apostolischen Vikare und Präfekten in den Missionsgebieten in liturgisch-rechtlicher Hinsicht angeht. *F. Paepcke* handelt über die Sprache und Aussprache der lateinischen liturgischen Texte und die Wünsche der Päpste. Von *G. Wunderle* werden wir über Sakrament und Erlebnis in der liturg. Frömmigkeit des östl. Christentums in Hinsicht auf Nik. Kabasilas belehrt. *J. Pascher* behandelt schließlich verschiedene praktische Dinge, wie Gestalt und Vollzug des kirchl. Stundengebetes in wichtigen Grundformen, Psalm 44 im Jungfrauenofficium und bietet eine mystagogische Predigt. *Berichte* über wichtige Neuerscheinungen und eine umfassende *liturgische Bibliographie* schließen sich an. Drei Register ermöglichen die praktische Auswertung des Lehrbuchs und seines Stoffes.

Wiesenfeld

Bernhard Opfermann

Svami Prabhavananda, Der ewige Gefährte. Brahmananda. Sein Leben und seine Lehren. Zürich 1950. Rascher-Verlag. 280 S. DM 13,80.

Das Büchlein handelt von dem Leben und den Lehren, den Ekstasen und Visionen des Svami Brahmananda (1863—1922), der neben dem bekannten Vivekananda ein Lieblingsschüler Ramakrishnas war und lange den „Ramakrishna-Orden“ leitete. Wer einen Einblick in die vedantistisch-monistische Frömmigkeit dieses Ordens gewinnen will, wird das Büchlein mit Nutzen lesen. S. 58 heißt es: „Der Erfolg einer religiösen Körperschaft beruht nicht auf ihren äußeren Errungenschaften, ihren wirksamen Organisationen, ihren Gebäuden, der Größe ihrer Mitgliederzahl oder ihrer philanthropischen Tätigkeit, sondern auf dem Innenleben jedes Mitglieds und auf dem, was der Einzelne auf seinem Wege zur Gotteserkenntnis erreicht.“

Thomas Ohm

Das bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen *Anna Katharina Emmerich* nebst dem Lebensumriß dieser Begnadigten. Aus den religiösen Schriften *Clemens Brentanos* herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von *Th. Rody*. Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1950. 432 S. Ganzln. 8,50 DM.

Cl. Brentano hat die neu aufgelegten „Betrachtungen“ der stigmatisierten Augustinerin von Dülmen († 1824) in den Jahren 1818–1824 an ihrem Krankenlager aufgezeichnet, später allerdings zuweilen aus Martin von Cochem ergänzt. Verblüffend ist die bis ins einzelne gehende Schilderung der äußeren und inneren Verhältnisse Palästinas, der beteiligten Personen usw., die nach der Buchklappe „einer wissenschaftlichen Prüfung standhalten“. Soweit eine solche in gesicherter Weise möglich ist, wären für eine Neuauflage Hinweise auf Zustimmung und Abweichung der Wissenschaft in Form von Anmerkungen sehr erwünscht, gerade auch im Interesse des einfachen Lesers in unserer für wirkliche oder angebliche Privatoffenbarungen oft in ungesunder Weise hellhörigen Zeit. Auch wenn man von dem übernatürlichen Charakter der Schauungen überzeugt ist, wird man nicht bestreiten können, daß ihr Inhalt einerseits durch die Begriffswelt, die Grenzen des Erinnerungs- und Ausdrucksvermögens (Dialekt) der Dulderin (sie selbst weist darauf hin), anderseits durch die eigenwillige Subjektivität des Dichters Brentano eine doppelte Trübung erfahren konnte. Hinzu kommt der Eindruck, daß ein breiter Traditionsstrom auf dem Wege über die asketische Literatur und künstlerische Darstellungen der Passion mit in die Wiedergabe der Visionen eingeflossen ist (am deutlichsten, wenn Anna K. Emmerich das Kreuz des Herrn ganz nach Art des Coesfelder Kreuzes beschreibt). Das in einer unnütz geschraubten, wenig genauen Sprache geschriebene Nachwort hätte auf diese Problematik näher eingehen und das letzte Urteil ausdrücklich der Kirche überlassen sollen.

So viele Fragen in dieser Hinsicht auch unbeantwortet bleiben, so wird man das Buch dennoch nicht ohne tiefe innere Bewegung und Bereicherung lesen können. Welch tiefe Einblicke hat dieses einfache Bauernmädchen in die innersten Geheimnisse des Erlöserherzens tun dürfen! Wie selbstverständlich lebt sie aus den Wahrheiten des Glaubens, besonders der vom mystischen Leibe Christi, und aus den Geheimnissen des Kirchenjahres! Erstaunlich ihre Kenntnis der Schrift, auch des AT, das sie in seiner Typologie weitgehend heranzieht. Erschütternd aber ist, wie sie ihr schweres Leiden in der mystischen Einheit mit dem leidenden und sterbenden Herrn trägt und als stellvertretend für die Glieder seines Leibes auffaßt.

Der Verlag hat das preiswerte Buch durch sechs Stiche (wohl von Martin Schongauer) ausgestattet.

Münster i. W.

Dr. E. Lengeling

Streit, Robert-Dindinger, Johannes, Bibliotheca Missionum, XVI. Band: Afrikanische Missionsliteratur 1600–1699, n. 2218–5151, XII u. 21* u. 978 S. Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschung. Herder, Freiburg i. Br. 1952, 55,— DM.

Die erste Hälfte des 17. Jahrh. ist, von der Missionsgeschichte her gesehen, vor allem gekennzeichnet durch die Gründung der Propagandakongregation (1622). Die neue zentrale Missionsbehörde suchte allmählich in steigendem Maße auf das Missionsgeschehen Einfluß zu gewinnen und die bis dahin maßgebende Vor-

rangstellung der portugiesischen und spanischen Patronate zurückzudrängen. Dies war um so schwieriger, als die römische Behörde sich erst Erfahrungen sammeln mußte und anderseits die Schutzmächte der die Welt umspannenden Missionen vertragsgemäß die Kosten für das Missionswerk aufzubringen hatten. Die Hauptgebiete, in denen die Propaganda ihren Einfluß durchzusetzen suchte, waren Äthiopien und die westafrikanische Küste, vor allem die aufblühenden Missionen am Kongo und in Angola. Zahlreiche Nummern des vorliegenden 16. Bandes der BM befassen sich mit diesen Gebieten. Besondere Bedeutung erlangten die Kapuzinermissionen der Propaganda in Westafrika. Die langwierigen Verhandlungen, die zwischen Lissabon und Rom geführt wurden, um diese Gründung zu ermöglichen, spiegeln sich in zahlreichen Dokumenten dieses Bandes wider. Sehr ausführlich werden die Missionsversuche in Äthiopien behandelt. Die hierfür in Frage kommenden Dokumente wurden eingehend studiert, und auch die Einzelheiten sind wiedergegeben. Ebenso tritt das tragische Geschick der Madagaskarmission in einer langen Reihe von Dokumenten zutage. Der Briefwechsel des hl. Vinzenz von Paul mit seinen Missionaren füllt viele Seiten. Die Mission in Madagaskar zerfiel wieder. Bemerkenswert ist aber doch, daß die Lazaristen für die notwendige karitative Tätigkeit, die Kindererziehung und Missionierung der Frauenwelt Barmherzige Schwestern anforderten. — Aus den 2934 Dokumenten dieses Bandes spricht immer wieder ein zähes und lebhaftes Ringen um den Bestand der begonnenen Werke oder den Beginn neuer missionarischer Unternehmungen; vielfach eine fast aussichtslos scheinende Kleinarbeit auf verlorenem Posten, ob es sich nun um den islamischen Norden oder um das schismatische Äthiopien oder um Madagaskar oder Mosambik handelt. So kann man an Hand dieser vielfältigen Dokumente ein oft unscheinbares, aber auch heldenhaftes Ringen um die Ausbreitung des Reiches Gottes im 17. Jahrh. verfolgen. Wir lesen da z. B. vom Reich Monomotapa und von Herrscher-gestalten, die schon längst vergessen sind, um deren Bekehrung die Missionare sich mit unermüdlichem Eifer, wenn auch oft fruchtlos, bemühten. — Der Appendix bringt etwa 80 ungedruckte Dokumente und Linguistica und 36 Anonyma. Schließlich folgt ein ausführliches Autorenverzeichnis, ein Personenregister, Sachverzeichnis, endlich ein Orts-, Länder- und Völkerverzeichnis. Auf jeder Seite des umfangreichen Bandes spürt man die gewissenhafte, feinfühligste Art des gelehrten Bibliographen. Die Forschungsarbeit über die Missionen Afrikas im 17. Jahrh. ist durch diesen Band wesentlich erleichtert. Wie jeder Band der BM, so verdient auch dieser 16. unsere uneingeschränkte Bewunderung und aufrichtige Anerkennung.

Trier

P. Dr. Frid. Rauscher WV

Svami Vivekananda, Hinduismus. Zürich 1951. Rascher-Verlag. 28 S. DM 1,50.

Eine Übersetzung (von E. v. Pelet) der bekannten Ansprache, die Vivekananda 1893 auf dem internationalen Religionskongreß in Chicago hielt: eine Verteidigung des Hinduismus mit seinem Bilderdienst, Götzendienst etc. und zugleich ein Loblied auf den Hinduismus.

Thomas Ohm

Diesem Heft liegen Prospekte folgender Verlage bei:

Patmos-Verlag, Schwann-Verlag, beide Düsseldorf, und Verlag Aschendorff, Münster, gemeinschaftlich mit dem Wewel-Verlag, Freiburg.

1953 K M26 V

20. JULI 1978

2.50
4.80

7.30