



531084098 021



021

Universität Tübingen





Zeitschrift  
für Missionswissenschaft  
und Religionswissenschaft

Veröffentlichung des Instituts  
für missionswissenschaftliche Forschungen

38. Jahrgang  
1954



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG  
MÜNSTER WESTFALEN

# Inhalt des 38. Jahrganges 1954

## Abhandlungen

	Seite
<i>Augustinus</i> , Vom Gottesstaat . . . . .	1
<i>Bellon</i> , K.: Der Sinn der Frage nach dem Ursprung der Gottesidee . . . . .	318
<i>Bonifatius</i> , Briefe . . . . .	93
<i>Brinktrine</i> , Johannes: Die buddhistische Asita-Erzählung als sog. Parallele zur Darstellung Jesu im Tempel . . . . .	132
<i>Freitag</i> , Anton: Die katholischen Missionen in Westozeanien (Forts.) . . . . .	121
<i>Glazik</i> , Josef: Makarij Glucharev (1792—1847), der Begründer der russisch-orthodoxen Altai-Mission . . . . .	211
<i>Glazik</i> , Josef: Die Missionare vom Heiligsten Herzen Jesu und die Mission . . . . .	270
<i>Grentrup</i> , Theodor: Bischof Albert von Riga (1199—1229) . . . . .	15
<i>Hacker</i> , Paul: Über den Glauben in der Religionsphilosophie des Hinduismus . . . . .	51
<i>Laures</i> , Johannes: Geschichte der ersten christlichen Kirche in Japan . . . . .	28, 111
<i>Lüders</i> , Eva Maria: Im Vorfeld des Glaubens . . . . .	1
<i>Metzler</i> , Josef: Die Aufnahme des Apostolischen Breves „ <i>Multa praeclare</i> “ in Indien . . . . .	295
<i>Mohr</i> , Richard: Neue Gesichtspunkte für die Ordnung kultureller Phänomene in Ethnologie und Religionswissenschaft . . . . .	222
<i>Mohrmann</i> , Christine: Das Sprachenproblem in der frühchristlichen Mission . . . . .	103
<i>Müller</i> , Karl: Der schwarze Klerus in den Vereinigten Staaten . . . . .	41
<i>Ohm</i> , Thomas: Der Missionar — Herold, Lehrer, Prediger und Zeuge . . . . .	173
<i>Rademacher</i> , Heinrich: Die erfolgreiche Sachsenmission des hl. Bonifatius im Jahre 738 . . . . .	95
<i>Schütte</i> , Johannes: Die christliche Maske des chinesischen Kommunismus . . . . .	310
<i>Weinberger</i> , Otto: Der hl. Paulus im Lichte der Kritik Prof. Klausners . . . . .	188

## Kleine Beiträge

<i>Fischer</i> , Otto: Moderne Behandlung und Vorbeugung tropischer Krankheiten . . . . .	146
<i>Köster</i> , Hermann: „Und deswegen wirken die Kräfte in ihm“ . . . . .	331
<i>Kowalsky</i> , Nikolaus: Die innere Verwertung in der Frühzeit der Propaganda . . . . .	235
<i>Meinertz</i> , Max: Probleme der Judenmission in Israel . . . . .	137
<i>Müller</i> , Karl: Weltmissionsausstellung in Brügge (15.—26. Okt. 1953) . . . . .	79
<i>Ohm</i> , Thomas: Christ und Yogi . . . . .	239
<i>Ohm</i> , Thomas: „Ich bin unter euch als Diener“ (Lk 22, 27) . . . . .	140
<i>Ohm</i> , Thomas: Die Weltmission in den Lehrbüchern der Dogmatik . . . . .	80
<i>Petri</i> , Winfried: Eine neue Geschichte der Indischen Philosophie . . . . .	339
<i>Rusche</i> , Helge: Was erwarten die Missionsländer von den europäischen Christen? Intern. Studenten-Tagung Gemen 1954 . . . . .	337
<i>Schütte</i> , J. Fr.: Die mißglückte Rettung des Lotsen der „San Felipe“ . . . . .	328
<i>Walter</i> , Gonsalvus: Zur Aussprache über Gehorsam und Freiwilligkeit der franziskanischen Missionssendung . . . . .	66
<i>Wicki</i> , Joseph: Die missionswissenschaftlichen Vorträge an der Gregoriana, Rom . . . . .	76

## Mitteilungen

Zum Heimgang von P. Bernhard Arens SJ (Belche) . . . . .	156
P. Wilhelm Schmidt SVD † (Steffes) . . . . .	155
In Memoriam Univ.-Prof. Dr. P. J. Thauron SVD (Glazik) . . . . .	269
Bericht über die Missionstagung . . . . .	158

gic I 85



Gründung eines „Missionsrats der katholischen Kirche in Deutschland“ . . . . .	157
Satzungen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen . . . . .	90
Von der Universität Münster . . . . .	250, 353

### *Aus der Praxis und für die Praxis*

<i>Hofinger</i> , Johannes: Bausteine zu einer Missionskatechetik . . . . .	343
<i>Hofinger</i> , Johannes: Wie ist „Communio Sanctorum“ ins Chinesische zu übersetzen? . . . . .	152
<i>Kurzen</i> , Norbert: Zum Problem der Taufnamen in China . . . . .	241

### *Besprechungen*

<i>Beck</i> , Die Überwindung heidnisch-dämonischer Gottheiten durch die christ- lich-missionarische Botschaft (Steffes) . . . . .	254
<i>Bender</i> , Parapsychologie, ihre Ergebnisse und Probleme (Steffes) . . . . .	251
<i>Benz</i> , Russische Heiligenlegenden (Glazik) . . . . .	357
<i>Bertholet</i> , Wörterbuch der Religionen (Steffes) . . . . .	254
<i>Beumer</i> , Theologie als Glaubensverständnis (Steffes) . . . . .	256
<i>Bonnet</i> , Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (Wolf) . . . . .	85
<i>Cerfaux</i> , Die lebendige Stimme des Evangeliums (Meinertz) . . . . .	266
<i>Cheng</i> , China, das Werk des Konfuzius (Heinrichs) . . . . .	168
Commentarii S. Francisco Xaverio Sacri 1552—1952 (Biermann) . . . . .	159
<i>Daniélou</i> , Das Geheimnis vom Kommen des Herrn (Steffes) . . . . .	255
<i>Daniélou</i> , Vom Heil der Völker (Steffes) . . . . .	254
<i>Diesselhoff</i> , Geschichte der altamerikanischen Kulturen (Ohm) . . . . .	171
<i>Dindinger</i> , Bibl. Miss. Bd. 18 (Lausberg) . . . . .	353
Catholic Directory for Japan (Ohm) . . . . .	81
<i>Dittmer</i> , Allgemeine Völkerkunde (Mohr) . . . . .	358
Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente (Biermann) . . . . .	354
Dokumente. Sonderheft: Afrika und Europa (Mohr) . . . . .	360
<i>D'Souza</i> , The Right of the Church to baptize children born of infidel parents (Ohm) . . . . .	160
<i>Echternach</i> , Der Kommende (Meinertz) . . . . .	267
<i>Endres</i> , Mystik und Magie der Zahlen (Schollmeyer) . . . . .	168
<i>Faller</i> , Die Epiphaniefeier (Hüser) . . . . .	88
<i>Frauwallner</i> , Geschichte der indischen Philosophie (Petri) . . . . .	339
<i>Gabriele da Maggiorca</i> , Vocabulario etiopico-italiano-latino ad uso dei principianti (Engberding) . . . . .	361
<i>Gardet</i> , Expériences mystiques en terres non-chrétiennes (Ohm) . . . . .	355
<i>Glazik</i> , Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter d. Gr. (Hammer- schmidt) . . . . .	256
<i>Gonzalez</i> , Misiones Dominicanas en China I (1700—1750) (Biermann) . . . . .	161
<i>Grossow-Karrer</i> , Das geistliche Leben (Ohm) . . . . .	89
<i>Heinrichs</i> , Die Bedeutung der Missionstheologie (Kurzen) . . . . .	259
<i>Heyer</i> , Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917—1945 (Glazik) . . . . .	362
<i>Holsten</i> , Das Kerygma und der Mensch (Mohr) . . . . .	162
<i>Jung</i> , Seelenprobleme der Gegenwart (Steffes) . . . . .	251
<i>Jung</i> , Symbole der Wandlung (Steffes) . . . . .	251

	Seite
<i>Jungmann</i> , Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung (Burgardsmeier, Hofinger) . . . . .	171, 343
<i>Klausner</i> , „From Jesus to Paul“ (Weinberger) . . . . .	188
<i>Koch</i> , Seelsorge und Okkultismus (Steffes) . . . . .	251
<i>Komba</i> , Die Frömmigkeit des heidnischen und christlichen Mngoni (Schollmeyer) . . . . .	163
<i>Korvin-Krasinsky</i> , Die Tibetische Medizinphilosophie (Ohm) . . . . .	168
<i>Kroker</i> , Der Gedanke der Macht im Shang-kün-shu (Hsiao) . . . . .	87
<i>Lanza del Vasto</i> , Pilgerfahrt zu den Quellen (Ohm) . . . . .	239
<i>Latourelle</i> , Etude sur les écrits de Saint Jean de Brébeuf (Müller) . . . . .	261
<i>Lhermitte</i> , Echte und falsche Mystiker (Steffes) . . . . .	252
<i>Lumen Vitae</i> (Ohm) . . . . .	261
Meine dunklen Hände (Ohm) . . . . .	363
<i>Mensching</i> , Das lebendige Wort (Steffes) . . . . .	253
<i>Merkel</i> , Gebete der Völker (Ohm) . . . . .	356
<i>Metodio da Membro</i> , La Missione dei Minori Cappuccini in Eritrea (Otto) . . . . .	262
<i>Mörner</i> , The political and economic activities of the Jesuits in the La Plata Region (Otto) . . . . .	263
<i>Mohr</i> , Die christliche Ethik im Lichte der Moralthologie (Stelzenberger) . . . . .	363
<i>Nasri Rizcallah</i> , Der wundertätige Mönch von Anaya Scharbel Machluf (Hammerschmidt) . . . . .	364
<i>Ohm</i> , Il cristianesimo occidentale visto dagli Asiatici . . . . .	164
<i>Pascher</i> , Eucharistia (Haverott) . . . . .	172
<i>Perk</i> , Die Apostelgeschichte (Ohm) . . . . .	265
<i>Procksch</i> , Theologie des Alten Testaments (Eising) . . . . .	89
<i>Radhakrishnan</i> , Die Gemeinschaft des Geistes (Hacker) . . . . .	169
<i>Rahner</i> , Visionen und Prophezeiungen (Steffes) . . . . .	252
<i>Reeper</i> , A Missionary Companion (Kurzen) . . . . .	82
<i>Rohrbach</i> , Aufgang der Menschheit (Steffes) . . . . .	253
<i>Schär</i> , Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte (Steffes) . . . . .	87
<i>Schieffer</i> , Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas (Kilger) . . . . .	265
<i>Schnapper</i> , Religion ist Einheit (Steffes) . . . . .	253
<i>Semmelroth</i> , Die Kirche als Ursakrament (Steffes) . . . . .	255
<i>Seraphim</i> , Die Ostkirche (Hammerschmidt) . . . . .	356
<i>Seumoïs</i> , La Papauté et les Missions au cours des six premiers siècles, méthodologie antique et Orientations modernes (Brechtler) . . . . .	83
<i>Staab-Freundorfer</i> , Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe (Eising) . . . . .	172
<i>Studia Missionalia</i> 8, 1953/54 (Glazik) . . . . .	264
<i>Tertullian</i> , Apologeticum (Kolping) . . . . .	265
Das Neue Testament, übers. und erl. von Otto Karrer (Ohm) . . . . .	268
<i>Thomé</i> , Es gibt viele Religionen (Ohm) . . . . .	170
<i>Tibesar</i> , Franciscan Beginnings in Colonial Peru (Lausberg) . . . . .	164
<i>Vivekananda</i> , Hinduismus (Ohm) . . . . .	170
<i>Vromant</i> , Jus missionariorum. De matrimonio (Bierbaum) . . . . .	84
World Christian Handbook (Ohm) . . . . .	166

DER HEILIGE AUGUSTINUS  
VOM GOTTESSTAAT XIX, 17.

„Dieser himmlische Staat ... ruft, während er auf Erden pilgert, aus allen Völkern seine Bürger heraus und sammelt unter allen Sprachen seine Pilgergemeinschaft, unbekümmert um die Verschiedenheit in den Bräuchen, Gesetzen und Einrichtungen, mit deren Hilfe der irdische Friede erworben oder aufrechterhalten wird. Nichts von ihnen zerreißt oder vernichtet er. Im Gegenteil, er wahrt das und hängt dem an, was zwar bei den verschiedenen Völkern verschieden ist, aber doch auf ein und dasselbe Ziel des irdischen Friedens hinzielt. wenn es nur nicht die Religion, die lehrt, daß der eine höchste und wahre Gott zu verehren ist, behindert.“ (CSEL XXXX, p 404. Übersetzung von Thomas Ohm.)

DR. EVA MARIA LÜDERS, z. Zt. SPANIEN  
IM VORFELD DES GLAUBENS

Seit den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts werden im Abendland immer mehr Stimmen laut, die von einer Problematik und von einem Leiden künden, deren Ursache nicht in einzelnen, durch besondere Umstände bedingten Lebenserscheinungen liegt, sondern in der erschütternden Erfahrung der menschlichen Daseins-situation an sich, die als unzulänglich oder gar als sinnlos erscheint. Im Mittelpunkt des Denkens und der Dichtung stehen weniger die konkreten Erlebnisbereiche, in denen sich menschliche Schicksale erfüllen; die erscheinen mehr und mehr als vordergründig, als ein Schleier, hinter dem sich unabhängig von allen einzelnen Lebensumständen, die wahre, wesensmäßige Not des Menschen verbirgt, die in den Grundbedingungen der Wirklichkeit selbst liegt. Philosophie und Dichtung, alle Kräfte des Menschengenies, der Einbildungskraft und des Herzens scheinen sich hier — wie selten zuvor in der Geschichte — zu vereinigen, um mit einem elementaren Erschrecken zu ringen, das den Menschen befällt, der sich nach Überwindung aller vordergründigen Illusionen einer Welt gegenüber sieht, die in nichts seinen inneren Ansprüchen antwortet, in der er allein ist, die ihm die Fratze des „Absurden“ zeigt, wie Albert Camus es ausdrückt.

Wohl selten haben sich die im Mittelpunkt des allgemeinen Interesses stehenden Schriftsteller so entschieden in einem, und einem

so wesentlichen Anliegen des Menschen getroffen wie hier; und so sind die modernen literarischen Strömungen, gerade auch in ihren kühnsten und sonderbarsten Versuchen, von großer Bedeutung für eine Kenntnis und ein Verständnis des heutigen Menschen. Die Christen, die sich eine „Missionierung“ des immer mehr anwachsenden Heidentums unserer Zeit zur Aufgabe machen und neue Mittel suchen, könnten hier sicherlich manche Klärung und fruchtbare Hinweise finden; mehr vielleicht als in Statistiken oder in den Äußerungen einzelner Menschen, die sich oft über die eigentlichen Gründe ihrer inneren Not, ihrer Glaubensschwierigkeiten, Feindschaft gegen Kirche und christliche Moral und vieles andere nicht klar sind. Die moderne Literatur läßt etwas von dem tieferen Pulsschlag unserer Zeit spüren, an dem die meisten Menschen, wenn auch oft unbewußt, teilhaben und auf dessen geheimste Regungen der Christ hinhören muß, wenn er für eine neue Begegnung der eigenen Seele unserer Zeit mit der Welt des Glaubens wirken will.

Die folgenden Ausführungen möchten an Hand von zwei Beispielen aus der französischen Gegenwartsliteratur eine Linie skizzieren, die aus dem Innersten der Problematik unserer Zeit in eine Richtung weist, in der wesentliche Gehalte des Christentums liegen. Dabei können und dürfen sie selbstverständlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit und Allgemeingültigkeit erheben. Sie wollen nur einige Hinweise geben, die ein Verständnis und eine Begegnung zwischen den beiden scheinbar so abgründig getrennten Welten des Christentums und dem modernen dem Glauben entfremdeten Menschen erleichtern könnten.

## I.

### *Das Erlebnis des „Absurden“ und die Auflehnung*

Das Erlebnis der Fragwürdigkeit und des „Absurden“, das seit dem „Werther“ des jungen Goethe und der Lyrik eines Leopardi in einer vom „Weltschmerz“ beherrschten Dichtung einen reichen Ausdruck gefunden und sich in einer zum Nihilismus neigenden Philosophie verdichtet hat, ist gewiß bis zu einem gewissen Grade eine Folge jener Entchristlichung der Welt des 19. Jahrhunderts, die den Menschen ohne Ausblick auf eine jenseitige und zukünftige Welt mit den Fragwürdigkeiten dieses Lebens allein läßt. Aber auch die christlichen Zeiten haben einen Weltschmerz, ein Erschrecken vor der Begrenztheit und Endlichkeit, dem Unzulänglichen des Lebens gekannt, wie es etwa die Dichtung des „desengaño“ in der spanischen Blütezeit und manche ähnlichen Erscheinungen ganz unmittelbar spüren lassen; und hier wie dort scheint

der Ausdruck dieses Erlebens, sofern er echt und nicht die Posse eines „dandy“ ist, eine letzte Tiefe und Wahrheit zu berühren. Das Bewußtsein der Armseligkeit und Verlorenheit des Menschen in einer fremden und unbegreiflichen Welt kommt der Wirklichkeit um vieles näher als jener aufklärende Optimismus, welcher in seiner Vergottung des Menschen und vorschnellen Erklärung und Harmonisierung aller Probleme und Fragwürdigkeiten den Irrtum einer menschlichen Autonomie und einer irdischen Glückseligkeit begründet hat. Wenn für den Christen Leiden und Enttäuschung an der Welt auch eine ganz andere Bedeutung haben, da sie ihm helfen können, den Blick mehr auf jenseitige Werte zu richten, während der Nichtchrist hier der Verzweiflung entgegentreiben muß, wird doch auch dieser zumindest von Täuschungen und Irrtümern befreit, die ihn hindern müssen, sein wahres Sein und seine wahre Stellung in der Welt zu erkennen. Bis in die ganz unchristliche Literatur des Welt Schmerzes hinein finden sich Züge, die an die christliche Bescheidung vor dem Unbegreiflichen, das Eingeständnis der Vergeblichkeit alles menschlichen Bemühens und der kreatürlichen Begrenztheit erinnern — ja, sogar Töne eines echten Heimwehs, das sich auf eine nur schwach geahnte höhere Wirklichkeit richtet.

Die erste Antwort des Menschen auf die „Absurdität“ der Welt scheint allerdings zunächst noch wenig mit der christlichen Welt- und Selbsteinschätzung zu tun zu haben, wenn man sie nicht im Zusammenhang mit späteren Vorgängen sieht, die mit innerer Notwendigkeit aus ihr hervorgegangen sind. Es ist die Haltung der „Revolte“, wie Camus in seinem „*Homme révolté*“ (1951) eine ganz bestimmte geschichtliche Erscheinung im vorigen Jahrhundert benennt. Der Mensch lehnt sich auf gegen eine von Leiden und Tod regierte Welt, gegen das Leiden zumal des Unschuldigen, die scheinbare Ungerechtigkeit und Widersprüchlichkeit des Weltgeschehens — und erhebt zugleich Anklage gegen den Urheber und Gesetzgeber, der möglicherweise hinter alledem stehen könnte. Camus zeigt in den ersten Kapiteln seines Buches, wie diese Revolte ursprünglich gar nicht atheistisch und anarchisch ist, sondern sogar einen gewissen Gottesbegriff voraussetzt und im Namen einer besseren und gerechteren Weltordnung erfolgt. Sie bekämpft zunächst das Böse und das Unrecht in der Welt und zerstört nur, um ihre Ideale zu verwirklichen; sie ist — „*aspiration à un ordre*“, wie Camus sagt, und erst ihr Scheitern an unüberwindlichen Schwierigkeiten führt solche Verirrungen herauf, wie sie der reine Anarchismus und die Negation aller Werte mit sich bringen.

Der eigentliche Gegenstand des „*Homme révolté*“ ist aber nicht dieser Protest gegen die Welt wie sie ist und der „prometheische“ Versuch, selber eine bessere Weltordnung zu schaffen, sondern vielmehr die geschichtlichen und weltanschaulichen Konsequenzen, die eine solche „*révolte métaphysique*“ heraufbeschwört. Der Mensch, der im Namen seiner Ordnungsidee und seiner Ideale sich gegen das Bestehende auflehnt und Gott anklagt, muß sich selber an die Stelle Gottes setzen und gleichsam die Weltregierung übernehmen. In diesem Anspruch gibt

die in ihrem ursprünglichen Anliegen philosophisch und moraltheoretische Revolte der politischen Tätigkeit, ganz speziell der kommunistischen Revolution und ihren totalitären Machtentfaltungen Raum, in denen viele stehen bleiben. Die konsequente Linie der metaphysischen Revolte führt aber weiter. Der Mensch, der seine bessere Weltordnung verwirklichen, das Böse und das Leiden bekämpfen will, sieht sich im geschichtlichen Handeln gezwungen, selber die Gegebenheiten und Mittel der von ihm abgelehnten Welt zu benutzen; er muß Leiden und Tod verursachen, um andere daran zu hindern; er muß parteiisch und ungerecht sein, wenn er seine Herrschaft begründen will. Und da der Protest gegen Gott auch dessen Autorität als Gesetzgeber und die Sanktionierung aller Gebote und Verbote, alle moralischen Richtlinien und Hemmungen aufgehoben hat, ist der Mensch sich allein Grund und Maß seines Handelns und damit der Willkür und Maßlosigkeit ausgesetzt. Er nimmt die Stelle Gottes ein und muß so nach seinem Dafürhalten Tod und Leiden geben, Schuldigen und Unschuldigen Gerechtigkeit widerfahren lassen, wobei ihn seine beschränkte Einsicht in Widersprüche verstrickt. Zwar glaubt er zunächst alles, auch die von ihm verursachten Übel, durch den zukünftigen besseren Weltzustand gerechtfertigt, die Tatsachen zeigen ihm jedoch, daß er das Leiden in der Welt nur noch vermehrt, daß er selber tut, was er bekämpfen will und so dem angestrebten Ideal nicht näher kommt.

Diese Erkenntnis ist der Angelpunkt des „*Homme révolté*“ und auch der „*Pest*“, die eben dies Problem der Auflehnung gegen das Leiden und die Absurdität in dichterischer Form darstellt. Hier läßt Camus diese widersprüchlichen Verstrickungen der Revolte in dem Journalisten Tarrou Gestalt gewinnen, der die bürgerliche Gesellschaft bekämpft hat, weil in ihrem Namen Todesurteile gefällt und vollstreckt werden, dann aber erleben muß, wie auf Seiten der kommunistischen Kämpfer für eine bessere Gesellschaftsordnung das gleiche geschieht. Der Anblick einer standrechtlichen Erschießung, an der er sich mitverantwortlich fühlt, macht es ihm deutlich, daß er hier wie dort Mörder und Urheber unzähliger Leiden ist und daß es keine Argumente und Zukunftsaussichten gibt, die ein so grausames Geschehen zu rechtfertigen vermögen.

„Schließlich habe ich es begriffen, daß auch die Besten es nicht vermeiden können, andere zu töten oder töten zu lassen . . . Wir können in dieser Welt keine Bewegung machen, ohne in die Gefahr zu kommen, daß wir andere töten“ (S. 276).

In dem Gespräch, wo Tarrou dem Arzt Rieux diese seine Lebensgeschichte erzählt, wird ein solcher Zustand dem der Pestkranken verglichen, die den Erreger ihrer Krankheit durch eine unvorsichtige Bewegung anderen mitteilen und so unzählige Leiden und Tode herbeiführen. Diese Übertragung ist das Naturgegebene — das Vermeiden einer solchen Ansteckung aber erfordert eine große Anstrengung, eine ständige Selbsterziehung und Aufmerksamkeit, die schwer zu leisten ist.

„Es ist sehr anstrengend, ein Pestkranker zu sein“, sagt Tarrou in diesem Sinne während des Gesprächs mit dem Arzt, „aber noch anstrengender ist es, wenn man es dabei nicht sein will. Deshalb sind alle heute so überanstrengt; denn jeder trägt etwas von der Pestkrankheit in sich. Aber diejenigen, die sie überwinden wollen, kennen ein äußerstes Maß von Anstrengung“ . . . Tarrou hat ein solches Leben strengster Selbstbeherrschung und beständigen Verzichts auf alles, das anderen schaden könnte, für sich gewählt und sieht darin den einzigen Ausweg aus der furchtbaren Nötigung der Lebensverhältnisse, die den Menschen trotz seiner höchsten Ideale und Absichten zum Mörder werden lassen.

Er hat dadurch auf alle Wirksamkeit und Bedeutung im öffentlichen Leben verzichtet, sich zu einem „endgültigen Exil“ verdammt; denn die Geschichte wird von denen gemacht, die andere töten können. Es gibt nach seinem Dafürhalten nur zwei Gruppen Menschen — diejenigen, die Tod und Leiden verursachen, und die anderen, die es erfahren. Und um nicht zu den Ersteren zu gehören, muß man das Schicksal der zweiten auf sich nehmen. „Auf Erden gibt es Seuchen und deren Opfer — und man muß so sehr wie möglich vermeiden, auf Seiten der Seuche zu sein . . . Deshalb habe ich mich entschlossen, immer zu den Opfern zu gehören und so den Schaden zu vermindern.“

Der Protest gegen den durch Leiden und Tod gezeichneten Weltzustand, der den Menschen zunächst treibt, sich an die Stelle Gottes zu setzen, führt also aus einer inneren Folgerichtigkeit zum äußersten Gegenteil der prometheischen Tat, zu einer großen Bescheidenheit, einem Leben der Selbstverleugnung und dem freiwilligen Verzicht auf eigenes Handeln.

„La révolte débouche dans l'ascèse“ formuliert Camus im „*Homme révolté*“ in seinem Kapitel über Nietzsche diesen Vorgang gleichsam als ein geschichtliches Gesetz. Das wahrhafte Streben nach einer Verminderung des Leidens, der Ungerechtigkeit und des Bösen in der Welt, kann sich nicht mit einer Haltung und einem Handeln zufriedengeben, die immer wieder neue Übel heraufbeschwören. Es muß sich eingestehen, daß jener Kampf gegen die bestehende Weltordnung vergeblich ist und der Mensch sich in anderer Weise mit dem Gegebenen auseinandersetzen muß, die bei der Erziehung des eigenen Ichs einsetzt. Während Nietzsche diese „Aszese“ in der heroischen Schicksalsliebe des Übermenschen gipfeln läßt, welche die Freuden und Leiden der Erde und die Notwendigkeit des Weltgeschehens gleichmütig auf sich nimmt, geht Camus in dieser Richtung noch weiter, indem er allen Anspruch auf Gottähnlichkeit und Heroismus aufgibt. Unter dem Titel „*pensée de midi*“ fordert er im „*Homme révolté*“ eine ehrliche Anerkennung der menschlichen Begrenztheit, die Besinnung auf die wahren Verhältnisse der Wirklichkeit, das Maßhalten und die Selbstverleugnung im Dienste anderer. Der Mensch muß die Mitte halten zwischen einem Handeln, das der Welt das eigene Ideal gleichsam aufprägen will, und einer nihilistischen Resignation vor dem Bösen und dem Leiden. Er muß begreifen, daß er das Übel in der Welt nur „arithmétiquement“ vermindern kann, daß es außerhalb seines Vermögens liegt, den Weltzustand aus dem Grunde zu verwandeln. In seinem begrenzten Bereich soll er das Böse bekämpfen, zunächst in sich selbst und dann in seiner alltäglichen Umwelt. Es ist eine beständige, mühevollere Arbeit, ohne äußere Größe, ohne augenfälligen Erfolg — wie der unscheinbare Dienst an den Kranken, den der Arzt und der Sanitäter während der Pest leisten und durch den sie die Seuche zwar nicht zu hemmen vermögen, aber doch manchmal lindern.

Camus sieht in dieser Haltung die wahre und notwendige Gestalt, zu der die Revolte finden muß. Der Impuls der Revolte gegen das Böse und das Leiden muß im Menschen lebendig bleiben, aber er muß seinen Kampf als Mensch führen, und „um ganz Mensch zu werden, es ablehnen, ein Gott sein zu wollen“ (S. 377).

## II.

### *Heiligkeit ohne Gott*

Die Verwirklichung dieses wahren, maßvollen Menschentums erscheint den Personen der „Pest“ als eine große und schwierige Auf-

gabe, der sie mit Ernst und Bescheidenheit entgegensehen. Sie ist schwerer zu leisten als der Kampf für eine Ideologie, als ein begeisterter Heroismus für eine große Sache. Die fast übermenschliche Anstrengung, die sie erfordert, drückt Tarrou in dem erwähnten Gespräch mit der Andeutung aus, daß er sich fragt, wie man ein Heiliger werden könne. Und auf den Einwurf des Arztes, daß er nicht an Gott glaubt, fügt er hinzu: „Ja. Kann man ohne Gott ein Heiliger werden . . . das ist die Frage, die ich heute kenne“. Es erscheint ihm weniger anspruchsvoll, ein Heiliger sein zu wollen als ein Mensch in jenem höchsten Sinne, obgleich ihm beides im Grunde dasselbe zu bedeuten scheint.

Die Frage, ob es eine Heiligkeit ohne Gott gibt, ist hier nicht als theologisches Problem zu fassen, das im Sinne der christlichen Gnadenlehre zu beantworten ist. Sie muß als Ausdruck einer Sehnsucht begriffen werden, die überall dort entsteht, wo der Mensch unserer Zeit ehrlich und illusionslos die Wirklichkeit der Welt und seiner selbst erkennt und den einzigen Ausweg aus dem Unbefriedigenden, Absurden und Furchtbaren der Lebenssituation in ihrer Überwindung und einer Erhebung ahnt, die ihn von alledem unabhängig macht. — Die Frage nach der Existenz Gottes und einer jenseitigen Welt ist zunächst von einer minderen Bedeutung, ja, sie wird sogar mit einem gewissen Mißtrauen gemieden, da der Mensch der Revolte sich mit den nackten Tatsachen *dieser* Welt auseinandersetzen will und es über alles fürchtet, sich mit Trostgründen und Jenseithoffnungen, einem Bedürfnis nach Geborgenheit über sie hinwegtäuschen zu lassen. Das Christentum wurde von der Revolte ja gerade deshalb abgelehnt, weil es ihr den harten Lebensstatsachen auszuweichen scheint, sie verhüllt und harmonisiert, und zumal dann, wenn es im Dienste einer optimistischen und egoistischen Lebenssicherung das Leiden und die Not zu rechtfertigen versucht und so den Fluch der bürgerlichen Welt auf sich lädt. Die Argumente, die Camus gegen das Christentum anführt, geben der Erfahrung vieler moderner Menschen Ausdruck, die das Christentum nur in einer solchen „verbürgerlichten“ Form kennengelernt haben und die deshalb gerade allen jenseitigen Trostgründen und Hoffnungen besonders unzugänglich sind — einer Seite also, von der her oft die Christen unserer Zeit die moderne Welt anzugehen suchen, wenn sie ihr vorwerfen, die Geborgenheit des Glaubens verlassen zu haben und die Rückkehr ins „Vaterhaus“ als den Ausweg aus ihrer Verzweiflung darstellen. Die Art, in der die „Pest“ das Problem stellt, ob es eine „Heilig-

keit ohne Gott“ gibt, macht es deutlich, wie der moderne Mensch von einer ganz anderen Seite her dem Christentum zugänglich werden kann. Der Mensch, der im Protest gegen die „Absurdität“ der Welt den Gott des Christentums abgelehnt hat, der ihm zudem in unzulänglicher Weise durch eine bürgerliche Frömmigkeit dargestellt worden war, ist nicht in dem Sinne ein Verirrter, daß er den einmal eingeschlagenen Weg verleugnen und zu dem zurückkehren sollte oder dürfte, was er verlassen hat. In seinem Ausgangspunkt ist eine Wahrheit, ein echtes Streben nach Wahrheit, das sich selber treu bleiben muß, wenn es den Grund aller Wahrheit in Gott finden soll. Im Durchdringen aller Illusionen und alles Vordergründigen muß er zunächst die Wirklichkeit in ihrer ganzen Härte und Furchtbarkeit auf sich nehmen — in einer Haltung, die von dem Grunde dieser Wirklichkeit her geprägt wird, die alles Unehnte, alle falschen Ansprüche und Hoffnungen zerstört. Und diese „sachgemäße“, einzig adäquate Einstellung zur Welt und zu sich selbst ist der Verzicht auf alle Anmaßung, das Eingeständnis des eigenen Nichts, das sich zugleich als Selbstverleugnung und selbstlose Hingabe an andere Menschen äußert und bis zum freiwilligen Verzicht auf alle inneren und äußeren Güter führt, da deren Besitz die Leidenschaften erregt und Unruhe und Zwiespalt schafft — ein Ideal also, das dem der christlichen Heiligkeit sehr nahe kommt. Es wird aber nicht als eine Aufforderung Gottes aufgenommen, etwa im Sinne der Nachfolge Christi, und im Hinblick auf jenseitige Verheißungen; es sind lediglich die ganz nüchternen Tatsachen dieser Wirklichkeit, die den Menschen diesem Ideal zutreiben als der einzigen Lösung seiner Situation. Das bedeutet „Heiligkeit ohne Gott“. Durch sie hofft er, den Frieden zu erlangen, der darin besteht, nicht mehr in das stets fortzeugende Böse verstrickt zu sein, und vielleicht einmal einer „dritten Kategorie“ von Menschen — jenseits der „Seuchen“ und ihrer „Opfer“ anzugehören, der der wahren Ärzte ...

Diese Hoffnung liegt in einer nur geahnten Ferne; der Weg dorthin ist das Leben auf der Seite der „Opfer“, mit den Leidenden und Erniedrigten, ein völliges Sichaufgeben und Herausgehen aus den menschlichen Lebenstrieben. Und er wird beschritten in einer Bescheidung und Demut, die sich des eigenen Unvermögens bewußt sind und gleichsam tastend einer Stütze und Kraftquelle entgegenstreben, die jenseits der menschlichen Schwäche liegen. Wohl ist diese Haltung infolge jenes durch die geschilderten Umstände bedingten Mißtrauens gegen die christliche Glaubenswelt der Sphäre

des Übernatürlichen noch fern, aber sie ist ihr zugewandt, geöffnet. In dem Zustand des durch die Revolte hindurchgegangenen und seine Grenzen erkennenden modernen Menschen ist etwas wie ein „Adventsgeist“ zu spüren, eine neue Bereitschaft für die Begegnung mit der Gnade und der übernatürlichen Welt, die Gott immer wieder den Menschen öffnet, die guten Willens sind. Vielleicht liegt es der Absicht Camus' sehr fern, in diesem Zustand des modernen Menschen die Möglichkeit einer neuen Begegnung mit dem Christentum aufzuzeigen. Aber indem er die seelische Lage, in die die konsequent zu Ende gelebte Revolte mündet, mit seiner tieferen Kenntnis und Anteilnahme schildert, werden diese Züge und Hinweise aus den Tatsachen heraus selber sichtbar. Eine Linie wird deutlich, die gerade von dem konsequenten Bruch des modernen Menschen mit allen Formen und Überresten eines „bürgerlich“ entstellten und durch geschichtliche Verhängnisse mißverstandenen Christentums zu einer neuen Bereitschaft führt, die reinen Werte des Übernatürlichen aufzunehmen. Die illusionslose Begegnung mit der Wirklichkeit, zu der die Revolte führt, läßt den Menschen in ihr die Spuren finden, die über sie hinausweisen, ihre Ergänzungsbedürftigkeit, die sich in der Seele des modernen Menschen kundtut vor allem als die Ahnung jener „Heiligkeit“, die von der Welt zu erlösen vermag.

Diese Linie, die wir in dem Werke Camus' nur angedeutet finden, erscheint vollständig in dem Leben und in den Schriften Simone Weils, die sie gleichsam bis zu der wirklichen Begegnung mit der Übernatur fortsetzt. Der große Widerhall, den die posthum veröffentlichten Schriften, Briefe, Tagebuchnotizen Simone Weils, die äußerlich sogar wenig ansprechend und nicht leicht zugänglich sind, in Frankreich und mehr und mehr auch im übrigen Europa finden, machen es unbezweifelbar, daß es sich hier nicht nur um die Zeugnisse eines einzelnen außergewöhnlichen Lebens handelt, sondern auch um den Ausdruck von Problemen und Zusammenhängen, die den Menschen unserer Zeit ganz allgemein betreffen. Im Mittelpunkt des Interesses steht hier die mit heroischer Konsequenz zu Ende gelebte Problematik unserer Zeit, von der die Schriften nur bruchstückhaft zeugen und die alles, auch die oft lückenhaften Argumentationen der theoretischen Abhandlungen, in einen höheren Bedeutungszusammenhang hebt.

Das Grunderlebnis Simone Weils ist die ihr vor allem im sozialen Elend der Arbeiter, im Schicksal der Erniedrigten und Gequälten begegnende Tatsache des Leidens, der sie ständig ihre Aufmerksamkeit, ja gleichsam ihr ganzes Leben zuwendet.

In ihr begegnet ihr jene „Absurdität“ der Welt, gegen die sie zunächst ganz in der Weise protestiert, wie es Camus im „Homme révolté“ und in der „Pest“ schildert. Sie nimmt aktiv an der kommunistischen Revolution teil und bricht schließlich während des spanischen Bürgerkrieges an deren Problematik zusammen. Ihr Leben hätte ein Vorbild für die Gestalt des Tarrou sein können; ganz wie es hier geschildert wird, sieht Simone Weil sich gleichsam von einer inneren Logik gezwungen, auf Seiten der „Opfer“ zu leben. Sie verzichtet auf die Vorteile ihres Standes, gibt ihren akademischen Beruf auf, um die ganze Härte und Erniedrigung des Arbeiterlebens auf sich zu nehmen. Ihr bedingungsloses Streben zur Wahrheit, zur schonungslosen Erfahrung der Wirklichkeit duldet es gleichsam nicht, die furchtbare Tatsache des Arbeiterelends nur zu sehen, ohne an ihr teilzuhaben; ihr Mitleid ist im wörtlichen Sinne eine Solidarität mit dem Leiden anderer. Sie wählt bewußt ein Leben, das sie körperlich und seelisch zerstört — eine Sklaverei, in der der Mensch durch Erschöpfung und Leiden, durch materielle Not, Erniedrigung, Angst und Hoffnungslosigkeit in einen Kreislauf gespannt wird, aus dem es kein Entrinnen, keine Aussicht auf Zukunft und Vergangenheit mehr gibt, sondern nur die übermächtige Belastung des Augenblicks.

Die Motive, die sie zu dieser Selbstopferung bewegen und aus denen sie in dem aufreibenden Alltag des Arbeiterdaseins zu leben vermag, haben eine sehr christliche Note. Die Nächstenliebe — bis zur Identifizierung mit dem leidenden Mitmenschen und zur äußersten Selbstverleugnung — und die Gerechtigkeit, die es gleichsam nicht erträgt, ein besseres Leben als andere zu haben, sind die obersten Gebote, die jede Regung der Natur zum Schweigen bringen. Sie ist zudem von einer gleichsam franziskanischen Liebe zur Armut beseelt, von einer tiefen Verachtung für alle Eitelkeit, allen Ehrgeiz und neigt von ihrer Jugend an zum Ideal der christlichen Jungfräulichkeit. Über allem aber steht das Bewußtsein einer Berufung, der sie gehorsam sein muß und die sie wohl von dem Antrieb der Natur zu unterscheiden vermag. Sie sieht sich gleichsam gezwungen, bis zum Äußersten in der Selbstverleugnung zu gehen, sich dem „Gefängnis des eigenen Ich“ zu entreißen, um in der Wahrheit zu leben.

Es ist ihr wohl bewußt, daß sie in alledem christlich denkt und dem Ideal der christlichen Heiligkeit nachgeht. Obgleich sie außerhalb jeder religiösen Bindung aufgewachsen ist, erscheinen ihr die christliche Moral und Ascese als das einzig adäquate Verhalten zu den Tatsachen dieser Welt — und nur von diesen Tatsachen her.

als Antwort auf sie, erscheint ihr diese Haltung als geboten und gerechtfertigt. Die Frage nach der Existenz Gottes und nach einem höheren Ursprung der Forderungen, die sie zu verwirklichen sucht, stellt sie nicht — ein Umstand, der ihren Heroismus noch erstaunlicher macht. Und zwar ist es eben ihre radikale Selbstverleugnung, die sich auch in einem gegen das eigene Empfinden rücksichtslosen Wahrheitswillen äußert, die es ihr verbietet, auch nur nach der Möglichkeit der Existenz Gottes zu fragen. Sie hält sich mit dem subjektiv reinsten Wollen an den objektiv fehlerhaften liberalen Wahrheitsbegriff, der ihr durch ihre Erziehung und ihr Studium an der Ecole normale zuteil geworden ist, und glaubt ihrem Prinzip der „intellektuellen Redlichkeit“ gemäß, die Frage nach der Existenz Gottes überhaupt nicht stellen zu dürfen, da es (im Sinne des liberalen Wissenschaftsbegriffs) kein zureichendes Beweismaterial gibt, durch das man zu einer exakten Entscheidung gelangen kann. „Ich bejahte nicht und ich verneinte nicht“, charakterisiert sie später ihre Haltung in diesem Punkt. „Es erschien mir unnötig, dies Problem lösen zu wollen; denn ich dachte, da wir in dieser Welt leben, kommt es darauf an, daß wir die beste Haltung zu den Problemen *dieser* Welt einnehmen und daß diese Haltung nicht davon abhängt, wie wir das Gottesproblem lösen.“

Diese Worte ähneln in hohem Maße der Antwort, die in der „Pest“ der Arzt auf die Frage gibt, ob er an Gott glaubt: „Ich bin im Dunkel und versuche, deutlicher zu sehen. Seit langem schon hat diese Frage kein Interesse mehr für mich. Ich weiß nicht, was mich erwartet und was nach alledem hier kommen wird. Im Augenblick gibt es Kranke zu heilen.“ — Diese Einstellung auf die unmittelbare Pflicht, das Bemühen um die „beste Haltung“ zu den Gegebenheiten dieser Welt, wovon gleichsam um dieser Pflicht und Haltung willen jede religiöse Fragestellung ausgeklammert wird, ist eine sehr wesenhafte Erscheinung der modernen Welt, welche von christlicher Seite nicht immer richtig verstanden und bewertet wird. Wohl ist sie bei manchen modernen Menschen ein Vorwand, um sich vor der religiösen Entscheidung zu drücken, die eine tiefgehende Änderung des Lebens verlangen könnte; aber das Beispiel Simone Weils zeigt in besonders reiner Form, wie diese Haltung ihrem Wesen nach in jener Aszese wurzelt, die mit äußerster Selbstverleugnung den unseligen Verhältnissen und der Verwirrung unseres Weltzustandes begegnet, um soviel wie möglich Leiden und Unrecht zu vermindern. Wenn auch der liberale Wahrheitsbegriff, dem hier gehorcht wird, fehlerhaft sein mag, so ist doch dieser Wille zur Wahrheit, zu einer Wahrheit vor allem des Tuns und

der Einstellung zur Welt, ein Ansatzpunkt, von dem sich die Möglichkeit einer tieferen Begegnung mit der Wirklichkeit eröffnet, in der Gott dem Menschen entgegenkommt.

### III.

#### *Implizite Formen der Gottesliebe*

Im Leben Simone Weils hat dieser „Ansatzpunkt“ gleichsam eine Anerkennung und Bestätigung von oben erfahren. Bei der Entschiedenheit, mit der sie im Sinne ihres Begriffs von „intellektueller Redlichkeit“ sich gegen alle Beweggründe wehrte, die zum Glauben führen können, vermochte nur eine unmittelbare Kundgabe des lebendigen Gottes den „Problemstand“ zu ändern, indem sie ihm ein neues, unvorhergesehenes Moment hinzufügt. In dieser Weise versteht Simone Weil die mystische Gnade, die ihr im Jahre 1938 zuteil wurde: Bei der Rezitation eines Gedichtes, auf das sie manchmal während ihrer starken Migräneanfälle ihre Aufmerksamkeit zu sammeln suchte, um durch den physischen Schmerz hindurchzustoßen, stellt sich ihr Gott als eine gegenwärtige Wirklichkeit dar. Sie weiß dieses Erlebnis deutlich von allen Sinnesindrücken und jedem Spiel der Einbildungskraft zu unterscheiden. „Ich fühlte nur durch den Schmerz hindurch die Gegenwart einer Liebe, die der vergleichbar ist, die wir in dem Lächeln eines geliebten Menschen erkennen.“ Die Gottheit Christi und seine Erlöserliebe werden ihr unmittelbar zur Gewißheit — trotz ihres besonderen Widerstrebens, das sie stets gegen den Gedanken einer Manifestation des Übernatürlichen empfunden hat. Sie sagt, daß Christus sich hier ihrer bemächtigt habe. Diese mystische Gnade, die ihr seitdem noch öfter, und in reinerer und intensiverer Weise, geschenkt wird, ändert ihren bisherigen Weg nicht. Sie fühlt sich bestätigt, selbst in jedem Widerstand, den sie im Namen der „intellektuellen Redlichkeit“ Gott entgegengesetzt hat. Und sie setzt diesen Widerstand fort, in der Weise und in dem Maße, wie es nach der Änderung der „Problemlage“ durch das Erlebnis der Wirklichkeit Gottes noch möglich ist. So versagt sie sich weitgehend das Gebet, obgleich es sie innerlich dazu treibt, um sich — wiederum im Sinne ihres Begriffs der intellektuellen Redlichkeit — in ihrem Urteil über die Wirklichkeit nicht von Gefühlsmomenten bestimmen zu lassen. Sie bleibt der Überzeugung treu, daß es in erster Linie darauf ankommt, zu den Gegebenheiten der Welt die richtige Haltung einzunehmen, unabhängig von dem „Gottesproblem“. Was sich aber

ändert, sind die Zusammenhänge und Perspektiven, in denen ihr jetzt diese „Haltung“ zu den Tatsachen des Lebens erscheint. Mit einer ungeheuren Hellsichtigkeit erkennt sie, wie diese Haltung als Streben nach Wahrheit, als Bereitschaft zum Leiden, als Nächstenliebe und Selbstverleugnung — sich im Letzten auf Gott richtet: all das sind „implizite Formen der Gottesliebe“, die unabhängig von dem expliziten Wissen um die Realität Gottes bestehen.

Es entsteht hier eine große Zusammenschau jener Welt des modernen Menschen, der in seinem Streben nach einer „Heiligkeit ohne Gott“ nur den Verhältnissen des Lebens gerecht werden will, und der übernatürlichen Sphäre, die gleichsam in der Richtung dieses Strebens liegt, von ihm intendiert wird, auch wenn der Mensch es nicht will.

Hier liegt die vielleicht einmalige Bedeutung Simone Weils, die — wie sie es selber empfunden hat — auf der Grenze steht zwischen der Welt des Unglaubens und der übernatürlichen Sphäre des Christentums, so daß sie gleichsam als ein Interpret nach beiden Seiten hin die oft nicht verstandenen Beziehungen zu verdeutlichen vermag, die sie miteinander verbinden. In diesem Sinne muß Simone Weil verstanden werden, zumal auf christlicher Seite, wo man sich oft durch das Gemisch von Irrtum und Wahrheit und die oft unzulänglichen Argumentationsweisen in ihren Schriften ablenken läßt von der großen Tatsache, daß hier ein ganz aus den Voraussetzungen der modernen Welt hervorgehendes Leben zu einer Begegnung mit Gott geführt und von ihm das Siegel außergewöhnlicher Gnaden empfangen hat.

An ein solches Verständnis der Schriften Simone Weils möchten diese Ausführungen heranzuführen, die in diesem Rahmen nur skizzieren können, in welchem Zusammenhang die Gedanken stehen, die in dieser Weise zwischen dem radikalsten modernen Denken und dem Christentum zu vermitteln vermögen:

Im Mittelpunkt der Gedankenwelt Simone Weils steht die Tatsache des Leidens — des äußersten Leidens, — das dem Menschen von den blinden, gleichfalls mechanisch wütenden Kräften des Welttriebes zugefügt wird, das sie im sozialen Elend ihres Arbeiterdaseins so tief erlebt hat und mit dem Wort „malheur“ bezeichnet und folgendermaßen beschreibt: „Eine Entwurzelung des Lebens, ein Gleichnis des Todes . . . , welches der Seele in der ganz unmittelbaren Berührung mit dem körperlichen Leiden unwiderstehlich näherückt . . .“ — Aber dies „malheur“, das sie immer wieder darzustellen und in seinem Wesen zu erhellen sucht, ist nicht Selbstzweck, wie manche christliche Kritiker Simone Weils gemeint

haben. Es steht vielmehr in einem Zusammenhang, den man als „Metaphysik des Kreuzes“ bezeichnen könnte und der in manchen Zügen sogar die Kreuzesmystik eines San Juan de la Cruz berührt. Das Leiden hat für sie eine Funktion in der Beziehung des Menschen zu Gott, die den passiven Reinigungen in der juanistischen Theologie ähnlich ist, da es den Menschen von den Bindungen und Täuschungen der Erde radikal befreit und so für eine Transzendierung derselben zumindest bereitmachen kann.

Simone Weil hat aus der reinen Erfahrung der irdischen Gegebenheiten die Überzeugung gewonnen, daß es hier keine im letzten befriedigenden Werte gibt und daß alle menschlichen Versuche, solche zu schaffen oder ausfindig zu machen, von der Wahrheit entfernen und in Illusionen verstricken. Die Wahrheit des menschlichen Lebens besteht darin, daß er sich der Unmöglichkeit bewußt wird, hier eine Befriedigung seiner innersten Wünsche und Ansprüche finden zu können; — er muß sich eingestehen, daß er „Hunger“ hat und seinem Hunger Ausdruck verleihen. Die größte Gefahr, das eigentliche Elend liegt für sie da, wo sich der Mensch einredet, „keinen Hunger zu haben“, wie es in relativ angenehmen und sicheren Lebensverhältnissen leicht geschehen kann. Hier spinnt sich der Mensch in Illusionen und Irrtümer ein, die ihn das einzig mögliche Glück verfehlen lassen, das im Streben nach der Wahrheit und in einer „wahrheitsgemäßen“ Lebenshaltung ist. — „Das menschliche Elend enthält das Geheimnis der göttlichen Weisheit, nicht die Freude. Jedes Streben nach Freude ist Streben nach einem künstlichen Paradies, einem Rausch, einer Vermehrung des Ich. Sie gibt uns aber nichts als das Erleben unserer Nichtigkeit. Einzig die Erfahrung unseres Elends, unserer Ohnmacht hebt uns aus dieser Täuschung auf eine höhere Stufe“, sagt sie in der für diese Zusammenhänge vielleicht wichtigsten Schrift, der Aphorismensammlung „La Pésanteur et la Grâce“<sup>1</sup>.

Indem sich nämlich der Mensch sein Elend und seinen „Hunger“ eingesteht, wendet er sich von den illusionären Werten ab, von denen er eine Befriedigung erwartete. Und diese „Umwendung seines Begehrens“ ist zugleich eine Einstellung auf etwas, das außerhalb, jenseits des Irdischen liegt. Es kommt hier gar nicht darauf an, daß der Mensch um das Vorhandensein übernatürlicher Güter weiß. Die Haltung, die Richtung seines Begehrens ist entscheidend. Ihrer eigenen Erfahrung gemäß sagt sie, daß der Mensch

<sup>1</sup> Paris (Plon) 1948, 182 s.

zunächst „ins Leere hinein“ lieben muß, in einem Zustand der Bereitschaft. Damit leistet er alles, was ihm möglich ist. Und es liegt bei Gott, ob er sich zum beredten Gegenstand dieses schon unwissentlich auf ihn gerichteten Verlangens macht. Diese Verhältnisse werden an dem Bilde eines kleinen Kindes verdeutlicht, das auf dem Arm seiner Mutter sich mit der ganzen Anspannung seines Verlangens nach einem blinkenden Gegenstand ausreckt. Es weiß nicht, wonach es verlangt und kann den Gegenstand aus eigener Kraft nicht erreichen. Aber die Mutter, die sein Verlangen bemerkt, trägt es hin . . .<sup>2</sup>.

Dieser aus innerstem Erleben durchleuchtete Zusammenhang von Glaubensbereitschaft und Gnade, der hier in einer für den „Advent“ des modernen Heidentums so gültigen Weise erfaßt wird, führt noch tiefer in die Bedeutung des Leidens hinein. Im äußersten Leiden, das dem Menschen jeden Halt und jede Hoffnung im Irdischen nimmt, wird ihm eine besondere Gelegenheit gegeben, sein ganzes Verlangen in eine Richtung auf Gott zu lenken. Es genügt hier eine kleine Bewegung der Seele, um die Voraussetzung für eine Begegnung mit Gott zu schaffen — alle Irrtümer und Umwege sind hier ausgeschlossen, da das Leiden alle Illusionen im Irdischen vernichtet. „Wenn das gesamte Universum auf uns lastet, gibt es kein anderes mögliches Gegengewicht als Gott selber — den wahren Gott, denn die falschen Götter sind hier machtlos“<sup>3</sup>. Deshalb versteht sie das Leiden als einen „Kunstgriff der göttlichen Liebe“, durch den der Mensch aus der äußersten Gottesferne, in die seine natürliche Schwerkraft, sein Wille zum „Ich“, ihn bringt, wieder zur Gemeinschaft mit Gott zurückgeführt wird. Diesen „Kunstgriff“ sieht sie in einem engen Zusammenhang mit dem Kreuzestod Christi, in dem Gott gleichsam das höchste Vorbild und den stets wirksamen Rahmen dieser Erlösung durch das Leiden gegeben hat. — In diesen Gedanken mögen sich Irrtum und Wahrheit in schwierig zu lösender Form verweben; das Entscheidende aber ist, daß sie das größte Problem der neueren Zeit, das Skandalon des Leidens und der Absurdität des Weltgeschehens hier an den christlichen Heilsgedanken zu knüpfen vermag. Aus den Voraussetzungen des modernen Ringens mit diesem Problem heraus, vermag sie das Christentum in einer Tiefe neu zu erschließen, die vielen Christen verborgen sein mag — wenn sie etwa der gewohn-

<sup>2</sup> Vgl. La Connaissance surnaturelle, 295.

<sup>3</sup> La Pésanteur et la Grâce, 183.

ten Trostidee, die in der modernen Welt so großem Mißtrauen begegnen muß, die Deutung gegenüberstellt: „Die gewaltige Größe des Christentums liegt darin, daß es nicht ein übernatürliches Heilmittel gegen das Leiden sucht, sondern vom Leiden einen übernatürlichen Gebrauch macht.“

DR. THEODOR GRENTRUP SVD, BERLIN

BISCHOF ALBERT VON RIGA (1199—1229)

(Standort und Beginn seines Lebenswerkes)

Unter den Glaubensboten des Mittelalters nimmt Bischof *Albert von Riga*, vordem Kanonikus in Bremen, einen hohen und eigenartigen Rang ein. Der protestantische Kirchengeschichtler A. Hauck nennt ihn „den letzten großen Missionsbischof Deutschlands“. An seinen Namen knüpft sich der Durchbruch des Christentums und der abendländischen Kultur in Livland. Sein Andenken zu erneuern, hat im Hinblick auf die gegenwärtigen Beziehungen zwischen Westen und Osten auch einen zeitbetonten Wert. Allerdings müssen wir uns hier auf das Vorgegebene und Einleitende seines Werkes beschränken<sup>1</sup>.

### *Das Vorgegebene*

Das alte *Livland* (Livonia, Ifflandia, Nieflant) umfaßte das heutige Lettland und Estland. Bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts war es weltgeschichtlich ein toter Winkel. Zwar griffen seit dem 9. Jahrhundert skandinavische Wikinger als Krieger und Handelsleute auf die livländische Küste über, aber es blieb bei einer bloßen Randberührung. Der Bann wurde gebrochen durch deutsche Kaufleute, die ihre Koggen in die Düna steuerten, mit den Uferbewohnern Freundschaft schlossen und einen regelmäßigen Handelsmarkt eröffneten. Jahr und Tag der „Aufsegelung“ Livlands sind in keine zeitgenössische Urkunde eingeschrieben worden, es muß aber bald nach der von Heinrich dem

<sup>1</sup> *Quellen*: *Heinrici Chronicon Lyvoniae*, ex M. G. in usum scholarum v. Pertz; *Arnoldi Chronica Slavorum*, ex M. G. in usum schol. v. Pertz. Livländische Reimchronik. hrsg. v. L. Meyer, Paderborn 1876; Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten (abgek. LUB), hrsg. v. Fr. G. v. Bunge, Reval u. Riga 1852/73. — *Literatur*: H. Hildebrand, Die Chronik Heinrichs v. Lettland. Dorpat 1857; Fr. Schonebohm, Die Besetzung der livländischen Bistümer, in: Mitteilungen aus der livländischen Geschichte, Bd. 20 (Riga 1910); H. Laakmann, Zur Geschichte Heinrichs v. Lettland u. seiner Zeit, Reval 1933; A. M. Ammann, S. J., Kirchengeschichtl. Wandlungen im Ostbaltikum, Rom 1936; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands<sup>6</sup>, Bd. IV, 654 ff., Leipzig 1953.

Löwen vollzogenen Neugründung Lübecks (1158) gewesen sein. Im Anfange pflegten die Kaufleute im Frühjahr zu kommen und vor Einbruch des Winters, ehe die Düna zufror, heimzukehren.

Die *Bevölkerung* des Landes war nach Stämmen, Sprachen und Herrschaften vielfältig gespalten. An der unteren Düna und ein weites Stück rings um den Rigaschen Meerbusen wohnten die Liven, von denen das Land seinen Namen empfang. Stromaufwärts hatten die Selen (Selonier) ihre Sitze. Nach Süden breiteten sich die Semgaller aus. Westlich von ihnen an der Küste entlang bis zur Memel siedelten die Kuren, nach Osten hin die Letten (Lettgaller). Den Norden bis zum Finnischen Meerbusen hielten die Esten besetzt. Einen kleinen Volksstamm bildeten die Wenden, die aber mit den westslawischen Wenden nicht verwandt sind. Die Liven und Esten sind ugro-finnische Stämme, die Letten, Selen und Semgaller gehören zu den Indogermanen (ostbaltische Gruppe), die Kuren werden für eine finnisch-baltische Mischung gehalten. Die Einwohnerzahl des ganzen Landes wird Ende des 12. Jahrhunderts 300 000 kaum überschritten haben <sup>2</sup>.

Eine das Ganze *zusammenfassende Staatsordnung* fehlte. Sippensiedlungen, Dörfer, Kleingäue (estnisch: Kiligunde) und zuhöchst Landschaften hatten ihre selbständigen Machthaber <sup>3</sup>. Die warägischen (russischen) Fürsten in Nowgorod, Pleskau und Polozk spannten über Teile Livlands eine lose Ober- und Tributherrschaft. Die Liven an der Düna von Holme stromauswärts zinsten nach Polozk; in den Burgen Kukonois (Kukenhausen) und Gerzike an der oberen Düna befehligten warägische Herren <sup>4</sup>.

In Livland herrschte bei Ankunft der deutschen Kaufleute noch ein fast unberührtes *Heidentum*. Die älteste, allerdings sehr allgemein gehaltene Angabe über die Art dieses Heidentums findet sich in der Kreuzzugsbulle Innozenz' III. vom 5. Oktober 1199. Dort heißt es, offenbar auf Grund von Nachrichten der Missionare, die Einwohner Livlands zollten unvernünftigen Tieren, belaubten Bäumen, klaren Wassern, grünenden Kräutern und unreinen Geistern göttliche Verehrung <sup>5</sup>. Also Natur- und Geisterreligion. Heinrich von Lettland in seiner Chronik gibt über diesen Punkt nur nebenher geringen Aufschluß. Erst viel spätere Berichte zeichnen ein genaueres Bild und melden z. B., daß die Letten einen obersten Gott Perkunas oder Perkuns, den Gott des Donners und Blitzes, ähnlich dem Zeus der alten Griechen, verehrten. Einige schwache Versuche, das Christentum einzuführen, waren gemacht worden. Rimbart († 888) in seiner „Vita Anskarii“ und Adam von Bremen († c. 1076) in den „Gesta Hammaburgensis ecclesiae Pontificum“ berichteten davon. Für Nordestland wird um 1170 in mehreren Urkunden ein Bischof Fulco aus dem französischen Kloster Celle bei Troyes erwähnt, der mit dem Erzbischof von Lund in Verbindung stand und für welchen Papst Alexander III. die Dänen um Unterstützung bat <sup>6</sup>.

<sup>2</sup> L. *Arbusow*, Frühgeschichte Lettlands, Riga 1933; *Ders.*, Grundriß der Geschichte Liv-, Est- u. Kurlands <sup>4</sup>, Riga 1918; A. *Bielenstein*, Die Grenzen des lettischen Volksstammes, Petersburg 1892; Ostbaltische Frühzeit (Sammelwerk) hrsg. v. Carl *Engel*, Leipzig 1939.

<sup>3</sup> *Arbusow*, Frühgeschichte 43 ff. Ostbaltische Frühzeit 210 ff.

<sup>4</sup> v. *Taube*, Russische und livische Fürsten an der Düna zur Zeit der deutschen Eroberung, in: Jahrb. f. Kultur u. Geschichte der Slawen, Neue Folge, Bd. 11 (1935).

<sup>5</sup> LUB I, Nr. 12.

<sup>6</sup> LUB I, Nr. 2—8.

Aber die Arbeit hat kaum sichtbare Spuren hinterlassen. Vom Osten her aus den warägischen Fürstentümern, deren Bewohner schon im 10. Jahrhundert die christliche Religion angenommen hatten, wurden vor dem Jahre 1200 keine Glaubensboten nach Livland entsandt.

Es mochte das Jahr 1182 (vielleicht auch wenig früher oder später) sein, als *Meinhard*, ein hochbetagter Augustinerchorherr des Klosters Segeberg in Holstein, „nur um Christi und der Predigt willen“ (Heinr. I, 2) mit den deutschen Kaufleuten zu den Liven fuhr. Im Dorf Üxküll an der Düna, etwa 45 km von der Mündung entfernt, baute er ein Kirchlein, ein anderes auf der benachbarten Flußinsel Holme. Eine Anzahl Liven konnte er taufen. Die kirchliche Sendung erbat und empfing er nachträglich vom Bremer Erzbischof, der ihn 1186 zum Bischof weihte<sup>7</sup>. Papst Klemens III. bestätigte am 25. September 1188 auf Bitten des genannten Erzbischofs die Zugehörigkeit der Bistümer Lübeck, Schwerin, Ratzeburg und Üxküll zur Bremer Metropole und erklärte in einer zweiten Bulle vom 1. Oktober des gleichen Jahres noch eigens, daß das Bistum Üxküll in „Ruthenia“, wo Meinhard als Bischof wirke, dem Bremer Erzbischof unterstellt sei<sup>8</sup>. So wurde in Livland eine rein kirchliche Mission ohne Staat und Macht gegründet. Leider entwickelte sich das Glaubenswerk recht ungünstig. Der alte und herzensgute Meinhard — „credit innocens omni verbo“, sagt von ihm mit stillem Bedauern der Chronist Heinrich (I, 11) — wurde von getauften und ungetauften Liven schamlos ausgenützt, sogar mißhandelt und schließlich am Leben bedroht. Der größere Teil der Neuchristen wusch die Taufe in der Düna wieder ab. Rat- und hilflos wandte sich der bedrängte Bischof durch seinen Mitarbeiter, den Zisterzienser Dietrich, an den Papst, der unter dem Eindruck der Berichterstattung des streitbaren Mönches „zur Erneuerung dieser aufkeimenden Kirche“ (ad resuscitandam hanc primitivam ecclesiam) eine Kreuzzugsbulle gewährte. Bevor aber in dieser Richtung etwas geschehen konnte, sank Meinhard ins Grab. Als Todestag gilt der 11. Oktober 1196<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Heinrich Chron., I, 2—9; Arnold, Chron., V, n. 30. Das Jahr 1186 ist das erste sicher bezeugte in der livländischen Mission.

<sup>8</sup> LUB I, Nr. 9 u. 10.

<sup>9</sup> Heinrich, I, 2—14; Arnold, V., 30. Über Meinhard: L. *Arbusow*, in: Baltische Monatshefte 1937, S. 3 ff.; H. v. *Bruiningk* Die Frage der Verehrung der ersten livischen Bischöfe als Heilige, in: Rigaer Sitzungsberichte 1902, S. 3 ff. Stimmen aus M. Laach, Bd. 68 (1905) 353 ff. Über die Kirchen u. Burgen Meinhards vgl. Ostbaltische Frühzeit 427 ff., 440 ff. *Lövis of Menar*, Burgenlexikon für Alt-Livland, Riga 1922.

Zum Nachfolger ernannte und weihte Bremen den Zisterzienser *Bertold* vom Kloster Loccum im ehemaligen Bistum Minden. Wie der Chronist Arnold meldet, hatte er seiner Abtwürde entsagt und als einfacher Missionar unter Meinhard gedient. An die Spitze des Unternehmens gestellt, beeilte er sich, auf sein früheres Arbeitsfeld zurückzukehren, das er arm und bescheiden als Apostel betrat. Die Liven begrüßte er als alte Bekannte und trachtete durch Geschenke ihre Zuneigung zu befestigen. Aber er wurde schwer enttäuscht. Die er gewinnen wollte, nahmen eine feindselige Haltung gegen ihn ein. Bertold mußte fliehen, reiste über Gotland nach Deutschland und von dort nach Rom, wo ihn der Papst mit einer Kreuzzugsbulle ausrüstete. Im Sommer 1198 erschien er, eine Schar bewaffneter Pilger mit sich führend, von neuem an der Düna. Verhandlungen mit den Liven zerschlugen sich, es kam zum Kampf, die Kreuzfahrer siegten, aber Bertold blieb als Leiche auf dem Feld. Kein geübter Reiter, konnte er sein Streitroß nicht bändigen, das mit ihm in die Reihen der Feinde raste, die ihn erstachen. Der Bericht beim Chronisten Heinrich erweckt nicht den Eindruck, daß der Bischof selbst die Waffe gebraucht hat<sup>10</sup>.

Die Glaubensmission in Livland hatte zum zweiten Male Schiffbruch gelitten. Das Werk mußte neu gegründet werden.

#### *Alberts Wahl zum Bischof von Livland*

Die besiegten Liven hatten sich, natürlich unter einem leisen Druck der Kreuzfahrer, bereiterklärt, eine Abordnung nach Bremen zu schicken und einen neuen Oberhirten zu erbitten. Man setzte die Liven auf den Weg, bevor die bewaffneten Pilger das Land verließen.

Der Kampf hatte im Hochsommer 1198 stattgefunden. Nach einer weit zurückreichenden Überlieferung, die sich aber nicht sicher überprüfen läßt, war es der 24. Juli gewesen. Die abgesandten Liven, begleitet von Geistlichen und Pilgern, werden also im August nach Deutschland gesegelt sein und Ende des Monats oder Anfang September die Metropole an der Weser betreten haben, um ihr Anliegen vorzutragen. Die Bremer Domherren konnten sich diesmal nicht schnell entscheiden. Herbst und Winter vergingen mit Besprechungen. Erst im Frühjahr 1199, wahrscheinlich im März, bestimmte das Metropolitankapitel mit Übergangung aller in Livland tätigen Missionare und ihrer Ordensgemeinschaften aus

<sup>10</sup> Heinrich, II, 1—8; Arnold, V., 30.

eigener Mitte den Kanoniker Albert zum Bischof von Livland<sup>11</sup> Wollte das geistliche Bremen mit dieser Wahl zu verstehen geben, daß das Glaubens- und Kulturwerk an der Düna auf eine vollkommen neue Grundlage gestellt werden müsse und darum ein neuer Mann notwendig sei? Sollte die werdende Kirche in Livland fester als bisher mit ihrem Metropolitansitz und seinen missionarischen Bauplänen verbunden werden? Oder taucht der Schatten des Nepotismus auf, denn Albert war ein Neffe des regierenden Erzbischofs Hartwich II. (1184—1207) von Hamburg-Bremen? Das Erste und Zweite wird man bejahen, Bremen fühlte Verantwortung und hatte hohe Ziele. Das Dritte ist zu verneinen, weil der Erzbischof zur Zeit der Wahl im Orient weilte.

Blicken wir jetzt auf die *Person des Gewählten*. Der Chronist Arnold deutet an, daß man dem ersten livländischen Bischof (Meinhard) die Weihe ein wenig aufdrängte; der Chronist Heinrich weiß zu berichten, daß sich der zweite Bischof (Bertold) gegen seine Wahl sträubte und nur den Bitten des Bremer Erzbischofs endlich nachgab; wo von Albert die Rede ist, wird von solchen Hemmungen nichts erwähnt. Der dritte Bischof übernahm bereitwillig sein Amt, das ihm vorläufig nichts bot als Last und Verpflichtung. Harte Missionsarbeit mußte geleistet werden, und Albert stellt sich in seinen Urkunden als „humilis gentium in fide minister“ vor.

Mit einer gewissen Verwunderung hebt der Chronist Arnold das *jugendliche* Alter des Gewählten hervor. Nach dem Kirchenrecht hätte Albert bei der Bischofsweihe mindestens 30 Jahre alt sein müssen. Aber dieses Gesetz war neu, erst auf dem 3. Laterankonzil 1179 erlassen, und hatte sich, wie Geschichtsquellen beweisen, zur Zeit Alberts noch nicht allgemein durchgesetzt. Der Satz Arnolds: „Während er (Albert) noch in blühender Jugend stand, zeigte er doch in seiner Lebensführung große Reife“<sup>12</sup> läßt eher ein Alter unter als über 30 vermuten. Leider fehlt eine Urkunde über Alberts Geburtsjahr.

Dagegen ist sein *gesellschaftlicher Rang* um so besser bekannt. Geboren aus adeligem Geschlecht, war er von Verwandten und Freunden in hohen Stellungen umgeben und fand darum leicht

<sup>11</sup> Heinrich, III, 1 sagt: „Anno Domini 1198“. Heinrich rechnet nach Marienjahren, die mit Maria Verkündigung beginnen (25. März), so daß die Wahl nach unserer Rechnung vor dem 25. März 1199 stattfand. Über Albert vgl. L. Arbusow in Baltischen Monatsheften 1929 u. Allgemeine Deutsche Biographie I. 196 ff.

<sup>12</sup> Arnold, V, 30: „Qui (Albertus) cum adhuc iuvenili floreret aetate, magna morum pollebat maturitate.“

Zutritt zu geistlichen und weltlichen Würdenträgern, die ihm Leute und Mittel für seine zukünftigen Aufgaben zur Verfügung stellen konnten. Auch mit den diplomatischen Gepflogenheiten war er kraft seiner Herkunft vertraut<sup>13</sup>. Daß der Metropolit von Hamburg-Bremen sein Oheim war, wurde schon gesagt. Heinrichs Chronik nennt fünf Brüder Alberts, die ihm nach Livland folgten, nämlich Engelbert, Rothmar, Hermann, Dietrich (Theodorich) und Johann; außerdem erwähnt sie einen Schwager Engelbert, der ebenfalls in Livland tätig war. Engelbert (der Bruder) und Rothmar trugen das Kleid der Augustinerchorherren, der eine in Segeberg, der andere in Neu-Münster; Hermann leitete als Abt das Benediktinerkloster in Bremen. Dietrich und Johann waren weltliche Ritter; besonders Dietrich stand bei den Kämpfen in Livland immer in vorderster Reihe, aber auch von Johann heißt es: „miles praeclarus“ (Heinr. XXVIII, 6). Zwischen Mönchen und Rittern seines Blutes hat Bischof Albert das religiöse und herrschaftlich-kämpferische Element in sich vereinigt.

*Name und Stammsitz* von Alberts Rittergeschlecht lassen sich nicht mit Sicherheit feststellen, soviel immer darüber nachgeforscht worden ist. Man hat die Wahl zwischen dem Geschlecht von Apeler (Apeldern) und dem von Buxhöwden (Bekeshovede).

Entsprechend dem Volksschlag seiner niedersächsischen Heimat zählt Bischof Albert zur *fälischen* Rasse, die seinem Charakter die Ruhe und Zähigkeit in der Ausführung der einmal gefaßten Pläne sowie den Sinn für Recht und Gesetz verlieh. Eine Bronzefigur, die bis zum ersten Weltkriege die Außenwand des Rigaer Mariendoms schmückte, hat seinen geistigen und körperlichen Typ darzustellen versucht: Auf einem breiten Oberkörper sitzt ein quadratisches Gesicht, das eine kühle Entschlossenheit verrät; der Hirtenstab wächst gleichsam aus der Wurzel seiner Person nach auswärts, wird aber mit kräftig unklammernder Hand zurückgehalten, wodurch sowohl der Herrscherwille als auch die Mäßigung zum Ausdruck gebracht wird. Seine Haltung gleicht der eines Ritters im Bischofsornat, entbehrt auch nicht eines leisen Pathos, das zu manchen Taten seines Lebens vorzüglich paßt. Seine rastlose Tätigkeit zeugt von unverwüstlicher Gesundheit. Der Chronist Heinrich weiß von Krankheiten seines Herrn nichts zu berichten.

<sup>13</sup> Arnold, V, 30 sagt von ihm: „vir parentatus, ornatus fratribus et amicis“. Dieser Chronist, erster Abt des St. Johannesklosters OSB in Lübeck († zwischen 1211 u. 1214), bekundet eine außerordentliche Hochachtung für Albert.

*Alberts Vorbereitungen für sein Werk*

Albert hat nach seiner Wahl einige Monate verstreichen lassen, ehe er die *Bischofsweihe* empfing<sup>14</sup>. Wahrscheinlich wollte er die Rückkehr seines erzbischöflichen Oheims aus dem Orient abwarten, um von ihm geweiht zu werden, wozu ihn nicht nur verwandtschaftliche Gefühle, sondern auch sehr praktische Erwägungen veranlaßt haben mögen. Es mußte ihm viel daran liegen, sich das Wohlwollen des Metropoliten zu sichern. Hatte die Kirche von Bremen seinem Vorgänger Bertold eine jährliche Beihilfe zugesagt<sup>15</sup>, so durfte Albert auf das Gleiche und mehr hoffen, ganz abgesehen von der moralischen Unterstützung, die der Erzbischof dem Werk in Livland gewähren konnte.

In der Zwischenzeit war Albert gewiß nicht müßig. Er wird sich in das *Studium der neuen Aufgabe* versenkt und seine ersten Pläne entworfen haben. An zuverlässigen Nachrichten über die Zustände an der Düna fehlte es nicht. Geistliche, Geschäftsleute und Kreuzfahrer konnten erzählen. Einiges Material enthielt das erzbischöfliche Archiv in Bremen. Ferner waren Lübeck, Segeberg und Loccum, die besondere Beziehungen zu Livland pflegten, unschwer zu erreichen. Im Frühjahr 1199 waren die aus Livland vertriebenen Kleriker in Deutschland eingetroffen, um die letzten Meldungen zu überbringen. Im ganzen bot sich kein erfreuliches Bild. Über das Ziel seines Wirkens war sich Albert vollkommen klar: Die Kirche in Livland mußte gebaut und das Christentum im ganzen Lande eingewurzelt werden. Albert fühlte sich als Bischof, der ein religiöses Werk gründen und vollenden wollte. Hinsichtlich der Mittel zum Ziele hatte er die Wahl, entweder zur friedlichen Methode des frühen Meinhard zurückzukehren oder im Bunde mit Kreuzfahrern den von Bertold beschrittenen Weg fortzusetzen. Er entschied sich grundsätzlich für das Letztere.

Aber der Bremer Kanoniker war kein Heißsporn. Sorgfältig und gelassen traf er seine *Vorbereitungen*, und auch diese setzen erst im Sommer 1199 mit voller Entschiedenheit ein, also in jenem Zeitpunkt, da er die Bischofsweihe empfangen hatte und mit seinem heimgekehrten Oheim die Angelegenheit gründlich durchberaten konnte. Ohne Zweifel hat der Erzbischof das Streben seines Nefen im Sinne der großen missionarischen und hierarchischen Tra-

<sup>14</sup> Aus zwei späteren Urkunden muß man schließen, daß die Bischofsweihe im Sommer 1199 stattfand: LUB I, Nr. 15 u. 63. Vgl. *Schonebohm* a. a. O. 306.

<sup>15</sup> Arnold, V, 30.

dition von Hamburg-Bremen beflügelt. Es ist reizvoll, sich auszumalen, wie der betagte Kirchenfürst aus der Fülle seiner Erfahrungen den jugendlichen Bischof zu formen sich bemühte, wie sie miteinander Personen und Mittel prüften, um den Erfolg möglichst zu sichern, wie sich die beiden in den hohen Gedanken hineinsteigerten, die kirchliche Sendung Hamburg-Bremens, die mit dem hl. Ansgar begonnen hatte, noch einmal hell aufleuchten zu lassen. Albert war ein gelehriger Schüler seines Erzbischofs; aber als starke Persönlichkeit verarbeitete er die empfangenen Anregungen in eigener Weise. Gerade weil er die ganze Kraft der heimatlichen Tradition in sich aufgenommen hatte, drängte es ihn später bei fortschreitendem Erfolg, in Livland den Glanz einer unabhängigen Metropole zu entfalten. Riga sollte ein anderes Hamburg-Bremen werden, ein Ziel, das er eifrig anstrebte, aber erst sein zweiter Nachfolger erreichte.

Bald nach seiner Weihe im Sommer 1199 besuchte Albert *Gotland*, das „Kreta“ der Ostsee<sup>16</sup>. Diese Insel mit der Hauptstadt Wisby bildete den Umschlaghafen für den Warenverkehr zwischen Lübeck und Nowgorod, war darum reich an Gütern und der „Sammelplatz vieler Völker“, wie es in der Vorrede zu Wisbys Stadtgesetz hieß. Obwohl dem schwedischen Reich eingegliedert, behauptete sie eine gewisse Unabhängigkeit. In Wisby bestand eine alte deutsche Gemeinde, und außerdem hatten sich die kommanden und gehenden deutschen Kaufleute auf Gotland zu einem Verband zusammengeschlossen. Beide vereint, die „wohnenden“ und die „besuchenden“ Deutschen übten einen maßgebenden Einfluß auf der Insel aus. Der Chronist Heinrich berichtet von der Gotlandfahrt Alberts nur, daß sich dort 500 wehrhafte Männer für sein Werk in Livland zur Verfügung stellten. War damit die Hauptsache erledigt? Wahrscheinlich nicht. Es fällt nämlich auf, daß Albert diese Schar weder sofort noch im folgenden Jahr in seine Dienste nahm; sie wird später überhaupt nicht mehr erwähnt, so daß zu vermuten ist, seine Reise nach Gotland habe im Grunde anderen Zwecken gegolten. Sehr wünschenswert mußte es für ihn sein, die Bedeutung der Insel als Ausgang und Rückendeckung für sein Unternehmen in Livland zu prüfen und die notwendigen persönlichen Verbindungen anzuknüpfen. Auch der wirtschaftlichen Versorgung vom reicheren Gotland für das ärmere Livland wird Albert seine Aufmerksamkeit gewidmet haben. Als im Sommer 1206 eine Hungersnot an der Düna drohte, leitete der Priester Daniel noch

<sup>16</sup> Heinrich, III, 2.

gerade zur rechten Zeit zwei mit Lebensmitteln beladene Schiffe von Gotland nach Riga. Außerdem bot die Insel Gelegenheit, sich unauffällig über etwaige Absichten des schwedischen Reiches auf Livland zu unterrichten. Daß von dieser Seite weder viel zu fürchten noch viel zu hoffen war (das Wikingerfeuer schien erloschen zu sein), beweist die Tatsache, daß es Albert nicht für notwendig hielt, mit dem Schwedenkönig Verbindung aufzunehmen.

Von Gotland wäre es nur ein Sprung bis nach Livland gewesen. Aber noch unterließ es Albert, sein Bistum zu betreten. Er wandte sich vielmehr wieder zurück und steuerte nach *Dänemark*, um den König Knut, den Herzog Waldemar von Schleswig und den Erzbischof Absalon von Lund zu besuchen<sup>17</sup>. Mit ihnen war eine Aussprache dringend. Denn die Dänen hatten 1196 einen Kriegszug gegen die estnische Küste unternommen, und der Erzbischof erblickte in Nordestland sein Missionsfeld. Auch lag der Seeweg von Lübeck zur Düna dem dänischen Zugriff offen. Für Albert war es wichtig, sein eigenes Unternehmen vor Argwohn zu schützen und mit den Dänen in gutem Einverständnis zu leben. Es zeugt von seinen diplomatischen Fähigkeiten im Verhandeln, daß die dänischen Herren seine Ziele nicht nur billigten, sondern ihn auch noch mit Geschenken erfreuten.

Eine Kardinalfrage für Albert war die päpstliche Gewährung einer *Kreuzzugsbulle*. Er hatte sie in Rom erbeten und während seines Aufenthalts auf Gotland schon einen Vorgriff getan. Am 5. Oktober 1199 veröffentlichte Innozenz III. die Kreuzzugsbulle für Livland in dreifacher Ausfertigung; mit der ersten wandte sich der Papst an die Gläubigen in Sachsen und Westfalen, also an das Heimatland Alberts; durch die zweite wurden die Christen in „Scavia“ (= Gebiet der Wenden) und durch die dritte die Christen „jenseits der Elbe“ (= Dänen) aufgerufen<sup>18</sup>. Wir sehen hier deutlich, was Albert in Rom vorgeschlagen hatte. Andere Teile der Christenheit und im besonderen des Deutschen Reiches waren von der Livlandfahrt gewiß nicht ausgeschlossen; aber es ergab sich von selbst, daß die überwiegende Mehrzahl dieser Kreuzfahrer aus Westfalen und Niedersachsen kam. Die ersten Kreuzfahrer für Livland, die der Chronist Heinrich mit Namen nennt, sind Graf Konrad von Dortmund und Graf Herbert von Iburg. Eigens er-

<sup>17</sup> Heinrich, III, 3.

<sup>18</sup> LUB I, Nr. 12. Potthast, Regesta Pontificum Romanorum I, S. 80. Mecklenburgisches Urkundenbuch I, Nr. 164.

wähnt er ein Schiff mit Friesen<sup>19</sup>. In der Werbung für den Livlandzug mag es für Albert kein geringer Vorteil gewesen sein, daß ihn Jugend und Rittertum mit den Kreuzfahrern verbanden.

Albert tat zur Sicherung seiner Pläne noch ein weiteres. Am Weihnachtstag 1199 traf der Bischof mit dem Deutschen König *Philipp von Schwaben* in Magdeburg zusammen, wo dieser die Huldigung der Reichsgrößen entgegennahm. Ihn bat er, den besonderen Schutz für das Besitztum der Livlandfahrer anzuerkennen, was der König mit der Bemerkung genehmigte, daß ja der Papst durch Verleihung eines vollkommenen Ablasses die Pilgerfahrt nach Livland der nach Jerusalem gleichgeachtet habe. Albert benützte die festliche Gelegenheit, um neue Freunde und Helfer für seine Sache zu werben<sup>20</sup>.

So hatte Bischof Albert sein Werk in umfassender Weise vorbereitet. Schon dadurch zeigte sich, daß er eine Persönlichkeit anderen Schlages war als seine beiden Vorgänger.

#### *Alberts Einzug in sein Bistum*

Im Frühjahr 1200 sammelten sich die Kreuzfahrer für Livland in Lübeck, segelten unter der Führung Alberts auf 23 Schiffen in die Ostsee hinaus und ankerten in der Dünamündung<sup>21</sup>. Ein volles Jahr hatte der Bischof gebraucht, um diesen feierlichen Auftakt zu ermöglichen. Der Kranz von Schiffen mit den Männern in schimmernder Wehr sollte den Liven vor Augen führen, daß er den Willen und die Macht habe, sich und die Neuchristen gegen alle Angriffe kräftig zu verteidigen. Das entsprach der Kreuzzugsbulle Innozenz III. Der Papst hatte den Zwang gegen die Heiden verboten, keinen Angriff auf sie erlaubt, sondern nur zur Verteidigung der Christen aufgefordert (ad defensionem Christianorum, qui sunt in partibus illis). Die Liven selbst freilich werden das Schauspiel in der Dünamündung anders gedeutet haben.

Heinrichs Chronik gibt die *Zahl der Kreuzfahrer* in Alberts Begleitung nicht an. Aber gewisse Anhaltspunkte gestatten eine ziemlich genaue Schätzung. Daß die Mehrzahl der Schiffe zu den größeren ihrer Art gehörte, darf man annehmen. Bestätigt wird es dadurch, daß sie fast alle in der Dünamündung zurückblieben und nicht nach Uxküll hinauffuhren, was größeren Schiffen wegen

<sup>19</sup> Heinrich, IV. 1 u. 3.

<sup>20</sup> Heinrich, III, 4. K. v. *Busse*. Bischof Albert von Riga und der Deutsche König Philipp, in: Mitt. aus d. livl. Geschichte Bd. 8, S. 87 ff.

<sup>21</sup> Heinrich, IV, 1.

der Untiefen des Flusses auf dieser Strecke nicht möglich war. Nun berichtet Heinrich in einem späteren Abschnitt von einem größeren Schiff, dessen volle Besatzung 50 Mann betrug<sup>22</sup>. Wenn wir dies unserer Berechnung zugrundelegen, so ergibt sich für die erste Fahrt Alberts ein Bestand von 1 000 Mann, sicher nicht mehr, denn die Ritter haben auch ihre Pferde mitgeführt. Angesichts der Tatsache, daß der ganze Livenstamm mit Frauen und Kindern kaum 20 000 Seelen zählte, bedeutete die überlegen ausgerüstete Streitschar Alberts eine ansehnliche Macht.

### *Erste Ereignisse und Handlungen*

Die Art, wie Albert nach der Landung vorging, wirft ein Licht auf seinen Charakter. Er folgte nicht dem Beispiele seines Vorgängers Bertold, der im Bewußtsein der Macht sofort zum Äußersten schritt. Albert ließ seine Männer nicht aufmarschieren, er hatte nicht den Ehrgeiz, als Heerführer hervorzutreten, er stellte den Liven keine Bedingungen, sondern fuhr in Frieden als *Bischof*, von wenigen Kreuzfahrern in kleineren Schiffen begleitet, die Düna hinauf, um seine Residenz Üxküll zu sehen und seine kleine Herde dort zu begrüßen. Bis Holme ging alles glatt vonstatten. Auf der Weiterfahrt aber kurz vor Üxküll hatten sie einen livischen Angriff zu bestehen, der auf deutscher Seite Tote und Verwundete verursachte. Mit der dezimierten Mannschaft gelangte der Bischof nach Üxküll. Die Freude, am Quellort der livischen Mission einige Geistliche und ein Häuflein standhafter Neuchristen wohlbehalten anzutreffen, war durch den Überfall der Liven gedämpft. Albert hat dafür weder damals noch später Vergeltung geübt. Für den Augenblick unternahmen die Liven keinen weiteren Angriff. Sie erklärten sich sogar bereit, drei Tage Frieden zu wahren. Der größeren Sicherheit halber bezog der Bischof die Burg Holme, die Meinhard hatte erbauen lassen. Weil er die Hoffnung hegte, dort etliche Tage bleiben zu können, schickte er Boten zu den Schiffen in der Dünamündung, daß man ihm mit anderen Sachen auch die bischöflichen Insignien überbringe. Aber Albert hatte die Gefahr unterschätzt. Die Liven nützten die für sie günstige Gelegenheit zu einem neuen Raubzug aus. Sie überfielen die zurückkommenden Schiffe, von denen eines flüchten konnte, ein anderes aber gekapert und dessen Besatzung fast bis auf den letzten Mann getötet wurde. Nicht genug damit, wandten

<sup>22</sup> Heinrich, XIX, 11.

sich die Liven jetzt gegen den Bischof selbst, den sie in seiner Burg belagerten. Aber ein Schiff mit Friesen kam dem Bischof zu Hilfe. Diese legten Feuer an die Hütten und Saaten der Liven, um sie von der Belagerung abzuziehen, was auch gelang. Weil die Liven noch mehr Schäden fürchteten, erneuerten sie den Frieden. Ein Teil von ihnen ruderte sogar mit den Deutschen zur Dünamündung, wo sie von der Macht der Christen einen so überwältigenden Eindruck gewannen, daß sich eine Anzahl auf der Stelle taufen ließ<sup>23</sup>. Das waren die ersten fragwürdigen Missionsfrüchte, die Albert verzeichnen konnte. Die Bereitschaft, auf Wunsch sofort zu taufen, mag uns einen Vorgeschmack geben von der Taufpraxis, die in Livland angewandt wurde. Ein Gutes allerdings hatte die Sache: Bischof Albert und die Seinen waren mit den Liven ein wenig in freundschaftliche Berührung gekommen. Das mußte genützt werden.

Wir werden sogleich sehen, wie Albert den schmalen Frieden zu erweitern und zu festigen trachtete. In den Augen der Deutschen galten die Liven für wortbrüchig. Der Chronist Heinrich wirft ihnen häufig Treulosigkeit vor. Bischof Albert brauchte deshalb haltbare Friedenspfänder und wünschte sich zu diesem Zweck eine Anzahl adeliger Knaben als *Geiseln*. Dem Bischof Bertold hatten die Liven Geiseln verweigert, und Albert wußte, daß man sie auch ihm unter gewöhnlichen Umständen nicht geben würde. Er griff deshalb zur List. Die livischen Ältesten wurden zu einem festlichen Trinkgelage eingeladen. Alle kamen sie. Während der Feier stellte Albert (er wird seine Gäste begrüßt und eine kleine Rede gehalten haben) seine Bitte wegen der Geiseln, und Kreuzfahrer verliehen den Worten des Bischofs dadurch Nachdruck, daß sie die Ausgänge der Festhalle schlossen. Den Gästen wurde kein Haar gekrümmt, die Bewirtung ging flott weiter; aber die Liven fürchteten, gefangengenommen und übers Meer abgeführt zu werden. So willigten sie ein und gaben die notwendigen Sicherungen. Etwa 30 vornehme Knaben wurden dem Bischof anvertraut, der sie für einige Zeit in Deutschland unterbrachte<sup>24</sup>, wo sie aller Wahrscheinlichkeit nach — urkundliche Nachrichten liegen darüber nicht vor — in einer Kloster- oder Domschule Unterricht empfangen. Daß man auf ihre religiöse Erziehung besonderen Wert legte, kann nicht bezweifelt werden. Zu Priestern scheint man sie aber nicht herangebildet zu haben. Denn zu Lebzeiten Alberts

<sup>23</sup> Heinrich, IV, 2 u. 3.

<sup>24</sup> Heinrich, IV, 4, zusammen mit V, 1.

wird niemals ein Geistlicher aus dem Livenstamm erwähnt. Wenn auch die livischen Herren überlistet worden waren, so hat doch der ganze Vorgang wenigstens dauernd und allgemein keine bitteren Gefühle in ihnen erweckt, was daraus hervorgeht, daß einer der damals anwesenden Häupter, der angesehene und mächtige Kaupo („quasi rex“ nennt ihn Heinrich) aus der Landschaft Treyden, bald zu den besten und zuverlässigsten Freunden des Bischofs und der Kreuzfahrer gehörte. Albert wäre dieses Spiel wohl nicht eingegangen (sein ritterliches Gefühl mochte sich dagegen wehren), wenn Kenner der Verhältnisse ihm nicht versichert hätten, daß er mit einer solchen Handlungsweise der Ehre, wie die Liven sie verstanden, nicht zu nahe träte.

Welche *Erkenntnisse* schöpfte Bischof Albert aus seinen ersten Erfahrungen in Livland? Hauptsächlich zwei. Der Bischof hatte erstens die Überzeugung gewonnen, „daß er ohne Hilfe der Pilger in jenem Volke nichts werde ausrichten können“<sup>25</sup>. Pilger war der verhüllende Name für die bewaffneten Kreuzfahrer. Albert wußte sich bestätigt in seinem ursprünglichen Plan, in der Durchführung seiner Aufgabe auch materielle Macht einzusetzen. Die zweite Erkenntnis war diese: Üxküll liegt als Bischofsresidenz und Stützpunkt für größere Unternehmungen zu weit stromaufwärts; es muß in der Nähe der Dünamündung, wo die großen Schiffe bequem landen können, eine Niederlassung für die geistlichen und weltlichen Livlandfahrer angelegt werden. Das zukünftige Riga schwebte ihm schon im Sommer 1200 vor Augen<sup>26</sup>. Um für seine hochgespannten Ziele die notwendige Unterstützung zu finden, ging der Bischof nach Deutschland und in seinem Auftrag der Zisterziensermönch Dietrich nach Rom. Das Werk nahm seinen Anfang.

Werfen wir noch einen Blick auf die *allgemeinen Zeitumstände*, unter denen Bischof Albert sein Lebenswerk begann und durchführte.

Das Papsttum stand auf einer bisher nicht gekannten weltpolitischen Höhe (Innozenz III. 1198—1216), und das Deutsche Reich strebte unter den Hohenstaufen einem Machtgipfel zu; eine volle Harmonie zwischen Papst und Kaiser konnte nicht erreicht werden. Die deutschen Bischöfe waren Territorialherren und seit Kaiser Otto III. Reichsfürsten; ein Wunder, wenn sich Bischof Albert an ihnen nicht ein Vorbild genommen hätte. — Im Volke herrschte

<sup>25</sup> Heinrich, IV, 6.

<sup>26</sup> Heinrich, IV, 5.

Kreuzzugsstimmung, verbunden mit religiöser Begeisterung, Opfersinn und Kampfbereitschaft zum Schutze des Kreuzes. — Die geistlichen Ritterorden, die den Kriegsdienst für Christus, die „militia Christi“, gelobten, hatten sich bedeutend entfaltet; der Deutschritterorden (gegründet 1190) erlebte seinen ersten Aufschwung. Freilich mußte der Glaube an das Schwert die Neigung zu privater und öffentlicher Gewaltanwendung vermehren. — Neue Ordensgemeinschaften sproßten und blühten, unter ihnen die Zisterzienser, Prämonstratenser und Augustinerchorherren. Die beiden letzteren übten die Seelsorge. Die ursprüngliche Reform der Zisterzienser dagegen verbot die auswärtige Seelsorge; aber für Livland war es ein Segen, daß sich gegen Ende des 12. Jahrhunderts diese Strenge lockerte. Bischof Albert hatte an einigen Zisterziensern ganz hervorragende Mitarbeiter. — Die Leistungen der Baukunst und der Städtegründungen im 12. Jahrhundert östlich der Elbe waren erstaunlich.

Diese und andere Gegebenheiten der Zeit bestimmten Eigenart und Maß von Alberts Werk in Livland.

PROF. DR. JOHANNES LAURES SJ, TOKYO

## GESCHICHTE DER ERSTEN CHRISTLICHEN KIRCHE IN JAPAN

Abkürzungen häufig zitierter Werke:

*Cartas* = *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China . . . desde anno de 1549 até o de 1580*. Em Evora 1598. 2 Bde.

*Compte rendu* = *Missions Étrangères, compte rendu des travaux* (1891—1926), Paris 1892—1927.

Eglauer = (Anton Eglauer), *Die Missionsgeschichte späterer Zeiten . . . Der Briefe aus Japan . . . Augsburg 1795—1798*. 3 Bde.

*Geschichte Japans* = Luis Frois SJ, *Die Geschichte Japans (1549—1578) . . .* übersetzt und kommentiert von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch, Leipzig 1926.

Guerreiro = Fernão Guerreiro SJ, *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Iesus nas suas missões . . . nos anos de 1600 a 1609*, Coimbra 1930—1942. Neudruck in 3 Bänden.

Hay = John Hay SJ, *De rebus Iaponicis, Indicis, et Peruanis epistolae recentiores*, Antverpiae 1605.

Pagès = Léon Pagès, *Histoire de la religion chrétienne au Japon*, Paris 1869—1870. 2 Bde.

Der hl. Franz Xaver gilt mit Recht als der Apostel Japans. Zwar war es ihm nicht vergönnt, Massentaufen in Japan zu spenden<sup>1</sup>, aber er kam als der erste Glaubensbote ins „Land der aufgehenden Sonne“, erkannte die herrlichen Anlagen des heroischen Inselvolkes, wurde sein begeisterter Lobredner, war entschlossen, ihm seine besten Arbeiter zu schicken, wollte durch die Bekehrung Chinas ganz Japan zu Christus führen und gedachte, seine Tage in Japan oder China zu beschließen. Die Vorsehung hatte es anders beschlossen: China sollte Xaver nie betreten und Japan nie wiedersehen. Jedoch ging die von ihm ausgestreute Saat in Japan so herrlich auf, daß man in nicht allzu ferner Zeit die Bekehrung des ganzen Landes erwarten durfte, aber eine Verfolgung, die an Grausamkeit, Systematik und Dauer ihresgleichen in der Geschichte sucht, richtete die blühende Kirche zugrunde. Dennoch erlebte die Welt das unerhörte Schauspiel, daß Tausende trotz 250jähriger Verfolgung den von den Vätern ererbten Glauben treu bewahrten.

Die vier von Franz Xaver in Japan gegründeten Kirchen spiegeln im kleinen das tragische Schicksal der japanischen Christenheit wider. Die Kirche von Kagoshima war ständig verwaist; die vielversprechende Gemeinde von Yamaguchi wurde fast ununterbrochen verfolgt; die von Bungo erlebte für kurze Zeit einen blühenden Aufschwung, um nach langem Todesringen spurlos zu verschwinden. Nur der scheinbar unbedeutendsten Kirche von Hirado war es beschieden, sich durch die Jahrhunderte der Verfolgung bis auf unsere Tage zu erhalten.

Am 15. August 1549 landete der hl. Franz Xaver in *Kagoshima*, der Hauptstadt der Provinz Satsuma. Der Landesherr (oder Daimyô), Shima zu Takahisa, empfing ihn mit offenen Armen und erlaubte ihm bereitwillig, zu predigen und Taufen zu spenden. Xavers japanischer Begleiter Paul Yajirô begann alsbald, seinen Verwandten und Freunden zu predigen, und es dauerte nicht lange, bis sich die ersten zur Taufe meldeten. Xaver und seine europäischen Gefährten, Bruder Fernandez und P. Torres, widmeten sich vor allem dem Studium des Japanischen und halfen, so gut sie konnten, beim Bekehrungswerk. Nicht nur in der Stadt Kagoshima entstand eine Christengemeinde, sondern eine weitere, freilich kleinere, in der Festung Ichiki. Der Schloßherr Niiro Ise-no-

<sup>1</sup> Nach Schurhammer waren es im ganzen kaum 1000 Seelen: in Kagoshima 100—150, in Ichiki 15—20, in Hirado 180, auf der Reise nach Yamaguchi 3, in Yamaguchi 500—600, in Bungo 30—50. G. Schurhammer SJ, *Der hl. Franz Xaver in Japan*. Schöneck-Beckenriede (Schweiz) 1947, S. 42.

Kami Yasuhisa zeigte sich dem Christentum geneigt und erlaubte seiner Gemahlin und seinen Kindern, sich taufen zu lassen. Die Seele dieser eifrigen Gemeinde war Niros Hauptvasall Michael, und seinem Beispiel und Eifer war es zu verdanken, daß die kleine Gemeinde sich auch nach Xavers Weggang im Glauben hielt.

Kagoshima sollte für Xaver nur Durchgangsstation sein. Sein eigentliches Ziel war die Hauptstadt Kyôto oder Miyako<sup>2</sup>, denn er wollte den Kaiser besuchen, ihn zum Christentum bekehren oder wenigstens von ihm einen Freibrief für ungehinderte Verkündigung des Christentums in ganz Japan erlangen. Shimazu hatte ihm eine Fahrgelegenheit versprochen, hielt ihn aber unter nichtigen Vorwänden ein ganzes Jahr hin. Er wollte die portugiesischen Schiffe in seine Häfen ziehen, und da konnte ihm die Gegenwart des hochangesehenen „Santo Padre“ die besten Dienste leisten. Dennoch kam kein einziges Portugiesenschiff nach Satsuma, und die Folge war, daß Shimazu dem Heiligen die kalte Schulter zeigte. Daß hingegen ein portugiesisches Schiff statt nach Satsuma nach Hirado fuhr, war nur geeignet, den Unmut des Fürsten nur noch zu steigern.

Inzwischen regte sich Widerspruch von einer andern Seite. Anfangs hatten die Bonzen keinerlei Feindseligkeit gezeigt, ja kamen sogar zu den Predigten, besuchten den Heiligen und luden ihn in ihre Klöster ein. Xaver nahm nicht nur ihre Einladung an, sondern kam oft auch uneingeladen und verkehrte vertraulich mit den Bonzen. Einer von ihnen, Ninshitsu, der Vorsteher des Fukushôji-Klosters der Zensekte, wurde sogar sein vertrauter Freund. Zwar wurde Ninshitsu nicht Christ, aber einer seiner Schüler starb viele Jahre später im Glauben an Christus, wie an anderer Stelle gezeigt werden soll. Als sich die Zahl der Christen mehrte, war es mit der Freundschaft der Bonzen bald vorbei. Sie drängten Shimazu, den fremden Prediger zu vertreiben, und da der Fürst ohnehin wegen Ausbleibens der Portugiesenschiffe gegen den Heiligen kühler geworden war, widerrief er seinen Freibrief und verbot die Annahme des Christentums unter Todesstrafe. Jedoch ließ er die schon getauften Christen in Ruhe.

So war für Xaver keines Bleibens mehr in Kagoshima. Er erbat und erhielt von Shimazu die Erlaubnis, sich nach Hirado zu begeben, wo ein portugiesisches Schiff vor Anker lag. Auf seiner Weiterreise besuchte er die kleine Gemeinde auf Schloß Ichiki, gab ihr heilsame Ermahnungen, hinterließ ihr mehrere Andenken<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> In den Briefen Xavers und der andern Jesuiten ist immer nur von „Meako“ (richtiger „Miyako“, d. h. „Hauptstadt“) die Rede. Es handelt sich um die alte Hauptstadt Kyôto.

<sup>3</sup> Miguel erhielt schriftliche Anweisung für die Spendung der Taufe, eine Abschrift einer Leidensgeschichte des Herrn, der sieben Bußpsalmen und anderer Gebete und einen Kalender. João Rodriguez Tçuzu (handschriftliche Kirchengeschichte Japans im Archiv von Ajuda, Lissabon), zitiert bei L. Joseph Marie Cros SJ, *Saint Francois de Xavier*, Toulouse-Paris 1900, Bd. II, SS. 92—93. Außerdem hinterließ ihm Xaver ein Marienbild und seine eigene Disziplin (*Geschichte Japans* S. 5), eine Kreuzpartikel, ein Porzellangefäß mit Weihwasser,

die lange Jahre als große Heiligtümer in hohen Ehren gehalten wurden. Miguel übertrug er die Sorge für die kleine Herde. Für die Betreuung der Christen von Kagoshima sollte Paul Yajirô sorgen.

Auch nach Xavers Weggang dauerte die Feindschaft der Bonzen fort, so daß auch in der Folge sich nie ein Pater oder Bruder dauernd in der Hauptstadt niederlassen konnte. Yajirô wurde, wie es scheint, schon bald zum Verlassen der Stadt gezwungen<sup>4</sup>. Dennoch hielten sich die Christen treu im Glauben, und es scheint sogar, daß ihre Zahl in den folgenden zwei Jahrzehnten nicht unbeträchtlich wuchs. Offenbar gereute es Shimazu sehr bald, Xaver so ungnädig entlassen und durch Verbot der Taufe alle Hoffnung auf den Portugiesenhandel abgeschnitten zu haben, denn als P. Gago im Jahre 1552 mit seinen beiden Gefährten in Satsuma landete, wurde er vom Daimyô sehr freundlich empfangen. Wenn, was mit Recht bezweifelt werden kann, der Bericht von P. Gagos Gefährten (Bruder Alcaceva) der Wahrheit entspricht, wäre damals die Zahl der Christengemeinde auf 500 Seelen angewachsen<sup>5</sup>. Da weder Gago noch seine beiden Begleiter Japanisch konnten, war es ihnen unmöglich, etwas für die verwaiste Herde zu tun, abgesehen davon, daß sie Weisung hatten, bald nach Bungo weiterzureisen. Sie hielten sich nur eine Woche in Kagoshima auf und fuhren nach Bungo.

Es sollte weitere neun Jahre dauern, bis wieder ein Glaubensbote nach Kagoshima kam. Im Jahre 1561 warf eine portugiesische Dschunke Anker in Kyôdomari, einem kleinen Hafen der Provinz Satsuma. Shimazu Takahisa war darüber hocheifrig und beeilte sich, dem Kapitän Mendonça mitzuteilen, er wolle an den Vize-

---

einen Altarbaldachin und ein Antependium. *Tre lettere annue del Giappione de gli anni 1603/1604/1605 e parte del 1606*, In Roma 1608, S. 199. Als persönliche Andenken gab Xaver den Christen Abschriften des apostolischen Glaubensbekenntnisses oder der hl. Namen Jesu und Maria von seiner Hand geschrieben, in seidenen Täschchen, die sie stets an der Brust tragen sollten. Rodriguez, bei Cros, *op. cit.*, Bd. II, S. 93.

<sup>4</sup> Rodriguez schreibt darüber: „Als Franz Satsuma verließ, ließ er dort Paul vom Heiligen Glauben (Yajirô) zurück, um die neuen Christen zu stützen, aber fünf Monate nach der Abreise des Heiligen vertrieben die Bonzen Paul. Ja, sie verfolgten ihn so sehr, daß er nach seiner Flucht aus Kagoshima nicht länger in Japan leben konnte, und darum schiffte er sich nach China ein“. Cros, *op. cit.* II, S. 95. Nach der *Geschichte Japans* (S. 18) hätte Yajirô sich, von der Not getrieben oder aus Habsucht, einer Seeräuberbande angeschlossen, die nach China fuhr, und dort ein gewaltsames Ende gefunden.

<sup>5</sup> Eglauer I, 42, 57.

könig von Indien schreiben, damit er auch nach Satsuma wie nach Bungo und Hirado Schiffe schicke, und er werde sich freuen, wenn auch Patres kämen, um seinen Untertanen das christliche Gesetz zu predigen. Als Mendonça bald darauf mit einigen seiner Leute nach Bungo reiste, um zu beichten, gab ihm Shimazu einen Brief an P. Torres mit und bat eindringlich, Glaubensboten zu schicken. Torres willfahrte seinem Wunsch und sandte Bruder Luis de Almeida mit einem Japaner, die den ganzen Winter 1561—1562 arbeiteten<sup>6</sup>.

Almeida besuchte zuerst die kleine Gemeinde auf Schloß Ichiki. Sie zählte etwa 15 Seelen, die alle von Franz Xaver getauft worden waren. Almeidas Besuch löste große Freude aus. Die Christen fragten den Bruder vieles über den „Santo Padre“, über den Fortgang der Bekehrungsarbeit in Bungo, Kyôto und den andern Missionsstationen. Auch erzählten sie ihm von den wunderbaren Heilungen, die der Herr durch die von Xaver hinterlassenen Andenken, namentlich seine Geißel, gewirkt hatte. Almeida übernachtete in Ichiki und taufte am folgenden Morgen eine Anzahl Kinder, darunter zwei des Schloßherrn, und neun Erwachsene, die der alte Miguel unterrichtet hatte.

Von Ichiki ging es weiter nach der Hauptstadt Kagoshima. Almeida besuchte den Landesfürsten, dankte ihm im Namen des P. Torres für seine Einladung und ließ ihm durch seinen japanischen Begleiter einen Vortrag über Gottes Vollkommenheiten und seine unzähligen Wohltaten halten. Shimazu hörte sehr aufmerksam zu. Vor dem Abschied übergab er dem Bruder Briefe für den Vizekönig von Indien, in denen er inständig um Patres und um Handelsverbindung bat<sup>7</sup>. Wegen heftiger Schneestürme verzögerte sich die Weiterreise nach dem Hafen Kyôdomari um 2—3 Tage. Fast die ganze Mannschaft Mendonças war infolge des grimmigen Winters, des schlechten Essens und namentlich des ungesunden Trinkwassers erkrankt, und so versuchte Almeida an ihnen mit Erfolg seine Heilkunst. Auch eine Anzahl Heiden kamen zum

<sup>6</sup> *Geschichte Japans* 118; *Cartas* I, 104. Almeidas Tätigkeit in Satsuma ist ausführlich beschrieben in seinem Brief vom 25. Oktober 1562 (in *Cartas* I, 103—108) und in der *Geschichte Japans* (SS. 118—126). Unsere folgenden Ausführungen stützen sich auf diese beiden Quellen. Vgl. auch G. Schurhammer SJ: *Kagoshima*, in *Die Katholischen Missionen*, Freiburg 1919—1920, SS. 44—45.

<sup>7</sup> In der *Geschichte Japans* (SS. 127—128) sind zwei Briefe Shimazus im Wortlaut wiedergegeben. Im ersten entschuldigt er sich, daß er infolge von Kriegswirren Almeida nicht so ehren konnte, wie er es verdiente und aus demselben Grunde ein Makaoschiff nicht wirksam gegen einen Räuberüberfall hatte schützen können. Im zweiten Schreiben drückt Shimazu seine Genugtuung über Almeidas Besuch aus, lobt die Patres, das Christentum und die Portugiesen in den überschwenglichsten Tönen und bietet Patres und Portugiesen Gastfreundschaft und Schutz an.

Unterricht, von denen neun um die Taufe baten und sie erhielten. Nach einem Aufenthalt von 14 Tagen kehrte Almeida nach Kagoshima zurück.

Eine Anzahl Christen kamen in der Hauptstadt sehr treu zur Christenlehre, aber es erschienen fast gar keine Heiden, weil sie der Lehre der Bonzen sehr zugetan waren. Darum beschloß Almeida, mit einigen der angesehensten buddhistischen Mönche Fühlung zu nehmen. Er wußte, daß der hl. Franz Xaver mit den Bonzen des Zenklosters Fukushôji, namentlich mit dem dortigen Vorsteher Ninshitsu freundschaftlich verkehrt hatte, und lenkte darum dorthin seine Schritte. Der Vorsteher, ein bescheidener, hochangesehener und gelehrter Mann, empfing ihn mit großer Freude und Liebengwürdigkeit. Da es dem Bruder gelang, ihn von seinem Augenleiden zu heilen, war es ihm nicht schwer, seine Freundschaft und Liebe in hohem Grade zu gewinnen. Dieser Bonze kannte Franz Xaver<sup>8</sup>, hatte ihn oft angehört und ihn liebgewonnen, aber da der Heilige zu wenig Japanisch verstand und keinen guten Dolmetscher hatte, konnte er das meiste, was Franz sagte, nicht verstehen. Er stellte an Almeida viele Fragen, legte ihm manche Zweifel vor und war von den Antworten des Bruders hochbefriedigt. Ein anderer angesehener Bonze, ein Freund des ersten und Vorsteher des Nanrinji-Klosters, hörte von Almeidas Besuch und lud ihn in sein Kloster ein, kam ihn bald auch selbst besuchen und ließ ihn zuletzt im Kloster wohnen. Auch er kannte Xaver, denn damals war er Verwalter im Fukushôji-Kloster, wo der Heilige ein- und ausging. Er war ein großer Gelehrter, hatte sich 70 Fragen zurechtgelegt, aber die Beantwortung der drei ersten befriedigten ihn derart, daß er den Bruder bat, ihn heimlich zu taufen. Nur solle er ihm erlauben, weiterhin junge Leute im Zenbuddhismus zu unterrichten und sie nach und nach zum Glauben zu führen, aber das wollte und konnte Almeida nicht erlauben. Noch zwei weitere angesehene Bonzen kamen den Bruder besuchen, aber sie waren hauptsächlich an wissenschaftlichen Fragen interessiert. Die beiden andern Bonzen kamen Almeida um die Wette besuchen, und einer von ihnen hatte sogar den Mut, das Christentum in Gegenwart des Landesfürsten zu loben. Darauf antwortete Shimazu: „Ja, das (Christentum) ist eine heilige Sache.“

Die Freundschaft Almeidas mit so angesehenen Männern und namentlich Shimazus Äußerung ermutigten die Heiden, die Predigt zu hören. 36 erbat und empfingen die Taufe<sup>9</sup>, darunter zwei

<sup>8</sup> Nach der *Geschichte Japans* (S. 122) wäre es Xavers Freund Ninshitsu gewesen, aber das ist ein Irrtum. Früher hatte Frois (*Geschichte Japans* S. 7) geschrieben, Ninshitsu habe (nach 1550) „noch einige Jahre“ gelebt und sei ohne die Taufe gestorben. Dieses und anderes über ihn habe Almeida bei seinem Besuch in Kagoshima von einigen Schülern des Ninshitsu, die auch Xaver gesehen hätten, erfahren. Also war Ninshitsu bei Almeidas Besuch in Kagoshima sicher tot. Tatsächlich starb er im Jahre 1556, wie die neuesten Forschungen in den Tempelregistern des Fukushôjiklosters gezeigt haben. Vgl. Laures, *Notes on the Death of Ninshitsu, Xavier's Bonze Friend*, in *Monumenta Nipponica*, Bd. VIII (Tôkyô 1952), SS. 407—411.

<sup>9</sup> So nach Almeidas Brief. Nach der *Geschichte Japans* (S. 124) wären es 38 gewesen.

angesehene Edelleute aus der nächsten Umgebung des Landesfürsten. Almeida richtete ein Haus als Kirche ein, wo sich die Christen zum Gebet versammeln konnten.

Während seines viermonatigen Aufenthalts in Kagoshima ging Almeida noch dreimal die Gemeinde von Ichiki besuchen. Das erste Mal blieb er dort 10 bis 12 Tage, unterwies die Christen und predigte einer Anzahl von Heiden, von denen 70 die Taufe empfangen. Beim folgenden Besuch sprach er auf Wunsch der Schloßherrin mit Niïro, damit auch er Christ würde. Dieser erklärte, im Herzen sei er Christ, wage aber nicht, ohne Erlaubnis seines Herrn (Shimazu) die Taufe zu empfangen. Dennoch vertraue er, Gott werde es so fügen, daß sein Herr die Erlaubnis dazu gäbe.

Mitten in seiner segensreichen Wirksamkeit wurde Almeida nach Verlauf von vier Monaten plötzlich von P. Torres nach Bungo zurückgerufen. Er sollte die Verhandlungen mit dem Herrn von Ômura führen, der gebeten hatte, in seinem Lande „das Gesetz Gottes“ zu verkünden. Die Kunde von seiner bevorstehenden Abreise bewog viele Katechumenen, sich zum Empfang der Taufe zu entschließen. Denen, die genügend unterrichtet waren, spendete er das Sakrament, andere vertröstete er auf später, darunter auch die beiden Bonzen. Ihrem Drängen entgegnete er, sie sollten ihr Kloster verlassen und mit ihm nach Bungo gehen, aber dazu konnten sie sich nicht entschließen. Schließlich erklärten sie sich bereit, abzudanken und ihre Klöster andern zu überlassen, aber da der Bruder schon am folgenden Tage abreisen mußte, riet er ihnen, sich auf die Taufe vorzubereiten und zu warten, bis P. Torres jemand schicke, sie zu taufen. Die letzten zwei Tage benützte der Bruder zu einem Besuch in Ichiki. Der Sohn Niïros begleitete ihn mit seinen Verwandten zum Schiff, und alle baten ihn inständig, bald wiederzukommen.

Viele Jahre sollten vergehen, bis wieder ein Glaubensbote nach Satsuma kam. Trotz allen Drängens Takahisas, der 1571 starb, und seines Sohnes Toshihisa taten die Jesuiten keine weiteren Schritte, eine Dauermission in Satsuma zu gründen, ja unterließen es sogar, die verlassenen Christen regelmäßig zu besuchen. Es ist wahr, daß die kleine Zahl der Patres und Brüder und die Arbeitslast in den verschiedenen Landschaften Kyûshûs und in Mitteljapan einer Gründung in Satsuma im Wege standen, aber unmöglich wäre es keineswegs gewesen, denn in vielen andern Landschaften, wie in Ômura, Gotô, Arima und Amakusa wurden gerade in diesen Jahren neue Christengemeinden gegründet. Wahrscheinlich trauten die Patres den schönen Versprechungen der Shimazu nicht recht, denen es augenscheinlich in erster Linie um den gewinnbringenden Makaohandel zu tun war. Ein weiterer Grund war offenbar die feindselige Haltung der Bonzen, die seit Xavers Ankunft in Kagoshima das Bekehrungswerk hinderten und hier mehr Einfluß als irgendwo besaßen.

Im Jahre 1577 schickte der Missionsobere endlich den Bruder Miguel Vaz, um den Daimyô von Kagoshima zu besuchen. Shimazu

Yoshihisa empfing ihn sehr freundlich, stellte viele Fragen über die Lehre und die Sitten der Christen und zeigte sich von den Antworten des Bruders sehr befriedigt. Er sprach ferner den Wunsch aus, auch in seinem Lande Christen zu haben, erlaubte den Bau einer Kirche in seiner Residenz und versprach, dafür Land zu schenken.

Es scheint, daß damals die Gemeinde von Ichiki sich aufgelöst hatte; jedenfalls wird nicht gesagt, daß der Bruder sie besucht hätte. Er berichtet nur, er habe einige Christen getroffen, die von Xaver getauft worden seien, und sie hätten ihm von der Wunderkraft der Disziplin und der Schriften des Heiligen erzählt. Daraus folgt mit Notwendigkeit, daß es Christen der früheren Gemeinde von Ichiki waren. Ferner erzählte der Bruder, ein junger Edelmann von 16 Jahren, ein Festungskommandant, habe ihn des Nachts besucht. Er war von Bruder Almeida getauft worden und freute sich, sich endlich als Christen bekennen zu dürfen. Auch hatte er ein Marienbild, vor dem er seine Gebete zu verrichten pflegte. Aus diesen Einzelheiten scheint hervorzugehen, daß es sich um einen Sohn Niros handelt, dessen Frau und Kinder von Xaver getauft worden waren. Da Bruder Vaz ausdrücklich sagt, der junge Mann sei 16 Jahre alt gewesen und von Almeida getauft worden, kann nur von einem der beiden Kinder Niros die Rede sein, die Almeida im Dezember 1561 getauft hatte. Damals war Niros ältester Sohn schon 17 Jahre alt und hatte von Xaver die Taufe empfangen. Ob er und sein Vater inzwischen gestorben waren und sein jüngerer Bruder die Herrschaft Ichiki erhalten hatte, wissen wir nicht, aber jedenfalls geht aus dem Bericht des Br. Vaz hervor, daß der junge Mann sich nicht öffentlich als Christ bekennen durfte, daß er aber im Herzen den Glauben bewahrt hatte. Möglicherweise hatte Shimazu erfahren, daß Niros ältester Sohn Christ war, und ihn darum von der Erbfolge ausgeschlossen. Wenn dem wirklich so wäre, würde es verständlich, wenn der jüngere Bruder durch Auflösung der christlichen Gemeinde auf Ichiki allen Verdacht, als sei er selbst auch Christ, beseitigen wollte. Jedenfalls scheint es so gut wie sicher, daß auf Schloß Ichiki keine geschlossene Christengemeinde mehr bestand.

Bruder Vaz traf bei seinem Besuch ferner einen sehr angesehenen Bonzen, der ein enger Freund Xavers gewesen war. Es kann sich nur um den Vorsteher des Fukushôjiklosters handeln, mit dem Almeida 1561—1562 freundschaftlich verkehrt hatte. Da von dem zweiten Freund Almeidas, dem Vorsteher des Nanrinji-Klosters, bei Br. Vaz keine Rede ist, muß man annehmen, daß er inzwischen schon gestorben war. War er ja schon bei Almeidas Besuch 70 Jahre alt gewesen. Der Bonze freute sich sehr über den Besuch des Bruders, fragte ihn manches über seinen heiligen Freund Xaver und erklärte, er kenne alle Sekten Japans, könne aber in keiner Befriedigung finden. Mit großem Interesse hörte er einige Tage die Predigt, zeigte sich höchst befriedigt und bat zuletzt um die Taufe. Da jedoch wegen der bevorstehenden Abreise des Bruders die Zeit zu einer gründlichen Vorbereitung nicht reichte, gab ihm dieser einen Taufnamen und Abschriften der nötigen Gebete zum Auswendiglernen und versprach, jemand zu schicken, ihm die Taufe zu spenden<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Brief des Br. M. Vaz vom 7. Oktober 1577, in *Cartas* I, 399—400.

Als Bruder Vaz nach seiner Rückkehr von den günstigen Ausichten in Satsuma berichtete, wurde beschlossen, den P. Balthasar Lopez und den Br. Almeida dorthin zu schicken<sup>11</sup>. Leider reisten sie nicht sofort ab, und nach Verlauf eines Jahres erwies es sich als unmöglich.

Die von den Shimazu aus der Provinz Hyûga vertriebenen Itô fanden Zuflucht bei ihrem Verwandten Ôtomo Sôrin von Bungo. Dieser zog kurz nach seiner Taufe (am 28. August 1578) mit starker Macht nach Hyûga, um es zurückzuerobern. Nach anfänglichem Erfolg erlitt er eine so vernichtende Niederlage, daß er sich soeben durch eilige Flucht nach Bungo retten konnte. Die Shimazu setzten im Bunde mit dem tapfern und erfolgreichen Ryûzôji Takanobu von Saga (in Hizen) den Krieg gegen die Ôtomo fort, in deren Ländern es bedenklich zu gären begann, da sie Niederlage auf Niederlage erlitten. Als Ryûzôji den Shimazu zu mächtig zu werden drohte, schlossen sie durch Vermittlung des gewaltigen Nobunaga Frieden mit den Ôtomo und begannen den Vernichtungskrieg gegen Ryûzôji<sup>12</sup>.

Hatten diese Kriegswirren die kraftvolle Aufnahme der Missionsarbeit in Satsuma verhindert, so bemühte sich nunmehr Shimazu Yoshihisa erneut um Patres und Anknüpfung von Handelsverbindungen mit den Portugiesen. Er ließ den Visitator der Jesuiten, Alessandro Valignano, auf seiner Durchreise nach Kyôto zweimal besuchen, gab ihm ein Geschenk für den Vizekönig von Indien und versprach zu erlauben, in den wichtigsten Städten seines Landes Kirchen zu bauen, frei zu predigen und Taufen zu spenden<sup>13</sup>. Als Valignano auf seiner Rückreise von Kyôto wiederum die Häfen Satsumas berührte, schickte Shimazu ihm Geschenke. Der Vizeprovinzial Caspar Coelho setzte die Verhandlungen fort und erhielt das Versprechen einer Landschenkung für eine Kirche in Kagoshima. Selbst Ôtomo Sôrin, obwohl ein Feind der Shimazu, ermutigte die Patres, nichts unversucht zu lassen, in Satsuma Eingang zu finden, damit sie sich der Christen in den von ihm verlorenen Ländern annehmen könnten<sup>14</sup>.

Im Jahre 1583 ging darum Luis de Almeida, der inzwischen zum Priester geweiht worden war, mehrere Male nach Kagoshima, um eine Dauermission zu gründen. Shimazu Yoshihisa nahm ihn freundschaftlich auf, erlaubte ihm, sich ein eigenes Haus einzurichten, aber mit Rücksicht auf den Widerstand der Bonzen durfte der Pater noch nicht öffentlich predigen oder taufen. Inzwischen war der Vorsteher des Fukushôjiklesters gestorben, aber man

<sup>11</sup> *Cartas* I, 399 v.

<sup>12</sup> Eglauer III, 41; *Cartas* II, 19v—20.

<sup>13</sup> Eglauer III, 41—42.

<sup>14</sup> Eglauer III, 162—163; *Cartas* II, 54 v.

erzählte dem Pater, er habe vor dem Tode bitter bereut, die Taufe immer wieder hinausgeschoben zu haben<sup>15</sup>. Von den alten Christen Xavers lebte nur noch Maria, die Tochter seines Gastherrn. P. Almeida bemühte sich, im Stillen eine neue Gemeinde zu gründen, aber es entging den Bonzen nicht, und als obendrein der Daimyô erkrankte, erklärten sie, es sei wegen der Anwesenheit des Paters geschehen und es bestehe keine Hoffnung auf Genesung, wenn er in der Stadt bleibe. Darum ließ Shimazu Almeida freundlich ersuchen, für den Augenblick dem Sturm zu weichen, aber befreundete Herren sagten diesem, er werde ihn gewiß bald wieder zurückrufen lassen. In der Tat kam der Pater bald ein zweites Mal und wurde noch freundlicher als früher vom Daimyô empfangen. Jedoch wurde ein Shimazu Yashihisa sehr nahestehender Edelmann, der sich besonders für den Pater verwandte, eines Nachts von zwei Bonzen in seinem Hause ermordet. Obwohl Shimazu die Mörder mit dem Tode bestrafte, war es unter diesen Umständen unmöglich für den Pater, in der Stadt zu bleiben, und so bat ihn Shimazu mit freundlichen Worten, sich vorerst zu entfernen, versprach aber, sein Haus in seinen Schutz zu nehmen<sup>16</sup>.

Im Jahre 1584 kam es zwischen den Shimazu und Ryûzôji zum Entscheidungskampf bei Shimabara. Ryûzôji verlor Schlacht und Leben. Nun begannen die Shimazu wiederum den Krieg gegen die christlichen Ôtomo von Bungo, so daß an eine Wiederaufnahme der Missionsarbeit in Satsuma nicht zu denken war. Hatte Shimazu sich bis dahin wenigstens äußerlich als Freund der Patres und Christen gezeigt, so lernten ihn diese jetzt von einer ganz andern Seite kennen. In der Schlacht bei Shimabara hatte Shimazu Iehisa, der Bruder des Daimyôs Yoshihisa, den christlichen Arima Harunobu als treuer Bundesgenosse gegen seinen Bedränger Ryûzôji tatkräftig unterstützt und durch dessen Tod und Niederlage die Christenheit von Arima und Ômura von der Tyrannei eines ausgesprochenen Christenfeindes befreit; aber im Grunde hatten diese nur den Herrn gewechselt, denn die Shimazu waren dem Christentum ebenso abgeneigt wie Ryûzôji. Da Iehisa den Sieg seinen Göttern zuschrieb, forderte er nach der Schlacht Arima zum Abfall auf, und als dieser entschieden ablehnte, erklärte er, er und sein Bruder Yoshihisa hätten gelobt, im Falle des Sieges einen berühmten Tempel in Arima wiederaufzubauen und ihm die entwendeten Einkünfte wiederzuerstatten. Wenn Arima sich weigere, dies zu tun, so wollten sie es selbst in Angriff nehmen, verlangten aber zur Schadloshaltung die beiden Festungen Shimabara und Mie. So blieb für Arima nichts übrig, als die Festungen auszuliefern. Auch hatten die Leute Iehisas einige Kreuze abgehauen und einige Kirchen entweiht, aber Iehisa erklärte, das sei gegen den Willen ihrer Vorgesetzten geschehen und sein Bruder werde die Schuldigen streng zurechtweisen. Angesichts der Zwangslage entschloß sich der Obere der Jesuiten, gute Miene zum bösen Spiel zu machen und Bruder Damian nach Kagoshima zu

<sup>15</sup> Schurhammer, *Kagoschima*. S. 46.

<sup>16</sup> *Cartas* II, 92—93 v; Eglauer III, 223—228.

schicken, um Shimazu Yoshihisa für die tatkräftige Unterstützung Arimas zu danken und um Schutz der unter seine Herrschaft gelangten christlichen Landschaften zu bitten<sup>17</sup>.

Nach der Vernichtung Ryûzôjis nahmen die Shimazu den Kampf gegen die Ôtomo mit aller Kraft wieder auf und errangen Sieg auf Sieg. So kamen für die Christen der unterworfenen Länder böse Tage. Arima wurde wiederholt zum Abfall aufgefordert und ebenso der christliche Herr von Amakusa-Hondo: aber beide erklärten, lieber sterben zu wollen. Die Christen in den unterworfenen Ländern wurden von den Shimazu als Anhänger der Ôtomo verdächtigt, und sie drohten, nach Eroberung Bungos das Christentum auszurotten und die Patres zu vertreiben<sup>18</sup>. Die Ôtomo riefen zuletzt den allmächtigen Hideyoshi zu Hilfe, und dieser demütigte in kurzem Feldzug das Haus Shimazu, beschränkte aber auch die Ôtomo auf ihre Stammprovinz Bungo und verteilte den Rest der Insel Kyûshû nach eigenem Ermessen. Die christlichen Herren von Arima, Ômura und Amakusa behielten ihre Ländchen, die christlichen Itô erhielten einen Teil ihrer Stammprovinz Hyûga zurück; den besseren Teil der Provinz Buzen bekam der tapfere christliche General Kuroda Yoshitaka, in Chikugo gab Hideyoshi dem christlichen Mōri Hidekane, einem Schwiegersohn Ôtomo Sōrins, ein bedeutendes Lehen, so daß fast die Hälfte der großen Insel Kyûshû sich in den Händen christlicher Herren befand. Vor allem jedoch herrschte jetzt Friede im Lande, so daß von dieser Seite her das Bekehrungswerk nicht mehr gefährdet war wie in den vorhergehenden Jahrzehnten. So konnten die Patres daran denken, endlich auch in Satsuma eine Dauermission zu errichten. Da kam wie ein Blitz aus heiterem Himmel Hideyoshis Verfolgungsedikt vom 25. Juli 1587. Kurz vorher waren die beiden Säulen der Kirche in Kyûshû, Ômura Sumitada und Ôtomo Sōrin gestorben, und vielleicht aus diesem Grunde hatte Hideyoshi bis dahin Freundschaft gegen die Patres geheuchelt. Vor Erlaß seines Edikts hatte Hideyoshi den Führer der christlichen Daimyō, Takayama Ukon, zum Abfall aufgefordert, und als er das Ansinnen entrüstet zurückwies, seiner Herrschaft beraubt. Kraft des Edikts sollten alle Patres und Brüder binnen 20 Tagen das Land verlassen, die Kirchen niedergelegt und die Christen und christlichen Herren zur Landesreligion zurückgeführt werden. Wenn dieses Edikt konsequent durchgeführt wurde, war es um den Bestand der Kirche geschehen.

In der Tat blieb Hideyoshis Edikt ein toter Buchstabe. Kein einziger der christlichen Herren, außer dem feigen Ôtomo Yoshimune, verleugnete seinen Glauben, und so ließ der Tyrann ab, sie weiter zu belästigen. Die Kirchen im *Gokinai* wurden zwar niedergezerrissen, aber in Kyûshû blieben sie erhalten. Im *Gokinai* kam das Bekehrungswerk vorläufig zum Stehen, da alle Glaubensboten das Feld räumen mußten, aber P. Organtino hielt sich mit zwei japanischen Gefährten auf der Insel Shōdoshima (in der japanischen Binnensee) verborgen und besuchte von Zeit zu Zeit die Christen des *Gokinai*. Die andern Patres versammelten sich auf

<sup>17</sup> *Cartas* II, 119 v—120; Eglauer III, 297—298; Schurhammer, *Kagoschima*, S. 46.

<sup>18</sup> *Cartas* II, 190v—191.

Hideyoshis Befehl in Hirado, um nach Makao deportiert zu werden, aber tatsächlich blieben sie im Lande, verteilten sich auf die Landschaften der christlichen Herren, kleideten sich nach japanischer Art, schlossen die Haupteingänge ihrer Kirchen, arbeiteten jedoch im übrigen weiter wie zuvor, wenn sie sich auch eine gewisse Mäßigung auferlegen mußten. Die großen Massenbekehrungen kamen zwar zum Stillstand, aber dafür hatten nunmehr die Patres Zeit, sich einer gründlichen Unterweisung der vielen Namenchristen zu widmen. Selbst das Bekehrungswerk ging weiter in den von Arima wiedererlangten Festungen Shimabara und Mie, und der ganze Amakusa-Archipel wurde zum Glauben geführt.

Dennoch konnte zunächst von einer Wiederaufnahme des Bekehrungswerkes in Satsuma keine Rede sein, weil die feindseligen Bonzen die Anwesenheit der Patres Hideyoshi hinterbracht hätten und die ohnehin tiefgedemütigten Shimazu durch Duldung der geächteten Missionare sich nicht noch mehr beim Tyrannen kompromittieren konnten. Tatsächlich schweigen die Annalen der Jesuiten für die Jahre 1587—1595 gänzlich über Satsuma, und so ist anzunehmen, daß sich in diesen Jahren dort kein Glaubensbote sehen ließ. Infolge der Gesandtschaft Valignanos an Hideyoshi im Jahre 1591 konnten sich die Patres wieder freier in Kyûshû bewegen, und auch im *Gokinai* wurde eine erfolgreiche Werbearbeit wieder möglich. In der Tat wurden in den Jahren 1594—1596 dort mehr Bekehrungen unter dem hohen Adel gemacht als zur Zeit der höchsten Blüte, als Nobunaga und Hideyoshi der Kirche ihre höchste Gunst zeigten. So konnten die Patres endlich auch wieder an die verlassenen Christen von Satsuma denken. Diese baten im Jahre 1595 um einen Pater, um beichten zu können, und ihre Bitte wurde gewährt. Der Pater konnte außerdem 300 Heiden in die Kirche aufnehmen. Etwas später besuchte auch ein japanischer Bruder diese Gemeinde und spendete einige Taufen<sup>19</sup>. Im folgenden Jahre ging wiederum ein Pater nach Satsuma, um die Beichten der nach Siam und Manila auswandernden Christen zu hören<sup>20</sup>.

Endlich nach dem Tode Hideyoshis (16. September 1598) konnten die Patres wieder frei und ungehindert predigen, und die Folge war eine Massenbewegung zum Christentum wie nie zuvor. In den zwei Jahren 1599 bis Oktober 1600 wurden nicht weniger als 70 000 Seelen getauft. Viele heidnische Herren baten um Patres,

<sup>19</sup> Hay 248—249.

<sup>20</sup> Hay 409—410.

andere wurden von diesen besucht, damit sie dem Christentum Eingang in ihre Länder gewährten. Unter diesen wird an erster Stelle der Daimyô von Satsuma (Shimazu Yoshihiro) genannt. Damals wurde offenbar die Missionsarbeit noch nicht wieder aufgenommen, aber der Empfang von seiten Shimazus war recht freundlich<sup>21</sup>.

Hideyoshi hatte als Erben seinen unmündigen Sohn Hideyori hinterlassen. Ein fünfköpfiger Regentschaftsrat mit Tokugawa Ieyasu an der Spitze sollte bis zu Hideyoris Großjährigkeit die Regierung führen. Wie vorauszusehen war, suchte der mächtige Ieyasu bald sein Mündel zu verdrängen und selbst die Herrschaft anzutreten, und so kam es zwischen ihm und der Mehrheit des Regentschaftsrates schon im Jahre 1600 zum Kriege. In der Schlacht bei Sekigahara errang Ieyasu einen entscheidenden Sieg und wurde so der tatsächliche Beherrscher Japans. Shimazu Yoshihiro hatte gegen Ieyasu gekämpft und bekam den Zorn des Siegers zu fühlen. Der mächtigste christliche Daimyô, Konishi Yukinaga, einer der entschiedensten Feinde Ieyasus, geriet in die Gefangenschaft des Siegers und wurde von diesem hingerichtet. Konishis Land (Südhigo in Kyûshû) wurde von seinem Nebenbuhler und Feind Katô Kiyomasa erobert. Der Besatzung von Konishis Hauptfestung Udo schenkte Katô bei der Kapitulation das Leben, ließ aber den Festungskommandanten, Konishis Bruder, hinrichten. Um einem gleichen Schicksal zu entgehen, beschloß der Kommandant der zweiten Festung, Yatsushiro, Konishis Schwiegersohn Diego Konishi Mimasaka-no-Kami, mit 500<sup>22</sup> Samurai nach Satsuma zu fliehen. Die beiden in Yatsushiro residierenden Patres begleiteten ihn, und obwohl die Bonzen von Satsuma sich ihrer Landung widersetzen, gelang diese dennoch durch Bemühung eines christenfreundlichen Edelmanns. Einer der Patres gedachte in Satsuma zu bleiben, aber es wurde ihm bedeutet, es sei unratsam, weil über diesen Punkt Shimazu noch nicht befragt worden sei und außerdem die Bonzen unnötigerweise gereizt würden. Gleichzeitig kam auch vom Visitator Valignano die Weisung, beide Patres sollten nach Nagasaki gehen, weil ihre Anwesenheit in Satsuma den Shimazu in der bevorstehenden Auseinandersetzung mit Ieyasu schaden könne<sup>23</sup>.

Schließlich kam es zwischen Ieyasu und den Shimazu zum Frieden. Diesen verblieben ihre Länder, aber der regierende Daimyô Yoshihiro mußte zugunsten seines Sohnes Tadatsune (seit 1606 nannte er sich Ichisa) abdanken. Dennoch scheint Yoshihiro der tatsächliche Herrscher geblieben zu sein. Im Jahre 1601 besuchte ein Bruder Diego Konishi und seine christlichen Samurai und blieb einen Monat bei ihnen. Er wurde selbst von den Heiden ehrenvoll behandelt<sup>24</sup>. Leider starb Diego schon im folgenden Jahre. Vor seinem Tode ermahnte er seinen zehnjährigen Sohn Diego zur Standhaftigkeit im Glauben, selbst wenn es ihn seine Herrschaft oder gar das Leben kosten sollte. Um zu verhindern, daß seine einzige Tochter einem Heiden vermählt würde, bat Diego

<sup>21</sup> Hay 532.

<sup>22</sup> Nach Guerreiro (I, 142) waren es 500, nach dem Brief des P. Valentin Carvalho vom 25. Februar 1601 (Hay 557) 1500.

<sup>23</sup> Guerreiro I, 140—142; Hay 557—558.

<sup>24</sup> Guerreiro I, 186; Hay 603—604.

seine Gemahlin, mit ihr nach Nagasaki auszuwandern. Seine sterblichen Reste wurden auf seinen ausdrücklichen Wunsch nach Nagasaki überführt. Sein Sohn Diego wurde von den Shimazu im Besitz der väterlichen Herrschaft bestätigt. Nach dem Begräbnis schickte der Visitator Valignano einen japanischen Pater (wahrscheinlich P. Luis Niabara) nach Satsuma, um die Angehörigen des Verstorbenen zu trösten. Er blieb dort zwei Monate zum großen Trost der christlichen Samurai<sup>25</sup>.

(Fortsetzung folgt)

<sup>25</sup> *Litterae Societatis Iesu, anno 1602 et 1603, Moguntiaci 1607, SS. 173—175; Guerreiro I, 186—187.*

DR. P. KARL MÜLLER SVD, ST. AUGUSTIN

## DER SCHWARZE KLERUS IN DEN VEREINIGTEN STAATEN

In der Apostolischen Konstitution „*Exsul Familia*“ vom 1. August 1952 über die Auswandererseelsorge rühmte der Heilige Vater das große Interesse Pius' XI. für die in den letzten Jahrhunderten nach Amerika verschleppte und heute dort ansässige schwarze Bevölkerung<sup>1</sup>, und als Hauptbeweis dieses seines Interesses führt er einen Brief an, den Pius XI. am 5. April 1923 anlässlich der Gründung des ersten Negerseminars in den Vereinigten Staaten an P. Wilhelm Gier, den damaligen Generalsuperior der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, richtete. „*Itaque Seminario*“, so hatte damals der Papst geschrieben, „*quod haud ita multo post in civitate Bay St. Louis sollemnibus caeremoniis dedicaturi estis, bene precamur; idemque, accedente Episcoporum Americae praesidio, frequentissimis recteque animatis e nigra stirpe alumnis cupimus floreat*“<sup>2</sup>. Die Sorge des Papstes und sein Segen haben inzwischen beachtenswerte Früchte gezeitigt, und die schönste Frucht ist sicher die Weihe des ersten aus dem Seminar hervorgegangenen Negerbischofs am 22. April 1953.

### *1. Die ersten Negerpriester in den Vereinigten Staaten bis zum Jahre 1920*

Als im Jahre 1920 die Steyler Patres mit Billigung einer Reihe amerikanischer Bischöfe und unter dem Drängen Benedikts XV. und der Propagandakongregation anfangen, die ersten Negerknaben für das in Greenville, Miss., geplante Negerseminar zu sammeln,

<sup>1</sup> AAS 44 (1952) 672 f.

<sup>2</sup> AAS 15 (1923) 218.

gab es erst 6 Priester, die aus den schwarzen Katholiken Nordamerikas hervorgegangen waren. Bis zur Befreiung der nordamerikanischen Neger aus ihrem Sklavendasein (1865) war an eine Beförderung Schwarzer zum Priestertum überhaupt nicht zu denken gewesen, hatte es doch bis dahin noch kaum Missionsarbeit unter den Schwarzen gegeben, weder von protestantischer noch von katholischer Seite aus. Die Staatsgesetze waren dagegen, die anglikanisch-protestantischen Sklavenbarone des Südens, wo die Masse der Neger wohnte, fürchteten, nach der Taufe der Neger diese nicht mehr in ihrem Sinne ausnutzen zu können, und die anglikanische Kirche selber (ähnlich auch die Nonkonformisten) lehnte die Taufe der Sklaven ab, weil sie der Auffassung war, daß Christsein und Sklavenschaft nicht miteinander zu vereinbaren seien. Nur die Katholiken und die Quäker teilten diese Auffassung nicht, die Katholiken aber hatten bis dahin wegen der angestammten Katholikenfeindlichkeit jener Länder und des Mangels an Mitteln und Kräften kaum die Möglichkeit gehabt, missionarisch an die Neger heranzutreten<sup>3</sup>.

Bald nach der Emanzipation der Neger (i. J. 1871) sandte der Gründer der Mill-Hiller Missionsgesellschaft, der spätere Kardinal Herbert Vaughan, im Auftrage Pius' IX. eine kleine Gruppe Priester seiner Genossenschaft nach Baltimore, die der Grundstock für die spätere St.-Josefs-Missionsgesellschaft wurden, deren spezielles Ziel die Bekehrung der Neger ist. Es gereicht der St.-Josefs-Missionsgesellschaft zur Ehre, der Heranbildung katholischer Neger zum Priestertum von vornherein positiv gegenüber gestanden zu haben; von den bis 1920 geweihten 6 Negerpriestern gehörten nämlich 3 der Genossenschaft selber an, und ein Viertel begann sein Studium unter den Josefiten, wenn er sich auch später der Genossenschaft vom Hl. Geist anschloß.

Der erste Negerpriester, der in den Vereinigten Staaten arbeitete, war Rev. August Tolton. Er empfing die Priesterweihe i. J. 1888 im Propagandakolleg zu Rom. Er eröffnete zunächst eine Missionsstation in Quincy, Ill., und ging dann nach Chicago, wo er bis zu seinem Tode i. J. 1902 Pfarrer der St.-Monika-Kirche war. Er war Weltpriester der Diözese Springfield.

Im Jahre 1891 wurde der zweite farbige Priester der Vereinigten Staaten geweiht, P. Charles Randolph Uncles, Mitglied der St. Josefsgesellschaft. Er empfing die Priesterweihe in den Vereinigten Staaten selber und zwar in Baltimore durch Kardinal Gibbons. Er wirkte nach seiner Priesterweihe als Lehrer an der Heranbildung des Ordensnachwuchses.

<sup>3</sup> Vgl. A. Tellkamp SVD, Zur Geschichte der Missionierung der Neger in USA, in: NZM 4 (1948) 85 f.

Der dritte farbige Priester war P. John Dorsey. Wie P. Uncles empfing er die Priesterweihe durch Kardinal Gibbons in der Kathedrale zu Baltimore, i. J. 1902, Nachdem er verschiedene Jahre als Missionar gewirkt hatte, wurde er Pfarrer der Kirche St. Monika in Baltimore. Er starb 1926.

Auch Joseph Plantvigne war Mitglied der St.-Josephs-Missionsgesellschaft. Er wurde 1907 geweiht, wirkte zunächst als Missionsprediger, wurde aber wegen seiner schwachen Gesundheit bald der Franz-Xaver-Kirche in Baltimore zugeteilt und starb bereits i. J. 1913.

Der fünfte Negerpriester der Vereinigten Staaten war P. John Burgess. Er ist es, der seinen Weg bei den Josefiten begonnen hatte, sich dann aber der Genossenschaft vom Hl. Geist anschloß. Er empfing die Priesterweihe in Paris i. J. 1910 und wirkte bis zu seinem Tode i. J. 1922 als Missionar und Lehrer.

Der erste Weltpriester, der in den USA selber geweiht wurde, war Stephen Theobald, i. J. 1910 im St.-Pauls-Seminar in St. Paul, Minn., geweiht. Er fand später eine Anstellung als Pfarrer an der Petrus-Claver-Kirche derselben Stadt. Er war der letzte farbige Priester, der bis zur Eröffnung des ersten Neger-Seminars in Greenville, resp. Bay St. Louis die höheren Weihen empfing<sup>4</sup>.

## 2. Ein großes Wagnis: Die Gründung des ersten Negerseminars

Es überrascht uns heute zu hören, daß es beim damaligen Klerus, auch beim höheren Klerus, eine ausgemachte Sache schien, daß der Neger nicht die moralische Kraft zum Priestertum besitze. Hatte man bis dahin doch kaum noch Versuche gemacht, und die Handvoll Negerpriester, die mühsam ihr Ziel erreicht hatten, waren doch ausnahmslos gute Priester gewesen.

Die Steyler Patres begannen i. J. 1905 das Apostolat unter den Negern. Der Rassenhaß seitens der Weißen machte den Anfang recht schwierig, und der erste Negermissionar der Genossenschaft, P. Alois Heik, wäre beinahe ein Opfer dieses Rassenhasses geworden. Doch die Missionare ließen sich nicht beirren, und sie konnten auch einige Erfolge aufweisen. Nichtsdestoweniger aber kamen sie bald zur Erkenntnis, daß ein Apostolat unter den Negern in größerem Stil kaum möglich sei ohne einen guten Klerus aus den Reihen der Neger selber. Wohl nicht unberechtigterweise führten sie den weit größeren Einfluß der protestantischen Kirche, vor allem der „Afrikanischen Methodistischen Episkopalkirche“, auf die zahlreichen Negerbischöfe und die zu Tausenden zählenden schwarzen Prediger zurück<sup>5</sup>. Es war besonders P. Jakob Wendel,

<sup>4</sup> In den Angaben über diese ersten Negerpriester konnte ich mich halten an: John T. Gillard SSJ, *The Catholic Church and the American Negro* (Baltimore 1929), 85 f.

<sup>5</sup> Hier mag bemerkt sein, daß sich der weiße Prediger nur schwer in die Geistes- und Gemütsart des Negers einfinden wird. Es sieht wie Wildwuchs aus, wenn Julius Richter (*Geschichte der evangelischen Mission in Afrika*, Gütersloh 1922, S. 721) das junge evangelische Christentum, wie die Neger in Amerika es sich

der jahrelang mit großem Eifer für einen Negerklerus eintrat<sup>6</sup>. Im Jahre 1920 trat man ernsthaft an die Lösung der Frage heran. Da an einen Weltklerus vorerst nicht zu denken war — denn gerade im Süden, wo ein solcher am nötigsten gewesen wäre, hätte es kaum ein Bischof gewagt, einen Negerpriester anzustellen —, erwog man die Frage eines schwarzen Ordensklerus. Die Missionare legten ihre Pläne Bischof Gunn von Natchez, Miss., vor, der, obwohl ein bekannter Gegner des schwarzen Diözesanklerus, zu einem schwarzen Ordensklerus gern seine Zustimmung gab. Nun blieb noch die Frage offen: Sollte der geplante schwarze Ordensklerus eine eigene selbständige Kongregation bilden oder in die eigene Gesellschaft, d. h. in die Gesellschaft des Göttlichen Wortes eingegliedert werden? Diese Frage wurde durch den Kardinalpräfekten der Propaganda selber entschieden: „Eine getrennte Provinz innerhalb eurer Genossenschaft“. Obendrein drängten der Kardinalpräfekt und auch Papst Benedikt XV., sobald er von dem Vorhaben gehört hatte, zu einem baldigen Beginnen. Der Plan in dieser Form fand auch die Zustimmung vieler amerikanischer Bischöfe, vor allem der Kardinäle von Chikago und Boston. So konnte der Versuch gemacht werden.

Ein kleines zweistöckiges Fachwerkhaus in Greenville, Miss., bot die erste Unterkunft. P. Matthias Christmann, an der Seite des P. Wendel seit jehrer ein eifriger Verfechter eines schwarzen Klerus (P. Wendel starb am 24. Februar 1920), wurde der erste Rektor. Die ersten Studenten kamen im September 1920. Bald jedoch erkannte man die Notwendigkeit, das Seminar in eine mehr katholische Gegend zu verlegen. Es fand sich ein geeignetes Anwesen in Bay St. Louis am Golf von Mexiko. Am 30. September 1922 begannen die Bauarbeiten, am 16. September 1923 fand die Einweihung des neuen „St.-Augustinus-Seminars“ statt. Anlässlich dieser Feier schrieb Pius XI. den eingangs erwähnten Brief an P. Generalsuperior Gier mit den für den Missionspapst der neuen Missionsära bezeichnenden Worten: „Wenn wir gründliche und nützliche Arbeit auf diesem

selber gestalteten, schildert: „Das religiöse Leben der Gemeinden hatte vorwiegend einen aufregenden Charakter, emotional, wie der Amerikaner sagt. Mit Vorliebe wurden nächtliche Versammlungen, womöglich im Freien oder im Walde, abgehalten, bei denen durch eine eigentümliche, den Negern angepaßte oder abgelauschte Technik die religiöse Erregung künstlich bis zu lautem Geschrei, aufgeregtem Durcheinanderbeten, ekstatischem Verrenken der Glieder, selbst bis zu Krämpfen und der Besessenheit ähnlichen Zuständen gesteigert wurde.“ Selbstverständlich kann nicht an eine sklavische Übernahme oder auch nur Duldung all dieser Dinge gedacht werden, sie sind aber sicher ein bedeutender missionsmethodischer Hinweis.

<sup>6</sup> Näheres über das Zustandekommen des Seminars siehe bei: P. Jansen SVD, St.-Augustinus-Missionshaus in Bay St. Louis (in: H. Fischer, Im Dienste des Göttlichen Wortes, Steyl 1925, S. 89 f.) und: 75 Jahre im Dienste des Göttlichen Wortes, Steyl 1950, S. 90 f.

Gebiet (Bekehrung der Neger) vollbringen wollen, so ist es unerlässlich, daß Priester der gleichen Rasse es sich zur Lebensaufgabe machen, ihre Landsleute zum christlichen Glauben und zu einer höheren Kultur zu führen“<sup>7</sup>. Der Brief war eine Anerkennung für die bereits geleistete, zugleich aber auch eine notwendige Stütze für die noch zu leistende Arbeit, denn die Opposition gegen das neue Vorhaben war immer noch nicht erloschen.

### 3. Die ersten Früchte reifen

Im Jahre 1926 machten die ersten Studenten von St. Augustine's das Abschlußexamen. Drei von ihnen traten in das Noviziat der Gesellschaft des Göttlichen Wortes ein, von denen zwei am 11. September 1928 die heiligen Gelübde ablegten. Sechs Jahre später standen sie — durch Zusammenlegung von zwei Kursen waren es insgesamt vier — vor dem Bischof Exz. Gerow von Natchez, um durch Handauflegung Priester Christi, des Königs *aller Völker und Nationen* zu werden<sup>8</sup>.

Die Namen dieser vier ersten Negerpriester SVD sind: PP. Anthony Bourges, Maurice Rousseve, Vincent Smith und Francis Wade. P. Joh. Gasper SVD, der uns einen Bericht über diese Priesterweihe geliefert hat, urteilt: „Die Priesterweihe der vier Negerseminaristen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes am 23. Mai dieses Jahres ist eines der bedeutungsvollsten Ereignisse in der amerikanischen Geschichte des schwarzen Zwölf-Millionen-Volkes“<sup>9</sup>. Das Ereignis wurde in entsprechender Weise begangen. Da die Seminarkapelle nicht ausreichte, die Besucher zu fassen, wurde ein eigens für die hl. Handlung hergerichtete Zelt auf dem Spielplatz aufgebaut. „Die Weihe war für den Pfingstmittwoch 1934, den 23. Mai, 9 Uhr früh angesagt. Der Diözesanbischof O. Gerow von Natchez wollte sie selber vornehmen. Schon um 6 Uhr morgens brachte der Frühzug die ersten Besucher; viele von weither: von Texas, Florida, Alabama, Louisiana und Illinois. Ein wenig später ratterten die Autos und Lastautos der nahen Umgebung heran und parkten auf dem Baseballplatz. Die ‚Ritter des hl. Petrus Claver‘ regelten den Verkehr. Schwarze wie Weiße strömten herzu, und wir mußten bald sehen, daß das Zelt die Tausende nicht zu bergen vermochte. Bei der Weihehandlung waren Bischof Jeanmard von Lafayette, annähernd 100 Welt- und Ordenspriester und eine Unzahl von Schwestern verschiedenster Genossenschaften anwesend. Die Feier selbst — überaus eindrucksvoll, als nahezu 90 Priester den Negerweihlingen die Hände auflegten —, dauerte gut drei Stunden. Beim Auszuge überfielen Photographen die Prozession. Besonders erhebend war es, als die Neupriester zum ersten Male unter dem weiten Himmelsdom den Primizsegen erteilten“<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> ASS 15 (1923) 217.

<sup>8</sup> Bis zu diesem Zeitpunkt hatte sich nach einem Bericht von P. Gasper SVD (Steyler Missionsbote 1933/34 S. 317) die Zahl der Negerpriester amerikanischen Ursprunges, die in den Vereinigten Staaten gewirkt hatten, auf 13 erhöht: 6 Weltpriester, 3 Josefiten, 1 Jesuit, 1 Heilig-Geist-Vater, 1 Trinitarier und 1 Mitglied der Gesellschaft für Afrikanische Missionen.

<sup>9</sup> Steyler Missionsbote 1933/34 S. 317.

<sup>10</sup> Steyler Missionsbote 1933/34 S. 317 f.

Die Weihe selber und der Primiztag wurden zu einem Fest ungetrübter Freude. Dann aber erhoben sich zwei Fragen: 1. Wo werden die Neupriester ihr erstes Arbeitsfeld finden, und 2. Wie wird ihr eigenes Volk sie aufnehmen?

Die erste Frage war schon auf der Bischofskonferenz im November 1933 unter Beteiligung des Apostolischen Delegaten Cicognani, des Kardinals Mündelein von Chikago und der Bischöfe von Alexandria, Natchez und Lafayette erörtert worden. Damals hatte sich Bischof Desmond von Alexandria, Louis., angeboten, die Neupriester aufzunehmen<sup>11</sup>. Tatsächlich aber fanden die Neugeweihten ihr erstes Wirkungsfeld nicht in der Diözese Alexandria, sondern an der Pfarrei vom Unbefleckten Herzen Mariä in Lafayette, Louis., unter der Leitung eines erfahrenen Pfarrers, des P. Patzelt SVD<sup>12</sup>.

Die zweite Frage war aus einer praktischen Erfahrung heraus entstanden. Man hatte beobachtet, daß farbige Angestellte in andern Berufen im allgemeinen wenig Anklang bei den Leuten ihrer eigenen Rasse gefunden hatten. Der Grund hierfür hatte freilich gewöhnlich darin gelegen, daß diese Angestellten über geringe Ausbildung und darum auch über wenig Geschick in der Handhabung ihres Berufes verfügten. Hier nun wirkte sich außerordentlich günstig aus, daß die Lehrer und Erzieher von St. Augustine's von vornherein hohe Maßstäbe angelegt hatten; die schwarzen Priester sollten ihren weißen Amtsbrüdern in jeder Beziehung ebenbürtig sein. Wie denn auch Bischof Gerow später feststellte: „Die Patres der Gesellschaft des Göttlichen Wortes haben keine Mühe gescheut, einen außerordentlich hohen Standard sowohl in geistiger als auch in aszetischer Hinsicht aufrechtzuerhalten“<sup>13</sup>.

Die Aufnahme der jungen Priester war dann auch gegen alles Erwarten gut. Sie konnten sich mit ganzem Eifer ihren seelsorglichen Verpflichtungen widmen. Sie waren eifrig in der Erteilung von Religionsunterricht und auf der Kanzel, hatten im Beichtstuhl viel zu tun, konnten manche Ehen wieder in Ordnung bringen und nicht wenige wieder zur Kirche zurückführen. Darüber hinaus wurden sie gern in andere Negergemeinden zu Volksmissionen geladen. Schon im ersten Jahr konnten sie 7 Missionen predigen, von denen einige 2 Wochen dauerten. Über eine dieser Missionen schrieb P. van Baast SSJ<sup>14</sup>: „Kurz bevor die Fastenzeit begann, berief ich P. Rousseve, einen Negerpriester der Gesellschaft des

<sup>11</sup> Ebenda S. 164.

<sup>12</sup> Steyler Missionsbote 1934/35 S. 23.

<sup>13</sup> Zitiert in: The Shield, March 1, 1953 S. 3.

<sup>14</sup> Colored Harvest, August 1935 S. 8.

Göttlichen Wortes, um in der Gemeinde für zwei Wochen eine Mission zu halten. Der Erfolg grenzte ans Wunderbare. Die Weißen und die Schwarzen wetteiferten miteinander, dem Pater das Beste anzubieten, was sie hatten. Überall, wo P. Rousseve Besuche machte, war er sehr willkommen. Jedermann schenkte ihm unbegrenztes Vertrauen. Als die zwei Wochen der Mission vorüber waren, sah ich mich genötigt, den Obern des P. Rousseve zu bitten, den Pater noch zwei weitere Wochen dazulassen, damit er das Werk vollende, das am Ende der Mission zu tun übriggeblieben war. Alles ist in guter Ordnung seit der Mission. Alle Kinder sind regelmäßig im Besuch der Schule.“

#### 4. Ein „Markstein in der Entwicklung der Kirche Amerikas“

Überspringen wir nun zunächst die einzelnen Etappen der weiteren Entwicklung und wenden wir uns dem Ereignis zu, das man auch für das moderne Amerika ein „ungewöhnliches“ genannt hat, das Pressevertreter, Fotografen, Fachleute für Film und Television in alle Winkel der Vereinigten Staaten hinaustrugen: Die Ernennung und Weihe des ersten amerikanischen Negerpriesters zum Bischof der katholischen Kirche. Die Tatsache selber und die Anteilnahme, die das Ereignis in ganz Amerika fand, beleuchtet schlagartig die in den letzten 10 bzw. 20 Jahren wesentlich gewandelte soziale Situation der US-Neger, die ein Artikel der „Time“ kürzlich eine förmliche „Revolution“ genannt hat<sup>15</sup>.

Die Bischofsweihe des hochwürdigsten P. Josef Bowers SVD<sup>16</sup> fand am 22. April 1953 in der Pfarrkirche „U. Lb. Frau vom Golfe“,

<sup>15</sup> May 11, 1953. — Der Autor dieses Artikels freilich kommt zu diesem Urteil nicht vom religiösen, sondern vom profanen Standpunkt. In Wirtschaft, Industrie, Geschäftsleben, Politik, Wohnkultur, im Sport, auch in den mehr geistigen Berufen steht der Neger heute ganz anders da als vor 10 oder 20 Jahren. Besonders plötzlich, um nur ein Beispiel zu nennen, vollzog sich die Eingliederung der US-Neger in die Wehrmacht. Den ganzen Zweiten Weltkrieg hindurch hatten die etwa 1 Million Negersoldaten noch ihre eigenen, von den Weißen getrennten Einheiten; 90 Prozent aller Negersoldaten standen überhaupt „hinter“ dem Frontgeschehen, weil man meinte, auf sie sei kein Verlaß. Heute hat die US-Armee 200 000 schwarze Soldaten (= 11 Prozent der Gesamtstärke; und zwar ohne Rücksicht auf die Farbe in die US-Einheiten eingegliedert) und fast 4000 Offiziere (die über Weiße und Schwarze befehligen!); die Luftwaffe hat 70 000 schwarze Soldaten und annähernd 1000 Offiziere und die Marine 34 000 Soldaten und 45 Offiziere. — Die heutige absolut veränderte soziale Lage des Negers in den Vereinigten Staaten gibt auch den Freunden und Förderern des schwarzen Klerus reichen Grund zu Hoffnung und Optimismus.

<sup>16</sup> Exz. Bowers wurde 1910 auf der Insel Dominica in Britisch-Westindien geboren. Im Jahre 1928 trat er in St. Augustin, Bay St. Louis, ein, wo er bis zu

Bay St. Louis statt. Kardinal Francis Spellman selber, der Erzbischof von New York, spendete die Weihe (und „bezahlte die Freude, die ihm die Konsekration eines Negerbischofs machte, der in den Vereinigten Staaten seine Ausbildung empfangen und in Afrika seine Diözese habe, mit einem Scheck von 5 000 Dollar“). Bischof Gerow, der so oft bewährte Freund des Negerseminars, und Bischof Noser SVD assistierten. Erzbischof Rummel von New Orleans hielt die Festpredigt. Außer den eben genannten Kirchenfürsten nahmen an der Feier teil: 5 weitere Bischöfe, 3 Äbte, 20 andere Monsignori und Prälaten, über 200 Priester, etwa 300 Schwestern (darunter 100 farbige) und eine zu mehreren Tausenden zählende Volksmenge. Ganz Nordamerika nahm Anteil an den Feierlichkeiten. In Bay St. Louis war öffentlicher Feiertag. Zeitungen und Radiostationen taten alles, das Ereignis und seinen Verlauf überall bekanntzumachen. Am Abend des 22. April wurde ein Teil der Konsekrationsfeierlichkeiten über den Fernsendeder übertragen. „Das alles“, so schreibt P. Markert SVD, „zeigt mehr als gesetzlich erklärte Gleichberechtigung, welch ein Wandel in der Haltung der weißen Bevölkerung vor sich gegangen ist. Vor 25 Jahren wäre so etwas noch unmöglich gewesen . . . So ist diese Bischofsweihe ein Markstein in der Entwicklung der Kirche Amerikas“<sup>17</sup>.

##### *5. Wieviel US-Negerpriester gibt es heute?*

Eine Zusammenstellung des „St. Augustine's Messenger“, January 1953<sup>18</sup>, führte namentlich 53 amerikanische Negerpriester auf, die zur Zeit in den Vereinigten Staaten oder in den Missionen arbeiten. In der Aufstellung ist nicht aufgeführt Rev. Eugene Hicks (Regina Coeli Church, Hyde Park, New York), der 1952 geweiht wurde. Im Mai 1953 kamen dazu: P. Jos. Patterson OSB und Rev. Aubry Osborne (Erzdiözese New Orleans), und Juni 1953: PP. Hubert Singleton und Vance Thorne, beide SVD. Die gegenwärtige Gesamtzahl der US-Negerpriester beträgt also 58<sup>19</sup>. Von diesen

seiner Versetzung zum Weiterstudium nach Rom verblieb. Die Priesterweihe empfing er 1939 in Rom. Von 1940 bis 1950 wirkte er als Missionar an der Goldküste in Afrika. Dann weilte er wieder zwei Jahre in Rom, um sich tiefer in das Kirchenrecht einzuarbeiten. Er war kaum wieder in die Mission zurückgekehrt, als ihn die Ernennung zum Bischof traf.

<sup>17</sup> KM 1953, 118.

<sup>18</sup> S. 13 f.

<sup>19</sup> Nicht eingerechnet sind 2 weitere, die voraussichtlich noch im Jahre 1953 die Priesterweihe empfangen werden.

58 Priestern arbeiten 46 in den Vereinigten Staaten und die übrigen in den Missionen (zumeist im „schwarzen“ Erdteil). 20 dieser Priester gehören dem Weltklerus an, die übrigen verteilen sich auf folgende Orden: SVD 25, OSB 4, CSSP 3, PA 3, SSJ 1, SSE 1, SCJ 1. Auch das sei noch gesagt, um die Bedeutung des ersten Negerseminars herauszustellen: Von den 33 Negerpriestern der Vereinigten Staaten, die nicht der Gesellschaft des Göttlichen Wortes angehören, haben 17 wenigstens einen Teil ihrer Ausbildung in St. Augustin empfangen, und die übrigen 16 stammen meist aus den nördlichen Diözesen, wo der Rassenhaß und die Rassenvorurteile seit jeher nicht so brennend waren.

### 6. Abschließende Bemerkungen.

Wenn wir auf das bisher Gesagte zurückschauen, dann gilt zunächst den Päpsten Dank dafür, daß sie seit jeher die verachteten amerikanischen Neger, denen man noch im vorigen Jahrhundert vielfach eine geistige Seele absprach<sup>20</sup>, als zu ihrer Herde Berufene betrachtet haben: Pius IX., der Kard. Vaughan veranlaßte, seine Priester in die amerikanische Negermission zu senden, Benedikt XV., der zur Gründung des ersten Negerseminars ermunterte und drängte, Pius XI., der so lebhaft daran Anteil nahm, und schließlich auch Pius XII., der schon zu Beginn seines Pontifikates die schönen Worte schrieb: „Wir gestehen, daß Wir eine spezielle väterliche Zuneigung zu den Negern, die in Eurer Mitte wohnen, haben, denn Wir wissen, daß diese in religiöser und erzieherischer Beziehung ganz spezielle Sorge und speziellen Beistand brauchen und verdienen“<sup>21</sup>.

Wenn weiter heute sämtliche Orden und Priesterseminare Nordamerikas den farbigen Priestertumskandidaten ihre Tore öffnen, so liegt sicher einer der Hauptgründe darin, daß durch die Gründung von St. Augustine's eine grundsätzliche Bresche in die da-

<sup>20</sup> Es klingt fast unglaublich, daß noch i. J. 1937 von amerikanischen Gebildeten an amerikanische Gebildete ein Fragebogen versandt werden konnte mit Fragen wie: „Hat Gott das schwarze Volk erschaffen ... Haben die Neger eine Seele gleichwie wir ... Ist diese Seele des ewigen Lebens fähig ... Wird Christus als Richter die Katholiken fragen, was sie getan haben, um sie des ewigen Lebens teilhaftig zu machen ... Tun die Katholiken, Kleriker wie Laien, das Mögliche, um den Schwarzen in ihrer Umgebung den wahren Glauben zu bringen und denjenigen, die an ihrer Bekehrung arbeiten, alle Unterstützung zu gewähren?“ (Vgl. A. Freitag SVD, Die Negermission in den Vereinigten Staaten, MR 1938, 244.)

<sup>21</sup> Th. Roemer OFMCap, *The Catholic Church in the United States* (1950), 279.

mals noch sehr starke allgemeine Opposition geschlagen wurde. Wenn schließlich heute alle amerikanischen Bischöfe bereit sind, Negerpriester in ihren Diözesen anzustellen, so danken wir das nicht zuletzt der guten Führung und Bewährung der ersten Negerpriester, von denen der Bischof von Lafayette Exz. Jeanmard i. J. 1943 schreiben konnte: „Die Ankunft farbiger Priester in der Diözese bezeichnet einen neuen Abschnitt im Apostolat für unsere farbigen Leute. Die Begeisterung, mit der sie aufgenommen wurden, und die herrliche Arbeit, die sie in den drei ihnen jetzt übergebenen Pfarreien leisten, widerlegt für alle Zeiten die unbegründete und verderbliche Behauptung, daß die Farbigen keinen Wert darauf legten, Priester ihrer eigenen Rasse als Seelsorger zu haben“<sup>22</sup>.

58 US-Negerpriester gibt es heute. Das ist viel mit Rücksicht auf die schwierige Vergangenheit. Absolut gesehen aber ist das noch sehr wenig. Werfen wir zum Vergleich einen Blick auf Japan. Die Missionsarbeit unter den Japanern in der neueren Missionsepöche begann etwa zur gleichen Zeit wie die Arbeit unter den Negern der Vereinigten Staaten. Japan hat heute 172 000 Katholiken, in den Vereinigten Staaten gibt es nach der letzten Statistik 420 590 katholische Neger<sup>23</sup>, also rund 250 000 Katholiken mehr als in Japan. Dagegen hat Japan 213 landeseigene Priester, die USA aber nur 58 Negerpriester. Um die weißen Priester zu ersetzen, die heute unter den Negern der Vereinigten Staaten arbeiten, müßten noch gut 600 Negerpriester hinzukommen<sup>24</sup>. Um aber eine durchgreifende Missionsarbeit unter den 15 Millionen US-Negern, von denen rund 8 Millionen überhaupt keiner religiösen Gemeinschaft angehören<sup>25</sup>, durchführen zu können, müßten es noch viel mehr sein.

Was tun? Zunächst darf man wohl mit Recht hoffen, daß, nachdem einmal der Anfang gemacht ist, der Mangel sich mit der Zeit von selbst mehr und mehr ausheilen wird. Ein anderes aber darf man nicht übersehen. Es dürfte nicht unwahr sein, daß dem amerikanischen Neger — bei all seinem Streben, das man heute überall feststellt — eine gewisse Lethargie eigen ist. Für das politisch-kulturelle Leben zeigt das der bereits zitierte Artikel der „Time“

<sup>22</sup> The Shield, 1. 3. 1953, S. 4.

<sup>23</sup> Our Negro and Indian Missions 1953 (Annual report of the secretary of the commission for the catholic missions among the colored people and the Indians).

<sup>24</sup> Der eben zitierte Annual Report gibt 662 Priester an, die sich dem Negerapostolat widmen.

<sup>25</sup> AIF 4. Febr. 1950 S. 29.

recht deutlich<sup>26</sup>; das dürfte analog für das Gebiet des Religiösen, oder besser des Apostolischen gelten. Aus diesem Grunde genügt es nicht, dem amerikanischen Neger *nur* die Tür zu den Priesterseminarien zu *öffnen*, man muß vielmehr die jungen Leute, die sich für das Priestertum eignen, zu *werben* suchen. Auch dieser Forderung versucht man in den USA bereits zu genügen. In St. Augustine's besteht neuerdings ein „Priest Club“, — von P. Pung SVD gegründet, doch übergesellschaftlich in seiner Zielsetzung —, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, mit guten und zum Priestertum geeigneten Negerknaben Kontakt aufzunehmen und ihnen die Wege zum Priestertum zu ebnen. So ist bei all dem, was noch zu erreichen ist, doch gute Hoffnung vorhanden, daß einmal und hoffentlich recht bald die „Nigritarum suboles passim per orbem diffusa“ von Priestern betreut und missioniert wird, „qui cum ea ortu atque ingenio, sensibus studiisque cohaerent.“<sup>27</sup>

<sup>26</sup> May 11, 1953. — Nur zwei Beispiele seien zur Beleuchtung genannt: 1. Von den Wohnungen, die den Negern in den USA zu eigen sind, sind der 3. Teil baufällig, (im Vergleich zu 10 Prozent in der ganzen Nation). Der Grund dafür liegt sicher nicht in der Armut des Volkes, denn das Jahreseinkommen der US-Neger beträgt \$ 15 Billionen und ist damit fast so groß wie das Staatseinkommen Kanadas und größer als der Wert des ganzen US-Außenhandels. 2. Im Süden der Vereinigten Staaten gibt es heute gut eine Million registrierte schwarze Wahlberechtigte. Wenn es im Jahre 1938 auch nur 300 000 waren, so könnte die Zahl doch um 1/2 Million größer sein. Der Autor gibt als Grund dafür die politische Apathie des Negers an.

<sup>27</sup> AAS 44 (1952) 672 und 673 Anm. 82.

DR. PAUL HACKER, MÜNSTER

## ÜBER DEN GLAUBEN IN DER RELIGIONSPHILOSOPHIE DES HINDUISMUS

Die nachfolgende Studie versucht auf Grund von Texten, und zwar vorwiegend solchen der sogenannten sechs orthodoxen Systeme, die wichtigsten Züge der Auffassung herauszuarbeiten, die der mittelalterliche Brahmanismus vom religiösen Glauben gehabt hat und die, soweit sie nicht gar noch unverändert lebendig ist, die Voraussetzung für gewisse Tendenzen des modernisierten Hinduismus bildet. Zur weiteren Aufhellung des Gegenstandes wäre eine Untersuchung der Beziehungen dienlich, die zwischen dem Glauben und besonderen Haltungen der Hindu-Frömmigkeit bestehen, insbesondere der Beziehungen zwischen Glauben und Bhakti und zwischen Glauben und rituellem Werk. Auch wäre die Art, wie der Hindu vom Glauben nicht nur zum Wissen, sondern auch zum Schauen aufsteigen zu können meint, der Betrachtung wert. Diese Themata können aber vielleicht auch besonderen Darstellungen vorbehalten bleiben.

### 1. Allgemeiner Charakter der hinduistischen Gläubigkeit

Der Hinduismus kennt als Mittel zur Erreichung des letzten „Zieles des Menschen“ einen „Weg der Erkenntnis“, einen „Weg des rituellen Werkes“ und einen „Weg der Gottesliebe (*bhakti*)“ — aber keinen „Weg des Glaubens“. Denn Glaube ist für den Hindu zwar die selbstverständliche Voraussetzung für jede intellektuelle, emotionale oder rituelle Beziehung zur Gottheit oder zum Heile, aber er ist noch nicht diese Beziehung selbst. Wie Olivier Lacombe<sup>1</sup> treffend bemerkt, bleibt er im Hinduismus ein „äußeres Mittel“ und ist „keine theologische Tugend“.

Dieser Glaube, auf dem die ganze Vielgestaltigkeit des Hinduismus aufruht, ja der das eigentlich einigende Band dieses widerspruchsvollen Bündels von Religionen und Philosophien bildet, ist eine „positive Haltung“, welche insbesondere die Autorität des Veda sowie die Rechts- und Sozialordnung des Hinduismus, wie sie in den Büchern der Überlieferung (*smṛti*) festgelegt ist, anerkennt: es ist das *Āstikya*. Weil sie jene Autoritäten und Ordnungen nicht bejahen, stehen Materialisten, Jainas und Buddhisten außerhalb des Hinduismus. Darum sagt das Gesetzbuch des Manu (2, 10—11): „Als Offenbarung ist der Veda anzusehen, als Überlieferung (*smṛti*) die Lehre von Recht und Sitte (*dharma-sāstra*). Diese beiden dürfen in keiner Beziehung kritisiert werden<sup>2</sup>; denn in ihnen ist der Dharma<sup>3</sup> ans Licht getreten. Ein Zweimalgeborener (d. h. ein Angehöriger einer der drei obersten Kasten), der diese beiden Wurzeln (der religiösen Ordnung) verachtet und sich auf die Wissenschaft der Vernunftschlüsse verläßt, ist von den Gerechten auszustoßen: er ist ein Verneiner, ein Lästere des Veda.“

Der „Verneiner“, indisch *nāstika*, ist derjenige, welcher sagt: „Es ist nicht“ (*nāsti*), weil ihm die „positive Haltung“, das *Āstikya*, fehlt — er ist der *Ungläubige*.

<sup>1</sup> *L'Absolu selon le Vedānta* (Paris 1937), S. 348.

<sup>2</sup> *amīmāṃsye*. Das Wort *mīmāṃsā* bedeutet normalerweise nicht einmal *negative Kritik*, sondern bloß *Untersuchung*.

<sup>3</sup> D. h. die Ordnung, der gesamte Komplex der Vorschriften für Recht und Sitte einschließlich der religiösen Sitte und Moral. Im Neuindischen ist das Wort zu einem Äquivalent des europäischen Begriffes *Religion* geworden. Ursprünglich bezeichnet es bloß die äußere Seite der Religion, die alle Begehungen und Zeremonien umfaßt.

<sup>4</sup> Vgl. etwa noch den aus der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert stammenden Kommentar zum *Mahānirvāṇatantra* (1, 45): „Glaube ist feste Zustimmung (*dr̥ḍha-pratyaya*) zum Veda usw.“

Die übersetzte Manu-Stelle lehrt, daß das *Āstikya* nicht primär Glaube an eine Gottheit, einen Gott oder Götter ist. Gewiß schließt es normalerweise den Glauben an die Existenz von Göttern ein, aber der Glaube an ein oder mehrere höchste Wesen ist doch nach dem Selbstverständnis des Hinduismus nicht das Merkmal, das die Religion von ihrem Gegensatz unterscheidet. *Āstikya* ist vielmehr bejahende Haltung gegenüber einem Überlieferungskomplex, und der Grund ihrer Notwendigkeit ist, daß jene Überlieferung die Norm der Dharma-Ordnung darstellt. Der Hindu-Glaube hat deutlich eine Zweckursache. Darum gilt auch Unglaube oder falscher Glaube weniger deswegen als verwerflich, weil er sich gegen eine Gottheit richten würde, als deswegen, weil er die Ordnung bedroht, während andererseits die bejahende Haltung dieselbe sichert: „Durch Glauben (*śraddhā*) gedeiht der Dharma“, sagt das *Rāmāyaṇa* (3, 43, 38). So wird verständlich, daß zwei durchaus als „positiv“<sup>5</sup> geltende philosophische Systeme, die *Mimāṃsā* und das *Sāṅkhya*, die Existenz eines welterschaffenden Allgottes leugnen und daß die *Mimāṃsā* sogar noch einen Schritt weiter in der Richtung der Ungläubigkeit gegangen ist. Dies System lehrt nämlich, daß der Veda nur insofern Autorität besitze, als er Gebote, Vorschriften insbesondere für Riten und Meditationen, enthält. Alles, was sonst im Veda steht, also etwa Göttermythen, kosmogonische Berichte und die All-Einheits-Mystik, diene nur der „Anpreisung“ (*stuti*) der Gebote, ist also sozusagen bloß Dichtung und inhaltlich unverbindlich. Die Frage, ob vedische Aussagen über die Götter, über den Allgott und die Allseele wahr sind, ob sie also zu glauben sind, wird dadurch, daß man ihnen die „autoritative Gültigkeit“ (*prāmāṇya*) abstreitet, zwar nicht bereits verneint, aber doch als verneinbar hingestellt; philosophische Theorien brauchen auf jene Lehren keine Rücksicht zu nehmen. Nur auf dem Umwege einer komplizierten Theorie erklärt *Śālikanātha*, einer der radikalsten Verfechter der Autorität allein der Gebote, die „Hinzunahme“ (*adhyāhāra*) von sachlichen Inhalten zu den Geboten: es sei z. B. notwendig, einen Inhalt des Wortes „Himmel“ zum Opfergebot „hinzuzunehmen“, damit das Gebot sinnvoll sei — aber dieser Inhalt ist nicht mehr als der Begriff „Glück“<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Das indische *āstika* übersetzt man oft etwas mißverständlich mit *orthodox*. Das Wort bezeichnet nur die positive Haltung, die Gläubigkeit.

<sup>6</sup> *Prakaranapañcikā* (Benares 1903), S. 101 ff.

Solche Gedanken sind um so überraschender, als gerade die Mīmāṃsā eigentlich eine Schule der Veda-Interpretation war: sie hätte doch, so möchte man erwarten, alles, was im Veda gesagt ist, als Wahrheit hinnehmen müssen. Aber ihre innere Beziehung zum Veda beschränkte sich darauf, die uralte magische Auffassung von der automatischen (d. h. nicht durch einen Gott vermittelten) übernatürlichen Wirkung der rituellen Handlungen zu konservieren, indem sie diese Theorie entfaltete und die einzelnen Zeremonien interpretierte. Der philosophisch-mystische wie auch der mythische Inhalt des Veda war ihr sehr nebensächlich und die eigene Philosophie der Schule war sehr rationalistisch. Magic und Rationalismus sind in Indien keine Gegensätze.

Darum verwundert es nicht, daß der erwähnte Śālikanātha das Wort „Glaube“ sogar in spöttischem Sinne gebraucht. So urteilt er über die Lehre anderer Systeme (Nyāya und Vaiśeṣika), daß es einen Weltenherrn, einen höchsten Gott gebe: „(Diese Philosophen) haben sich in ihrem Verstand durch ein Übermaß an Glauben täuschen lassen“<sup>7</sup>. Und mit noch radikalerer Wendung bemerkt er zur Lehre des Vedānta: „Das ist für solche, die sich auf die evidente Erkenntnis (*pramāṇa*) verlassen, bloß eine Ausgeburt des Glaubens“<sup>8</sup>. Im Sanskrit steht für den letzten Ausdruck *śradhā-vijṛmbhita*, offenbar eine Analogiebildung zu dem sonst sehr gebräuchlichen *ajñāna-vijṛmbhita*, was etwa „eine Ausgeburt der Unwissenheit“ bedeutet. Śālikanātha ersetzt also in der stehenden Redensart das üblichere „Unwissenheit“ durch das ungewöhnliche „Glaube“, womit eine Synonymität von Glaube und Unwissenheit angedeutet wird, und diese gefühlbetonte Andeutung verstärkt die außerdem auch direkt ausgesprochene Antithese von Glauben und Wissen erheblich.

Diese Antithese hat aber im Hinduismus nie den Sinn gehabt, in welchem sie uns geläufig ist; niemals hat sie hier die Geister ernstlich beunruhigt. Denn der dem Hindu eigentümliche Glaube ist im wesentlichen formale Zustimmung zu einer unpersönlichen Autorität. Die Zustimmung ist formal, weil lediglich anerkannt zu werden braucht, daß Veda und Smṛti Autorität sind; alle Möglichkeiten der Interpretation dieser Autorität, somit alle Möglichkeiten inhaltlicher Erfüllung der Form, bleiben offen, solange man sich nicht auf eine einzelne Richtung des Hinduismus festlegt, und auch die widersprechendsten inhaltlichen Bestimmungen des Glaubens bleiben im Rahmen des „Positiven“. Das gemein-hinduistische Minimum an geforderter Anerkennung wird durch die oben gekennzeichnete Mīmāṃsā-Auffassung repräsentiert, nach welcher der Veda bloß gebietende Norm — Norm der Dharma-Ordnung in Kultus, Recht und Moral — ist; daß er dies ist, „darf nicht kritisiert werden“, um mit der zitierten Manu-Stelle zu reden. Die Autorität ist unpersönlich, weil man auch da, wo man sie damit begründet, daß der Veda von dem höchsten Gott geoffenbart sei, nicht eigentlich an den Allgott glaubt — diesen will

<sup>7</sup> Rjuvimalā Pañcikā (in: Prabhākara, Brhātī. Madras 1934), S. 190, 17.

<sup>8</sup> Prakaraṇapañcikā S. 154, 6.

man vielmehr erkennen. Darum wäre es innerhalb des Hinduismus überhaupt ungewöhnlich, von *Inhalten* oder *Gegenständen* des religiösen Glaubens zu sprechen. Denn wenn in einer hinduistischen Heilslehre die Inhalte des Glaubens dargelegt werden, spricht man nicht mehr davon, daß man dieses oder jenes *glaubt*; die seelische Beziehung des Gläubigen zum Gegenstand seines Glaubens wird *Erkennen* oder *Wissen* genannt<sup>9</sup>. Wenn man also das, was tatsächlich Inhalt eines Glaubens ist, zum Wissen rechnet, können natürlich Glaube und Wissen nicht in dem uns geläufigen Sinne als Gegensätze bewußt werden, und die Frage, ob weltliches Wissen und religiöser Glaube in Konflikt geraten können, kann in dieser Form gar nicht auftreten.

Der Begriff des Hindu-Glaubens wird nicht nur durch das erwähnte Wort *āstikya*, sondern öfter noch durch *śraddhā* bezeichnet, eben durch das Wort, das in der oben zitierten Rāmāyaṇa-Stelle vorkommt, das Śālikanātha in seinen spöttischen Äußerungen gebrauchte und das, verwandt mit dem lateinischen *credere*, genau unserem *Glauben* entspricht<sup>10</sup>. Kommentatoren und Wörterbücher erklären oft *śraddhā* durch *āstikya* oder *āstikya-buddhi*, d. h.: Glaube ist der Denkkakt des *Es-ist-sagens*, die geistige Haltung der *Zustimmung*. Auch die Paraphrase durch *viśvāsa* „Vertrauen“ ist nicht selten<sup>11</sup>. Aber wenn auch *śraddhā* in manchen Zusammenhängen *Vertrauen* heißt, so liegt diese Bedeutung doch nicht überall da vor, wo Kommentare das Wort durch *viśvāsa* umschreiben. Denn auch *viśvāsa* kann, anscheinend besonders seit dem späteren Mittelalter, *intellektuelle Zustimmung* bedeuten<sup>12</sup>. Die Bedeutung dieses ursprünglich eine Gefühlshaltung ausdrückenden Wortes ist

<sup>9</sup> Etwas anders ist die Auffassung des Glaubens im Jainismus; vgl. N. Tatia, *Studies in Jaina Philosophie* (Banaras 1951), S. 148.

<sup>10</sup> Von Sonderbedeutungen des Wortes *śraddhā* (wie *Gelüste* und *Spendefreudigkeit*) können wir hier absehen. Über die letztere Bedeutung handelt die leider nur maschinenschriftlich vorhandene beachtliche Dissertation von H. W. Köhler: *Śrad-dhā in der vedischen und altbuddhistischen Literatur*, Göttingen 1948.

<sup>11</sup> Z. B. im Kommentar zur Śrīnivāsa's Yatīndramatadīpikā (Ānandāśrama-Ausgabe), S. 60.

<sup>12</sup> Z. B. erklärt Sadānanda (Vedāntasāra 4, Seite 5 der Ausg. von G. A. Jacob. 2. Aufl., Bombay 1911): „Glaube ist Vertrauen (*viśvāsa*) zu den vom Lehrer gelehrten Aussprüchen der Upaniṣaden“; aber sein Kommentator Rāmātīrtha (ebendort S. 81, 10) erläutert dazu: „Vertrauen (*viśvāsa*) ist bezüglich der Aussprüche des Lehrers usw. der entschiedene Gedanke (*niyatā buddhiḥ*): So ist es und nicht anders.“ Auch *viśvāsa* (eigentlich *Vertrauen*) wird hier also im Sinne von *Zustimmung* verstanden.

also intellektualisiert worden, indem es die Funktion von *śraddhā* = *āstikya buddhi* mit übernahm. Aber auch *śraddhā* erlitt einen interessanten Bedeutungswandel. In neuerer Zeit hat es nämlich die Bedeutung *Respekt* angenommen: ein bemerkenswertes Anzeichen dafür, daß der Glaube des Hindu wesentlich Bindung an Autoritäten ist<sup>13</sup>. Wie der Hindu diese Bindung vollzieht, wäre nun zu betrachten.

## 2. Der Glaube als heilsfördernde Tugend nach dem Vedānta und Yoga.

Wenn sich der Hindu einem bestimmten religiösen oder philosophischen System zuwendet, gewinnt der Glaube konkretere Gestalt: er glaubt *dem* Lehrer *das* autoritative Wort. In der Beziehung auf den Lehrer wird der Glaube persönlicher und erhält das Merkmal des vertrauensvollen Respektes. Da der Hindu nur durch die Person eines Lehrers (nicht durch autodidaktisches Studium oder eigenes Nachdenken) Zugang zu religiösem und philosophischem Wissen hat und da das rechte Verhältnis zum Lehrer das Vertrauen zu ihm und den Glauben an die Wahrheit seiner Lehre einschließt, ist die ehrerbietige Gläubigkeit unerlässliche Voraussetzung der erfolgreichen, d. h. heilsbrauchbaren Wissenserwerbung: „Der Gläubige findet Wissen (oder: Erkenntnis)“, sagt die Bhagavadgītā (4, 39).

Demgemäß rechnet der Vedānta, das wichtigste der philosophischen Systeme, den Glauben zu den „sechs Mitteln“ zur Erlangung metaphysischer Erkenntnis<sup>14</sup>. Ein vedāntischer Text<sup>15</sup>, der über diese sechs Mittel sehr ausführlich handelt, sagt über den Glauben: 1. „Glaube ist die entschiedene Meinung (*buddhir niścayātmikā*), daß die Aussprüche des Lehrers und der Upaniṣaden wahr sind; er ist eine Grundvoraussetzung (*nidāna*) für die Erlangung der Erlösung.“

<sup>13</sup> Im Hindi hat *sādh*, d. i. die lautgesetzliche Fortsetzung des Sanskritwortes *śraddhā*, nur die Bedeutung *Wunsch, Gelüste*. Wird dagegen *śraddhā* in der Sanskritform im Hindi gebraucht, so heißt es regelmäßig *Respekt*, während für *Glaube* (intellektuelle Zustimmung) *viśvās* gebraucht wird.

<sup>14</sup> Die übrigen fünf sind: Gemütsruhe, Selbstbezühmung, Entsagung, geduldiges Ertragen, Konzentration.

<sup>15</sup> Sarvavedāntasiddhāntasārasaṅgraha, fälschlich dem Śaṅkara zugeschrieben. Ausgaben in: *Minor Works of Śaṅkarāchārya*, Poona 1925, und in: *The Works of Śaṅkarāchārya*, Srīraṅgam 1910, vol. 15. Die hier übersetzte Stelle ist Strophe 210 bis 217.

2. „Nur solchen, die wirklich gläubig sind, keinen andern, gelingt es, das genannte Ziel des Menschen zu erreichen. Auch der Veda (nämlich die Chāndogya-Upaniṣad: 6, 12, 2) sagt: ‚Glaube, mein Lieber‘ die verkündete sehr subtile höchste Wahrheit.“
3. „Wem jedoch der Glaube fehlt, der kann nichts unternehmen (was zum Heile führt); wer aber nichts unternimmt, der erreicht sein Ziel nicht. Und alle, die vom Unglauben befallen sind, versinken im großen Ozean der Seelenwanderung.“
4. „Je nachdem, ob ein Mensch in seinem Innern an einen Gott<sup>16</sup>, an den Veda, an einen Lehrer, an einen magischen Spruch (*mantra*), an einen heiligen Ort<sup>17</sup>, an einen Edlen<sup>18</sup> oder an ein Heilmittel glaubt, demgemäß gestaltet sich das, was er erreicht.“
5. „Daß ein Ding ist, erkennt man dadurch, daß man sich für seine Existenz entscheidet. Diese Entscheidung für seine Existenz geschieht mittelst des Glaubens, der durch den Lehrkanon (d. h. hier: durch den Veda, durch die Upaniṣaden) zum Ziele kommt.“
6. „Darum muß der Glaube an die Aussprüche des Lehrers und der Upaniṣaden wohl gepflegt werden; nur derjenige Erlösungsuchende, welcher gläubig ist, erreicht sein Ziel.“
7. „Wenn man Menschen glaubt, so deswegen, weil sie die Wahrheit sagen. An der Wahrheit des Veda kann kein Zweifel bestehen, da er das Wort des Weltenherrn (*īśvara-vākya*) ist.“
8. „Da der Lehrer, der ja schon erlöst ist, identisch mit dem Weltenherrn (dem Allgott) ist, so ist auch sein Wort ebenso (über jeden Zweifel erhaben); darum führt der Glaube der wahrhaft Verständigen an die Aussprüche beider (des Allgottes und des Lehrers) zum Ziele.“

Der Glaube wird hier also definiert als Überzeugung von der Wahrheit der Belehrung, die von gewissen Autoritäten ausgeht (1). Es wird die Heilsnotwendigkeit des Glaubens demonstriert (1—3). Der Glaube erscheint als Zutrauen zu den Mitteln, die zu Zielen des Strebens führen, die Erreichung eines Zieles ist abhängig von dem Glauben an die Mittel (4). Die 5. Strophe verwendet den Begriff *Entscheidung*, Sanskrit *nīścaya*. Dies in-

<sup>16</sup> So der Pooner Text. Die Śrīraṅgam-Ausgabe hat *daive* „an das Schicksal“.

<sup>17</sup> *tīrtha*, Pilgerziel, besonders ein Badeplatz an für heilig geltenden Flüssen. Das Wort kann jedoch auch *heilige Person* bedeuten.

<sup>18</sup> *mahātman*. Was genau gemeint ist, bleibt unklar. Vielleicht ist das Wort mit *tīrtha* zusammenzufassen.

dische Wort kann ebenso den intellektuellen Vorgang des zweifelsfreien, Überzeugungscharakter tragenden Erkennens bezeichnen wie den Willensakt des Entschlusses: im ersteren Falle ist das Schwanken des Zweifels, im zweiten das der Unschlüssigkeit ausgeschieden. Unsere Stelle kombiniert nun beide Bedeutungen. Das „Ding“, das Reale (*vastu*), das hier speziell gemeint ist, ist natürlich das Brahman, das Ziel des Heilsuchenden. Das Heil ereignet sich nach der Meinung des Vedānta dadurch, daß man das Brahman zweifelsfrei erkennt. Das ist ein intellektueller, logischer *Niścaya*. Und er wird nach der Auffassung unseres Textes durch den willensmäßigen *Niścaya* des Glaubens vermittelt. Der Glaube „kommt durch den Veda zum Ziele“. Das soll besagen, daß der Veda für die Wahrheit dessen, was er lehrt, bürgt: er erscheint als das objektive Erkenntnismittel für den subjektiven Akt des Glaubens. Die 6. Strophe spricht, wie schon die vorhergehende Definition (1), vom Glauben an die Quellen, aus denen man das Wissen über das Brahman schöpft. Die beiden letzten Strophen (7, 8) bemühen sich um den Nachweis, daß die beiden Belehrungsquellen, Veda und Lehrer, glaubwürdig seien.

Das *Yogasūtra* (1, 20) lehrt den Glauben als die erste Voraussetzung der Versenkung (*samādhi*)<sup>19</sup>, die im Yoga ja der eigentliche Heilsweg ist. Der alte Kommentar des Vyāsa gibt dazu eine sehr merkwürdige Erklärung: „Glaube ist Abgeklärtheit (*saṃprasāda*) des Gemütes. Denn er behütet den Yogin wie eine gute Mutter (ihr Kind). Denn erst wenn er gläubig ist, kommt in seinem Erkenntnisstreben als nächstes die Energie hinzu“<sup>20</sup>. Hier ist also der Glaube objektlos gedacht, und nur seine seelische Begleiterscheinung ist als Inhalt des Begriffes übriggeblieben: die ruhige Sicherheit, in der sich ein Gläubiger geborgen fühlt wie ein Kind in der Obhut der Mutter. Diese extrem psychologische (darum gerade dem Yoga wohl anstehende) Auffassung des Glaubens ist verwandt mit derjenigen der Bhakti-Literatur; man fühlt sich an

<sup>19</sup> Die übrigen sind: Energie, Meditation, Gesammeltheit, Intelligenz; ferner auch Gottergebenheit (die dem Yogin auch nur als Mittel zur Versenkung wichtig ist).

<sup>20</sup> Vācaspatīs Überkommentar zur Stelle ist unbrauchbar, weil er in gewaltsamer und nicht überzeugender Argumentation *śraddhā* als Wunsch, Verlangen zu deuten sucht. Dies ist zwar oft die Bedeutung von *śraddhā*, und sie ist wohl sogar die volkstümlichste gewesen (im Hindī heißt *sādh* nur Wunsch), aber hier paßt sie doch nicht, weil man *icchā* schlecht mit *saṃprasāda* identifizieren kann.

sie erinnert, wenn man in der Bhagavadgītā zweimal (3, 31 und 18, 71) die Zusammenstellung der Begriffe *gläubig* und *zufrieden* findet.

Im Vaiśeṣika-System tritt der Glaube zunächst in einer Liste von 14 Tugenden auf<sup>21</sup>. Er ist die erste und daher vornehmste derselben und wird, ganz entsprechend der oben besprochenen gemeinhinduistischen Ansicht, als „Glaube an den Dharma“ spezifiziert. Spätere Philosophen dieses Systems aber erklären den Glauben auch in dieser Spezifizierung nach der Weise des Yoga-Systems: sie sprechen von „Abgeklärtheit des Gemütes bezüglich des Dharma“<sup>22</sup>. Interessant ist ein Zitat, das von dem Vaiśeṣika-Philosophen Śrīdhara angeführt und als Vedatext (*śravaṇa*) bezeichnet wird: „Von dem Tage an, an dem jemand den Glauben bekommt, soll er heimatlos umherwandern“<sup>23</sup>. Ich kann nicht nachprüfen, in welcher vedischen Schrift dieser Satz wörtlich vorkommt; aber Jābāla-Upaniṣad 4 steht der ganz ähnliche Satz: „Von dem Tage an, an dem man entsagt, soll man heimatlos umherwandern.“ In der Variante, die Śrīdhara zitiert, scheint also der Begriff der Entsagung, genauer der Entleidenschaftlichung (*vairāgya*), durch den des Glaubens ersetzt zu sein. Vielleicht ist dies ein Anzeichen dafür, daß der Glaube unter dem Einfluß des Yoga eben wesentlich als Abgeklärtheit, zu welcher ja auch die „Entleidenschaftlichung“ gehört<sup>24</sup>, verstanden wurde<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Praśastapāda. Bhāṣya S. 139 (Kāshī Sanskrit Series).

<sup>22</sup> Śrīdhara in: *The Bhāṣya of Praśastapāda with the Nyāyakandālī of Śrīdhara* (Vizianagram Sanskrit Series vol. 4, Benares 1895) S. 275, 23: *dharme manaḥ-prasādaḥ*. S. 278, 5 wird Praśastapāda's *śraddhāvataḥ* durch *citta-prasāda-vataḥ* paraphrasiert.

<sup>23</sup> Ebendort S. 277, 22: *yad ahar evāsya śraddhā bhavati tad ahar evāyaṃ pravrajat*.

<sup>24</sup> Die „Abgeklärtheit des Gemütes“ (*manaḥ-prasāda*) kommt auch in der Bhagavadgītā (17, 16) vor, wird dort zur „geistigen Askese“ (*mānasam tapaḥ*) gerechnet und von Rāmānujas Kommentar als „Freiheit des Gemütes von Zorn usw.“ (*manasaḥ krodhādi-rahitatvam*) erklärt.

<sup>25</sup> Ein dem in Anm. 23 zitierten sprachlich ähnlicher Satz steht Kātyāyana-Śrautasūtra 8, 1, 3 zitiert in der oben Anm. 10 genannten Arbeit von Köhler, S. 58): *yad ahar evānam śraddhōpanamet tad ahar ādadhīta* („An dem Tage, an dem jemanden der Glaube überkommt, soll er die Feuer anlegen“). Hier erscheint der Glaube als Voraussetzung der Vollziehung einer religiösen Zeremonie — eine im Hinduismus häufige Assoziation des Glaubensbegriffes, auf die ich hier leider nicht eingehen kann. Es scheint mir erneuter Untersuchung zu bedürfen, ob in diesem Zusammenhang „Glaube“ wirklich nichts anderes als „Opferfreudigkeit“ ist, wie Köhler will.

Die besprochenen Definitionen des Vedānta und des Yoga dürfen als die wichtigsten Aussagen der sechs Systeme über den Glauben als heilsfördernde Tugend gelten. Was die übrigen vier Systeme anbetrifft, so hat sich das Vaiśeṣika, wie wir sahen, dem Yoga angeschlossen. In der Mīmāṃsā konnte der Glaube, wie dargelegt, geringschätzig wie ein Nicht-Wissen behandelt werden. Im Nyāya und Sāṅkhya hat er, wie im folgenden auszuführen sein wird, seine Stelle bloß in der Erkenntnislehre.

### 3. Der Glaube in der Erkenntnislehre: das Erkenntnismittel „Wort“

In seinem „Blütenstrauß der Logik“, einem um 890 n. Chr. geschriebenen Werke, läßt der Philosoph Jayanta einen Opponenten sagen: „Die Autorität des Veda bewegt sich auf unsicherem Wege; man mag sie anerkennen entweder in der Absicht, ein Mittel zum Lebensunterhalt zu haben, oder aus Glauben.“ Darauf antwortet Jayanta: „Alle die Vorwürfe (die du dem Satze von der Autorität des Veda machst) werde ich der Reihe nach entkräften; darum bedarf es nicht des Glaubens<sup>26</sup>. Du wirst, mein Verehrter, einsehen müssen, daß die Autorität des Veda wohlbegründet ist“<sup>27</sup>. Das Wort *prāmāṇya*, das ich hier zweimal mit *Autorität* übersetzt habe, bedeutet zugleich: „die Eigenschaft, richtige Erkenntnis, zutreffendes, gültiges Wissen zu liefern“. Jayanta meint also: Man braucht hier nicht zu glauben, sondern ist berechtigt zu wissen.

Das ist aber nicht nur die Meinung eines Logikers, dessen professioneller Rationalismus sie sehr begreiflich erscheinen läßt; auch der Metaphysiker und Mystiker Śaṅkara ist derselben Ansicht. In dem Abschnitt der Chāndogya-Upaniṣad, wo neunmal das *tat tvam asi* verkündet wird, sagt Uddālaka, nachdem er seinen Sohn gelehrt hat, daß aus dem unwahrnehmbar subtilen Innern der Nyagrodha-Frucht der große Baum entstanden ist: „Glaube es, mein Lieber!“<sup>28</sup> Hierzu bemerkt nun Śaṅkara in seinem Kommentar: „Glaube, mein Lieber, aus der Subtilität des Seienden (als der Erstsache) ist die grob(materielle) ... Welt als Produkt entstanden — so (meint die Upaniṣad). Obwohl ein Sachverhalt dadurch, daß er durch Denken und zuverlässige Belehrung fest-

<sup>26</sup> *samāśvāsa*, nimmt das vorhergehende *śraddhā* wieder auf.

<sup>27</sup> Nyāyamañjarī, Kāshī-Ausgabe Teil I S. 144, 18–21.

<sup>28</sup> Auf diese Stelle der Chāndogya-Up. ist auch in der 2. Strophe des oben übersetzten Abschnittes aus dem Sarvavedāntasiddhāntasārasaṅgraha angepielt.

gestellt ist, als wahr eingesehen wird (*avagamyate*), so kann es bei außerordentlich subtilen Sachverhalten für jemanden, dessen Verstand noch an äußeren Dingen haftet und der seiner Natur entsprechend verfährt, doch schwer sein, sie einzusehen, wenn er keinen starken Glauben besitzt; darum sagt (der Text): ‚Glaube!‘ Wenn man aber Glauben hat, dann kann man seinen Verstand auf den Sachverhalt, den man zu erkennen wünscht, meditativ konzentrieren (*samādhāna*), und dadurch wird man ihn einsehen (*avagati*). Denn, wie der Veda sagt: ‚Ich war anderswo mit meinem Verstande (darum sah ich nicht)‘<sup>29</sup>.

Glaube ist also für Śaṅkara nur dem metaphysisch ungeübten Geist angemessen. Er bildet die Voraussetzung zur Meditation, die den Verstand auf das „Subtile“ hinlenkt und sich zur Gnosis erhebt. Hier ist der Glaube zwar nicht, wie im vorhin betrachteten Vedānta-Text, bloß Glaube an die Mittel, aus denen Erkenntnis gewonnen wird; er richtet sich vielmehr auf dieselben Gegenstände wie die (angestrebte) Erkenntnis. Aber er ist zweckgebunden. Ist der Zweck mit seiner Hilfe oder gegebenenfalls auch ohne seine Mitwirkung erreicht, so wird der Glaube überflüssig. Man braucht in metaphysischen Dingen nicht zu glauben, sondern hat die Möglichkeit, zu erkennen, zu wissen: das ist eine Ansicht, die aufs engste mit der Vorherrschaft der intellektualistischen Mystik im Hinduismus zusammenhängt und die es erklärt, warum in religionsphilosophischen Texten der Hindus so selten vom Glauben die Rede ist.

An der Tatsache, daß der religiöse Glaube nicht nur auf die Mittel der Belehrung (Lehrer und Veda) geht, sondern daß auch die Inhalte des religiösen Wissens nur glaubend erfaßt werden, läßt sich nicht vorbeikommen. Darum wird man auch dann, wenn man, wie es im Hinduismus geschieht, das Glauben zum Erkennen rechnet, anerkennen müssen, daß es von sonstigem Erkennen oder Wissen verschieden ist; man wird, um seiner Eigentümlichkeit gerecht zu werden, ihm einen besonderen erkenntnistheoretischen Ort zuweisen müssen. Das geschieht in der indischen Logik auf zweifache Weise: 1. Das metaphysische Wissen, das Durchschnittsmenschen besitzen und das durch Vermittlung des Lehrers aus autoritativen Texten geschöpft ist, wird unter die Erkenntnis, die aus dem „Erkenntnismittel *Wort*“ fließt, eingereiht; 2. das metaphysische Wissen von Übermenschlichen, „Sehern“ (*ṛṣi*), wird als eine besondere Art von direkter Wahrnehmung (*pratyakṣa*) betrachtet. Der Sache nach wird also die Lehre der Hindus vom Glauben in der Erkenntnislehre da, wo vom Wort, von der sprachlichen Mitteilung als Erkenntnismittel gehandelt wird, zu suchen sein. Das

<sup>29</sup> Śaṅkara, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 6, 12, 2. Das Zitat ist aus Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad 1, 5, 3.

„Wort“, das von fünf der sechs philosophischen Systeme des Hinduismus<sup>30</sup> als Erkenntnismittel (*pramāṇa*) anerkannt wird, ist nun aber von ganz anderer Art als die beiden andern allgemein anerkannten Erkenntnismittel. Denn diese — Wahrnehmung und Schlußfolgerung — sind subjektive Prozesse, auf Objekte gerichtet oder Objektives enthaltend. Das „Wort“ dagegen ist rein objektiv. Wollte man den subjektiven Akt, der bei der Anwendung dieses Erkenntnismittels vollzogen wird, bezeichnen, so könnte man ihn nicht anders nennen als *Glauben*. Aber davor schrickt der Hindu offenbar zurück.

Der Nyāya — jenes System, das mit besonderem Interesse die Logik pflegte — lehrt über das „Wort“ in seinem Grundtext<sup>31</sup>: „Wort ist Belehrung durch einen Kenner“<sup>32</sup>. Hierzu sagt der alte Kommentar des Vātsyāyana: „Ein Kenner ist jemand, der das Wesen der Sache eingesehen hat (*sākṣātkṛta-dharman*) und, von dem Willen zur Mitteilung veranlaßt, Belehrung über die Sache gibt, wie er sie gesehen hat. Das ‚Haben (der Kenntnis)‘ (*āpti*) ist die Einsicht in die Sache; diese betätigt er: darum heißt er ‚der, welcher (die Kenntnis) hat‘. Dies Merkmal ist dasselbe bei Übermenschen (*ṛṣi*), Ariern und Barbaren ...“

Soweit handelt es sich um jede Art von Mitteilung, auch solche, die im allgemeinmenschlichen Verkehr geschieht. Der nächste Merksatz des Textes bringt eine Einteilung des „Wortes“: „Es ist zwiefach: denn sein Gegenstand ist Gesehenes und Ungesehenes.“ Dazu der Kommentar: „Dasjenige (Wort), dessen Gegenstand hier (d. h. im Diesseits, in der Welt der gewöhnlichen Erfahrung) gesehen wird, dessen Gegenstand ist *Gesehenes* (d. h.: sichtbar, wahrnehmbar); dasjenige, dessen Gegenstand dort (d. h.: als in der übersinnlichen Welt befindlich) geglaubt wird<sup>33</sup>, dessen Gegenstand

<sup>30</sup> Nur das Vaiśeṣika-System ordnet die Erkenntnis aus dem Worte unter die Schlußfolgerung ein.

<sup>31</sup> Nyāyasūtra I, 1, 7.

<sup>32</sup> *āpta*. Das Wort wird in den einzelnen Systemen, je nach ihren Grundanschauungen, verschieden erklärt. Gewöhnlich übersetzen wir es mit *zuverlässig*. Wörtlich heißt es „der, welcher hat“.

<sup>33</sup> *pratīyate*. Dies Verbum bedeutet *glauben* vorwiegend im Sinne einer allgemein, von allen Menschen geteilten Annahme. Seiner Etymologie entsprechend heißt es *hinzu-, entgegengehen*. Es hat auch die konkrete Bedeutung *annehmen, entgegennehmen*. Doch heißt es nie *annehmen* im Sinne eines ungewissen Meinens; es hat vielmehr den Nebensinn einer an Evidenz grenzenden *Überzeugung*. Dieser Zug seines Bedeutungsgehaltes, verbunden mit dem erwähnten Begriff des Allgemein-Anerkanntseins, machen das von ihm abgeleitete Substantiv *pratīti* zu einem Synonym von *prasiddhi*: allgemeine, unreflektierte Überzeugung.

ist *Ungesehenes* (d. h.: nicht sichtbar, nicht durch gewöhnliche Wahrnehmung erkennbar). So unterscheiden sich die Aussprüche von Sehern (*ṛṣi*) und gewöhnlichen Menschen (*laukika*). Jene Einteilung wird weiterhin deswegen gelehrt, damit man nicht annehme, daß allein solche Belehrung durch Kenner, die Gesehenes (Sichtbares) als Gegenstand hat, dadurch, daß der Gegenstand festgestellt worden ist, ein Weg zu richtiger Erkenntnis (*pramāna*) sei. Auch diejenige, deren Gegenstand Ungesehenes ist, ist ein Weg zu richtiger Erkenntnis, nämlich dadurch, daß der Gegenstand erschlossen worden ist.“

Auf den Begriff der übersinnlichen direkten Wahrnehmung können wir hier nicht eingehen. Aus der Lehre vom Erkenntnismittel „Wort“ — sie enthält im übrigen die Sprachphilosophie des jeweiligen Systems — ist in unserem Zusammenhang noch der Begriff der Glaubwürdigkeit von Interesse. Es wird nämlich gefordert, daß das Zeugnis, das der „Kenner“ für einen Sachverhalt gibt, glaubwürdig sei. Daran zeigt sich deutlich, daß es sich hier auch um eine Theorie des Glaubens handelt. Zwar wird durch ihre Einordnung in das Kapitel von den Erkenntnismitteln der Begriff des Glaubens aus dem terminologischen Vordergrund verdrängt, aber an einer Stelle der Theorie muß er dann doch auftreten<sup>34</sup>; die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses ist die Bedingung für die Richtigkeit der Erkenntnis aus dem „Worte“<sup>35</sup>.

gung. Das zu demselben Verbum gehörige Substantiv *pratyaya* heißt auch allgemein *Vorstellung(sakt)*; ferner wird es, ebenso wie in die Intensivierung *saṃ-pratyaya*, als Synonym von *śraddhā* „Glaube“ oder (*sam-*)*āśvāsa* „Vertrauen, Glaube“ gebraucht. Vgl. *pratyayita* unten Anm. 35.

<sup>34</sup> Dies wenig nüchterne Verfahren, aus der metaphysischen Erkenntnisleidenschaft der Inder erklärlich, unterscheidet die Ansichten der Hindus über das Erkenntnismittel „Wort“ von den Gedankengängen, die der hl. Augustinus in seinem *Liber de videndo Deo* (ep. 147) darlegt und die sich im übrigen nahe mit den indischen Lehren berühren. Denn während der christliche Denker den Glauben auch dort, wo er ihn zusammen mit der Wahrnehmung (dem Schauen) unter dem Wissen begreift, noch „Glauben“ nennt (*constat igitur nostra scientia ex visis rebus et creditis*, Kap. 8) und dann diese Einordnung nochmals zu begründen für nötig hält (*non autem immerito scire nos dicimus ... et illa quae idoneis ad quamque rem commoti testimoniis vel testibus credimus*), verwischt der Hindu von Anfang an die Grenzen: er sucht sogleich zu beweisen, daß das Wort ein Mittel zu gültiger Erkenntnis sei und läßt den Begriff des Glaubens beiseite, bis er bei der Kennzeichnung des Zeugnisses, das von dem Kenner gegeben wird, unvermeidlich wird.

<sup>35</sup> Der Begriff *glaubwürdig* wird im *Mīmāṃsā*-Bhāṣya des Sabaravāmi (I, 1, 2) durch *pratyayita* ausgedrückt, in der *Māthara-Vṛtti* zu *Sāṅkhya-Kārikā* 4 durch *śraddheya*, im *Yoga*-Bhāṣya des Vyāsa (I, 7) im negativen

Dasjenige „Wort“, das für den Hindu als Quelle von Glaubensinhalten oder metaphysischem Wissen unbestrittene Gültigkeit hat, ist der Veda. Seine Glaubwürdigkeit — oder, wenn man auch hier noch den Begriff des Glaubens umgehen will: seine Gültigkeit als Erkenntnismittel — zu beweisen, ist daher vornehmste Aufgabe jedes hinduistischen philosophischen Systems, soweit es „das Wort“ als Erkenntnismittel anerkennt.

Die *Mīmāṃsā* (für die allerdings, wie wir sahen, der Veda nur als Quelle für Gebote gültig ist) leitet die Gültigkeit des Veda davon ab, daß er keinen menschlichen, ja überhaupt keinen Autor habe und ewig sei. Außerdem vermittele er Erkenntnis; jede Erkenntnis aber sei an sich gültig, solange ihr kein anderes Erkenntnismittel widerspreche; „dafür aber, daß das Wort des Veda falsch wäre, gibt es kein Erkenntnismittel“<sup>36</sup>.

Der *Vedānta* schließt sich hier wie sonst der Erkenntnislehre der *Mīmāṃsā* an, modifiziert sie jedoch gemäß seiner Metaphysik<sup>37</sup>.

Der *Nyāya* sagt, sich gegen die *Mīmāṃsā* wendend: „Die Veden sind Erkenntnismittel, weil sie von Kennern (*āpta*) verkündet sind, nicht deswegen, weil sie ewig wären“<sup>38</sup>. Die Gültigkeit des Veda hat also nach diesem System keinen andern Grund als die jedes andern „Wortes“, das Erkenntnismittel ist. Die „Kenner“, die den Veda verkündigt haben, sind in alter Zeit als die „Seher“ (*ṛṣi*, *draṣṭṛ*) verstanden worden<sup>39</sup>; später, als der Theismus des Systems erstarkt war, lehrte man, daß der höchste Gott (der „Herr“) Urheber des Veda sei<sup>40</sup>.

Dies scheint schon in alter Zeit auch die Auffassung des *Yoga*-Systems gewesen zu sein: nach *Yogasūtra* 1, 25—26 ist Gott, der „Herr“, allwissend und hat die Lehrer der Vorzeit belehrt. Über

Satz durch *āśradhēya*. Die beiden letzteren Stellen sind im folgenden übersetzt. In der *Nyāya*-*Mañjarī* ist der Begriff der Glaubwürdigkeit in der Forderung versteckt, daß der Kenner „qualifiziert“ (*guṇavat*, Teil I S. 145) sein müsse; in der *Vedānta*-*Paribhāṣā* (4, 1) in der Bestimmung, daß das Zeugnis „nicht durch ein anderes Erkenntnismittel aufgehoben“ sein dürfe (*mānātarena na bādhyate*).

<sup>36</sup> Sabarasvāmin zu *Mīmāṃsāsūtra* I, 1, 2.

<sup>37</sup> Eine vedāntische Beweisführung für die Gültigkeit des Vedawortes als Erkenntnismittel ist in meinen *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda*, 1. Die Schüler *Śaṅkaras* (Mainzer Akademie-Abhandlung 1950) S. 84 wiedergegeben.

<sup>38</sup> *Nyāyamañjarī* Teil I S. 226, 1. Vgl. *Nyāyasūtra* II, 1, 66 (68 der *Ānandāśrama*-Zählung) mit *Vātsyāyanas* Kommentar.

<sup>39</sup> Auf das besondere Problem der Glaubwürdigkeit der „Seher“ kann hier nicht eingegangen werden.

<sup>40</sup> Schon um 890 n. Chr. bei *Jayanta* (Teil I S. 218 ff. der *Nyāyamañjarī*).

das Wort als Erkenntnismittel — hier, im Yoga, heißt es „Überlieferung“, *āgama* — sagt der Kommentator Vyāsa (1, 7) mit manchen Anklängen an Gedanken des Nyāya: „Der Kenner (*āpta*) gibt über den Gegenstand, den er wahrgenommen oder erschlossen hat, durch das Wort Belehrung, um seine Einsicht (*bodha*) auf andere zu übertragen; die aus dem Worte stammende, auf jenen Gegenstand bezügliche Vorstellung (*vytti*) des Hörers ist die ‚Überlieferung‘. Eine Überlieferung, die von jemandem, der Unglaubwürdiges (*āsraddheya*) vorbringt, (weil) er den Gegenstand nicht wahrgenommen oder erschlossen hat, mitgeteilt wird, ist unsicher (wörtlich: fließend, *plavate*). Wenn aber ihr erster Verkünder den Gegenstand wahrgenommen oder erschlossen hat, so ist sie frei von Unsicherheit (*nirviplava*).“

Das Sāṅkhya scheint ursprünglich — im Gegensatz zum Nyāya und zum Yoga — bei dem Erkenntnismittel „Wort“ nicht an weltliche Belehrung, sondern nur an die Vermittlung mythischen, religiösen und metaphysischen Wissens gedacht zu haben. Der Gebrauch des „Wortes“ wird von dem ältesten erhaltenen systematischen Werk der Schule auf solche Fälle eingeschränkt, wo das (im Sāṅkhya sonst besonders beliebte) schlußfolgernde Verfahren nicht anwendbar ist: während „Übersinnliches“ (*atīndriya*) noch erschließbar ist, gilt für „Jenseitiges“ (*parokṣa*) das „Wort“ oder die „Überlieferung“ (*āgama*)<sup>41</sup>. Gegenstand dieses Erkenntnismittels ist nach den Kommentaren beispielsweise die Existenz der Himmelswelt und der Götter. Das als Erkenntnismittel gültige Wort geht entweder von „Kennern“ aus oder vom Veda. Die „Kenner“ müssen „frei von Zuneigung, Abneigung und anderen (Leidenschaften)“ sein<sup>42</sup>. Kenner sind „die Lehrer, angefangen von Gott Brahman“<sup>43</sup> (d. i. der Demiurg und Verkünder des Veda). „Was von diesen beiden (den Kennern und dem Veda) gelehrt wird, dem muß man, indem man ihm zustimmt, glauben (*tathēti śraddheyam*): es ist das Kennerwort“<sup>42</sup>. Hier wird also eindeutiger, als es sonst geschieht, das aus dem „Wort“ stammende Wissen als religiöser Glaube gekennzeichnet.

Zum Schluß wäre noch einmal auf die Antithese von religiösem Glauben und weltlichem Wissen zurückzukommen. Nach dem Ausgeführten ist verständlich, daß das Problem hier in anderer Form auftreten muß; es wird, ohne Erwähnung des Begriffes „Glaube“,

<sup>41</sup> Sāṅkhya-Kārikā 6.

<sup>42</sup> Māthara-Vṛtti zu Sāṅkhyakārikā 4.

<sup>43</sup> Māthara zu Kārikā 5.

lauten: Kann die Erkenntnis aus dem Worte des Veda mit Erkenntnissen, die aus andern Quellen gewonnen sind, in Konflikt geraten? Manche Hindu-Philosophen haben zu beweisen versucht, daß das Erkenntnismittel „Wort“ allen andern überlegen sei<sup>44</sup>; nach ihrer Ansicht könnte also auch etwa eine Wahrnehmung durch einen Veda-Ausspruch widerlegt und annulliert werden. Aber im monistischen Vedānta, dem verbreitetsten metaphysischen System, ist die vorherrschende Theorie die, daß sich Erkenntnismittel nie widersprechen können, weil sie Erkenntnismittel sind. Der Veda ist ein Erkenntnismittel, Wahrnehmung und Schlußfolgerung sind andere Erkenntnismittel, und jedes von ihnen hat seinen eigenen, besonderen Erkenntnisbereich — darum, so argumentiert man, kann nie ein Widerstreit zwischen vedischer Aussage und weltlicher Erkenntnis aufkommen<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Z. B. der Bhakti-Theoretiker Jīva Gosvāmin; vgl. S. K. De: *Uaiṣṇava Faith and Movement* (Calcutta 1942) S. 196.

<sup>45</sup> Über die Gedanken eines radikalmonistischen Vedāntisten zum Problem „Veda und weltliche Erfahrung“ habe ich berichtet in meinen „*Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda, I*“ (Mainzer Akademie, 1950) S. 81—84.

## KLEINE BEITRÄGE

P. GONSALVUS WALTER OFM<sup>Cap</sup>, EHRENBREITSTEIN

### ZUR AUSSPRACHE ÜBER GEHORSAM UND FREIWILLIGKEIT DER FRANZISKANISCHEN MISSIONSENDRUNG

Ende 1951 erhielt ich in China P. Kajetan Essers OFM Erwiderung<sup>1</sup> auf meinen Artikel über Freiwilligkeit und Gehorsamsauftrag im Missionsapostolat der Minderen Brüder<sup>2</sup>. Vielleicht darf ich, wenn auch sehr verspätet, noch einmal auf das Thema zurückkommen. Meine Darlegungen beziehen sich nicht bloß auf die schöne Arbeit P. Kajetans, sondern auch auf die kritischen Bemerkungen von Prof. Bierbaum, von dem ungenannten Franziskaner und dem ungenannten Kapuziner<sup>3</sup>, die durch die Schriftleitung meinem Artikel in Eile gleich angehängt wurden. Gleich wird sich zeigen, daß ich mit meinen Kritikern in allen historischen Tatsachen, die sie bringen, übereinstimme; nur muß ich sie bitten,

<sup>1</sup> Kajetan Esser OFM, Gehorsam und Freiheit; in: *Wissenschaft und Weisheit*. 13, 1950, 142—150.

<sup>2</sup> P. Dr. Gonsalvus Walter OFM<sup>Cap</sup>, Gehorsamsauftrag und Freiwilligkeit des Missionsapostolates im Seraphischen Orden; in: *ZMR* 34, 1950, 55—62.

<sup>3</sup> *ZMR* 56, Anm. 1; 57, Anm. 2; 58, Anm. 3.

für kanonistische Begriffe und kanonistische Deutungen historischer Texte und Tatsachen auch einiges Verständnis aufzubringen, denn die missionswissenschaftliche Frage, ob der Orden der Minderen Brüder seine Missionare im strengen Ordensgehorsam senden könne, und wie sich der Gehorsamsauftrag mit der Freiwilligkeit vertrage, bezieht sich auf die kanonistische Seite des historischen Gegenstandes.

Für die Historiker, auch meine Kritiker, ist es keine Frage, daß der hl. Franziskus überzeugt war, er habe von Gott für sich und seinen Orden das universale evangelische Apostolat als Aufgabe erhalten und darin sei als Gipfel und Krone das Missionsapostolat eingeschlossen, auch könne der Mindere Bruder für jedes apostolische Werk, das er unternehmen will, vom Oberen den strengen Gehorsamsauftrag erhalten, doch solle der Obere nicht leicht im strengen Gehorsam befehlen. Ja, mit dem Gehorsamsauftrag in die Mission zu gehen, ist nach dem hl. Franziskus sogar die schönste Gehorsamsstat, weil daran Fleisch und Blut, d. h. der eigene Wille und unreine Motive keinen Anteil haben können<sup>4</sup>. Ich möchte betonen, daß nach dem hl. Franziskus der Ordensmann den Gehorsam gerade seinem menschlichen Obern schuldet und leistet, und zwar auf Grund des Gelübdes des Gehorsams und der Ordensprofes, daß es sich also bei ihm um Ordensgehorsam im modernen kanonistischen Sinn handelt, wobei ich keinen von den weit feineren und geistvolleren Zügen, die P. Kajetan am franziskanischen Gehorsam so feinführend beobachtet, in Abrede stelle<sup>5</sup>.

Nun ist es selbstverständlicher Grundsatz der modernen Kanonisten, daß der Obere alles und nur das, was zum Ordenszweck gehört, auf Grund des Gelübdes und der Profes im strengen Gehorsam befehlen kann<sup>6</sup>. Mithin gehört

<sup>4</sup> Thom. a Cel. II. c. 112; Spec. perf. c. 48.

<sup>5</sup> Da nach dem hl. Franziskus der Obere der Stellvertreter Gottes ist, gehorcht man im Oberen Gott selbst, aber der Obere verkündet und bestätigt nicht bloß den Willen Gottes, sondern befiehlt selbst autoritativ, und der Untergebene tut Gottes Willen, indem er dem Obern gehorcht. Dieses Obern- und Untertanenverhältnis beruht nach dem hl. Franziskus auf der Ordensprofes. Die feinen Beobachtungen, die P. Kajetan in der Antwort auf meinen Artikel und auch in seinem besonderen Gehorsamsartikel (WW 15, 1952, 161—173) bringt, sind ein wahres Labsal für einen franziskanischen und geistlichen Menschen, aber die eben hervorgehobene kanonistische und sehr wesentliche Seite des franziskanischen Gehorsams hat mein Mitbruder aus dem Franziskanerorden wenigstens insoweit übersehen, daß ihm ihre kanonistischen Konsequenzen nicht ins Blickfeld treten. Wenn der hl. Franziskus, wie P. Kajetan betont, in Sachen des Gehorsams immer strenger wurde (WW 15, 1952, 163 f.), will das wohl bedeuten, daß die kanonistische Seite des Gehorsams immer mehr hervortrat, während sie vom Heiligen früher weniger beachtet wurde. Würde der hl. Franziskus keinen Ordensgehorsam im modernen kanonistischen Sinn kennen, so wäre seine Profes keine Ordensprofes und seine Stiftung kein Orden, denn die Ordensgelübde und die Profes besagen nicht, daß man Gott, sondern daß man dem Obern untertan sein und gehorchen wolle.

<sup>6</sup> Prof. Bierbaum (ZMR 58, Anm. 3) hätte sich auf diesen kanonistischen Grundsatz besinnen sollen. Wenn man im Orden für eine Sache, die man freiwillig unternimmt, regelmäßig auch noch „den Segen des Gehorsams“ erbittet und erhält, handelt es sich nicht, wie Prof. Bierbaum stillschweigend voraussetzt, um eine Sache, die außerhalb, sondern stets um eine solche, die innerhalb des

jedes Werk, das der Obere auf Grund des Gelübdes und der Profess im strengen Gehorsam befehlen kann, zum Zweck des Ordens. Da nun im Orden der Minderen Brüder der Obere die Missionsfahrt auf Grund der Profess im strengen Gehorsam befehlen kann, gehört das Missionsapostolat zum Zweck des Ordens der Minderen Brüder.

Selbstverständlich haben die Menschen im Mittelalter wie zu allen Zeiten im gewöhnlichen Leben sehr oft an „Ziel“ und „Zweck“ gedacht. Es ist darum selbstverständlich, daß auch der hl. Franziskus und seine Gefährten die Mission nicht selten ganz ausdrücklich und formell als „Ziel“ und „Zweck“ vor Augen hatten, z. B. wenn sie dem Sinn nach sagten, sie wollten nach Marokko gehen, um dort Sarazenenmission zu treiben. Wenn meine Kritiker so tun, als ob der moderne Zweckgedanke dem hl. Franziskus ferngelegen hätte, ist das eine geistreiche Erfindung historisierender Historiker, weil „der moderne Zweckgedanke“ so alt ist wie die Menschheit. Dagegen kann man, wie meine Kritiker mit Recht betonen, nicht sagen, der hl. Franziskus habe sich das Missionsapostolat zunächst einmal als Ziel und Zweck gesetzt und dann als Mittel oder Weg zum Ziel seinen Orden gestiftet. Auf diese Weise kann man zwar den Ordenszweck fixieren, aber diese Art der Fixierung gehört nicht zum Begriff des Ordenszweckes und wurde vom hl. Franziskus nicht befolgt. Der hl. Franziskus bekam, wie P. Kajetan sehr schön aufzeigt, das ganze evangelische Leben zusammen mit Apostolat und Mission von Gott als Beruf und Aufgabe, legte ferner Gehorsamsgelübde und Ordensprofess ab und hielt es für selbstverständlich, daß der Gehorsam im ganzen Bereich seiner göttlichen, universalen evangelischen apostolischen Sendung Geltung habe. Damit hatte er, freilich ohne es zu ahnen, das universale Apostolat mit Einschluß der Mission für seinen Orden als Zweck fixiert<sup>7</sup>.

Der Kürze halber will ich für den Satz, daß bei den Minderen Brüdern die Mission zum Ordenszweck gehört, keine weiteren Argumente anführen, sondern mich auf die Erörterung der Kontroverspunkte beschränken.

Ordenszweckes liegt, wofür man natürlich den Segen des Gehorsams empfangen kann. Daß jemand für ein Unternehmen, das außerhalb des Ordenszweckes lag, den Segen des Gehorsams erbeten und erhalten hat, ist wohl in der ganzen Geschichte der Orden noch nie vorgekommen. Sollte es aber tatsächlich einmal vorgekommen sein, so war „der Segen des Gehorsams“ in Wirklichkeit nur eine vom Segen des Oberen begleitete Erlaubnis, denn außerhalb des Ordenszweckes hat der Obere nichts zu befehlen, weil dort der Ordensmann nicht sein Untergebener, er selbst auch nicht Oberer ist.

<sup>7</sup> Prof. Bierbaum und der ungenannte Kapuziner meinen, bei den Minderen Brüdern könne die Mission einfach deswegen unmöglich Ordenszweck sein, weil dem hl. Franziskus „der moderne Zweckgedanke“ ferngelegen habe (ZMR 56, Anm. 1; 57, Anm. 2). Meine Kritiker drücken sich geistreich aus, aber sie hätten sich vorher darauf besinnen sollen, daß nach den modernen Kanonisten einfach jedes unter dem Ordensgehorsam stehende Werk Ordenszweck ist, auch wenn „der moderne Zweckgedanke“ bei Fixierung des Ordenszweckes keine Rolle gespielt hat. Indem die beiden Kritiker, wohl verführt durch den Klang des Wortes „Ordenszweck“ mit dem Begriff des Ordenszweckes „den modernen Zweckgedanken“ verbunden haben, haben sie für die ganze Kontroverse von vornherein ein falsches Geleise gelegt, auf das dann P. Kajetan (WW 142 f. und Anm. 2) auch prompt eingelaufen ist.

Weil bei den Minderen Brüdern das Missionsapostolat zum Zweck des Ordens gehört, hat der Obere das Recht, ausnahmslos allen seinen Untergebenen: den Berufenen und Unberufenen, den Tauglichen und Untauglichen, denen, die um die Sendung bitten (Freiwillige) oder auf Befragen sich dafür bereiterklären (Bereitwillige) oder sich innerlich und äußerlich dagegenstemmen (Widerstrebende), den Gehorsamsauftrag für die Missionsfahrt zu geben. Durch Ablegung des Gelübdes und der Profess verpflichtet man sich nämlich nicht, die einzelnen Befehle des Obern zu übernehmen, sondern man macht sich einfach zum Untertan des Obern für freie Verwendung innerhalb des Ordenszweckes. Falls die einzelne Sache, die der Obere verlangt, für den Untergebenen unmöglich ist oder infolge der besonderen Umstände zweckwidrig und unsittlich erscheint, wird doch am Untergebenenverhältnis des Ordensmannes und am Recht des Obern nichts geändert. Da nun Berufene und Unberufene, Taugliche und Untaugliche, Freiwillige, Bereitwillige und Widerstrebende dieselbe Ordensprofess abgelegt und daher in gleicher Weise Untergebene des Obern sind, hat der Obere das Recht, alle seine Untergebenen in die Mission zu schicken. Daß mithin auch der Obere das Recht hat, Unberufene, Untaugliche und Widerstrebende in die Mission zu senden, galt und gilt für die Stiftung des hl. Franziskus, wo die Missionssendung im Ordensgehorsam geschieht, von Anfang bis heute, auch wenn es sich herausstellt, daß der hl. Franziskus die Sendung dieser unbrauchbaren Kandidaten verabscheut und verboten hat. Ist letzteres der Fall, so muß die Geschichtswissenschaft im Verein mit Moral und kanonischem Recht darüber urteilen, ob der arme, kleine Franz sich in einen Widerspruch verwickelt hat, oder ob sein gesunder Sinn und seine göttlich weise Einfalt ihn auf sicherem Pfad geführt hat, indem er die Sendung der Unbrauchbaren einfach tatsächlich untersagte, ohne damit das abstrakte Recht zu berühren.

Unberufene, Untaugliche und Widerstrebende, seien sie nun Ausländer oder Einheimische, sind als Missionare unbrauchbar, weil sie für das Werk ein Schaden, für die Obern und Mitarbeiter eine Last und Gefahr und für sich selbst der Ruin sind. Die Sendung solcher Kandidaten verstößt daher gegen das Naturgesetz. Der Obere kann also von seinem Recht, alle Untergebenen zu senden, nur gegenüber den Berufenen, Tauglichen, Freiwilligen und Bereitwilligen Gebrauch machen. Diese Unterscheidung zwischen Recht und praktischem Gebrauch des Rechtes ist zwar ein wissenschaftlicher Grundsatz in Moral und Jus, aber im täglichen Leben handeln auch jene, die von Wissenschaft nichts verstehen, praktisch oft danach. Überall, wo man einen Auftrag geben oder eine Forderung stellen möchte, aber um des lieben Friedens willen oder aus anderen Gründen von seinem Vorhaben abstehen oder es ändern muß, handelt man nach dieser Unterscheidung, denn während man auf die Durchführung seines Rechtes verzichtet, ist man doch überzeugt, daß man Vorgesetzter und Oberer bleibt und das Befehlsrecht behält. So handelt man, obwohl man die Unterscheidung zwischen Recht und praktischem Gebrauch des Rechtes theoretisch nicht kennt oder sich im Augenblick nicht daran erinnert. So handelte selbstverständlich auch der hl. Franziskus, sooft er mit Menschen zu tun hatte, denn ihm rühmt man nach, daß er als Prediger, Seelenführer und Oberer auf der einen Seite sich seiner Sendung und seines Rechtes voll bewußt war und seine Autorität mit allem Nachdruck geltend machte, auf der anderen Seite aber auch so anpassungsbereit, nachgiebig und milde war, daß er das Staunen aller erregte. Er nahm das Recht in Anspruch, seine Missionare im Gehorsam zu senden, verabscheute und verbot jedoch die Sendung unbrauchbarer Kandidaten. Damit widerspricht er sich nicht, sondern paßt nur die Handhabung des

Sendungsrechtes den praktischen Forderungen an. In dieser Weise handelte er, auch wenn er einer von den ganz Einfältigen war, die geradezu unfähig sind, zwischen Recht und Gebrauch des Rechtes theoretisch zu unterscheiden. Ich schreibe also diese Handlungsweise dem hl. Franziskus zu, weil sie zu seiner Mentalität als Oberer gehört, auch jeder vernünftige Mensch in der gleichen Lage nicht anders handeln würde. Falls der hl. Franziskus bewußt oder unbewußt praktisch gemäß der Unterscheidung zwischen Recht und Gebrauch des Rechtes handelt, läßt sich kein Widerspruch darin entdecken, wenn er seine Missionare zwar im Ordensgehorsam sendet, aber die unbrauchbaren Kandidaten von der Sendung ausschließt. Betrachtet man also die geschichtlichen Texte und Tatsachen im Lichte dieser Unterscheidung, so werden sie nicht, wie P. Kajetan mir vorwirft<sup>8</sup>, vergewaltigt, sondern überhaupt erst sinngemäß erklärt.

Der hl. Franziskus verbietet im 12. Kapitel der Ordensregel ganz formell die Sendung Untauglicher. Materiell werden damit auch die Widerstrebenden durch das Regelverbot von der Sendung ausgeschlossen, denn solche, die dem Gehorsamsauftrag nur mit innerem Widerstreben folgen, sind unfähig, den Heroismus des Missionslebens auf sich zu nehmen. Daß endlich für den hl. Franziskus keine Unberufenen als Missionskandidaten in Frage kommen, ist bei seiner ganzen Einstellung auf Gott und Gottes Willen, die P. Kajetan so anziehend schildert, ganz selbstverständlich. Die Missionsendung können also nur Berufene, Taugliche, Freiwillige und Bereitwillige erhalten. Daß auch Bereitwillige gesendet werden, ist alter Ordensbrauch und entspricht ganz dem Geist des hl. Ordensvaters. Die wahre Gehorsamsgesinnung ist nämlich nach dem hl. Franziskus nur dort vorhanden, wo der Untergebene bereit ist, einfach den Willen des Oberen zu tun, ohne um den Auftrag zu bitten oder ihn zu wünschen. Zugunsten des Missionsapostolates erleidet diese Regel des vollkommenen Gehorsams allerdings eine Ausnahme. Wenn ein Bruder, so meint der Heilige, auf Antrieb Gottes um den Missionsauftrag bittet, ist das nicht bloß wahrer, sondern geradezu der höchste Gehorsam, denn bei einer solchen Bitte sprechen Fleisch und Blut bestimmt nicht mit<sup>9</sup>. Aber falls der Kandidat nicht bittet, sondern sich einfach dem Oberen zur Verfügung stellt, ist der Gehorsam natürlich nicht weniger rein und erhaben. Es ist also nicht bloß wahrscheinlich, sondern sicher, daß der hl. Franziskus einem Bruder, der aus freien Stücken oder auf öffentlichen Aufruf oder auf privates Befragen seine Bereitschaft offenbart, von Herzen gern die Sendung erteilt, wenn er nur berufen und tauglich ist. Daß man schon zur Zeit des hl. Franziskus die Missionskandidaten durch öffentlichen Aufruf ermittelte, zeigt der Hergang bei der Wiedereröffnung der Deutschlandmission auf dem Pfingstkapitel des Jahres 1221. Die Deutschlandmission erachteten die Brüder, was Heroismus angeht, der Sarazenenmission für mindestens gleich, weshalb Franziskus und Elias dieses Mal wie bei einer richtigen Missionsendung zu Werke gingen, und der hl. Franziskus denselben Gehorsam versprach wie zur Missionsfahrt übers Meer. Franziskus ließ durch Elias erklären, er wolle niemand im Gehorsam zwingen, nach Deutschland zu gehen, weil die ersten Brüder mißhandelt worden seien; wer gehen wolle, solle sich melden. Aus mehreren tausend Anwesenden meldeten sich an die neunzig Brüder, und man fragte nicht, wer von ihnen um die Sendung

<sup>8</sup> WW 142; 149.

<sup>9</sup> Thom. a Cel. II c. 112; vgl. Spec. perf. c. 48.

bitte und wer bloß dazu bereit sei<sup>10</sup>. In der Erklärung, man wolle niemand zwingen, liegt der klare Sinn, man könnte zwar jeden beliebigen Bruder nach Deutschland abordnen, wolle aber von diesem Recht keinen Gebrauch machen. Mit der Unterscheidung zwischen Recht und Gebrauch des Rechtes war man also, wie es ja auch selbstverständlich ist, vertraut.

Nach dem ganzen Tenor der Kritik P. Kajetans besteht kein Zweifel, daß er meine These, das Missionsapostolat gehöre bei den Minderen Brüdern zum Ordenszweck, ablehnt und geltend macht, das Missionsapostolat sei eine freie, nicht unter dem Ordensgehorsam stehende Aufgabe des Ordens. Andererseits hält er an der Tatsache, daß man die Freiwilligen im Gehorsam senden kann, fest. Das ist zwar ein Widerspruch, aber P. Kajetan bemerkt ihn nicht, weil er am franziskanischen Gehorsam über einer Reihe wundervoller Accidentien die ganze Substanz des Gehorsams übersieht, nämlich das Befehlsrecht des menschlichen Obern und die Gehorsampflicht des Untergebenen auf Grund des Gelübdes und der Profesz. Wenn z. B. der Gehorsam, mit dem der hl. Franziskus die Freiwilligen in die Mission schickt, nichts anderes ist als der vom Obern anerkannte und bestätigte Ruf Gottes<sup>11</sup>, ist er kein Ordensgehorsam, und da Franziskus einen doppelten Gehorsam, einen für die Missionare und einen für die andern, nicht kennt, gibt es in seinem Orden überhaupt keinen Ordensgehorsam. Dieser vom Obern bestätigte Ruf Gottes kann natürlich für jede beliebige gute Sache vorliegen, so daß Ordenszweck und freie Aufgabe keinen Unterschied mehr machen. So hat dann P. Kajetan wirklich recht, wenn er sagt: „Von hier aus versteht sich von selbst, daß ‚besonderer Zweck‘ und ‚über den Ordenszweck hinausliegende freie Aufgabe des Ordens‘ Kategorien sind, die vielleicht auf moderne Ordensgenossenschaften anwendbar sind, die aber versagen, wenn man die aus anderen Quellen aufbrechenden Aufgaben der franziskanischen Bewegung damit fassen will. Ob von hier aus der Seraphische Orden unter die Missionsorden im engeren oder weiteren Sinne zu rechnen ist, kann man getrost auf sich beruhen lassen“<sup>12</sup>. Aus den Quellen, von denen hier die Rede ist, ist auch der franziskanische Gehorsam aufgebrochen. Dieser Gehorsam ist wahrer Ordensgehorsam, weshalb man besser nicht von der franziskanischen Bewegung, sondern vom franziskanischen Orden spricht. Die Missionare werden vom hl. Franziskus im Ordensgehorsam gesendet. Von hier aus versteht sich von selbst, daß das Missionsapostolat Zweck, nicht freie Aufgabe des Ordens ist. Überhaupt sind sämtliche aus den besagten Quellen aufgebrochenen und in Zukunft noch aufbrechenden Aufgaben unter die Kategorie „Ordenszweck“ zu fassen, weil sie unter den Ordensgehorsam fallen, da, wie der hl. Franziskus meint, der Ordensmann durch Gelübde und Profesz der Sklave oder Gefangene in den Händen seines Guardians ist, so daß er gegen dessen Willen nirgends hingehen und nichts tun kann, denn der Guardian ist sein Herr<sup>13</sup>; ja dieser Knecht und Gefangene kann erst richtigen Gehorsam leisten, wenn er in den Händen seines Guardians zum Kadaver geworden ist<sup>14</sup>. Ich schätze aber mit P. Kajetan den Spiritualengeist und bin überzeugt, daß nur jener Bruder den echten franziskanischen Kadavergehorsam hat, der auf Inspiration Gottes hin, frei, aus Liebe zum Obern und zur Gemeinschaft, aus Liebe

<sup>10</sup> Anal. Franc. I. n. 6—8.

<sup>11</sup> Vgl. WW 147—149 mit den Anmerkungen 28 u. 31; 150.

<sup>12</sup> WW 134, Anm. 11.

<sup>13</sup> Testament.

<sup>14</sup> Thom. a Cel. II. c. 112.

zu Gott im menschlichen Oberrn Gott selbst gehorcht. Aber die Kategorie „Ordenszweck“ paßt auf keinen alten oder neuen Orden besser als auf den Orden der Minderen Brüder, weil kein Ordensstifter einen rigoroseren Kadavergehorsam erreichen kann, als der hl. Franziskus erreicht hat.

Alle, welche das Missionsapostolat bei den Minderen Brüdern als eine freie Aufgabe ansehen, sowie alle, die nicht recht wissen, auf welche Seite sie sich schlagen sollen, berufen sich auf den Text des Missionsparagraphen im 12. Regelkapitel<sup>15</sup>. Der Missionsparagraph wird aber von diesen allen, auch von P. Kajetan, falsch ausgelegt, weil nicht beachtet wird, zu welchem Zweck der Paragraph in der Ordensregel steht. Jeder Historiker wird es wohl als selbstverständlich erachten, daß durch den Missionsparagraphen die Missionsfahrt unter die Kontrolle der Ordensdisziplin gebracht, also erreicht werden soll: 1. daß kein Bruder, auch nicht ein göttlich inspirierter, es wage, unabhängig vom Oberrn die Missionsfahrt übers Meer oder von einem spanischen, syrischen oder griechischen Kloster aus anzutreten; 2. daß vom Oberrn dafür gesorgt wird, daß nur Berufene und Taugliche in die Mission gelangen. Der Missionsparagraph im 12. Regelkap. mit der Überschrift: „Von den Missionskandidaten“, ist eine genaue Parallele zum 9. Regelkapitel mit der Überschrift: „Von den Predigern“. Im 9. Kap. wird dem Sinn nach bestimmt: „Kein Bruder soll sich unterstehen, dem Volke zu predigen, wenn er nicht vom Generalminister geprüft, als tauglich befunden und gesendet ist.“ Entsprechend ist der Sinn des 12. Kapitels: „Kein Bruder soll sich unterstehen, in die Mission zu gehen, wenn er nicht von seinem Provinzialminister geprüft, für tauglich befunden und gesendet ist.“ Daß nicht die Bereitwilligen, sondern die Freiwilligen im Blickfeld stehen, ist selbstverständlich. Die Bereitwilligen sind die Stillen im Land, drängen sich nicht vor und treten nur auf Wunsch oder Befehl des Oberrn die Fahrt an, brauchen also durch keinen Paragraphen angehalten zu werden, nicht auf eigene Faust zu gehen. Die Freiwilligen dagegen, die in die Mission drängen, brauchen den Paragraphen, weshalb der Paragraph auf sie appliziert, während im Fall, daß Bereitwillige gesendet werden sollen, mit Leichtigkeit das Passende auf sie übertragen werden kann. Die Missionsfahrt soll, trotz der negativen Fassung des Paragraphen, nicht erschwert werden, denn dieses ist eine Herzenssache für den Ordensvater, der selbst auch in die Mission drängt und in der Heimat nicht zurückzuhalten ist. Es genügt, daß der Freiwillige eine bloße Erlaubnis zur Fahrt erbittet und erhält, der Gehorsamsauftrag ist nicht erforderlich. Aber auch im Fall, daß der Obere nur eine Erlaubnis zu geben beabsichtigt und dem Kandidaten einen guten Teil der Verantwortung zuschieben will, muß er mit aller Gewissenhaftigkeit prüfen, ob der Kandidat berufen und tauglich ist. Ist der Befund günstig, so erhält der Bittsteller die Erlaubnis, besser jedoch den Gehorsamsauftrag, worauf das „ad mittendum“ hindeutet. „Mittere“ heißt zwar im klassischen Latein eben so gut „senden“ wie „gehen lassen“, aber nachdem anderweitig feststeht, daß die Missionare des hl. Franziskus im Gehorsam gesendet werden können und tatsächlich gesendet werden, ist der Sinn von „ad mittendum“ nicht mehr zweifelhaft<sup>16</sup>. Die Auslegung, die ich hier dem Missionsparagraphen gebe, ist historisch und kanonistisch ganz ungezwungen und selbstverständlich und zeigt klar, warum im Text nur von

<sup>15</sup> So z. B. P. Theodorus Grentrup SVD, *Ius Missionarium*. Tom. I. Steyl 1925, 88.

<sup>16</sup> P. Kajetan erklärt, meine Auslegung des „ad mittendum“ widerspreche dem Sprachgebrauch des Ordens (WW 148). Weiter gibt er nichts an. Auch sonst bejaht, verneint oder bezweifelt er manchmal etwas ohne Angabe eines Grundes.

Inspiration, Freiwilligkeit und Erlaubnis die Rede ist. Es ist gar kein Gedanke daran, daß der Text besagt oder voraussetzt oder nahelegt, die Mission sei freie Aufgabe. Er lautet, wie er lauten muß, wenn er die Missionsfahrt unter Kontrolle bringen will, aber über das Missionsapostolat als Ordensaufgabe, sei es freie, sei es obligatorische, nichts aussagen will. Auch das „ad mittendum“ bleibt, wenn man es ohne Zusammenhang mit anderen Quellen betrachtet, neutral. Ebenso verhält es sich mit dem Verbot, unbrauchbare Missionare zu senden. Es hebt das Recht, alle Ordensmitglieder zu senden, nicht auf, sondern regelt nur seinen Gebrauch, besagt also über Vorhandensein oder Fehlen dieses Rechtes nichts<sup>17</sup>.

Daß ein Orden das Missionsapostolat als Zweck hat, also ein Missionsorden im strengen Sinn ist, kann er entweder dadurch bekunden, daß er auf Grund der Profesz berechtigt ist, Berufene, Taugliche, Bereitwillige und Freiwillige im Gehorsam in die Mission zu schicken, oder gerade durch das Gegenteil, daß er auf Grund der Profesz berechtigt ist, auch Unberufene, Untaugliche und Widerstrebende im Gehorsam in die Mission zu schicken. In neuerer Zeit bildete sich die Anschauung heraus, daß die Gesellschaft Jesu und die anderen neueren

<sup>17</sup> Abgesehen von dem hier belanglosen „ad mittendum“ steht meine Interpretation der Ordensregel mit den Gedanken, die P. Kajetan aus dem Text herausstellt (WW 147—149), durchaus nicht im Widerspruch. Der Unterschied liegt nur darin, daß ich kanonistische, er andere Gedanken herausstellt. Als Schluß aus seinen Darlegungen wirft er mir aber dennoch vor, ich hätte den Text vergewaltigt (WW 149), und meine Ansicht von der Tragweite des franziskanischen Gehorsams in Rücksicht auf das Missionsapostolat „widerspricht dem Wortlaut beider Regeln und der Geisteshaltung des hl. Franziskus so sehr, daß sie sich selbst richtet. Noch mehr gilt das von dem bei Walter nächstfolgenden Satz: ‚Es darf also im Orden keinen Widerwilligen geben, der entschlossen ist, den Gehorsam zu verweigern, falls er in die Mission geschickt wird‘ (WW 148, Anm. 31).“ P. Kajetan müßte sich auf das kanonistische Gebiet begeben und zeigen, daß der Missionsparagraf mit allem, was er über Inspiration, Freiwillige, Erlaubnis usw. sagt, in unlösbarem Widerspruch steht mit der anderweitig feststehenden Tatsache, daß die Missionare im wirklichen Ordensgehorsam gesendet werden können und gesendet werden. Daraus würde sich der Schluß ergeben, daß, weil der hl. Franziskus sich widerspreche, die Frage, ob das Missionsapostolat zum Ordenszweck gehöre oder freie Aufgabe sei, nicht zu entscheiden sei. Ich habe gezeigt, daß der einzige Punkt, worin die Ordensregel mit dem Sendungsrecht im Widerspruch stehen könnte, allenfalls die Tatsache sei, daß die Sendung der unbrauchbaren Kandidaten verboten wird. Aber dieses Verbot hebt das Sendungsrecht nicht auf, sondern regelt nur seinen praktischen Gebrauch. P. Kajetan, der die kanonistische Seite des Gegenstandes aus der Betrachtung ausschaltet, bemerkt zwischen Verbot und Gehorsamssendung freilich auch keinen Widerspruch. Er stellt nämlich den franziskanischen Gehorsam so dar, daß er den Schluß zieht (WW 149), es sei ganz unnötig, unberechtigt, unhistorisch und irreführend, die Unterscheidung zwischen Recht und praktischem Gebrauch des Rechtes auf den Missionsparagrafen der Ordensregel anzuwenden. Sicher hat er nicht bedacht, welche Auffassung vom franziskanischen Gehorsam dieser Schluß voraussetzt. Er setzt voraus, daß der Gehorsam, mit dem der hl. Franziskus seine Missionare sendet, folglich der franziskanische Gehorsam überhaupt, kein wahrer Ordensgehorsam und mithin der Orden der Minderen Brüder kein wahrer Orden ist.

Ordensgenossenschaften, die ein eigenes Missionsgelübde ablegen oder in den Konstitutionen das Missionsapostolat ausdrücklich als Ordenszweck fixiert haben, Missionsorden im strengen Sinn sind, gerade weil sie offensichtlich das Recht haben, Unberufene, Untaugliche und Widerstrebende in die Mission zu senden. Aus der Idee, daß die Mission Ordenszweck ist und offensichtlich alle Mitglieder in die Mission gesendet werden können, ergaben sich für die Missionsorden kräftige Auftriebe zur Missionserziehung, Missionsbereitschaft und Missionsaktivität. Je mehr aber diese Orden und Kongregationen bewiesen, daß sie den Namen „Missionsorden“ mit voller Berechtigung trugen, um so unsicherer erschien der Missionscharakter des Ordens der Minderen Brüder. Sie legten kein eigenes Missionsgelübde ab, hatten in ihrer Ordensregel einen Missionsparagrafen, der nur von Inspirierten, Freiwilligen, mit einer bloßen Erlaubnis ausziehenden Missionaren sprach, und wenn sie praktisch auch stets ihre Missionare im Gehorsam ausschickten, betonten sie doch die Freiwilligkeit mit allem Nachdruck und erklärten die Sendung Widerstrebender für innerlich gefährlich und unerlaubt. Dazu kam, daß in ihren eigenen Reihen manche der Ansicht waren, der Orden dürfe sich vom Missionsapostolat ein wenig distanzieren, da er nicht im selben Sinn wie die anderen ein Missionsorden sei, während viele andere Ordensmitglieder nicht mehr wußten, was sie vom Missionscharakter des Ordens denken sollten. Es war gewiß falsch, aus allem diesem den Schluß zu ziehen, der Orden sei kein Missionsorden im strengen Sinn, aber der Schluß wurde gezogen<sup>18</sup>. Der einreißende Irrtum rief aber die höchsten Autoritäten des Ordens und der Kirche auf den Plan<sup>19</sup>.

Schon im Jahre 1887 ließ der Generalminister der Kapuziner, P. Bernhard von Andermatt, in den *Dilucidationes*, die er seinem Missionsstatut mit auf den Weg gab, erklären, bei den Minderen Brüdern sei der Missionsberuf im Ordensberuf eminenten enthalten, jedes Ordensmitglied könne im Gehorsam in die Mission geschickt werden und habe die Pflicht, sich dafür tauglich und bereit zu halten; wer aber den Gehorsam verweigere oder nur widerstrebend gehorche, sei zwar vom Gehorsam und von Gott berufen, aber für das Missionsapostolat untauglich, da ihm die Tugend des Gehorsams fehle<sup>20</sup>. Hier wird zwar in Verfolg der Ordenstradition energisch anerkannt, daß man nur Freiwillige und Bereitwillige im Gehorsam in die Mission senden könne, aber im übrigen wird ganz nach Anschauung der neueren Missionsorden betont, der Orden habe das Recht, alle Brüder zu senden, und diese hätten die Pflicht, tauglich und bereit zu sein. Der Generalminister, der im Verein mit der S. C. de Propaganda Fide die Reorganisation der Kapuzinermissionen in die Hand genommen hatte, wollte mit dieser Erklärung die Provinzen und Mitglieder des

<sup>18</sup> So außer von P. Grentrup SVD (a. a. O.) z. B. von Otto SJ (Wesen und Werden des ignatianischen Missionswillens; in: MR 3, 1940, 142), der ohne den Orden der Minderen Brüder zu nennen auf jede Weise insinuiert, daß die Gesellschaft Jesu der erste Missionsorden im strengen Sinn sei, gerade weil vor ihr allgemein das Prinzip geherrscht habe, nur Willige zu senden, während die Sendung Widerstrebender als innerlich gefährlich verworfen wurde.

<sup>19</sup> Bis jetzt dachte P. Kajetan, diese Autoritäten hätten sich gehütet, solche Erklärungen abzugeben (WW 144, Anm. 10). Er weiß aber doch sicher, daß Ordenskontroversen über Ideal, Geist, Moral und Recht schließlich immer nur autoritativ erledigt werden können, wie sich im Laufe der Geschichte unseres Ordens und der einzelnen Zweige oft gezeigt hat.

<sup>20</sup> *Dilucidationes* in Statutum Missionum n. 15; in: Anal. Ord. III (1887), p. 356 s.

Ordens anhalten, sich auf ihre, kraft der Profese gegenüber der Mission übernommenen Pflichten neu zu besinnen. Natürlich ist diese Aufforderung heute mehr als je am Platz, weil heute die Mitarbeit am Missionsapostolat aus vielen Gründen viel dringender ist als früher. Der Orden soll sich auch nicht scheuen, von den neueren Missionsorden so viel als ihm zuträglich ist, zu lernen und ihr Beispiel nachzuahmen. Daß freilich auch diese aus ihrem Charakter als Missionsorden noch nicht alle Konsequenzen gezogen haben, ist schon deshalb sicher, weil diese Konsequenzen noch recht wenig wissenschaftlich durchdacht und erörtert sind<sup>21</sup>. Die Zeit ist jetzt danach, daß die alten und neuen Missionsorden das Missionsapostolat draußen und in der Heimat, hier namentlich innerhalb der Ordenshäuser, stärker und besser als bisher betreiben. Dabei soll der Orden der Minderen Brüder mit den andern gleichen Schritt halten oder ihnen zuweilen auch vorausgehen, ohne freilich mit ihnen in der Geschäftigkeit einen Wettlauf anzufangen, denn dieses wäre eines so alten und so großen Missionsordens unwürdig<sup>22</sup>. Immer aber soll er seiner Devise: „Man sendet im Gehorsam, aber nur Freiwillige und Bereitwillige!“, treu bleiben, denn darin offenbart sich der besondere franziskanische Geist, Idealismus und Schwung, mit dem der hl. Franziskus die neue Ära der Weltmission eingeleitet hat. Die Devise von der Freiwilligkeit des Missionsapostolates gehört zu der anderen franziskanischen Idee, daß das Missionsapostolat die Krone und Vollendung der dem Orden von Gott verliehenen Berufung zum universalen evangelischen Apostolat ist. In diesem Sinn ist wohl das neue Missionsstatut der Kapuziner vom Jahre 1929 und 1938 zu verstehen, wenn es mit den alten *Dilucidationes* sagt, der Missionsberuf sei im seraphischen Ordensberuf eminent, d. h. an hervorragender Stelle, als einer der Gipfelpunkte enthalten<sup>23</sup>. Das Statut nennt die Mission auch „das überaus erhabene Ziel (*nobilissimus finis*)“, das der hl. Franziskus sich und seinem Orden gesteckt habe<sup>24</sup>. Daß das Missionsapostolat „einer der ersten Zwecke unseres Ordens“ ist, erklärt das Missionsstatut nicht bloß nebenher, sondern ganz ausdrücklich in einem eigenen Kanon mit Hinzufügung einiger Gedanken zur Begründung<sup>25</sup>, und es geschieht sicher nicht ohne Aufmerksamkeit auf jene, die außerhalb oder innerhalb des Ordens leugnen oder nicht klar darüber sind, daß das Missionsapostolat zum Zweck des Seraphischen Ordens gehört. Hinter dieser Erklärung steht die Höchste Autorität des Ordens und der Kirche, denn das Statut ist von der Ordensleitung erlassen und von der Propaganda nach Rücksprache mit dem Papst approbiert. Sofern diese Entscheidung auf der Lehrautorität beruht, gilt sie nicht bloß für die Kapuziner, sondern auch für die Franziskaner und Minoriten, denn die historisch-kanonistische Lage und Wahrheit ist für alle drei Ordenszweige gleich. Sofern sie eine rechtliche Bestimmung ist, gilt sie natürlich nur für die Kapuziner. Daß die Mission zum Zweck des Ordens der Minderen Brüder gehört, ist also autoritativ entschieden.

<sup>21</sup> Wenigstens eine dieser Konsequenzen, die Bereitschaft zur Sendung, hat J. A. Otto in dem oben angeführten Aufsatz kräftig angehauen.

<sup>22</sup> Statt der Verbesserung und dem Fortschritt das Wort zu reden, tun P. Kajetan (WW 144, Anm. 11) und der ungenannte Franziskaner (ZMR 56, Anm. 1) eher selbstzufrieden und reaktionär, als ob unser Orden nichts mehr, namentlich von den Neueren, hinzuzulernen brauche.

<sup>23</sup> Stat. Miss. n. 53.

<sup>24</sup> Stat. Miss. n. 4.

<sup>25</sup> Stat. Miss. n. 3.

P. Kajetan. ist der feinste Franziskushistoriker, der mir jemals begegnet ist, will aber bewußt und gewollt kein Kanonist sein. Diese kleine Seelenschumpfung macht ihn weitgehend unfähig, ruhig zuzusehen und unvoreingenommen zu urteilen, wenn jemand beim hl. Franziskus kanonisches Recht sucht und sogar findet. P. Kajetan und ich leben in zwei getrennten Welten, nicht als ob er historisch und ich kanonistisch dächte, sondern weil er kein Organ dafür besitzt, daß sein historischer Gegenstand auch einen kanonistischen Aspekt hat. Daher treffen ihn meine Gedanken so unvorbereitet, daß sie bei ihm zuerst das Temperament, dann erst das historische Denken anregen. Aus Temperament, nicht aus historischem Denken stammt die These, mit der P. Kajetan zur Antwort für mich anhebt und die er im Laufe des Gesprächs dem Sinne nach öfters wiederholt: „Die Interpretation dessen, was vor Jahrhunderten lebendig geworden ist, steht immer in der Gefahr, mit heutigen Kategorien zu arbeiten und damit das eigentlich Lebendige von einst nicht mehr zu verstehen. Diese Gefahr wächst um so mehr, wenn man etwas so durchaus Lebendiges wie die Gestalt und das Werk des hl. Franziskus angeht, dem jede Reflexion fremd ist, dem aber dafür eine innere Unmittelbarkeit zu Gott eigen ist wie kaum einem anderen. Dieser Gefahr ist die Untersuchung über ‚Gehorsamsauftrag und Freiwilligkeit des Missionsapostolates im Seraphischen Orden‘ erlegen, die P. Dr. Gonsalvus Walter OFMCap in der ZMR veröffentlicht hat“<sup>26</sup>. Ich kann diese These gut verstehen und nehme sie mit heiterer Freundlichkeit auf, aber sie ist, wie ich wohl gezeigt habe, zu Unrecht aufgestellt und im Laufe der Erörterung durch nichts bewiesen worden. P. Kajetan hätte die Kritik an meinem Artikel klugerweise einem Franziskushistoriker überlassen sollen, dem für die kanonistische Seite seines geschichtlichen Gegenstandes noch ein Auge geblieben ist.

In der Antwort auf meinen Artikel hat P. Kajetan auf kleinstem Raum eine solche Fülle der feinsten Gedanken vorgelegt, daß mir in China das lebhafteste, damals allerdings unerfüllbare Verlangen kam, auch seine anderen Schriften zu lesen, ihn persönlich kennen zu lernen und mich mit ihm über unseren hl. Ordensvater zu unterhalten. Aber auch seine Kritik hat mir und der Sache viel genützt. Sie hat mich veranlaßt, meine Gedanken klarer zu denken und die Worte schärfer zu formulieren. Ihm gehört mein aufrichtiger Dank. Ebenso der trefflich geleiteten ZMR, auf deren Wohlwollen bezüglich der Aufnahme dieses etwas lang ausgefallenen Artikels ich wohl rechnen darf, zumal ich ein bißchen damit rechne, daß mancher, der bisher anderer Meinung oder unschlüssig war, von nun an mit mir überzeugt ist, daß der Orden der Minderen Brüder die Mission als Ordenszweck hat, alle Mitglieder im strengen Gehorsam senden kann, aber wie jeder Missionsorden praktisch von seinem Recht nur gegenüber Bereitwilligen und Freiwilligen Gebrauch machen darf.

<sup>26</sup> WW 142.

P. JOSEPH WICKI SJ, ROM

DIE MISSIONSWISSENSCHAFTLICHEN VORTRÄGE  
AN DER GREGORIANA, ROM (14. bis 17. Oktober 1953)

Vom 13. bis 20. Oktober 1953 feierte die päpstliche Universität Gregoriana in Rom ihr vierhundertjähriges Bestehen. Diesen Anlaß benutzten die fünf Fakultäten (Theologie, Philosophie, Kirchenrecht, Kirchengeschichte und Missiologie), um vom 14. bis 17. Oktober wichtige Fragenkomplexe der einschlägigen Fach-

gebiete in Vorträgen und Mitteilungen wissenschaftlich zu erörtern. Etwa 200 Gelehrte aus aller Welt und den verschiedensten religiösen Genossenschaften waren daran beteiligt. Die missionswissenschaftliche Fakultät behandelte die beschaulichen Orden bei den Ungläubigen, Xavers apostolischen Geist im Lichte der neueren Missionsdokumente des Hl. Stuhles und die Missionstätigkeit der Gegenwart in den verschiedenen Ländern. Dem längeren Hauptreferat folgten jeweils mehrere Kurzvorträge (Auszüge) von durchschnittlich einer Viertelstunde. An den vier Sitzungen nahmen je etwa 50 Personen teil.

Den Ehrenvorsitz führte am ersten und vierten Tag S. Exz. Msgr. Lorenzo Balconi, Tit.-Erzb., früher Generaloberer des Mailändischen Missionsseminars (P.I.M.E.) am zweiten Tag S. Exz. Filippo Bernardini, Tit.-Erzb., seit kurzem Sekretär der Propaganda Fide, und am dritten Tag S. Em. Kardinal Celso Constantini. Alle drei Kirchenfürsten bekundeten ihr wohlwollendes Interesse für die Missionen und die Missionswissenschaften.

Am ersten Tag sprach der Generalabt der ref. Zisterzienser (Trappisten) P. Gabriel Sortais im Hauptreferat über die Aufgaben der beschaulichen Orden in den Missionsländern, die in ihrem Gebet für die Bekehrung der einheimischen Bevölkerung, im vorbildlichen Lebenswandel, um den Heiden eine bessere Vorstellung von Gott und seinen Rechten über den Menschen zu geben, schließlich in der Gründung von Klöstern mit einheimischen Mitgliedern bestehen. — Abt Théodore Nève OSB aus Lophem (Belgien) behandelte in seinem Kurzreferat das kontemplative Leben in den Missionsländern, das die beschaulichen Orden vor neue Probleme stellt. — Abt Eugène Court SOcist aus Aiguebelle (Frankreich) berichtete über das Leben und die Tätigkeit der Zisterzienser in Afrika, wo sich nach anfänglichen Mißerfolgen der Orden gefestigt hat. — P. Thomas de la Cruz OCD, Prof. in Rom, wies auf die ersten ebenfalls mißlungenen Versuche der ref. Karmeliter zu Theresias Zeiten hin; während die spanischen Ordensmitglieder das Missionsleben für unvereinbar mit dem kontemplativen Geist hielten, bahnten hervorragende italienische Karmeliter eine mittlere Lösung an, die noch heute maßgebend ist. — Der sehr belesene P. I. Zameza SJ, Prof. des Gregoriana, griff im letzten Kurzreferat die Frage auf, ob es heute eine eigentliche „Missionsspiritualität“ gebe.

Der zweite Tag war aus Anlaß der 400jährigen Wiederkehr des Todes des hl. Franz Xaver († 1552) vor allem diesem großen Missionsapostel der Neuzeit gewidmet. In einem sehr gediegenen Referat sprach der Generalassistent der Steyler, P. Heinrich Kroes SVD, über die apostolische Gesinnung des Heiligen und die päpstlichen Richtlinien seit Benedikt XV., die sich trotz des Zeitunterschiedes sehr oft auffallend decken. — P. P. D'Elia SJ, Dekan der Missionsfakultät der Gregoriana, nahm das Jubiläum des Geburtsjahres Riccis (1552) zum Anlaß, um einen Vergleich des bekannten Chinamissionars mit Franz Xaver († 1552) und den heutigen päpstlichen Erlassen über die Akkommodation anzustellen. — P. G. Schurhammer SJ, Rom, betonte Xavers Eifer und Interesse für die östlichen Kulturen und die höheren Gesellschaftsklassen, wenn dieser auch selbst von den ihm in der Literatur bis 112 zugeschriebenen Fürstentaufen höchstens eine — und diese wahrscheinlich auch nicht — gespendet hat. — P. J. Schütte SJ, Rom, bot einen Einblick in Valignanos wenig bekannte „Geschichte Japans“. — P. M. Fábregas SJ, Rom, untersuchte besonders die Eigenschaften, die nach Xavers Wünschen die Missionare Indiens, Chinas und Japans haben sollten.

Die Referate am dritten und vierten Tag galten fast ausschließlich der heutigen Missionstätigkeit in Europa und Amerika. Vielfach waren es statistische An-

gaben über das Missionspersonal, das die einzelnen Länder stellen, Missionseinnahmen, Propagandamittel, die päpstlichen und andere Missionswerke und die Pflege der Missionswissenschaft. Die Vorträge boten also einen Einblick in die Lage der missionstätigen Länder nach innen und außen und zeigten eindrucklich das überall im Wachsen begriffene Interesse an den Missionsaufgaben der Kirche. Das Bild war natürlich nach Zeiten und Ländern oft recht verschieden. Es seien einige charakteristische Angaben festgehalten.

Über die heutige Missionsbewegung in den *Vereinigten Staaten*, wo sie wegen anderen dringlicheren Aufgaben (Schule, innere Mission) erst seit etwa 30 Jahren in Fluß ist, sprach P. Ed. Murphy SJ, Professor in Weston (USA). Er wies auch auf die Sorge für die dortigen Neger und Indianer hin, und hoffte, daß Amerika in Zukunft noch mehr für die Missionsaufgaben der Gesamtkirche tun werde. Sein gediegener und sachlicher Vortrag fand bei den Zuhörern volle Anerkennung und wurde als das beste Referat dieses Missionskongresses beurteilt. — P. Joh. Bettray SVD, St. Gabriel (Mödling), bot eine Übersicht über den Stand des „*Österreichischen Missionswesens*“ (Statistisches über österr. Missionare in aller Welt, Missionsleben, Missionswissenschaft und Missionswerke). — „Das Missionsapostolat von Belgisch-Kongo an einem entscheidenden Wendepunkt“ war das Thema des P. Gaston Van Bulck SJ, Professors der Gregoriana und Vorstehers des Afrikanischen Instituts an der Universität Löwen. Die seit 1920 anhaltende Bekehrungswelle im Kongo-Gebiet gibt der Missionsleitung gewaltige Aufgaben für die Organisierung der Pfarreien, das Schulwesen und die soziale Frage auf. — P. José Arango Uribe SJ, Rom, berichtete über die Missionsbewegung in *Kolumbien*, wo noch 800 000 Indianer zu betreuen sind. — Über *Frankreich* sprach P. Charles Couturier SJ, Professor in Chantilly (Frankreich); er erinnerte an den Eifer für eine gediegene geistliche Schulung der Missionskräfte (man denke etwa an den Cercle de S. Jean-Baptiste) und an die Sorge um die in Frankreich lebenden zahlreichen nicht-christlichen Studenten und Arbeiter aus der Übersee. — P. Karl Müller SVD, Professor in St. Augustin über Siegburg, hatte einen umfangreichen Bericht eingereicht über „*Deutschland* ein missionarisches Land. Der Missionsgedanke in Deutschland seit 1800“; neben geschichtlichen und statistischen Mitteilungen hob er besonders die Gründung der Missionswissenschaft in Deutschland hervor und erwähnte selbstverständlich die Tätigkeit der Universität Münster (Westf.) und des missionsärztlichen Instituts in Würzburg. — Den namhaften Anteil *Spaniens* an den äußeren Missionen würdigte der Schulbruder Ehrw. Manuel Rodríguez, Madrid, während L. Lopetegui SJ eine Studie über das Missionsinteresse im Mutterland ausgearbeitet hatte. — Msgr. F. X. Paventi (Propaganda Fide, Rom) gewährte einen Einblick in die Missionsbewegung in *Italien*, während António da Silva SJ, Lissabon, über *Portugals* Verhältnisse ein Referat eingeschickt hatte; hier ist der „*Acordo Missionário*“ der gegenwärtigen Regierung mit Rom besonders hervorzuheben. — In *Mexiko* herrscht nach den Ausführungen von P. A. Ríos, vom Missionsseminar S. María de Guadalupe, ebenfalls viel Missionsinteresse, wenn auch vorläufig nur wenige Missionare im Ausland wirken, im Gegensatz zu *Holland*, das im Mutterland und in Übersee sehr rührig ist, wie dem Referat des P. J. Thoonen, des ersten Generalassistenten von Mill Hill, London, zu entnehmen war.

Von missionarischer Bedeutung waren auch einige an der Kirchengeschichtlichen Fakultät gehaltenen Kurzreferate über den älteren *Humanismus* in den überseeischen Ländern. So sprach A. de Egaña SJ über die „humanistische Schau des Indianers bei den ersten Jesuitenmissionaren Perus“, J. Wiki über den

„Humanismus in Portugiesisch-Indien“ (16. Jahrh.) und J. Schütte SJ über den „lateinischen Dialog De missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam als Lehrbuch der ersten japanischen Seminare“.

So bot dieses Jubiläum der Gregoriana in vieler Hinsicht wertvolle Einblicke und Anregungen für die vielseitigen Missionsbelange der Kirche.

DR. P. KARL MULLER SVD, ST. AUGUSTIN

WELTMISSIONSAUSSTELLUNG IN BRÜGGE (15. bis 26. Oktober 1953)

Vom 15. bis 26. Oktober fand im ehrwürdigen, noch ganz vom Mittelalter geprägten Brügge eine Weltmissionsausstellung statt. Seit jeher war Weltaufgeschlossenheit das Merkmal des handelstüchtigen und missionsinteressierten Brügge. Kein Wunder, wenn diese Ausstellung ein großer Erfolg wurde.

Die Ausstellung kam zustande unter dem Zusammenwirken der kirchlichen und weltlichen Behörden Brügges und Westflanderns und der Päpstlichen Werke und Missionsorden Belgiens. Insgesamt waren 24 Orden und Kongregationen resp. Institute beteiligt, die in 27 Ständen einen Einblick in die Lage der Weltmission und die Möglichkeiten der Mitarbeit zu vermitteln suchten. So verschieden man über die Einzeldarstellungen und -darbietungen vom Standpunkt des Künstlers, des Propagandisten oder des Missionswissenschaftlers urteilen wird, so hält die Gesamtheit des Gebotenen sowohl vor dem Forum der Missionskunst und Missionswissenschaft als auch vor dem der Missionspropaganda stand.

Der erste, größere Teil der Ausstellung war der direkten Missionsarbeit gewidmet. Ohne vollständig sein zu wollen, sei auf das Wichtigste hingewiesen. Kaum hatte man die Ausstellung betreten, so wurde man in den großen, bisher noch unerschütterten Block der mohammedanischen Welt eingeführt durch die Weißen Väter. Im Mittelpunkt der Darbietungen der Gesellschaft Jesu stand das Leben und Werk des Missionspatrons, des hl. Franz Xaver. Die Gründung Dom Bosschaerts' OSB „Vita et Pax“ gemahnte in ihrem Stand an das bedeutende Werk der Wiedervereinigung der getrennten Ostkirche mit der römisch-katholischen Kirche. Der originelle P. Kostermans OP fesselte jung und alt durch „einheimischen“ Gesang und „einheimische“ Musik der Kongoneger. Die Missionare von Scheut brachten Ausschnitte aus dem Kultur- und Missionsleben Chinas, Japans und des Kongo; besonders eindrucksvoll war die Gedenktafel ihrer 30 Martyrer. Die Steyler Missionare zeigten vielbewunderte Schnitzarbeiten der kulturell hochstehenden Bewohner der Insel Bali. Der einfache und schöne Stand der Oblaten von der Unbefleckten Jungfrau Maria führte in die Freuden und Leiden des Eismeermissionars ein.

Der zweite Teil der Ausstellung galt der mehr indirekten Missionsarbeit, den geistigen und leiblichen Werken der Barmherzigkeit in den Missionsländern. Hier kamen vor allem die vielen Schwesternkongregationen zu Wort, die durch tätige Liebe dem Evangelium den Weg bereiten helfen. Es ist sicher eminente Missionsarbeit, wenn z. B. die Franziskanerinnen-Missionarinnen Mariens in ihren Schulen 130 000 Kinder unterrichten, in ihren Apotheken, Krankenhäusern usw. jährlich 22 000 Kranke versorgen, auf dem Krankenbett jährlich 42 000 Sterbenden die hl. Taufe spenden, in Katechumenaten, Exerzitienkursen usw. 92 000 Personen belehren. Es zeugt von Gottes Segen, wenn die erst 1877

gegründete Genossenschaft heute bereits 9200 Schwestern zählt und jährlich 100 Schwestern in die Mission schicken kann.

Im dritten Teil der Ausstellung wurden die Bemühungen der Kirche um die Verwurzelung des Glaubens im Missionsvolk zur Darstellung gebracht: Die Formung des einheimischen Klerus und einheimischer Ordensmänner und Ordensfrauen, die Bildung und Aktivierung des einheimischen Laien.

Schließlich empfahl noch ein Stand die Mitarbeit in den Päpstlichen Missionswerken und in den in Belgien sehr beliebten Nahrungen katholischer Frauen und Jungfrauen.

Die ansprechende und abwechslungsreiche Weltmissionsausstellung zog viele Besucher an, täglich mehr als 1500 Kinder, am Weltmissionssonntag allein 3500 Erwachsene. Mit der Ausstellung verbundene Missionsvorträge, Missionspredigten und Missionsgebetsstunden trugen dazu bei, das bei der Besichtigung in die Seele Aufgenommene zu vertiefen und gleichzeitig zur Anwendung zu bringen.

THOMAS OHM

#### Die WELTMISSION IN DEN LEHRBÜCHERN DER DOGMATIK.

Eben ist der 3. Band der „Katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas“ von Franz Diekamp in 11. und 12. neubearbeiteter Auflage<sup>1</sup> erschienen. Der Herausgeber, Schüler Diekamp's und Professor für Dogmatik zu Freiburg i. Br., hat dem Lehrbuch soweit wie möglich die Gestalt belassen, die von Diekamp stammt, aber doch alle in den letzten Jahrzehnten erfolgten Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes und alle bedeutsamen neuen Diskussionen der Theologie berücksichtigt. In dieser Hinsicht steht das Werk durchaus auf der Höhe der Zeit.

Auch den Missionar geht das Buch an, ja gerade ihn. Denn es enthält Lehrstücke, die für die missionarische Verkündigung, die Katechese und das religiöse Leben sehr wichtig sind, nämlich jene über die Sakramente und die letzten Dinge. Außerdem wird in ihm Rücksicht auf die Religionsgeschichte genommen, gar nicht zu reden von der Mission. Manches hat unmittelbar Bezug zur letzteren, so die Abschnitte über die Magie und die Sakramente (17), die Zwangstaufe (57 f.), die Ungläubigen als Spender der Taufe, die öffentliche Kirchenbuße, die Naturehe, die Ehe von Ungetauften (378, 388 f.), die Zusammenhänge zwischen Mission und Parusie. Manches freilich findet der Missionar nicht, so Ausführungen über die Wiedergeburt vor der Geburt, die öffentlichen Bußen in den Missionen der Gegenwart (vgl. meinen Aufsatz: Die Bußdisziplin in den katholischen Missionen der Gegenwart. In: Missionswissenschaftliche Studien. Dindinger-Festschrift. Aachen 1951, 118—135), die Verwendbarkeit von „Wein“, der durch Aufgießen von Wasser auf Rosinen hergestellt wird, für die Eucharistie und die Diskussionen über die Weihe von Menschen niederer Rassen, die seinerzeit die Gemüter so sehr erregt hat.

Aber damit bin ich bereits bei meinem Anliegen. Wie wäre es, wenn unsere Dogmatiker mehr Blicke in die Mission und die Missionswissenschaft hinein

<sup>1</sup> Hrsg. von Klaudius Jüssen, Münster (Westf.) 1954, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 512 S., kart. DM 21,50, gbd. DM 23,—.

täten als bisher? Würden ihre Bücher dadurch nicht an Lebendigkeit gewinnen? Würden sie auf diese Weise nicht für Tausende von Missionaren, unter denen sicher viele sind, die den „Diekamp“ benutzen, an Aktualität gewinnen? Bis jetzt atmen unsere dogmatischen Lehrbücher weithin abendländischen Geist. Ich könnte mir unter einer „katholischen“ Dogmatik ganz gut etwas anderes vorstellen als den „Diekamp“ und ähnliche Lehrbücher, nämlich ein Buch, das so treu wie möglich die Schrift, die Tradition, die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, die Lehre des Aquinaten wiedergibt und interpretiert und dabei doch auf die Fragen sowie die entgegenstehenden und entgegenkommenden Anschauungen der Asiaten und Afrikaner eingeht, ein Buch, das offen und weit ist gegenüber allem Wahren, allen λόγοι σπερματικοί in der gesamten Welt, ein Buch, durch das auch ein Hauch aus dem Osten weht, ein Buch, das beim hl. Thomas von Aquin aufzeigt und betont, was dem Osten kongenial ist und von den Menschen des Abendlandes bei Thomas so leicht übersehen oder nicht genügend beachtet wird, ein Buch, das auch etwas von den Lehrbüchern für Dogmatik weiß, die im Osten erschienen sind und dem Osten entsprechen, etwa dem von Dr. P. Maurus Heinrichs OFM.

Das soll den Wert des vorliegenden Buches in gar keiner Weise herabsetzen. Ich schätze den „Diekamp“ ungemein hoch. Aber es scheint mir dringlich, die Vertreter der Dogmatik auf ein Anliegen der Weltmission hinzuweisen und sie daran zu erinnern, daß die europäische Periode der Kirche zu Ende ist oder zu Ende geht, daß die intensive und essentialiter universale Kirche jetzt auch praktisch immer universaler wird, daß die Kirche heute eine Dogmatik braucht, die der neuen Situation und den in der Kirche eingehenden Völkern gerecht wird, so wie Schriften des hl. Thomas von Aquin („Summa contra gentiles“; „De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos“) der Mission seiner Zeit gerecht geworden sind oder wenigstens gerecht zu werden bemüht waren.

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

*Catholic Directory for Japan.* Hrsg. von The National Catholic Committee of Japan. 317 S.

Dem Buch fehlt ein Titelblatt mit Angabe des Herausgebers, Erscheinungsort und Erscheinungsjahr. Aber es ist trotzdem sehr praktisch und nützlich — ein Schematismus der ganzen katholischen Kirche in Japan mit Angaben über die Internuntiatur, einen kurzen Überblick über die Entwicklung der kirchlichen Verwaltung in Japan, Schematismen für die Erzdiözese Tokyo, die Diözesen, das Apostolische Vikariat Hiroshima, die Apostolischen Präfekturen, Angaben über die religiösen Orden und Gesellschaften, über das katholische Nationalkomitee von Japan, Statistiken und einen alphabetischen Index der in Japan tätigen Priester und Brüder. Die Zahlenangaben etc. gelten für das Jahr 1952.

Münster

Thomas Ohm

REEPER, J. DE: *A Missionary Companion. A Commentary on the Apostolic Faculties*. Brown & Nolan, Dublin 1952, XVIII u. 245 S., 5 Shilling.

Das Buch bringt eine systematische Erläuterung der „Apostolischen Fakultäten“, d. h. der den Oberhirten der einzelnen Missionsfelder jeweils für 10 Jahre erteilten besonderen Vollmachten, die etwa den „Quinquennalfakultäten“ der Bischöfe in unseren Heimatdiözesen entsprechen. Im Unterschied zu diesen haben die „A. F.“ jedoch eine ungleich weiterreichende Bedeutung. Sie gehen unmittelbar den *einzelnen Missionar* an, was man von den parallelen Fakultäten für die Heimat bzgl. des Seelsorgeklerus nicht sagen kann. Die Missionsvollmachten werden von den Oberhirten mit verschwindenden Vorbehalten an die Missionare subdelegiert, stellen das tägliche Rüstzeug der Missionare dar, sind ihre *ständige Rechtsnorm* auf den verschiedensten Gebieten missionarischer und kirchlicher Wirksamkeit. R. ist nicht der Auffassung, daß die „A. F.“ deshalb ein eigenes Missionsrecht sind, im Unterschied zum allgemeinen Kirchenrecht; er nennt sie vielmehr die *besondere Ausrichtung* und Anwendung (auch erweiternde und ändernde) der allgemeinen Gesetze auf die außergewöhnlichen Verhältnisse der Missionsarbeit mit ihren kirchlich eigenartigen, sowie völkisch und kulturell verschiedenen Voraussetzungen (S. 4). Im Titel „Missionarsbegleiter“ kommt diese unmittelbar *praktische Bedeutung* des Kommentars glücklich zum Ausdruck.

In der Gesamtanlage der übersichtlichen Art und knizisen Form der Darstellung folgt der Vf. dem Beispiel, das ein Jahrzehnt früher der damalige Lektor im Studienhaus der Franziskaner in Peking und jetzige Generalsekretär für die Missionen des gleichen Ordens, P. Dr. *Hermes Peeters*, in seiner lateinischen Erklärung „*Facultates*“ gegeben hat.

Die einzelnen Vollmachten sind im lateinischen Wortlaut des Originals angeführt. Die Erklärung gibt zunächst die einschlägigen Bestimmungen des *allgemeinen Rechtes*, fast stets in vollem Wortlaut. Danach wird dargestellt, was die betreffende Fakultät an *Besonderem* aufweist, mit erläuternden Hinweisen und einem guten Blick für die praktische Verwendung. In einzelnen Fällen, z. B. beim paulinischen Privileg, holt der Verfasser weiter aus und führt an Hand der geschichtlichen Entwicklung zu vertieftem Verständnis. Der Anhang enthält weitere *Belegstücke* und Dokumente, denen sich der Ritus der Firmung bei Spendung durch einen Priester, die *kürzere Form* der Weihe von Altarsteinen, die Form der Weihe des „Antimensium“, Errichtung von Kreuzwegen und einige *Dispensformulare* anschließen. Das alphabetische Sachverzeichnis am Schluß erhöht die Brauchbarkeit des Buches.

Das Werk ist eine recht *nützliche und verlässliche Hilfe* für den englisch sprechenden Missionar. Der Vf. beabsichtigte keine eingehende Abhandlung, keine Analyse sämtlicher spekulativen Möglichkeiten, keine Auseinandersetzung mit Autoren, Meinungen und Theorien (S. IX). Was der ehemalige Afrika-missionar und jetzige Assistent des Generalsuperiors der „*Mill Hill Fathers*“, hier vorlegt, ist sogar mehr als dies: es ist das reife Ergebnis einschlägiger *Fachstudien*, das gewissenhaft die neuesten Entscheidungen und Verlautbarungen heranzieht, persönliche Vertrautheit mit den Problemen verrät und eine gesunde Weite in der Auslegung bekundet. Exakte Quellenangaben erleichtern es, einzelnen Fragen weiter nachzugehen. Im allgemeinen aber wird dem Missionar an der Front genügen, was hier geboten ist. Man *vermißt kaum etwas*, ist im Gegenteil erstaunt über die ausführliche Zitation von Dokumenten und Instruktionen (auch privaten) in den verwickelten und delikaten Fragen der Ord-

nung bzw. Auflösung von Ehen in Heidenländern. Zur schnellen *Orientierung in Ehefällen* dient eine Übersichtstabelle der verschiedenen Vollmachten (S. 111 f.).

An *kleineren Ausstellungen* führe ich folgende an: In der Aufzählung von Dispenstränden bei Ehehindernissen (70 f.) wird unter anderem die gerade für Missionsverhältnisse wichtige „*angustia loci vel locorum*“ vermißt. Zur Vervollständigung der Aufzählung würde vorteilhaft, außer der Kanzeiliste der Erzdiözese Chicago, auch die Zusammenstellung der Datarie von 1901 (ASS 34, 34 s), die Instruktion der Propaganda von 1877 und der Sakramenten-kongregation von 1931 (AAS 23, 413 s) herangezogen werden.

Die Vollmacht, in Todesgefahr die *Firmung* zu spenden, die durch das Dekret „*Spiritus Sancti munera*“ von 1946 allgemein-rechtlich bestimmten Priestern verliehen wurde, wird auf S. 25 auch dem jeweils *leitenden* Missionar einer Missionsstation (Rector districtus) zugesprochen, unter Berufung auf can. 451 § 2, 2. Es müßte richtig § 2, 1 heißen, da nur diese Nummer von Quasi-Pfarrern handelt, die auch *Jone* (Gesetzbuch der lateinischen Kirche<sup>2</sup>, 1952, S. 47) zu den Priestern rechnet, „denen ausschließlich und dauernd die Seelsorge in einem genau bestimmten Gebiet übertragen ist“. Ob die weitere Bedingung: „mit allen Rechten und Pflichten eines Pfarrers“ nicht gegen die Stationsleiter in den Missionen spricht, soll hier nur gefragt werden. Praktisch hat die theoretische Frage insofern wenig Bedeutung, als durch nachfolgendes besonderes Reskript von 1947 die von der Propaganda abhängenden Ordinarien ermächtigt sind, ihre *sämtlichen* Seelsorgspriester zur Firmung in Todesgefahr zu delegieren.

Der auf S. 218 zitierte „*Coronata*“ ist P. Matthaeus Conte OFMCap. aus Coronata, gewöhnlich „Matthaeus a Coronata“ genannt.

Die Neuordnung des *eucharistischen Fastens* durch die Apostolische Konstitution „*Christus Dominus*“ vom 6. Januar 1953 ist nach der Drucklegung erfolgt und konnte deshalb noch nicht berücksichtigt werden.

Münster (Westf.)

Lic. theol. P. Norbert Kurzen OFMCap.

SEUMOIS, A. V. OMI: *La Papauté et les Missions au cours des six premiers siècles, Méthodologie antique et Orientations modernes*. Paris-Louvain 1951.

Mit großem Interesse und hohen Erwartungen nimmt der Historiker das anspruchsvolle Buch zur Hand, das laut Vorwort erstmals eine umfassende Darstellung der missionarischen Bemühungen des Papsttums in altchristlicher Zeit bieten will. S. 14—16 wird ausführlich und gründlich das Apostolat des hl. Petrus, des ersten Papstes, gewürdigt, der gewöhnlich nur allzusehr in den Schatten des großen Heidenmissionars der Urkirche, des hl. Paulus, zu stehen kommt. Die folgenden 500 Jahre werden auf mageren 25 Seiten abgehandelt. Man spürt es förmlich, wie sich Vf. abquält, diese öde Lücke mit schwachen Vermutungen und nichtigen Entschuldigungen anzufüllen, aber vergeblich. Das Papsttum war nun einmal nach Ausweis der Quellen am Missionswerk der Alten Kirche fast unbeteiligt. S. 74—123 wird Gregor der Große (590—604) als überragender Missionspapst gefeiert, als Mann der missionarischen Tat und vor allem als Lehrmeister der missionarischen Theorie und Methode. Um in allen Einzelheiten gültig zu sein, bedarf das mit Liebe gezeichnete Bild aber noch der Überprüfung und Berichtigung. Die Bemühungen Gregors um die Bekehrung der Juden, der Langobarden und Westgoten werden nur gelegentlich am Rande erwähnt. Das berüchtigte Antwortschreiben Gregors d. Gr. an

6\*\* Missions- u. Religionswissenschaft 1954, Nr. 1

Augustin von Canterbury sollte nicht mehr bedenkenlos als Kronzeuge für die Adaptationsfreudigkeit dieses Papstes in Sachen des Kirchenrechts und der Liturgie ins Feld geführt werden (vgl. mein Buch, Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Großen. Münster 1941). Gregors theologische Stellungnahme zur missionarischen Verpflichtung der Gläubigen sowie zur apostolischen Spiritualität der Missionare ist keineswegs so eindeutig, wie sie Vf. auf Grund der aus dem umfangreichen Schrifttum des Papstes geschickt ausgehobenen Zitate wahr haben möchte. Die ausführlichen Schlußfolgerungen (S. 125—211), die der missionarischen Praxis der Gegenwart zugute kommen und den Untertitel des Buches „*Méthodologie antique et Orientations modernes*“ rechtfertigen sollen, handeln rein theoretisch und reichlich optimistisch über die „Biegsamkeit“ des kanonischen Rechtes, die liturgische Akkommodation und die „Taufe“ außerschristlicher Werte. Als ob „eine simple Rückkehr zur ursprünglichen Form der missionarischen Methodologie des alten Papsttums“ (S. 210) möglich wäre und auf diese Weise brennende Missionsprobleme der Gegenwart bewältigt werden könnten! So einfach resultieren die Lehren der Geschichte denn doch nicht. Zweifellos aber würde ein tiefbohrendes Werk über „die altchristliche und neuzeitliche Missionsmethode“ als Haupttitel wertvolle und tragfähige Einsichten zutage fördern. — S. 39 ist der Tübinger katholische Exeget Joh. Bapt. Belser zitiert als Besler J. E. und Protestant. In den Anmerkungen finden sich reiche Literaturverweise, auch deutsche Autoren, deren Auffassungen aber kaum irgendwo in der Darstellung Verwendung finden, offenbar also gar nicht durchgearbeitet wurden. Zum ersten Kapitel könnte man noch nachtragen: W. Bieder, Grund und Kraft der Mission nach dem ersten Petrusbrief, Zürich 1950. Was am Schluß (S. 212—215) die Bibliographie über die letzten „Missionspäpste“ in einem wissenschaftlichen Werk über die missionarische Bedeutung des alten Papsttums soll, ist nicht recht einzusehen.

München

Suso Brechter

VROMANT, G. CICM de Scheut: *Ius Missionariorum. De matrimonio*. Ed. tertia emendata et aucta. L'Édition Universelle, Bruxelles-Desclée de Brouwer, Paris 1952 (Museum Lessianum, Sectio theol. Nr. 24), pag. 440.

Diese verbesserte und um 40 Seiten vermehrte Auflage enthält u. a. neue Abschnitte über das staatliche Eherecht in Indien, Pakistan, Japan, Philippinen, China und Belgisch-Kongo und berücksichtigt manche neueste Erlasse des Hl. Stuhles. Zu der etwas umstrittenen Frage über die Natur und den Umfang der bürgerlichen Gesetzgebung in Eheangelegenheiten sei auf die neue Schrift von W. Kühner, Die Zuständigkeit der Zivilgewalt bei Ehen von Nichtchristen, Rom 1951 (vgl. ZMR 1952, 232) verwiesen. Bei der Behandlung der Ehehindernisse wäre es bei den verschärften Rassengegensätzen in einigen Missionsgebieten nützlich, kurz die Gründe anzuführen, weshalb der kirchliche Gesetzgeber die Verschiedenheit der Rassen nicht als Ehehindernis aufgestellt hat, obwohl durch solche Verbindungen, besonders bei sehr weit auseinander getretenen Rassen, die seelische Gemeinschaft und damit die Unauflöslichkeit der Ehe gefährdet sein und auch für die Nachkommenschaft schwere Nachteile entstehen können; die Kirche hat sich damit begnügt, auf dem Wege der Verwaltung durch Seelsorge und Belehrung solchen Gefährdungen entgegenzuarbeiten (vgl. vier Gutachten über die Rassenmischehen in dem Bericht über die 3. ordentl. Mitgl.-Versammlung des Instituts für missionswiss. Forschungen, Freiburg 1913, 46—55). Weil Konsensmängel erfahrungsgemäß am häufigsten

eine gültige Ehe nicht zustandekommen lassen. könnte dieser Gegenstand etwas weitläufiger behandelt werden, z. B. bei der Frage, unter welchen Voraussetzungen Furcht von außen oder von innen eingelöst ist. Es würde den Wert des Buches wesentlich steigern, wenn gerade zu diesem Thema der Konsensmängel auch neueste Rotaentscheidungen kurz mitgeteilt würden. Zu den „neuesten Rotaentscheidungen“ gehören aber nicht, wie es S. 179 heißt, solche von 1910—1917, wie auch manche etwas veraltete Literatur in der neuen Auflage wieder auftaucht. Wir wünschen dem verdienstvollen Missionseheren von Vromant, der ein Wegbereiter des neuzeitlichen Missionsrechts geworden ist, weitere Erfolge im Dienste der Mission.

Münster (Westf.)

Max Bierbaum

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

BONNET, HANS: *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin 1952. Walter de Gruyter und Co. DM 92,—.

Auch dieses Buch hat seine Schicksale gehabt. Ursprünglich im Jahre 1926 als eine Gemeinschaftsarbeit der deutschen Ägyptologen geplant und begonnen, ist es auf Bonnets Schultern liegen geblieben. Nur 26 der insgesamt 617 Artikel stammen von Mitarbeitern, alles übrige ist sein Werk. Es ist kein geringes Maß an Entsagung und Selbstdisziplin, das das Unternehmen an seinen Verfasser gestellt hat, um so mehr, als anerkanntermaßen kein Gebiet des alt-ägyptischen Lebens noch so viele Fragen offen läßt und noch so gründlicher, systematischer Durcharbeitung bedarf wie gerade die Religion. Man muß daher die Treue bewundern, mit der B. durch ein Vierteljahrhundert seine Kräfte nahezu ausschließlich dem Reallexikon zur Verfügung gestellt hat.

Der Vorteil, der sich aus der Verfasserschaft eines Einzelnen ergibt, ist augenscheinlich der, daß zu den Hunderten von Einzelproblemen ein einheitlicher Standpunkt eingenommen wird, und daß der Benutzer nicht durch Widersprüche verwirrt wird, die sich zwangsläufig ergeben, sobald verschiedene Autoren verschiedener Grundauffassungen sich in die Arbeit teilen. Das gilt natürlich vornehmlich für die großen Schwerpunktartikel. Ich nenne, um ein paar besonders gelungene herauszunehmen, die Stichwörter Aton, Ethik, Frömmigkeit, Gebet, Gott, Götterglaube, Jenseitsglaube, Kult, Priester, Sarg, Zauber und die Monographien der bedeutenderen Göttergestalten wie Isis, Osiris, Re, Seth. Sie alle zeugen von umfassender Kenntnis des Stoffes, von gründlichem Durchdenken der Fragenkomplexe, von gesundem Urteil und sind — das möchten wir besonders unterstreichen — in einer vorbildlich klaren Sprache geschrieben.

Auf der andern Seite ist freilich mit solcher Arbeitsweise notwendig die Gefahr verbunden, daß die persönliche Note des Verfassers stärker in Erscheinung tritt, als es für ein Lexikon angemessen erscheint, das letzten Endes doch den Stand unseres Wissens und nicht die Auffassung eines Einzelnen wiederzugeben bestimmt ist. Der Verf. ist sich, seinem Vorwort zufolge, dieser Gefahr durchaus bewußt gewesen und hat sie zu bannen gesucht, indem er auch andere Anschauungen zu vermerken sich bemüht hat. Das ist ihm nach Ansicht des Ref. freilich häufig nicht gelungen, und hier scheint ihm ein Mangel zu Tage zu treten, der nicht ganz übergangen werden darf. Es wäre u. E. in weit höherem Maß als geschehen nötig und möglich gewesen, nicht nur Belege für

die vertretenen Ansichten beizufügen, sondern auch neuere Arbeiten anderer, insbesondere aus den letzten 15 Jahren, zu berücksichtigen und aufzuführen. Ein paar Beispiele seien zur Begründung angeführt: Das alte, vielerörterte Problem der Bedeutung und Identifizierung von Behdet ist neuerdings durch einen umfassenden Aufsatz Gardiners im *Journal of Egyptian Archaeology* 30 (1944) auf eine ganz neue Grundlage gestellt worden. B. fügt seinem eigenen Artikel Behdet den Hinweis auf Gardiners Arbeit mit dem Bemerkten bei, er sei ihm nicht zugänglich gewesen, obwohl er doch 8 Jahre vor B.s Buch erschienen und mittlerweile ohne Zweifel in einer Anzahl von Exemplaren des Journalbandes in Deutschland greifbar war. — In dem Artikel über das sakrale Königtum, das neuerdings so stark im Blickpunkt der Forschung gestanden hat, hätte doch mindestens ein Hinweis auf H. Frankforts 1948 erschienenes Werk „Kingship and the Gods“ gegeben werden müssen (das auch für den Art. Osiris hätte verwendet werden sollen). — In den Artikeln Grab, Mastaba, Totentempel sind H. Rickes bedeutsame „Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches“ von 1944 nicht genannt, geschweige denn berücksichtigt worden (ihre gemeinsam mit Schott bearbeitete und inzwischen erschienene Fortsetzung ist im Begriff, einen neuen Abschnitt der Erforschung der Pyramidentexte einzuleiten und hat zu einem ganz neuen Verständnis der Totentempel der Pyramiden geführt). B. beruft sich darauf, daß die seit Kriegsbeginn erschienene Literatur des Auslandes ihm „bis auf wenige Ausnahmen verschlossen“ geblieben sei. Das hätte seit 1950 in diesem Maße nicht mehr zu sein brauchen, und überdies hätte sich für ein Werk von der Bedeutung des vorliegenden ein Besuch in Leiden, Brüssel oder Oxford ermöglichen lassen, wo dem Verf., wie Ref. aus eigener Erfahrung bezeugen kann, komplette Bibliotheken in liberalster Weise geöffnet worden wären.

Im übrigen hat B. auch von der neuerdings bei uns erschienenen Literatur nur wenig Gebrauch gemacht. Scharffs „Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit“ von 1947 ist ebensowenig verwertet worden wie jene in der Forschung stark hervortretenden Arbeiten, die den soziologischen und landschaftlichen Gesichtspunkt (unterägypt. Bauern- und oberägypt. Nomadenreligion) in den Vordergrund stellen. — Eine so grundlegende Untersuchung wie S. Schotts „Mythe und Mythenbildung“ von 1945 durfte u. E. nicht in einem kurzen, ablehnenden Nachsatz zu B.s Artikel abgetan werden. — Das aus jahrelangem einfühelndem Nachdenken über Grundfragen der ägypt. Religion erwachsene Buch H. Junkers „Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion“ von 1949, um nur noch dieses zu nennen, scheint nirgends erwähnt und hätte doch für eine ganze Reihe von Artikeln fruchtbar gemacht werden können.

So gewinnt man den Eindruck, daß es letztlich wohl nicht so sehr die Unerreichbarkeit der neueren Literatur gewesen ist, die z. B. von ihrer Verwertung abgehalten hat, als die Tatsache, daß ihm nach jahrelanger Arbeit an seinem Werk einfach die Lust ausgegangen ist, seine Artikel immer wieder auf den neuesten Stand zu bringen. Tatsächlich ist infolgedessen sein Buch durch vielerlei, großenteils recht bedeutsamen Arbeiten der letzten 15 Jahre kaum beeinflusst worden. Das ist schade, und insbesondere der Kreis der nichtägyptologischen Benutzer, also der Theologen, Religionswissenschaftler und Althistoriker, wird es bedauern, nicht überall den augenblicklichen Stand der Forschung vorgeführt zu bekommen. Aber vielleicht ist eben doch die gestellte Aufgabe über die Kraft eines einzelnen hinausgegangen. Um so größer ist der Dank,

den wir dem Verf. für das Geleistete schulden. Ohne seine Hingabe besäßen wir das Reallexikon heute nicht, und er darf gewiß sein, daß die Unmenge Wissensstoff und die Fülle von Anregungen, die er über uns ausgeschüttet hat, reiche Früchte tragen wird.

Münster (Westf.)

Walter Wolf

KROKER, EDUARD JOS., *Der Gedanke der Macht im Shang-kün-shu*. Betrachtungen eines alten chinesischen Philosophen. St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1953, 280 Seiten, brosch. 10,80 DM. Hln. 12,40 DM.

„Auf das Prinzip des Machtwillens läßt sich keine Ethik gründen.“ Diesen Spruch des bekannten Österreicher (Ferdinand Ebner) kehrte Schang-jang, chinesischer Politiker und Philosoph des 4. Jahrh. v. Chr., um. Sein Werk Schang-dschün-schu (Shang-kün-shu) erzählt uns, daß die Macht sich nicht auf die Ethik gründen läßt. Schang-jang lebte in einer unruhigen und aufgewühlten Zeit, in der die zahlreichen Lehnstaaten sich gegenseitig bekämpften, und neun große Schulen auftraten, um ihr Bestes jedem Hof anzubieten. Schang-jang gilt als Größe der legistischen Schule, die einen besonderen Blick für Gesetz und Organisation hatte. Es ist äußerst interessant, daß viele moderne Maßnahmen, bes. die in den totalitären Staaten, im 4. Jahrh. v. Chr. bereits üblich waren, wie z. B. Geburtseintragung, Personenausweis, kollektive Verantwortung und Strafe, Anzeigepflicht, Statistik usw. Zu weit ging jedoch der legistische Glaube an die Allmacht des Gesetzes, da man beabsichtigte, die Fähigkeit des Herrschers überflüssig zu machen. Aber die Unzulänglichkeit und Fehler seiner Lehre mußte Schang-jang am eigenen Leib erfahren, da er die letzte Freiheit verlor und eines gewaltsamen Todes starb. Ein Gegenstück bildet die konfuzianische Schule, die das Wohl des Volkes nur durch das sittliche Verhalten zu erlangen glaubte, und das platonische Ideal vom weisen König für selbstverständlich hielt. Überzeugt waren sie, daß der Himmel (Gott) nur dem Tugendhaftesten die Herrschaft des Reiches verleihen würde. Diesen Gegensatz über Allmacht zwischen Gesetzgebung und sittlicher Lauterkeit hat Kroker geschickt gezeigt. Heute tut uns die Synthese not. Krokers Werk ist empfehlenswert nicht nur für Juristen, sondern auch für Erzieher und überhaupt für Kulturinteressierte.

Freiburg i. Br.

Dr. Paul S. Ÿ. Hsiao

SCHÄR, H.: *Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte*. Studien aus dem C. G. Jung-Institut, Zürich. Rascher-Verlag, Zürich 1950, S. 702, DM 38,—.

In den höheren Religionen, ja vielleicht in allen Religionen, nimmt der Erlösungsgedanke, sei er ausgesprochen oder nicht, eine mehr oder minder zentrale Stelle ein, wobei freilich Inhalt und Form dieser Vorstellung sehr verschieden sind. In dem hier anzuzeigenden Buche wird der Begriff der Erlösung sehr weit gefaßt: Erlösung besagt eine Erfahrung des Menschen, durch die er von einem Übel befreit und sich durch neue Kräfte bereichert fühlt. Bei dieser Formulierung ist Erlösung nicht notwendig ein religiöses Geschehen, sie kann sich auch in anderen Bereichen, etwa in der Kunst, Wissenschaft u. a. m. vollziehen. Religiös wird sie nach dem Vf. nur, wenn sie durch ein religiöses Er-

lebnis ausgelöst wird. Dem Vf. geht es ausschließlich um die religiöse Erlösung. Angesichts der Vielheit von Formen und Inhalten, die sich auch innerhalb der Religionsgeschichte mit dem Worte Erlösung verbinden, will der Vf. durch Aufstellung psychologischer Typen wenigstens von der menschlich-seelischen Seite her wissenschaftlich Ordnung und Klärung bringen und dem Seelsorger wichtige Hilfsdienste leisten. Er beginnt mit einer phänomenologischen Darstellung der Erlösung und ihres Erlebnisses. Daran schließt sich eine Übersicht der Typen an. Diese stellen sich folgendermaßen dar. Es gibt eine Erlösung auf Grund eines Gemeinschaftserlebnisses durch eine bestimmte Lenkung der Libido (= der triebhaften Strebekräfte), durch Klärung und Ordnung der Seele (der Vf. gebraucht den Namen *Confessio*), durch „das Gehäuse“ (durch Einordnung in ein festes Glaubensbekenntnis; ferner realisiert sich Erlösung durch das Ganz-Andere (d. h. hier durch Kräfte, die dem Menschen bisher in seinem geistigen Haushalte mangelten), durch Bekehrung (*Conversio*, innere Umgestaltung), durch Verengerung der Persönlichkeit (*Askese*, Opfer), durch Erweiterung der Persönlichkeit (*Mysterien*, *Sakramente*), endlich durch Individuation (Ringens des Menschen um seine Ganzheit in der Synthese von Bewußtem und Unbewußtem).

Die knappen Titel können keinen Eindruck vermitteln von dem Reichtum des Gebotenen aus der Psychologie, der Religions-, Dogmen-, Frömmigkeits- und allgemeinen Geistesgeschichte, sowie aus dem Gebiete der verschiedensten religiösen Richtungen und Bewegungen. Der Vf. ist sich bewußt, daß die Psychologie nicht an den eigentlichen objektiven Inhalt der Religion heranreicht, der nicht der psychologischen, sondern metaphysischen Dimension zugehört. Darum kann auch der volle und tiefere Inhalt etwa des christlichen Erlösungsplans psychologisch nicht ausgeschöpft werden. Rein psychologisch gesehen, bietet das Buch gleichwohl dem Wissenschaftler, vor allem aber dem Erzieher und Seelsorger und hier wieder ganz besonders dem Missionar, wertvollstes Material, fruchtbare Anregungen und Einsichten. Freilich bedarf es des geschulten, kritischen Lesers. Man wird öfter Fragen und Bedenken anmelden müssen, namentlich auch unter dem Gesichtspunkte, ob der Vf. nicht, unbeschadet seiner gegenteiligen Versicherung (also offenbar gegen seine Intention), mit gewissen Formulierungen den Eindruck eines Psychologismus und Relativismus hinterläßt. Aber auch da, wo man mit dem Vf. nicht völlig einig geht, wird man aus dem Buche lernen können.

Münster (Westf.)

J. P. Steffes

## VERSCHIEDENES

FALLER, ANSGAR: *Die Epiphaniefeier*. 1951, 80 Seiten, kart. DM 1,50, Ln. DM 2,50. Volksliturgisches Apostolat Klosterneuburg bei Wien. Auslieferung für Deutschland Kyrios-Verlag, Meitingen bei Augsburg.

F. macht uns mit dem Verlauf und den Zielen der Epiphaniefeier Vinzenz Pallottis bekannt: 1836 wurde sie in Rom feierlich eröffnet, in den folgenden Jahren mit noch größerer Pracht begangen, aber doch nicht auf die ganze Kirche ausgedehnt. Zum Vergleich zieht F. — zumal im Anfang und am Ende — die vom amerikanischen Priester Thomas Wattson 1909 eingeführte Gebetsoktav (18. bis 25. Januar) heran.

Münster (Westf.)

Bruno Hüser OFM

GROSSOUW, W./KARRER, O.: *Das geistliche Leben*. Biblisch-liturgische Betrachtungen für alle Tage des Jahres. München 1952, Verlag Ars Sacra Josef Müller, 895 Seiten.

Als ein Buch, das aus der Schrift und Liturgie schöpft und die Christen zu einer „einfachen, liebevollen Beschauung“ führen will, dürfte sich dieses Werk für den Christen mancher Missionsländer besser eignen als Bücher mit Betrachtungen, die zu kompliziert sind und zuviel Wert auf das schlußfolgernde Denken legen. Missionsgedanken klingen des öfteren an, so der Gedanke des Heils der Völker (62, 81), der Offenbarung Gottes vor den Heiden (99), der Missionspflicht (362, 470 f.), Christi als des Heils der Welt (849).

Münster (Westf.)

Thomas Ohm

PROCKSCH, OTTO: *Theologie des Alten Testaments*. Bertelsmann. Gütersloh 1950. VII. 714 Seiten. gbd. DM 26,—, Lieferung 3 u. 4.

Auf die Besprechung der ersten beiden Lieferungen in dieser Zeitschrift (ZMR 84, 1950, 309 f.) kann verwiesen werden. Nach einer theologischen Darstellung der atl. Geschichte geht Procksch im zweiten Abschnitt seines Werkes auf die theologische Gedankenwelt ein. Hier kann man also eine mehr systematische Theologie finden, die vieles bietet, trotzdem aber nicht recht erschöpfend ist und nicht in allen Thesen so sicher, wie sie sich gibt. Für den, der mit den Grundbegriffen atl. Theologie vertraut ist, ist es aber zweifellos von Nutzen, sich mit Procksch auseinanderzusetzen. Vorzügliche Register erschließen das umfangreiche Buch.

Münster (Westf.)

Dr. H. Eising

## 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.

BARBIAN, LUDWIG, SVD: *Im Herrgotts-Auto auf den Straßen der Diaspora*. Verlag „Christ Unterwegs“, München 1953, 75 S., kart. mit Schutzumschlag DM 1,90.

HAFNER, AMBROSIUS, OSB: *Das Geheimnis der Jacke*. Nach koreanischen Quellen. St. Ottilien 1953, Eos-Verlag, 126 S.

KEYES, F. P.: *Therese von Lisieux*. Die Heilige des „Kleinen Weges“. Paul-Pattloch-Verlag, Aschaffenburg 1952, 184 S., Gzld. DM 8,50.

MEŠTROVIĆ, IVAN: *Dennoch will ich hoffen ...* Ein Weihnachtsgespräch. Zürich 1945, Rascher Verlag, 301 S.

SCHMIDT-PAULI, ELISABETH VON: *Kolumbus und Isabella*. Schicksal zweier Berufener. Paul-Pattloch-Verlag, Aschaffenburg 1953, 428 S., DM 12,80.

STRAELEN, H. VAN, SVD: *Yoshida Shōin. Forerunner of the Meiji Restoration*. (= Vol. II. der Monographies du T'oung Par). Leiden 1952, 149 S. 21 Gulden.

## SATZUNG

DES INTERNATIONALEN INSTITUTS  
FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

## § 1

Der *Name* des Instituts ist „Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen“. Es besteht aus Männern der Wissenschaft und Freunden der Bestrebungen des Instituts.

Seinen *Sitz* hat das Institut in Münster (Westf.). Es ist, gemäß § 21 ff. des BGB, im November 1911 in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Münster (Westf.) eingetragen worden unter dem Aktenzeichen V. R. Nr. 68. Die vorliegende neue Fassung ist unter dem 24. Juli 1953 bei demselben Amtsgericht und unter demselben Zeichen vermerkt worden.

## § 2

Der *Zweck* des Instituts ist die Anregung und Förderung wissenschaftlicher Arbeiten und Forschungen jeglicher Art aus dem Gebiete des katholischen Missionswesens.

Insbesondere werden ins Auge gefaßt:

1. die moralische und finanzielle Unterstützung einer Fachzeitschrift als Organ des Instituts;
2. die Förderung und Erforschung der in den deutschen und ausländischen Archiven vorhandenen handschriftlichen Bestände von Berichten und Denkschriften über das Missionswesen der früheren Zeit;
3. die Förderung der Drucklegung von wichtigen Archivalien und sonstigen wissenschaftlichen Arbeiten aus dem Gebiete der Missionswissenschaft;
4. die Veranstaltung von missionswissenschaftlichen Kursen und Kongressen.

## § 3

Die *Mitgliedschaft* wird *erworben* durch Anmeldung beim Schatzmeister und Zahlung des *Jahresbeitrages*, dessen Höhe jeweils von der Mitgliederversammlung festgesetzt wird. Nicht nur Einzelpersonen, sondern auch juristische Personen und Körperschaften sowie wissenschaftliche Institute können Mitglieder sein, ohne daß der Beitritt eine organisatorische Unterordnung bedeutet. Sie müssen sich durch eine Einzelperson vertreten lassen. Die *lebenslängliche* Mitgliedschaft kann erworben werden durch einmalige Zahlung von DM 300,—.

## § 4

Die Mitgliedschaft *erlischt* durch Tod oder Nichtzahlung des Mitgliederbeitrages während zweier aufeinanderfolgender Jahre oder durch schriftliche Austrittserklärung.

## § 5

Die *Rechte* der *Mitgliedschaft* werden ausgeübt in der Mitgliederversammlung. Jedes Mitglied hat in ihr eine Stimme. Die Mitglieder haben ferner das Recht auf kostenfreie Zustellung des Vereinsorgans.

## § 6

Die *Mitgliederversammlung* findet statt möglichst alle 2 Jahre. Außerdem wird sie einberufen, wenn der geschäftsführende Ausschluß es beschließt. Desgleichen kann der Vorsitzende sie aus triftigen Gründen jederzeit einberufen. Jedes Mitglied wird schriftlich eingeladen. Diese Einladung soll nach Möglichkeit wenigstens zwei Wochen vor dem Tage der Versammlung erfolgen. Sie muß die Gegenstände bezeichnen, über welche Beschluß gefaßt werden soll.

## § 7

Den *Vorsitz* in der *Mitgliederversammlung* führt der Vorsitzende des Instituts. Er kann sich durch den Leiter der wissenschaftlichen Kommission vertreten lassen. Über die Versammlungen wird vom Schriftführer ein Protokoll aufgenommen. Das Vereinsorgan bringt einen ausführlichen Bericht über die Versammlung.

## § 8

Die Mitgliederversammlung hat folgende *Befugnisse*: 1. Sie wählt den Vorsitzenden, seinen Stellvertreter, den Schriftführer und den Schatzmeister; 2. sie nimmt den vom geschäftsführenden Ausschuß zu erstattenden Rechenschaftsbericht entgegen (über den wissenschaftlichen Stand und die Aufgaben des Instituts durch den Leiter der wissenschaftlichen Kommission oder den Schriftführer, über den Kassenstand durch den Schatzmeister); 3. sie beschließt über die allgemeinen Angelegenheiten des Instituts, über die Abänderung der Satzung und über die Auflösung des Instituts.

## § 9

Alle *Beschlüsse* werden gefaßt mit einfacher Stimmenmehrheit der anwesenden Mitglieder. Nur der Beschluß der Auflösung bedarf einer Mehrheit von drei Vierteln der Anwesenden.

## § 10

Der *Vorstand* des Instituts im Sinne des § 26 des BGB wird gebildet durch den *Institutsvorsitzenden*. Dieser vertritt das Institut nach außen hin in Übereinstimmung mit den Beschlüssen des geschäftsführenden Ausschusses.

## § 11

Der *geschäftsführende Ausschuß* besteht aus dem Institutsvorsitzenden, dem Schriftführer und dem Schatzmeister. Außerdem gehört ihm noch an der Leiter der wissenschaftlichen Kommission, der auch in Abwesenheit des Vorsitzenden die Mitgliederversammlung leitet (vgl. §§ 7 u. 15).

## § 12

Die *Amtszeit* des Vorsitzenden und des geschäftsführenden Ausschusses dauert zwei Jahre. Scheidet während dieser Zeit der Vorsitzende aus, so wird er bis zur nächsten Mitgliederversammlung durch den stellvertretenden Vorsitzenden ersetzt. Scheidet ein anderes Mitglied des geschäftsführenden Ausschusses aus, so hat der Ausschuß das Recht zur Beiwahl für den Rest der Amtszeit. Die *Neuwahl* findet statt in der letzten Mitgliederversammlung der Amtszeit.

## § 13

Über die *Beschlüsse* des geschäftsführenden Ausschusses wird vom Schriftführer ein *Protokoll* geführt. Die Beschlüsse gelten als rechtskräftig, wenn sie vom Vorsitzenden und einem weiteren Mitgliede gegengezeichnet sind.

## § 14

Aus den Vertretern der Wissenschaft des Instituts (vgl. § 1) wird eine *wissenschaftliche Kommission* gebildet.

Ihr *Zweck* ist die Ausführung der wissenschaftlichen Bestrebungen des Instituts (vgl. § 2). Besonders sind hervorzuheben:

1. die Gestaltung der Fachzeitschrift und die Bestimmung der Höhe des nötigenfalls zu leistenden finanziellen Zuschusses für ihre Drucklegung;
2. die Auswahl und Beauftragung der Stipendiaten sowie die Bestimmung der Höhe des Stipendiums;
3. die Begutachtung der vom Institut vorzunehmenden oder zu unterstützenden Publikationen sowie die Festsetzung der Höhe der geldlichen Unterstützung dieser Veröffentlichungen;
4. die Vorbereitung der vom Institut oder unter Mitwirkung des Instituts abzuhaltenden missionswissenschaftlichen Kurse und Kongresse.

## § 15

Der Leiter der wissenschaftlichen Kommission ist der stellvertretende Vorsitzende, der von der Mitgliederversammlung gewählt wird (vgl. § 8, Abs. 1). Der Schriftführer des Instituts ist gleichzeitig Mitglied und Schriftführer der Kommission. Mitglieder sind die Mitglieder des geschäftsführenden Ausschusses, der Redaktion des Institutsorgans und vom ersten Vorsitzenden im Einvernehmen mit der Kommission zu berufende Fachgelehrte.

## § 16

Die *Kommissionssitzungen* finden jeweils nach Bedarf statt. Sie werden vom Leiter rechtzeitig und unter Angabe des Beratungstoffes einberufen. Der Leiter kann sich durch ein anderes Mitglied der Kommission vertreten lassen.

## § 17

Die Beschlüsse der Kommission, namentlich die finanzieller Natur, unterliegen der Bestätigung durch den Vorsitzenden des Instituts. Über die Beschlüsse finanzieller Art wird dem Vorsitzenden vom Schriftführer Mitteilung gemacht, worauf der Vorsitzende dem Schatzmeister Anweisung erteilt.

## § 18

Im Falle der *Auflösung* des *Instituts* (s. auch §§ 8 u. 9) entscheidet die letzte Mitgliederversammlung über die Verwendung des vorhandenen Vermögens.

## ZUM 1200. TODESTAG DES HL. BONIFATIUS

### *Der Auftrag der Kirche*

„Gregor, Diener der Diener Gottes, an Bonifatius, den Mönchspriester:

Dein Uns offenbares eifervolles und frommes Wollen, das sich an Christus gläubig entzündet hat, und die als wahr bestätigte Kunde, die Uns von Deinem Glauben geworden ist, bestimmen Uns, Dich bei der Verbreitung des Wortes Gottes, das Seine Gnade Unserer Sorge anvertraut hat, als Mitarbeiter zu verwenden. Wir haben gehört, daß Du von Kind auf den heiligen Wissenschaften oblagst und, heranreifend, Dein Dir vom Himmel anvertrautes Talent im Blick auf Gottes Liebe gemehrt hast, um die Gnade und Kenntnis der himmlischen Offenbarung für das Werk heilbringender Predigt zu nützen und unverdrossen ungläubige Völker das Geheimnis des Glaubens zu lehren. Wir freuen Uns mit Dir Deines Glaubens und wünschen, Förderer der Dir verliehenen Gnade zu werden. Du hast Dein frommes Vorhaben bescheiden und klug dem Apostolischen Stuhl unterbreitet, um als Glied unter Gliedern das Haupt des Leibes zu suchen und den Antrieb Deines Innern am Urteil des Hauptes zu prüfen. Demütig wolltest Du Dich seiner Leitung unterwerfen, um auf dem rechten Weg voraneilen und unverbrüchlicher Verbundenheit vollkommen gewiß sein zu können. Im Namen der unteilbaren Dreifaltigkeit und kraft der unerschütterten Machtvollkommenheit des hl. Apostelfürsten Petrus, dessen Lehramt Wir nach göttlicher Anordnung versehen und dessen Stelle auf dem Heiligen Stuhl Wir einnehmen, haben Wir Dich deshalb in Deiner zuchtvollen Ergebenheit berufen. Wir beauftragen Dich: Du sollst, brennend von jenem heilsamen Feuer, das der Herr selbst auf Erden entzünden wollte, eilends das Wort von der Gnade Gottes zu allen Völkern tragen können, die vom Wahn des Unglaubens befallen sind. Du sollst mit Gottes Hilfe und im Namen Christi Unseres Herrn und Gottes das Geheimnis Seines Reiches in überzeugender Wahrheit verkünden und im Geiste der Kraft, der Liebe und der Nüchternheit die Lehre beider Testamente in einer den ungebildeten Herzen entsprechenden Weise ausbreiten. Für die Spendung des Sakramentes, wodurch jene, die mit Gottes Gnadenhilfe den Glauben annehmen wollen, geweiht werden, halte Dich — Unsere Gunst ist Dir von vorneherein gewiß — an die Vor-

schriften, die Dir in der Anweisung Unseres heiligen Apostolischen Stuhles zugegangen sind. Sollte es Dir bei Deinem Unternehmen an irgend etwas fehlen, so lasse es Uns nach Möglichkeit wissen.

Lebe wohl.

Gegeben an den Iden des Mai im 3. Regierungsjahre des frommen und erhabenen Herrn Leo, des von Gott gekrönten großen Kaisers, in seinem 3. Postkonsulatsjahre, in der 2. Indiktion.“

(Übersetzt von Dr. P. Josef Glazik MSC nach: Epistolae selectae in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editae. Tom. I: S. Bonifatii et Lulli epistolae. Ed. M. Tangl. Berlin 1916. n. 12, pp. 17 s.)

### *Die Antwort des hl. Bonifatius: Sein Bischofsseid*

„Im Namen Gottes des Herrn und unseres Erlösers Jesus Christus. Im 6. Regierungsjahr des Herrn Leo, des von Gott gekrönten großen Kaisers, in seinem 6. Postkonsulatsjahr und im 4. Jahre seines Sohnes Konstantin, des großen Kaisers, in der 6. Indiktion.

Ich Bonifatius, durch Gottes Gnade Bischof, verspreche Euch: Dir, heiliger Apostelfürst Petrus, und Deinem Stellvertreter, dem Heiligen Vater Gregor und seinen Nachfolgern, bei Gott dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, der unteilbaren Dreieinigkeit, und bei diesem Deinem hochheiligen Leib: Ich will den heiligen katholischen Glauben ganz und unversehrt bewahren und in der Einheit dieses Glaubens, in der alles Heil der Christen, wie zweifelsfrei erwiesen, besteht, mit Gottes Hilfe beharren. Gegen die Einheit der gemeinsamen und allgemeinen Kirche werde ich unter keinen Umständen irgend jemand, gleich, wer mir dazu rät, beipflichten. Vielmehr will ich, wie gesagt, Dir und der Förderung Deiner Kirche, die von Gott dem Herrn die Gewalt bekommen hat zu binden und zu lösen, sowie Deinem schon genannten Stellvertreter und seinen Nachfolgern meinen Glauben, meine lautere Gesinnung und meine Mitarbeit ganz und gar verschreiben. Sehe ich Bischöfe gegen die alten Lehren der heiligen Väter verstoßen, so will ich mit ihnen keine Gemeinschaft und Verbindung haben. Im Gegenteil, ich will ihnen nach Kräften wehren; vermag ich das nicht, will ich es unverzüglich meinem apostolischen Herrn melden. Wenn ich je, was fern von mir sei, versuchen sollte, gegen eines der Dir gegebenen Gelöbnisse irgend etwas zu tun, so will ich schuldig befunden werden im ewigen Gericht und der Strafe des Ananias und der Sapphira verfallen, die es auch gewagt haben, Dich über ihr Eigentum zu betrügen und zu belügen.

Diese Eideserklärung habe ich Bonifatius, der geringe Bischof, eigenhändig unterzeichnet und auf Deinen hochheiligen Leib gelegt. Vor Gott als Zeugen und Richter habe ich obenstehenden Eid geleistet und verspreche, ihn zu halten.“

(Übersetzt von Dr. P. Josef Glazik MSC nach der oben angeführten Ausgabe n. 16, pp. 28 s.)

DR. P. HEINRICH RADEMACHER MSC, HILTRUP

## DIE ERFOLGREICHE SACHSENMISSION DES HL. BONIFATIUS IM JAHRE 738<sup>1</sup>

Als der hl. Suitbert im Jahre 693 seine erfolgreiche Mission bei den Brukertern begann, war die Lippe noch im wesentlichen die südliche Grenze des Gebietes der Altsachsen<sup>2</sup>. Schon im Jahre 694 mußte St. Suitbert seine Missionsarbeit bei den Brukertern abbrechen oder unterbrechen und an den Hof Pippins flüchten, weil die Altsachsen über die Lippe vorstießen, sich das Brukertergebiet unterwarfen und die neuen Christen überallhin zerstreuten oder in ihren Volksverband aufgehen ließen<sup>3</sup>. Bald nach dem Tode des hl. Suitbert ereilte dasselbe Schicksal im Jahre 715 auch die Hattuarier im Hatterungau<sup>4</sup>, wo schon unter Bischof Kunibert 630 von Köln aus eine missionarische Tätigkeit begonnen haben soll<sup>5</sup>. Mehr noch als der Brukerterstamm löst sich der Hattuarierstamm nach dem Einfall der Sachsen auf und wird zum großen Teil in die Waffen- und Volksgemeinschaft der westfälischen Sachsen aufgenommen<sup>6</sup>. Um 950 bilden der frühere Brukertergau und der Hatterungau zusammen den großen sächsischen Gau Westfalen<sup>7</sup>. Ein kleiner Teil der

<sup>1</sup> Vgl. Rademacher, Heinrich MSC, Die Anfänge der Sachsenmission südlich der Lippe. Westfalia Sacra. Quellen u. Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens, Bd. II, Münster 1950, 133—186.

<sup>2</sup> Über Brukerter u. Altsachsen vgl. Rademacher, Die Anfänge, 134—139.

<sup>3</sup> Bedae Venerabilis Historia ecclesiastica gentis Anglorum. — Opera omnia T. VI: Migne PL 95, XI col. 246; Rademacher, Die Anfänge, 148 ff.

<sup>4</sup> Über die Hattuarier und den Hatterungau vgl. Rademacher, Die Anfänge, 140 f., 156; Hattuarier beiderseits der Lenne um Attendorn, Lüdenscheid.

<sup>5</sup> Über Kunibert v. Köln und die Sachsenmission vgl. Rademacher, Die Anfänge, 152 f. Genannt werden im Hatterungau die Orte Menden und Schwelm.

<sup>6</sup> Vgl. H. Kampschulte, Kirchlich-politische Statistik des vormals zur Erzdiözese Köln gehörigen Westfalen (Lippstadt 1869) 12.

<sup>7</sup> Kampschulte, ebd. 12.

Brukterer wurde 694 durch die eindringenden sächsischen Engern nach Südosten abgedrängt und findet sich um 738 wieder in einem Teil des pagus Hessorum, im sog. pagus Hessi-Saxonicus<sup>8</sup>, westlich der Weser im hessischen Grenzgebiet nördlich des Zusammenflusses der Werra und Fulda.

Im 8. und 9. Jhdt. wohnen also im nunmehr sächsischen Neu- und Grenzland südlich der Lippe und Ruhr Brukterer, Hattuarier und Sachsen zusammen, vermischt vielleicht noch mit den Überresten der alten Sigambrer. Sie gelten nach 700 als echte Sachsen<sup>9</sup>. Die Vermischung dieser Stämme ist freilich westlich der Wasserscheide zum Rhein hin viel stärker gewesen als östlich der Wasserscheide. Dort haben sich die sächsischen Engern ziemlich rein erhalten in den neuen Wohnsitzen. Was also nach 715 etwa in diesen Gebieten von Missionaren unternommen wurde, kann als echte Sachsenmission angesehen werden und wird auch von den Historikern als solche bezeichnet<sup>10</sup>. Nach Bedas Bericht sind die von St. Suitbert bekehrten Brukterer von den eindringenden Sachsen nicht ausgerottet worden, sondern nur versprengt worden. Ob die Versprengten sich als Christen halten konnten, wissen wir nicht, jedenfalls aber sind die Sachsen bei den Brukterern und wohl auch bei den Hattuariern mit dem Christentum in Berührung gekommen, und es kann wohl sein, daß diese Berührung ihrer späteren Bekehrung vorgearbeitet hat und daß daher die späteren Sachsenkämpfe in den westlichen Gebieten südlich der Lippe niemals so scharf gewesen sind wie weiter östlich. Ein indirekter Einfluß der früheren Missionare auf die Bekehrung der Sachsen kann mithin angenommen werden.

Daß der hl. Bonifatius niemals in den eigentlichen sächsischen Stammländern missioniert hat, ist sicher, ob er es geplant und gewollt hat, kann nicht sicher erwiesen werden. Daß er aber in dem neuen sächsischen Grenz- und Kolonialland missioniert hat, kann heute als gesichert angesehen werden. Somit gehört der hl. Bonifatius zu den Missionaren der eigentlichen Sachsen südlich der Lippe, und zwar sicher im ganzen Grenzgebiet der fränkischen Hessen und Thüringer.

Schon der erste Missionsauftrag Gregors II. an Bonifatius vom

<sup>8</sup> Über den pagus Hessi-Saxonicus vgl. Quellen u. Literatur bei Rademacher, Die Anfänge, 163 f.

<sup>9</sup> Vgl. Rademacher, Die Anfänge, 137—139; Mich. Tangl, Bonifatiusfragen, Abhandlungen der preuß. Akademie der Wissenschaften II (Berlin 1919) 6; Wiedemann, Heinr., Die Sachsenbekehrung, Missionswiss. Studien, 5. Münster 1932, 29.

<sup>10</sup> Vgl. Wiedemann, ebd. 29; Tangl, Bonifatiusfragen, ebd. 6.

Jahre 719 war uneingeschränkt: „ . . . ut . . . ad gentes quascumque infidelitatis errore detentas properare . . . potueris“<sup>11</sup>. Der zweite Auftrag nach der Bischofsweihe zielt unbedingt auch auf die Sachsenmission (722)<sup>12</sup>. Er unterscheidet zwischen den Heiden im fränkischen Reich, den Hessen und Thüringern, und den Heiden östlich des Rheins, die nicht zum fränkischen Reich gehören, unter denen aber auch Christen leben, die wieder den Götzenkult mitmachen — was sehr gut zu der Annahme paßt, daß ehemals christliche Brukterer und Hattuarier noch vorhanden sein müssen. Die Heiden östlich des Rheins, die nicht zum fränkischen Reich gehörten, können aber nur die Sachsen sein. Denselben Unterschied macht das Empfehlungsschreiben Gregors II. für Bonifatius an Karl Martell vom gleichen Jahr<sup>13</sup>. Gregor III. teilt gleich 732 dem hl. Bonifatius mit, daß er ihn zum Missionserzbischof ernennt und ihm das Pallium zu tragen erlaubt und erneuert dann den allgemeinen Missionsauftrag Gregors II.<sup>14</sup>. Außerdem bestätigt Gregor III. noch 738 in dem berühmten Brief an die Führer und Völker der Germanen, unter denen sich wenigstens zwei brukterisch-engrische Sachsenstämme befinden, daß Gregor II. dem Bonifatius ausdrücklich einen Missionsauftrag für sie gegeben hat . . . „ad vos usque destinavit“<sup>15</sup>. Als Bonifatius um 730 die Mission bei den Hessen und Thüringern erfolgreich beendet hatte, mußte er Pläne fassen, die diese Erfolge gegen die neuen heidnischen Nachbarn der Hessen und Thüringer sichern konnten. Diese vordringenden Nachbarn waren aber die Sachsen. Ein offensives Vordringen der Mission auf sächsisches Gebiet war aber die beste Verteidigung. Er mußte dafür nur eine günstige Gelegenheit abwarten. Diese Gelegenheit fand sich, als Karl Martell im Jahre 737 daran ging, den seit 729 geplanten großzügigen Sachsenzug vorzubereiten<sup>16</sup>. Daß Bonifatius beabsichtigte, im Anschluß an diesen Sachsenzug Karl Martells auch eine großzügige Sachsenmission zu beginnen, läßt sich aus seinem Briefwechsel in diesen Jahren vielfach belegen.

Er bittet in diesen Jahren in seinen Briefen an Freunde in seiner Heimat wiederholt um dringende Gebetshilfe für ein wichtiges

<sup>11</sup> Mich. Tangl, *Epistolae sancti Bonifatii et Lulli*: MG *Epistolae selectae* Bd. I (Berlin 1916) Ep. 12, p. 17. (Vgl. diese Nummer der ZMR, S. 93.)

<sup>12</sup> Tangl, Ep. 17 p. 30.

<sup>13</sup> Tangl, Ep. 20 p. 34.

<sup>14</sup> Tangl, Ep. 28 p. 49.

<sup>15</sup> Tangl, Ep. 43 p. 68; vgl. hierzu: Rademacher, *Die Anfänge*, 166; 163.

<sup>16</sup> *Annales Petavienses* (MG SS I 9): „Quando voluit Karolus pergere in Saxonia.“ Vgl. Wiedemann, 29.

Missionsunternehmen, das bevorsteht. Diese Hilfe wird ihm auch zugesagt<sup>17</sup>. 737 geht Bonifatius selbst nach Rom, um sich einen neuen Missionsauftrag geben zu lassen, diesmal ausdrücklich für die Sachsen. Von Rom schreibt er einen Brief an seine Freunde in Deutschland, in dem er mitteilt, daß der Papst ihm betreffs seiner Sendung eine erfreuliche Antwort erteilt hat und ihm den Rat und Auftrag gegeben hat, wiederum zu ihnen zurückzukehren und in der bewährten Arbeit fortzufahren<sup>18</sup>. Keinesfalls läßt sich aus diesem Text beweisen, daß Bonifatius seine Arbeit unter den Hessen und Thüringern ganz aufgeben und sich ausschließlich den Sachsen widmen will oder daß er ein Verbot für die Sachsenmission erhalten habe, wie einige wollen<sup>19</sup>. Denn im folgenden Jahr schreibt er einen Brief nach England, in dem er ausdrücklich betont, daß er in der Angelegenheit der Sachsen die Ermunterung, Zustimmung und den Segen von zwei Päpsten bekommen habe, und im selben Schreiben ruft er ganz England feierlich zu einem Gebetskreuzzug für die Bekehrung der stammverwandten Sachsen auf<sup>20</sup>. Als Bonifatius von Rom nach Germanien zurückkehrt, bekommt er ein Empfehlungsschreiben an die Altsachsen mit, bei denen es schon Christen gibt. Gregor ermahnt sie, das Heidentum aufzugeben und vom Götzendienst abzulassen. Sie sollen keinen hindern, Christ zu werden — also gibt es unter ihnen Leute, die mit dem Christentum sympathisieren. Er schickt den Bonifatius zu ihnen, damit er sich über ihre Lage orientieren und sie trösten und belehren soll<sup>21</sup>. Zu gleicher Zeit fertigt Gregor ein Empfehlungsschreiben an die Bischöfe des Frankenreiches aus, daß sie dem Bonifatius für die beabsichtigte Missionsarbeit Priester aus ihren Diözesen zur Verfügung stellen, keinesfalls aber denen, die mitgehen wollen, Hindernisse in den Weg legen sollen<sup>22</sup>.

Um diese Zeit kommt auch eine Antwort aus England von Bischof Torthelm von Leicester an Bonifatius entweder auf die allgemeine

<sup>17</sup> Tangl, Ep. 31 p. 55; 33 p. 57; 36 p. 61; 38 p. 63.

<sup>18</sup> Tangl, Ep. 41 p. 66 „de legatione nostra laeta responsa reddidit . . . ut . . . in certo labore persistamus“.

<sup>19</sup> Über die Pläne des Bonifatius bei der Romreise vgl. Hauck, Albert, Kirchengeschichte Deutschlands I 497 (Leipzig 1912); Boehmer, Heinr., Zur Geschichte des Bonifatius, Ztschr. d. Ver. f. hess. Geschichte und Landeskunde 50 (Neue Folge 40) Kassel 1917, 208; Lau, Herm., Die angelsächsische Missionsweise im Zeitalter des Bonifaz. Theol. Lic. Diss. Kiel-Preetz 1909, 17; Wiedemann, 28 a, 28.

<sup>20</sup> Tangl, Ep. 46 p. 74.

<sup>21</sup> Tangl, Ep. 21 p. 35 f.

<sup>22</sup> Tangl, Ep. 42 p. 67.

oder auf eine ganz spezielle Gebetsaufforderung für die Sachsenmission. Wir entnehmen aus ihr, daß Bonifatius Tag und Nacht an die Bekehrung der Sachsen denkt, daß über die kommende Bekehrung der Sachsen großer Jubel in England herrscht, weil es um das Heil eines stammverwandten Volkes geht. Der Bote überbringt ein Geldgeschenk als Missionsopfer, und der Bischof beteuert, daß er alles erfüllen werde, um was Bonifatius ihn gebeten habe. Der Brief endet mit der Mahnung zur Eile, damit bald ein neues Volk für Christus gewonnen und ihm geweiht werde<sup>23</sup>.

Das Unternehmen von 738 war also nicht nur von Karl Martell, sondern auch von Bonifatius gut vorbereitet, und die Missionsfreunde in England glaubten fest an das Gelingen.

Im Jahre 738 ging Karl Martell mit seinem Heer an der Lippe-mündung über den Rhein und verwüstete den größten Teil des sächsischen Kolonialgebietes südlich der Lippe, machte einen Teil des Landes tributpflichtig und ließ sich sehr viele Geiseln geben<sup>24</sup>. Gleichzeitig begann auch der hl. Bonifatius im Kriegsgebiet mit der Missionsarbeit. Ohne Zweifel hat Bonifatius bald darauf einen Bericht über den Ausgang des Unternehmens nach Rom geschickt, der leider verloren gegangen ist. Er ist aber in Rom angekommen, denn Gregor III. antwortet dem Bonifatius darauf am 29. Oktober 739. Bonifatius hat ihm mitgeteilt, daß Gott in seiner Güte die germanischen Stämme von der Botmäßigkeit der Heiden befreit hat und daß durch die Zusammenarbeit mit Karl Martell an die 100 000 Heiden von ihm in die Kirche aufgenommen worden sind. Auch die Organisation der bayrischen Kirche, mit der Bonifatius 738 beauftragt worden war, ist von ihm ausgeführt worden<sup>25</sup>. Bonifatius und seine Mitarbeiter konnten mit diesem Erfolg zufrieden

<sup>23</sup> Tangl, Ep. 47 p. 76.

<sup>24</sup> Fredegar, *Continuatio Reginonis*, c. 19 p. 177 (MG SS rer. Merov. II): „Itemque rebellantibus Saxonis paganissimis, qui ultra Renum fluvium consistunt, strenuus vir Carulus, hoste commoto Francorum, in loco ubi Lippia fluvius Renum amnem ingreditur, sagace intentione transmeavit, maxima ex parte regione illa dirissima cede vastavit, gentemque illam ex parte tributaria esse praecepit atque quam plures hospitibus ab eis accepit . . .“ Vgl. auch *Annales Mettenses priores* (SS rer. germ. S. 30); Rademacher, *Die Anfänge*, 153 f., hier muß es heißen „Karl Martell“ und nicht Karlmann. Karlmann machte erst 743 einen Zug gegen die Sachsen.

<sup>25</sup> Tangl, Ep. 45 p. 71 f.: „ . . . Agnoscentes itaque in sillabis fraternitatis tuae innotuisti tam de Germaniae gentibus. quas sua pietate Deus noster de potestate paganorum liberavit et ad centum milia animas in sinu sanctae matris ecclesiae tuo conamine et Carli principis Francorum aggregare dignatus est, sed et in Bajoariorum provincia quae a te acta sunt agnoscentes . . . domino Deo nostro . . . gratias retulimus . . .“

sein, der sich nur mit den späteren Ereignissen in den Sachsenkämpfen unter Karl dem Großen vergleichen läßt.

Die von der Herrschaft der Heiden befreiten germanischen Stämme können wir nur als die von den Sachsen südlich der Lippe unterworfenen Stämme verstehen, die nach ihrem mehr oder minder freiwilligen Anschluß an die Eroberer als Sachsen angesehen wurden. Sie blieben als Sachsen auch nach 738 ein unabhängiges Volk, abgesehen von dem Tribut, den sie zahlen, und den Geiseln, die sie stellen mußten<sup>26</sup>. Wenn also die 100 000 neuen Christen südlich der Lippe wohnten, dann können wir mit Recht von einer erfolgreichen Sachsenmission des hl. Bonifatius sprechen, auch wenn die Mehrzahl der Getauften der Abstammung nach nicht eigentliche Sachsen gewesen sein sollten.

Es kann sich aber bei diesen Neuchristen nur um die Bewohner des sächsischen Kolonialgebietes südlich der Lippe handeln<sup>27</sup>. Sicherlich sind sie nicht bei den Hessen und Thüringern zu suchen; denn diese waren schon seit 16 Jahren missioniert und ihre Bekehrung war im wesentlichen abgeschlossen. Bonifatius schaute sich ja schon nach neuen Arbeiten um<sup>28</sup>. Hessen und Thüringer standen damals nicht unter heidnischer Botmäßigkeit, von der man sie hätte befreien müssen. Die Hessen und Thüringer gehörten bereits zum fränkischen Reich, sie wurden 738 weder unterworfen noch tributpflichtig gemacht. Gegen sie hat Karl Martell 738 gar nichts unternommen, was eine Mitwirkung mit Bonifatius bei der Aufnahme von 100 000 in die Kirche genannt werden könnte. Alle diese Voraussetzungen sind aber bei den Sachsen südlich der Lippe gegeben.

Es kann sich bei den 100 000 Getauften auch nicht um einen Gesamtbericht über alles bisher von Bonifatius in der Missionsarbeit Geleistete handeln, weil Bonifatius ja gerade von Rom gekommen war und Gelegenheit genug gehabt hatte, dem Papst über seine frühere Tätigkeit zu berichten<sup>29</sup>. Aus den Briefen des Bonifatius wissen wir ja, daß es 738 darum ging, ein neues Volk für Christus zu gewinnen. Das Antwortschreiben Gregors bestätigt das, denn die Nachricht von dem Missionserfolg ist dem Papst ebenso neu, wie die Mitteilung von der Organisation der Kirche Bayerns, die

<sup>26</sup> Vgl. Fred. cont. c. 19 p. 177, cf. Anm. 24 oben.

<sup>27</sup> Tangl, Bonifatiusfragen 11; Otto Fischer, Das Legatenamt des Bonifatius und seine Mission unter den Sachsen: Forschungen zur deutschen Geschichte 26 (1886) 641.

<sup>28</sup> Vgl. außer den schon genannten Briefen: Tangl, Ep. 4 p. 66; Hauck I 497; Wiedemann 28.

<sup>29</sup> Vgl. Fischer 642; Tangl, Bonifatiusfragen 11.

Gregor ihm 738 aufgetragen hatte<sup>30</sup>. Ganz sicher kann man die 100 000 nicht in Bayern suchen, denn die Bewohner Bayerns waren um 738 längst Christen<sup>31</sup>.

Wie schon der Wortlaut des Schreibens Gregors sagt: . . . „ad centum milia animas . . .“, handelt es sich um eine abgerundete Zahl. Es liegt aber kein Grund vor, sie als Übertreibung anzusehen. Denn später kommen solche Massenbekehrungen nach großen politischen Entscheidungen öfter vor und hier ereignete sie sich in einem Gebiet, das mit dem Christentum schon manche Berührungen hatte und bei einem Volksgebilde von mehreren Stämmen, die zum Teil schon 40 Jahre vorher christlich gewesen waren.

Auch der berühmte Brief Gregors III. an die „Großen und an die germanischen Stämme“<sup>32</sup> gibt wichtige Hinweise für die Richtigkeit dieser Auffassung von den Ereignissen des Jahres 738. Er ist frühestens bei der Rückkehr des Bonifatius aus Rom 738 ausgestellt und ihm als Empfehlungsschreiben mitgegeben worden, weil der Besuch in Rom und die Beratungen mit dem Papst darin erwähnt werden. Bonifatius geht zur weiteren Predigt und Organisation der Kirche nach Deutschland zurück. Die Adressaten sind bereits Christen, es scheint, daß sie zum Teil gerade in die Kirche aufgenommen worden sind: „Vos autem, karissimi, qui in nomine Christi baptizati estis, Christum induistis“<sup>33</sup>. Sie werden ermahnt, die heidnischen Gebräuche, die bei ihnen früher üblich waren, selbst zu meiden, und dafür zu sorgen, daß auch ihre Untertanen sie meiden. Unter den Adressaten befinden sich ganz ohne Zweifel die Großen und Angehörigen der beiden brukterisch-engrischen Sachsenstämme der Niftharsi (Nistresi) im Ittergau<sup>33</sup> und der Borthari, Porahtani<sup>34</sup> im Gau Hessi-Saxonicus zwischen Beverungen und

<sup>30</sup> Tangl, Ep. 45 p. 71 f.; Fischer 642.

<sup>31</sup> Vgl. Wissig, Otto, Iroschotten u. Bonifatius in Deutschland, Kirchengeschichtl.-urkundl. Untersuchungen, Gütersloh 1932, 54 ff. denkt an Bayern, obschon er selbst weiß, daß Bayern zur Zeit des Bonifatius „ein völlig christianisiertes Land war“, in dem „Missionsarbeit nicht mehr vonnöten war“. Die östlichen Sachsen an Bode und Unstrut werden erst 748 christlich, vgl. Fred. cont. c. 31 p. 181.

<sup>32</sup> Tangl, Ep. 43 p. 68 f. Die ganze Adresse lautet: „Gregorius papa universis optimatibus et populo provinciarum Germaniae, Thuringis et Hassis, Bortharis et Nistresis, Uuedreciis et Lognais, Suduodis et Graffeltis vel omnibus in orientali plaga constitutis.“

<sup>33</sup> Über die Nistresi und den Gau Niftharsi vgl. Rademacher, Die Anfänge, 162 f.

<sup>34</sup> Über den Gau Hessi-Saxonicus und die Borthari, Porahtani vgl. Quellen u. Literatur bei: Rademacher, Die Anfänge, 163 f.

Marsberg im Norden und Kassel und Korbach im Süden, vielleicht auch noch die Suduodi<sup>35</sup> als „Sauerländer“.

Wenn dieser Brief mit den anderen Empfehlungsschreiben Gregors dem hl. Bonifatius 738 mitgegeben worden ist, dann sind die darin genannten Sachsenstämme schon vor 738 von Bonifatius bekehrt worden. Dann entfällt aber jeder Einwand gegen weitere Bekehrungen in diesen Gebieten nach 738 im Anschluß an die Expedition Karl Martells. Entschließt man sich aber dafür, daß dieser Brief dem hl. Bonifatius erst später nachgesandt worden ist — und dafür möchte ich mich entscheiden, weil alle anderen Nachrichten von 737—738 das Sachsenunternehmen noch als unmittelbar bevorstehend schildern —, dann kann man die sächsischen Borthari und Nistresi zu den Bekehrten des Jahres 738 rechnen, und sie bestätigen dann die Richtigkeit unserer Auffassung von dem Erfolg der Sachsenmission des hl. Bonifatius im Jahre 738.

Auch das Martyrologium Fuldense berichtet, daß der hl. Bonifatius ganze Sachsenvölker<sup>36</sup> bekehrt hat. Von Taufen an der sächsischen Grenze, die in die Tausende gingen, weiß auch die Biographie des hl. Bonifatius von Willibald zu erzählen<sup>37</sup>. Sieht man in den Suduodi des Briefes Gregors III. auch bekehrte Sachsen an der Südgrenze und in den mit „omnibus in plaga orientali constitutis“ Angeredeten vielleicht auch noch Sachsen in den Grenzbezirken etwa zwischen Lippe und Ruhr, wohin der Zug Karl Martells 738 zuerst führte, dann scheint die Zahl von 100 000 bekehrten Sachsen um 738 gar nicht so übertrieben zu sein.

<sup>35</sup> Über die Suduodi und ihre Lokalisierung geht der Disput weiter. Da bedeutende Autoren sich gegen die These „Sauerland“ aussprechen, muß sie als zweifelhaft angesehen werden. Ein sicherer Beweis gegen die Suduodi-Sauerländer ist aber bisher auch nicht erbracht. Vgl. die Frage bei: Rademacher, Die Anfänge, 157 f.

<sup>36</sup> Martyrologium Fuldense (SS rer. germ. ed. Levison 59): „ . . . Francorum gentem, Thuringorum et Saxonum populos Deo adquisivit . . .“ Ebenfalls: Ann. Xantenses Suppl. ad annum 752 (SS rer. germ. ed. Simon 38).

<sup>37</sup> Vita Bonifatii auctore Willibaldi ed. Levison c. 6 p. 27: „juxta fines Saxonum Hessorum populum paganis adhuc ritibus oberrantem a demoniorum evangelica praedicando mandata captivitate liberavit . . . Multisque milibus hominum expurgata pagana vetustate baptizatis . . .“

PROF. DR. CHRISTINE MOHRMANN, NIJMEGEN, HOLLAND

## DAS SPRACHENPROBLEM IN DER FRÜHCHRISTLICHEN MISSION

Das Sprachenproblem, über das *Apostelgeschichte* 2, 4 ff. berichtet, und das einmalig die in Babel verlorengegangene Einheit menschlicher Rede wiederherstellte, war nicht nur eine wunderbare Andeutung und Vorwegnahme der universalen Mission der Apostel, sondern kann auch betrachtet werden als Betonung eines der schwierigsten Probleme, das jeder Glaubensverkündigung gestellt wird, nämlich der Aufgabe, göttliche Wahrheiten zu fassen in menschliche Rede. Die Vielheit der menschlichen Sprachen, im Berichte der Apg. besonders betont, ist nur eine Seite dieses Problems, eine andere ist die Erdgebundenheit der menschlichen Rede, die in jedem konkreten Falle in der Bedingtheit jeder Sprache durch Raum und Zeit sich zeigt.

Im Bilde der frühesten Verkündigung des Christentums zeichnen beide Probleme sich deutlich und klar ab. Die erste Verkündigung fand nicht in einer der zwei großen Weltsprachen der Antike statt, sondern in der Sprache eines Volkes, das, am Rande der antiken Welt lebend, im Bewußtsein seiner Auserwählung der antiken Kultur gegenüber immer zurückhaltend gewesen war<sup>1</sup>. Dadurch brachte schon die erste Ausbreitung über die engen Kreise des palästinischen Judentums hinaus ein Sprachenproblem mit sich. Bereits in Jerusalem bezog die Verkündigung sich auch auf die Kreise der hellenistischen Juden, und es war gerade der Konflikt zwischen 'Hebräern' und 'Hellenisten', der zur Flucht der hellenistischen Juden aus Jerusalem und so, indirekt, zur ersten Heidenverkündigung führte. Damit nimmt aber auch das 'Umdenken' der urchristlichen Botschaft in eine der großen antiken Weltsprachen einen Anfang. Petrus verkündigte außerhalb der Grenzen Palästinas die Lehre seines Meisters wohl mit Hilfe eines Dolmetschers, und Papias teilt mit<sup>2</sup>, daß es Markus war, der ihm diese Dienste leistete. Andererseits war dem hl. Paulus, der aus den Kreisen der hellenisierten Juden hervorgegangen war, das Griechische wohl von Anfang an geläufig<sup>3</sup>. Die erste Begegnung christlicher Ver-

<sup>1</sup> Vgl. für die äußere Entwicklung: G. Bardy, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, I, Paris, 1948, *passim*; weiter: Chr. Mohrmann, *Taalproblemen in de Oude Kerk*, Publ. de la soc. hist. et arch. dans le Limbourg, 85, 1949, (*Miscellanea van Gils*). S. 105 ff. und: *Vigiliae Christianae* 3, 1949, S. 123 ff.

<sup>2</sup> Bei Eusebius, *H. E.* 3, 39, 15.

<sup>3</sup> Man kann darüber streiten, ob das aramäische oder das griechische Sprachgefühl bei Paulus vorherrschte, vgl. W. C. van Unnik, *Hedendaagsche Problemen*

kündigung und griechischer Sprache hat also nicht im heidnisch-antiken Raum, sondern in den Kreisen der hellenistischen Juden stattgefunden, und es ist eben diese Tatsache, welche dem christlichen Griechisch eine dauernde Prägung gegeben hat.

Mit der ersten Ausbreitung des Christentums ist das Griechische, sowohl im Osten wie im Westen, die Sprache der Verkündigung und dadurch Sprache der christlichen Gemeinden der apostolischen Zeit — mit Ausnahme von Jerusalem — geworden. Diese alte Tradition behauptet sich in den nächsten Generationen: es entsteht eine ökumenische griechische christliche Literatur, und Bischof Klemens von Rom schreibt genau so Griechisch wie der in Sichern in Kleinasien geborene Grieche Justin; und Irenäus, der ebenfalls aus Kleinasien gebürtig war, bleibt auch als Bischof von Lyon der griechischen Sprache treu. Diese anfängliche Einsprachigkeit des Christentums hat zweifellos die Verkündigung erheblich erleichtert, sie hat auch die Einheit der Lehre und die Einheitlichkeit des Kerygmas auf providentielle Weise gefördert.

Die Möglichkeit dieser anfänglichen sprachlichen Einheit war geschaffen durch die politische und kulturelle Lage im römischen Reiche. Dieses war zwar von Anfang an in zwei große Sprachgebiete aufgeteilt: den griechischen Osten und den lateinischen Westen; das Griechische hatte sich aber als Sprache der höheren Kultur und als Verkehrssprache eines zahlreichen großstädtischen Proletariats auch im Westen erheblich verbreitet. Es ist diese sprachliche Sachlage, welche eine anfängliche einheitliche griechische Predigt ermöglicht hat.

Nun war zweifellos die griechische Sprache sehr gut dazu geeignet, der christlichen Botschaft Ausdruck zu verleihen. Sie hatte sich in jahrhundertlangem Dienste des griechischen Denkens, im Kontakt auch mit der orientalischen Welt zu einem äußerst geschmeidigen und geschickten Ausdrucksinstrument herausgebildet. Weiter hatte das Griechische sich schon in den Kreisen der hellenistischen Juden und besonders in der — aus diesen Kreisen hervorgegangenen — Bibelübersetzung der Septuaginta sozusagen vorbereitet auf die Aufgabe, Ausdrucksmittel der christlichen Lehre und Frömmigkeit zu werden.

Bis zu der Mitte des zweiten Jahrhunderts behauptet sich die ökumenische Spracheinheit, und man darf sagen, daß diese Frist hinreichend gewesen ist, um die griechische Sprache zu einem voll-

wertigen Ausdrucksinstrument des Christentums herauszubilden, das für alle Zukunft als Beispiel und Ausgangspunkt gelten kann für den Christianisierungsprozeß anderer Sprachen des Altertums, besonders der lateinischen Sprache.

Die Latinisierung der westlichen Christengemeinden fängt im Laufe des zweiten Jahrhunderts an, wohl erst in Nord-Afrika, bald aber auch in Italien, und zwar besonders in Rom<sup>4</sup>. Die Entwicklung vollzieht sich als ein allmähliches Zurückdrängen des Griechischen als Umgangssprache der christlichen Gemeinden, womit die Übersetzung der Hl. Schrift (anfänglich wohl teilweise) und der ältesten Schriften der Christengemeinden, wie z. B. des ersten Klemensbriefes, in die lateinische Sprache zusammengeht. Obgleich das Entstehen des altchristlichen Lateins sich so als eine allmähliche Latinisierung der Gemeinden vollzieht, wobei der Einfluß des Griechischen selbstverständlich sehr groß gewesen ist, hat doch die von Anfang an verschiedene sprachliche Sachlage im Westen, verbunden mit einem andersartigen religiösen Temperament, dem altchristlichen Latein einen sehr eigenen Charakter verliehen.

So bildete sich im Westen allmählich eine sprachliche Einheit, welche kräftig gestützt wurde durch die politische und kulturelle Sachlage. Die westliche sprachliche Einheit erweist sich schließlich als dauernder und beständiger als die griechische Einheit im Osten, wo die peripherischen Gebiete sich bald vom griechischen Kerngebiet loslösten, um in Bibel und Liturgie die Nationalsprachen einzuführen. Dieser Bruch in der sprachlichen Einheit des Ostens führt ziemlich früh schon zum Entstehen von Nationalkirchen, wobei dem sprachlichen Bruch öfters dogmatischer Bruch gefolgt ist.



Viel wichtiger und viel interessanter als die äußere Entwicklung, welche ich hier nur in großen Zügen andeuten konnte, ist die Art und Weise, wie die zwei großen Sprachen der antiken Welt der Aufgabe, Ausdrucksmittel der christlichen Lehre und Frömmigkeit zu werden, gerecht geworden sind.

Das Griechische schien als jahrhundertealte Kultursprache dazu vorbestimmt, der Verkündigung der neuen Religion zu dienen. Es hatte sich sowohl im abstrakten Denken, wie in kunstvoller Rede, in Poesie und Prosa, bewährt, und es hatte sich in hellenistischer Zeit zur Weltsprache des Ostens herausgebildet. Was wichtiger

<sup>4</sup> Vgl. Chr. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, *Vigiliae Christianae* 3, 1949, S. 67 ff. und 163 ff.

war: in der Sprache des hellenistischen Judentums und in der Septuaginta waren schon die Ansätze vorhanden der unter Einfluß des Christentums sich vollziehenden Entwicklung.

Die Welt des hellenistischen Judentums hatte eine gewisse Annäherung zum griechischen Denken, besonders zum philosophischen Denken, nicht gescheut; aber doch war, wie die Sprache der LXX zeigt, das Bewußtsein der Eigenart der jüdischen Religiosität immer lebendig geblieben. Das zeigt sich z. B. in einer starken Zurückhaltung in der Anwendung antik-religiöser Terminologie für jüdisch-religiöse Begriffe. Andererseits bleibt, auch in den Kreisen des hellenistischen Judentums, die Abneigung gegen das Lehnwort, welche immer charakteristisch für das Griechische gewesen ist, lebendig. So werden im griechischen Bibeltext nur wenige hebräische Lehnwörter geduldet. Andererseits hat man die Lehnübersetzung nicht gescheut, und so steckt in der Sprache der LXX doch viel jüdisches Sprachgut in griechischer Verkleidung. Doch bleibt die Sprache der LXX im allgemeinen konservativ, und die Zahl der lexikologischen Neubildungen ist, wenn man die tiefe Kluft, welche zwischen griechischem und jüdischem Denken klaffte, berücksichtigt, als sehr beschränkt zu betrachten. Im allgemeinen hat man die semasiologische Neubildung, welche bestehende Wörter mit neuem Sinn „ausfüllt“, vor der lexikologischen, d. h. der Bildung neuer Wörter, bevorzugt. Für die semasiologische Neubildung hat man durchgehends allgemeinsprachliche — nicht technische — Wörter gewählt. Diese semasiologischen Neubildungen sind im Wesen öfters Lehnübersetzungen, was z. B. aus dem Gebrauch von Wörtern wie: δόξα<sup>5</sup>, ἔθνη, εἰρήνη<sup>6</sup>, ἑξομολογεῖσθαι<sup>7</sup>, κίτριν, σκάνδαλον<sup>8</sup> und vielen anderen hervorgeht. Solche tiefgreifenden Bedeutungsänderungen sind nur möglich, wenn sie hervorgerufen und gestützt werden durch ein sehr starkes Gruppenbewußtsein<sup>9</sup>; sie vollziehen sich aber am leichtesten und normalsten an allgemeinsprachlichen, nichttechnischen Wörtern, welche die neue Bedeutung leichter absorbieren als ausgesprochene *termini technici*. Besonders *termini*

<sup>5</sup> Vgl. Chr. Mohrmann, *Note sur Doxa*, Mélanges Debrunner, Bern 1954, wo die wichtigste Literatur verzeichnet ist.

<sup>6</sup> Vgl. W. S. van Leeuwen, *Eirene in het Nieuwe Testament. Een semasiologische, exegetische bijdrage op grond van de Septuaginta en de Joodsche literatuur*, Wageningen, 1940.

<sup>7</sup> Vgl. Chr. Mohrmann, *Vigiliae Christianae*. 1, 1946, S. 125 ff.

<sup>8</sup> Vgl. G. Stählin, *Skandalon*, Gütersloh, 1930.

<sup>9</sup> Vgl. auch die wichtigen Bemerkungen Martin Flashars, *Exegetische Studien zum Septuagintapsalter*. Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 32, 1912, S. 95 und 103 ff.

*technici* der heidnischen Religionen sind im allgemeinen von dieser Neubildung ausgeschlossen. So wird z. B. ἅγιος vor dem technisch-sakralen ἱερός bevorzugt<sup>10</sup>, παρουσία vor ἐπιφάνεια<sup>11</sup> und das seltene und deshalb unbelastete προσευχή vor den üblichen *termini technici* εὐχή und ἱκεσία.

Es sind diese jüdisch-hellenistischen Sprachneuerungen, welche den Ausgangspunkt zur ältesten christlichen Terminologie bilden. Der ältere christliche griechische Wortschatz ist so eine Weiterbildung des jüdisch-hellenistischen Wortschatzes, wobei, auch in den Kreisen der Christen, die semasiologische Neubildung wohl üblicher war als die lexikologische.

Im allgemeinen kann man sagen, daß es den frühesten Christen gelungen ist, unter Heranziehung besonders der Sprache der LXX eine christliche Sondersprache zu bilden, worin die Zahl der Lehnwörter sehr beschränkt, diejenige der Lehnübersetzungen aber sehr groß war, und wo die lexikologischen Neubildungen meistens durch Ableitung von bereits in der Allgemeinsprache oder in der Judensprache bestehenden Termini geschaffen sind. So hatten die Übersetzer der LXX — um einige charakteristische Beispiele zu nennen — bereits von dem zum *terminus technicus* gewordenen ἅγιος die Wörter ἀγιάζειν, ἀγίασμος, ἀγίασμα abgeleitet, die Christen bilden noch ἀγιοπρεπής hinzu<sup>12</sup>. Dem allgemeinsprachlichen βαπτίζω, das einen technischen Sinn bekommt, fügen die Christen βάπτισμα hinzu<sup>13</sup>. Ebenso ruft εἶδωλον eine ganze Reihe von Neubildungen hervor: εἰδωλολατρεία, εἰδωλολατρεῖν, εἰδωλόλατρες<sup>14</sup>. Neben diesen christlichen Weiterbildungen war σκανδαλίζειν von σκάνδαλον bereits eine jüdische Bildung<sup>15</sup>.

Als charakteristisch für die Freiheit der sprachlichen Neubildung, welche sicher nicht ausschließlich durch das direkte Bedürfnis nach neuen Wörtern für neue, christliche Begriffe bedingt ist, kann die

<sup>10</sup> Vgl. E. Williger, *Hagios*, Gießen, 1922, S. 102: „Wichtig ist nun, daß er (nl. Philo) ἱερός überall da gebraucht, wo er sich in Wendungen, die der Sprache der Mysterien entlehnt sind, ergeht“.

<sup>11</sup> Vgl. Chr. Mohrmann, *Epiphania*, Rev. des Sc. phil. et théol. 37, 1953, S. 644 ff.

<sup>12</sup> Vgl. G. J. M. Bartelink, *Lexicologisch-semantic studie over de taal van de Apostolische Vaders*, Nijmegen, 1952, S. 8 f.; A. J. Festugière, *La sainteté*, Paris, 1949, S. 79 f.; A. D. Nock, *Coniectanea Neotestamentica* 11, 1947, S. 165.

<sup>13</sup> Nägeli ist der Meinung, daß dieses Wort, obgleich es nicht in der LXX vorkommt, doch vielleicht schon in jüdischen Kreisen üblich war. Vgl. Bartelink, *O. c.*, S. 11 f.

<sup>14</sup> *Bartelink, O. c.*, S. 12 f.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 26. — Für die sprachliche Wertung solcher Weiterbildungen vgl. S. 110 und Fußnote 17.

Tatsache gelten, daß die Zahl der lexikologischen Neubildungen für nicht spezifisch christliche Begriffe im ältesten christlichen Griechisch größer ist als diejenige der technischen Neubildungen<sup>16</sup>. Dies wird teilweise erklärt durch die Tatsache, daß die Mehrzahl der christlichen Begriffe mittels Bedeutungsänderung bereits bestehender Wörter zum Ausdruck gebracht ist. Aus all diesem wird aber ersichtlich, wie organisch sich im Griechischen der Prozeß der Entstehung der Christensprache vollzogen hat, in wie hohem Maße auch das Griechische ein geschmeidiges Ausdrucksinstrument war, das den Forderungen des Geistes in weitestem Maße gewachsen war. Andererseits kommt im ganzen Verfahren auch eine gewisse Offenheit und Toleranz seitens des ältesten Christentums zum Ausdruck, das sich nicht gescheut hat, das bestehende Sprachmaterial zu benützen und mit neuem Sinn anzufüllen und das so mit einem Minimum von Lehnwörtern und einer verhältnismäßig beschränkten Zahl lexikologischer Neubildungen die neue Lehre in der Sprache von Hellas zum Ausdruck gebracht hat.

Im westlichen Raum ist die Bildung einer christlichen Gruppensprache auf etwas andere Weise vor sich gegangen. Die Sachlage war hier eben von Anfang an verschieden. Eine Vorarbeit seitens der Juden, wie wir sie für das Griechische als wichtig feststellten, hatte im Westen nicht stattgefunden. Es kam noch der ungünstige Umstand hinzu, daß das Latein nicht, wie das Griechisch, eine für das abstrakte Denken wohl ausgebildete Sprache war. Dem Latein haftete, auch in späterer Zeit, immer noch etwas von der äußerst konkreten Bauernsprache der römischen Frühzeit an. Und schließlich: der Prozeß der Latinisierung der westlichen Christengemeinden vollzog sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts, d. h. in einer Zeit, in der der Konflikt mit der heidnischen Umwelt sich schon sehr zugespitzt hatte. Dieses hat die ablehnende Haltung der lateinischen Christen gewissen „heidnischen“ Sprachelementen gegenüber sehr gesteigert. So tritt die Meidung profaner Elemente im Latein viel stärker hervor als im Griechischen, was freilich auch teilweise aus einer angeborenen Intransigenz des Römers erklärt werden kann.

In diesen Umständen lag Entlehnung aus dem Griechischen, das für die Christen die Sprache der ältesten Verkündigung und der Hl. Schrift war, wohl nahe, desto mehr, weil das Latein sich durch die Jahrhunderte hindurch nie gegen Entlehnung aus dem Grie-

<sup>16</sup> Bartelink, *O. c.*, S. 57, zählte für die apostolischen Väter 61 technische und 81 nicht-technische Neubildungen.

chischen gesträubt hatte. So vollzieht sich die Bildung des altchristlichen Lateins als eine allmähliche Latinisierung der Christengemeinden, wobei viele der alten griechischen Elemente erhalten blieben. Im Gegensatz zum Griechischen hat so das älteste Christenlatein die sprachliche Entlehnung nicht gescheut. Diese Entlehnung ist aber nicht systemlos vor sich gegangen. Nach einer anfänglichen Unsicherheit dem Lehnwort gegenüber, einer Unsicherheit, welche sich besonders in den ältesten Bibelübersetzungen zeigt, ist man sehr konsequent vorgegangen. Im allgemeinen kann man sagen, daß das älteste christliche Latein sich für die konkreten christlichen Sachen, Ämter und Institute im weitesten Sinne mit Vorliebe griechischer Lehnwörter bedient. Es handelt sich hier um Wörter wie: *baptisma*, *catechumenus*, *clericus*, *diaconus*, *episcopus*, *evangelium*, *martyr* und unzählige andere. Man kann dieses Verfahren wohl erklären. Es geht hier zum größten Teile um „Sachen“ und „Institute“, welche mit ihren griechischen Namen aus dem Osten nach dem Westen gekommen waren, sich dort eingebürgert hatten und deren Namen so normalerweise ins Lateinische übergegangen und dageblieben sind. Die überaus große Zahl der Lehnwörter aber, alle für christliche „Sachen“, weist darauf hin, daß diese rein äußere Erklärung doch vielleicht nicht gänzlich genügt. Die große Vorliebe für das Lehnwort wird teilweise auch wohl durch eine innersprachliche Tatsache erklärt. Das Lehnwort als bloßes Zeichen, das nicht mit dem Sprachsystem verknüpft ist, eignet sich besonders dazu, die neuen Sachen, deren Neuheit man betonen wollte, zu benennen. Ein Lehnwort besagt an und für sich nichts, es ruft keine Gedankenassoziationen auf, es steht nur da für die Sache, welche es bezeichnet, als ein isolierter *terminus technicus*, der kein Vorleben hat, und so hat das Neuheitserlebnis, das so charakteristisch ist für das westliche Christentum, den Gebrauch von Lehnwörtern zweifelsohne gefördert. Bisweilen kann man feststellen, daß ein Lehnwort gewählt ist, weil man das einheimische Wort, als belastet mit heidnischem Sinn, meiden wollte: *propheta* wird gewählt, weil man *vates*, *fatidicus* mied, *catechumenus*, weil *auditor* das Bild der Philosophenschulen aufrief und es obendrein ein manichäischer *terminus technicus* war. Das Kirchengebäude hieß *ecclesia*, nicht *templum*.

Weil das Lehnwort ein bloßes Zeichen ist, das an und für sich nichts besagt, eignet es sich besser für Sachen, welche man mit den Augen wahrnehmen kann, als für abstrakte Begriffe, deren sprachliche Formulierung vielmehr Anhaltspunkte im eigenen Sprachgebrauch sucht. Während also für die konkreten christlichen Sachen

das Lehnwort genügen konnte, fordert die Idee eine klare, im Sprachsystem eingegliederte, muttersprachliche Formulierung. So können wir denn auch feststellen, daß die abstrakten christlichen Begriffe meistens nicht durch Fremdwörter, sondern durch bodenständige Termini, entweder lexikologische oder semasiologische Neubildungen, angedeutet werden. Auf diese Weise treten neben die zahllosen Fremdwörter bereits im ältesten christlichen Latein eine große Zahl lateinischer Neubildungen. Weil aber das Latein eine typisch „grammatische“<sup>17</sup> Sprache war, mit einem wohlorganisierten, klaren Wortsystem, wird dieser neue christliche Wortschatz systematisch gegliedert in Gruppen von abgeleiteten Wörtern; den Ausgangspunkt bildet meistens eine semasiologische oder eine lexikologische Neubildung, und von diesem Kernwort aus bildet sich eine neue Wortgruppe. So ruft *caro*, semantische Neubildung, eine ganze Gruppe neuer Wörter ins Leben: *carnalis*, *carnaliter*, *carnalia*, *carnalitas*, *carneus* und schließlich die theologischen Termini: *incarnatio*, *incarnari*<sup>18</sup>. Ebenso veranlaßt *spiritus*: *spiritalis*, *spiritaliter*<sup>19</sup>; *lucrari*: *lucrator*<sup>20</sup>; *praedestinare*: *praedestinatio*, *praedestinator*<sup>21</sup>; *praefigurare*: *praefiguratio*<sup>22</sup>; *praenuntiare*: *praenuntiator*, *praenuntiatio*<sup>23</sup>; *revelare*: *revelatio*, *revelator*<sup>24</sup>; *sanctus*: *sanctificare*, *sanctificatio*<sup>25</sup>; *regenerare*: *regeneratus* (Subst.), *regeneratio*<sup>26</sup>, usw. usw. Diese morphologische Systematisierung, welche für das Latein so charakteristisch ist, gliedert nun auch nachträglich viele Fremdwörter in das Sprachsystem ein, indem man von den Fremdwörtern mit lateinischen Suffixen neue Ableitungen bildet, wie z. B. *apostolus* : *apostolatus*<sup>27</sup>; *baptizare* : *baptizator*<sup>28</sup>; *episcopus* : *episcopatus*, *coepiscopus*<sup>29</sup>; *pascha* : *paschalis*<sup>30</sup>.

Der im altchristlichen Latein außerordentlich starke Drang nach sprachlicher Neubildung hat dann neben den eigentlichen *termini technici* des christlichen Denkens, ebenso wie das im Griechischen

<sup>17</sup> Der Terminus rührt von Ferdinand de Saussure her: in den „grammatischen“ Sprachen (*langues grammaticales*) überwiegt das motivierte Sprachzeichen (*signe motivé*), in den „lexikologischen“ Sprachen (*langues lexicologiques*) überwiegt das willkürliche Sprachzeichen (*signe arbitraire*). Das moderne Französisch nähert sich immer mehr dem lexikologischen Sprachtypus, das Deutsch ist eine ausgesprochen grammatische Sprache. S. Charles Bally, *Linguistique générale et linguistique française*<sup>3</sup>, Bern, 1950, S. 342 ff.

<sup>18</sup> Vgl. Chr. Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, Nijmegen, 1932, S. 87 ff. und 118 ff.

<sup>19</sup> *Ibid.*, S. 154 ff.      <sup>20</sup> *Ibid.*, S. 121.      <sup>21</sup> *Ibid.*, S. 135 f.

<sup>22</sup> *Ibid.*, S. 136 f.      <sup>23</sup> *Ibid.*, S. 137 f.      <sup>24</sup> *Ibid.*, S. 144.

<sup>25</sup> *Ibid.*, S. 146.      <sup>26</sup> *Ibid.*, S. 141 f.      <sup>27</sup> *Ibid.*, S. 86 f.

<sup>28</sup> *Ibid.*, S. 83 f.      <sup>29</sup> *Ibid.*, S. 108 f. und S. 98.      <sup>30</sup> *Ibid.*, S. 133 f.

geschehen war, eine große Menge von allgemeinen, nichttechnischen Wörtern ins Leben gerufen, welche, nach denselben Prinzipien der sprachlichen Ableitung gebildet, die Eigenart der Gruppensprache noch besonders betonen, wie z. B.: *corruptibilis, immarcescibilis, imputribilis, incommutabiliter, incorruptibiliter, incorruptibilitas, incorruptio, mortificare, vivificare, pinguificare, fornicari, fornicatio, fornicator, fornicarius, supplantare, supplantatio, supplan-tator.*

Ein Teil dieser indirekten Neubildungen ist gewiß der schöpferischen Kraft der ältesten Bibelübersetzer zu verdanken, andere aber sind im Alltagsleben der Christengemeinden entstanden. Teilweise entstammen sie dem 2. Jahrh., andere sind später gebildet. Die lexikologischen und semantischen Neubildungen sind selbstverständlich nur ein Teil der sprachlichen Differenzierung. Dazu tritt eine syntaktische Differenzierung, teilweise eingegeben durch die in der Christensprache wirkenden volkstümlichen Tendenzen, teilweise auch durch fremden Einfluß bedingt<sup>31</sup>.

Alle diese Neuerungen zusammen haben die christliche lateinische Sondersprache zu einem einheitlichen System gemacht, das sich durch die Jahrhunderte hin bewährt hat.

<sup>31</sup> Vgl. Jos. Schrijnen-Chr. Mohrmann, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, I, II, Nijmegen, 1936, 1938. — Chr. Mohrmann, *Miscellanea Mercati* I, Città del Vaticano, 1946, S. 451 ff.

PROF. DR. JOHANNES LAURES SJ, TOKYO

## GESCHICHTE DER ERSTEN CHRISTLICHEN KIRCHE IN JAPAN

Fortsetzung

Abkürzungen häufig zitierter Werke siehe diese Zeitschrift: 38, 1954, 28.

Die Anwesenheit so vieler christlicher Ritter in Satsuma stärkte ohne Zweifel das Selbstbewußtsein der verlassenen Christen dieses Landes und machte auch die Shimazu geneigter, dem Christentum größere Freiheit zu gewähren. Dazu kam, daß sich um diese Zeit die japanischen Herren, allen voran Ieyasu, um Anknüpfung von Handelsbeziehungen mit den Philippinen bemühten. In der Hoffnung, spanische Schiffe nach seinen Häfen zu ziehen, lud Shimazu Yoshihiro die Dominikaner ein, nach Satsuma zu kommen. Sie ließen sich im Jahre 1602 auf der Koshiki-Inselgruppe nieder, studierten Japanisch und errichteten 1605 dort ein bescheidenes Kirch-

lein. Auf ihre Bitten schenkte ihnen Shimazu im Jahre 1606 ein Grundstück zum Bau einer Kirche auf dem Festland in der Hafenstadt Kyôdomari. Die Patres predigten in ihrer Kirche, reisten im Lande herum und taufte viele Heiden. Sie fanden stets gastliche Aufnahme bei Diego Konishi und seiner Mutter in Yeguchi, die ihnen ihr Haus zur Abhaltung des Gottesdienstes zur Verfügung stellten. Es scheint jedoch, daß die Patres ihre Kirche auf den Koshiki-Inseln aufgaben<sup>26</sup>. Mit der Ankunft der Dominikaner schien es, als ob die so lange verwaisten Christen von Satsuma endlich ständige Seelsorger erhalten würden, aber es sollte leider nur für kurze Zeit sein. Wenn Shimazu Yoshihiro den Dominikanern den Aufenthalt in seinen Ländern gestattete, so war es vor allem darum, weil er von dem winkenden Manilahandel zeitliche Vorteile erwartete. Aus ähnlichen Gründen empfing er die Patres der Gesellschaft Jesu, die ihn fast regelmäßig jedes Jahr besuchen kamen, stets mit ausgesuchter Höflichkeit. Dennoch wünschte er keine weite Verbreitung des Christentums in seinen Ländern, und namentlich verbot er dem Adel aufs strengste den Empfang der Taufe<sup>27</sup>.

Zwar gestattete er Diego Konishi und seinen Samurai die freie Ausübung ihrer christlichen Religion, aber einen ständigen Seelsorger hatten sie nie und wurden nur von Zeit zu Zeit von Jesuiten oder Dominikanern besucht. Nicht ohne Grund hatte der alte Diego Konishi vor seinem Tode seinen Sohn zur Standhaftigkeit im Glauben ermahnt und seiner Frau und Tochter zur Auswanderung nach Nagasaki geraten, denn kaum waren zwei Jahre vergangen, als Yoshihiro den jungen Diego (er war noch keine 14 Jahre alt) zum Abfall zu bewegen suchte. Er plante, ihn mit einer nahen Verwandten seines Hauses zu vermählen, ihm eine einflußreichere Stellung und eine größere Herrschaft zu geben, verlangte aber dafür, daß er seinen Glauben verleugne. Der junge Mann lehnte das Ansinnen mit Entrüstung ab, und seine Mutter blieb ebenso unerbittlich. So ließ man ihn zuletzt in Ruhe<sup>28</sup>.

Im Jahre 1605 besuchte ein Pater der Gesellschaft Jesu wie jedes Jahr den Daimyô. Auch spendete er 37 Taufen. In Kawabe (heute Kawanabe) traf er den Sohn Miguels, des einstigen Hausmeisters von Idhiki. Er bewahrte mit großer Ehrfurcht eine Kreuzreliquie, zwei Rosenkränze und ein Porzellangefäß mit Weihwasser, die Xaver seinem Vater hinterlassen hatte. Seine ältere Schwester war von Xaver getauft worden, lebte jetzt in Hyûga inmitten der Heiden und besaß ebenfalls einige Andenken an den Heiligen. Er erzählte dem Pater, er habe früher außerdem ein Madonnenbild, einen seidenen Altarbalda-

<sup>26</sup> Jacinto Orfanel OP, *Historia ecclesiástica de la Christiandad de Iapón*, Madrid 1633, ff. 1—4; Diego Aduarte OP, *Tomo primero de la historia de la provincia del Santo Rosario de Filipinas, Iapón, y China, de la sagrada orden de predicadores*. Zaragoza 1693, SS. 249—257; Pagès I, 160.

<sup>27</sup> Orfanel, *op. cit.* f. 4v.

<sup>28</sup> João Rodriguez Giram SJ, *Carta anua da Vice-Provincia do Japão do ano de 1604*, Coimbra 1932, SS. 15—18; Guerreiro II, 241—243.

din und ein Antependium, Geschenke Xavers, von seinem Vater ererbt, aber der Landesherr habe sie ihm weggenommen. Das Marienbild habe dieser nach den Philippinen verkauft und aus der Seide des Altarschmucks seinen Kindern Kleider gemacht, aber vier von ihnen seien an einer häßlichen Krankheit gestorben und das fünfte sei wahnsinnig geworden. In der Tat erkannte der Frevler darin ein Strafgericht Gottes, kam jetzt den Pater besuchen, gestand sein Vergehen, hörte die Predigt, wünschte, daß seine Vasallen Christen würden und äußerte den Wunsch, sich auch selbst taufen zu lassen, konnte sich aber damals nicht endgültig dazu entschließen<sup>29</sup>.

Trotz des strengen Taufverbots für den Adel ließen sich dennoch einige mutige Samurai im Geheimen taufen, darunter ein Vasall des Herrn von Hirasa (heute Sendai) namens Leo Kichiemon. Sobald sein Herr davon erfuhr, ließ er ihn zum Abfall auffordern und gab ihm einige Tage Bedenkzeit, aber Leo blieb fest und bereitete sich auf den Tod vor. Am 17. November 1608 wurde er auf Befehl seines Herrn in seinem eigenen Hause enthauptet, da er es ablehnte, sich nach Samuraiart selbst das Leben zu nehmen. Noch ein zweiter Samurai wurde seines Glaubens wegen vorgeladen, und obwohl er entschlossen war, lieber zu sterben als abzufallen, schenkte man ihm das Leben, schickte ihn aber in die Verbannung. Um dieselbe Zeit begann es Shimazu Yoshihiro zu gereuen, die Dominikaner in sein Land gerufen zu haben, zumal die erwarteten Handelsschiffe ausblieben und die Haltung Ieyasus von Jahr zu Jahr immer unfreundlicher wurde. Anstatt jedoch die Patres offen des Landes zu verweisen, drängte er den Obern P. Moralez, an den Hof Ieyasus zu gehen, da sich dieser beklage, daß die Patres ihn noch nie besucht hätten. Während der Abwesenheit des P. Moralez drängte Shimazu Yoshihiro die Christen zum Abfall und verbot ihnen jeden Verkehr mit den Patres. Im Frühjahr 1609 vertrieb er die Dominikaner aus seinen Ländern<sup>30</sup>.

Shimazu Yoshihros ältester Sohn Ichisa wurde von dem tugendhaften Leben seines christlichen Rittmeisters Andreas Ogasawara so tief beeindruckt, daß er dem Glauben sehr nahe kam. Als dies den Seinigen bekannt wurde, drängten sie ihn mit Rücksicht auf seine Stellung, an den Landesgöttern festzuhalten, und er war schwach genug, nachzugeben. Dagegen vermochte er nicht, Ogasawara zu Fall zu bringen, und da er sich eines so treuen Vasallen nicht berauben wollte, erlaubte er ihm zuletzt, als Christ zu leben, aber dieser zog es vor,

<sup>29</sup> *Tre lettere annue del Giappone*, SS. 197—200; Guerreiro II, 241—243. In beiden Quellen wird behauptet, der Pater sei in dem gleichen Hause eingekehrt, das einst Xaver gastlich aufgenommen hatte. Zweifellos war Xavers Gastherr der Hausmeister Niuro Ise-no-Kami Yasuhisas von Schloß Ichiki, aber hier wird ausdrücklich gesagt, daß der Pater den Sohn dieses Hausmeisters Miguel in Kawabe (verstümmelt im Text zu *Canabe* [*Tre lettere*] und *Cabanave* [Guerreiro]) traf. Kawanabe ist jedoch sicherlich nicht identisch mit Ichiki, denn es liegt etwa 32 km südwestlich von Kagoshima, Ichiki (genauer: Higashi Ichiki) aber etwa 24 km in westlicher Richtung von der Hauptstadt. Wie schon an anderer Stelle bemerkt wurde (*Cf. oben S. 6 f.*) bestand die Gemeinde von Ichiki schon nicht mehr im Jahre 1577, als Bruder Vaz Satsuma besuchte. Niuros Hausmeister Miguel wird wohl vorher oder später nach Kawanabe übergesiedelt sein. Auch der Umstand, daß der Herr von Kawanabe ein Heide genannt wird, ist ein sicherer Beweis, daß es sich nicht um einen Sohn Niuros handeln kann, dessen Kinder von Xaver und Almeida getauft worden waren.

<sup>30</sup> Orfanel, *op. cit.*, ff. 3v—8v; Aduarte, *op. cit.*, SS. 320—327; Pagès I, 162—165.

in die Verbannung zu gehen. Um dieselbe Zeit wurde auch Diego Konishi erneut zum Abfall aufgefordert, aber er war nicht zu erschüttern. Ein Pater der Gesellschaft Jesu kam nach Satsuma, ihn zu trösten und zu ermutigen, und besuchte auch den Landesherrn. Obwohl er freundlich empfangen wurde, gelang es ihm nicht, für Konishi Religionsfreiheit zu erlangen. So ging dieser mit seinen Getreuen nach Nagasaki in die Verbannung<sup>31</sup>. Dennoch konnten die Jesuiten es noch im Jahre 1612 wagen, einen Bruder nach Satsuma zu schicken und den Landesherrn zu besuchen. Er wurde wie immer sehr freundlich empfangen und konnte einige Heiden taufen<sup>32</sup>.

Selbst nach dem Ausbruch der großen Verfolgung (1614) vergaßen die Patres die verlassenen Christen von Satsuma nicht. Da es unter ihnen keine christlichen Samurai gab und anfangs in ganz Japan die Gläubigen aus den unteren Klassen ihres Glaubens wegen nicht belästigt wurden, floß viele Jahre lang, wie es scheint, kein Christenblut in Satsuma. Da die Shimazu von Anfang an sich nur notgedrungen den Tokugawa unterworfen hatten, verschmähten sie es offenbar auch, durch besondern Eifer in der Bekämpfung des Christentums sich die Gunst des Shôguns zu verschaffen. Die wenigen Christen hielten sich inmitten einer fanatisch heidnischen Umgebung standhaft im Glauben. P. Morejón SJ berichtet, wie ein Pater bei seinem Besuch (zwischen 1615 und 1619) zwei Greise traf, die noch von Xaver getauft worden waren und ein Bild, ein Gefäß mit Weihwasser und eine Disziplin als Andenken an den Heiligen in hohen Ehren hielten<sup>33</sup>. Es waren offenbar Christen der ehemaligen Gemeinde von Ichiki. Im Jahre 1620 besuchte der japanische Pater Sixtus Satsuma und fand die Christen begierig und entschlossen, für den Glauben ihr Blut zu vergießen<sup>34</sup>. Gelegentlich eines Besuches im Jahre 1622 heißt es, die Christen hielten sich wunderbar im Glauben, vor allem durch gelegentlichen Besuch der Patres, durch die Marianischen Kongregationen und den Eifer zweier Christen, Vater und Sohn. Diese waren um des Glaubens willen aus ihrer Heimat vertrieben worden und nach Satsuma geflohen. Da sie die Fast- und Abstinenztage nicht genau wußten, enthielten sie sich, um sicher zu sein, das Abstinenzgebot nicht zu übertreten, 15 Jahre lang aller Fleischspeisen<sup>35</sup>.

Auch im Jahre 1624 wurde Satsuma von den Patres der Gesell-

<sup>31</sup> *Lettera annua del Giappone del 1609 e 1610*, Milano 1615, SS. 64—68.

<sup>32</sup> *Lettera annua del Giappone del 1612*, Roma 1615, S. 18.

<sup>33</sup> P. Morejón SJ, *Historia y relación de lo sucedido en los reinos de Japón y China . . . desde el año 615 hasta el de 19*, Lisboa 1621, S. 50.

<sup>34</sup> *Relatione di al une cose cavate delle lettere scritte ne gli anni 1619, 1620 & 1621 dal Giappone*, Roma 1624, S. 104.

<sup>35</sup> *Lettere annue del Giappone dell'anno 1622, e della Cina del 1621 & 1622*, Milano 1627, SS. 70—71.

schaft Jesu besucht. Sie wurden tief beeindruckt von dem Bekennermut der Schwiegermutter des Daimyôs, Katharina. Sie war die Säule der Kirche und förderte durch Wort und Beispiel die Sache Christi. Allen Versuchen der Bonzen, sie zu sich herüberzuziehen, machte sie dadurch ein Ende, daß sie ihnen strengstens verbot, sich je wieder sehen zu lassen. Als die Kunde von dem großen Martyrium in Edo (4. Dezember 1623) nach Kagoshima drang, ließ Shimazu Iehisa seine Schwiegermutter Katharina immer wieder fragen, ob sie noch am christlichen Glauben festhalte. Um endlich Ruhe zu haben, begab sie sich persönlich an den Hof und erklärte vor Iehisa und den versammelten Samurai, sie sei eine Christin und wolle es bleiben<sup>36</sup>. Daraufhin wurde sie nicht weiter belästigt, und allem Anschein nach floß damals noch kein Christenblut.

Die Verfolgung in Japan nahm indes Jahr um Jahr an Grausamkeit zu, und der Shôgun Iemitsu verlangte von den Daimyô immer gebieterischer die strengste Durchführung seiner drakonischen Christengesetze. So sah sich auch Shimazu Iehisa zu energischeren Maßregeln gezwungen. Im Jahre 1632 ließ er seine Schwiegermutter Katharina (in den japanischen Quellen auch *Tateno* und *Eishun* genannt) mit 20 christlichen Dienern und Dienerinnen nach der Insel Tanegashima verbannen. Im Jahre 1638 mußten ihre beiden Töchter, die Gemahlinnen der angesehenen Samurai Kiiri Tadamasa und Kitamura Etchû-no-Kami ihrer Mutter nach der gleichen Insel folgen. Im Jahre 1639 wurden die vier Töchter der Gemahlin Kiiris samt drei Dienern und sieben Dienerinnen nach Tanegashima geschickt<sup>37</sup>. Im Jahre 1633 kam es in Satsuma zur

<sup>36</sup> *Litterae annuae Japoniae anni 1624 datae*, Dilingae 1628, S. 77.

<sup>37</sup> Shigeno Yûkô, *Nichinan Kirishitan*, Kyôto, 26. Jahr Shôwa (1951) SS. 163—193. Shigeno vermutet, daß Eishun mit Katharina, der Schwiegermutter Shimazu Iehisas, identisch ist. Uns will scheinen, daß sich dies tatsächlich beweisen läßt. Eishun wird in den japanischen Dokumenten zwar nie *Schwiegermutter* Iehisas, wohl aber *Tante* von Iehisas Sohn und Nachfolger Mitsuhiisa genannt. Nach *Kansei Jûshô Shokafu* (Tôkyô 1917), Bd. I, S. 656, hatte Shimazu Iehisa drei Frauen; die erste hieß Kamata und die dritte Sagara. Die zweite, Mitsuhiisas Mutter, war Iehisas Nichte, d. h. eine Tochter seines jüngeren Bruders Tadakiyo, der den Namen Shimazu beibehielt und ein Vasall der Hauptlinie des Hauses wurde. Seine Gemahlin muß wohl die im Jahresbrief von 1624 erwähnte Katharina sein. Wenn, wie die japanischen Quellen behaupten, Eishun die Tante Mitsuhiisas war, wäre sie mit Katharina identisch, die dann gleichzeitig Mitsuhiisas Großmutter (mütterlicherseits) und Tante (als Gemahlin des Bruders Iehisas) wäre. Auf diese Weise ließen sich die japanischen Quellen mit dem erwähnten Jahresbrief in Einklang bringen. Daß die japanischen Quellen Eishun *nicht* Großmutter, sondern *nur* Tante Mitsuhiisas nennen, dürfte keine wesentliche Schwierigkeit bilden. Eine Schwierigkeit ersterer Art ist der Um-

ersten blutigen Verfolgung, der ein Christ Yano Shuzen und seine Kinder zum Opfer fielen. Sie wurden in Sakurajima (bei Kagoshima) lebendig verbrannt. Damals wurde auch Juan, ein Sohn des berühmten christlichen Generals Akashi Kamon, ergriffen und nach dem *Kantô* (Gegend von Edo) geschickt<sup>38</sup>. Im Jahre 1638 wurde ein christlicher Diener Eishuns, Minayoshi Nagaemon, samt seiner Frau und vier Kindern von Tanegashima nach Kagoshima geschleppt, weil sein Vater am Shimabaraaufstand der Christen von Arima und Amakusa teilgenommen hatte. Ob sie getötet wurden, ist aus den Quellen nicht klar ersichtlich<sup>39</sup>. Die letzte Nachricht über die Christenheit von Satsuma findet sich bei Montanus. Danach wären im Jahre 1660 in Kagoshima drei portugiesische und elf japanische Priester lebendig verbrannt worden<sup>40</sup>. Wer diese Priester waren, wird nicht gesagt, und zudem scheint es unglaublich, daß es damals in Japan noch Priester und sogar elf japanische Priester gegeben haben sollte. Vielleicht handelt es sich um drei europäische Priester, die sich von Makao oder Manila eingeschmuggelt hatten und mit elf japanischen Christen in Kagoshima ergriffen und getötet wurden.

Es ist bekannt, daß seit 1632 wenigstens dreimal Glaubensboten vom Ausland über Satsuma nach Japan einzudringen suchten, aber zweimal wurden sie sofort von den Häschern ergriffen und der Shôgunregierung zur Bestrafung ausgeliefert. Im Jahre 1632 lan-

stand, daß Eishuns Familienname Tateno ist. Vielleicht hieß sie vor der Vermählung mit Shimazu Tadakiyo *Tateno*, während sie als seine Gemahlin Shimazu heißen müßte. Jedoch ist es begreiflich, daß die Shimazuchronik es vermeiden wollte, ein Mitglied der Familie offen eine Christin zu nennen und dazu als Opfer der antichristlichen Politik des Hauses Shimazu hinzustellen. — Die Gräber Eishuns, ihrer Tochter Myôshin (Gemahlin Kiiris) und ihrer Enkelin Myôryô (Myôshins Tochter) finden sich als Dreiergruppe in der Familiengruft der Barone Tanegashima. Eishun starb laut Grabinschrift im Jahre 1649 (2. Jahr Keian, am 8. Tage des 9. Mondes) als rechtgläubige Buddhistin, aber die Chronik der Tanegashima sagt ausdrücklich, daß sie an ihrem christlichen Glauben festhielt. Wäre sie abgefallen, so hätte auch kein Grund vorgelegen, sie bis zu ihrem Tode in Tanegashima festzuhalten. Ihre Tochter Myôshin starb im Jahre 1660 (3. Jahr Banji, am 16. Tage des 11. Mondes). Auch sie muß als Christin gestorben sein, weil man sie sonst wohl freigelassen hätte. Dasselbe gilt auch von ihrer Tochter Myôryô, die erst 1698 (11. Jahr Genroku, am 14. Tage des 11. Mondes) auf Tanegashima ihre Tage beschloß. Shigeno, *op. cit.* 186—190.

<sup>38</sup> Shigeno, *op. cit.* S. 137.

<sup>39</sup> *Ibid.* S. 181.

<sup>40</sup> A. Montanus, *Gedenkwaerdige Gesantschappen der Oost-Indische Maatschappij in t'Uereenigde Nederland aan de Kaisaren van Japan*, Amsterdam 1669, S. 439.

deten die Patres Mancio Konishi SJ, Paul Saitô Kozaemon SJ und Diego de Santa Maria Gorôbei OP in Satsuma, blieben dort bis zum März des folgenden Jahres und gingen darauf nach Nagasaki<sup>41</sup>. P. Gorôbei erlitt am 17. August des gleichen Jahres in Nagasaki das Martyrium der Grube<sup>42</sup>, und P. Saitô ebendasselbst am 2. Oktober<sup>43</sup>. Über das Ende P. Konishis besitzen wir keine genaue Kunde, aber Pagès glaubt auf Grund chinesischer Berichte, daß er um das Jahr 1643 für den Glauben sein Blut vergoß<sup>44</sup>. Auch der berühmte Martyrer Marcello Francesco Mastrilli SJ berührte (am 19. September 1637) die Küste von Satsuma, fuhr aber dann weiter nach Hyûga, wo er ergriffen, nach Nagasaki geschleppt und dort getötet wurde<sup>45</sup>. Auch der letzte uns bekannte Priester, der sein Leben wagte, um in das verschlossene Japan einzudringen, Giovanni Battista Sidotti, landete auf einer Insel der Provinz Satsuma am 10. Oktober 1708, wurde aber sofort ergriffen, nach Nagasaki und von dort nach Edo gebracht und starb im Inquisitionsgefängnis (*Kirishitan Yashiki*) am 16. November 1715<sup>46</sup>.

Die Geschichte der Kirche von Satsuma war von Anfang bis zu Ende ein Kreuzweg. Seit dem Weggang Xavers war sie tatsächlich immer verwaist, und alle Versuche einer Dauergründung scheiterten an dem Widerstand der Bonzen, vor dem selbst wohlwollende Fürsten sich beugten. Auch fehlte es nicht an blutigen Verfolgungen, denen selbst Mitglieder des herrschenden Hauses nicht entgingen. Noch in der Zeit, da Japan sich gegen das Ausland hermetisch abschloß, floß Christenblut.

Auch die neuere Geschichte dieser Kirche beginnt wieder im Zeichen des Kreuzes. Im Jahre 1870 wurden 375 Urakamichristen nach Kagoshima verschleppt und im Fukushôji-Kloster interniert. Obwohl sie verhältnismäßig milde behandelt wurden, starben dennoch während der etwas mehr als zwei Jahre 58. Ihre Gräber sind

<sup>41</sup> Pagès I, 767; Shigeno, *op. cit.* S. 136.

<sup>42</sup> F. Cardim SJ, *Catalogus Regularium et Secularium, Qui in Iapponiae Regnis ... ab ethnicis in odium Christianae Fidei ... sublatis sunt*, Romae 1646, S. 72, Pagès I, 787.

<sup>43</sup> Cardim, *op. cit.* S. 74; Pagès I, 793.

<sup>44</sup> Pagès I, 879.

<sup>45</sup> J. E. Niereberg SJ, *Uida del dichoso y venerable Padre Marcelo Francisco Mastrilli*, Madrid 1640. ff. 78v—84; Pagès I, 827—839; Shigeno, *op. cit.* S. 139.

<sup>46</sup> Eine gründliche Untersuchung über die Japanreise und namentlich über den Tod Sidottis veröffentlichte P. R. Tassinari SDB in *Monumenta Nipponica*. Bd. V, n. 1 (Tôkyô 1942), SS. 246—253: *The End of Padre Sidotti. Some New Discoveries.*

noch heute erhalten, während das Grab von Xavers Freund Ninshitsu infolge der Bombenangriffe und des großen Taifuns im Jahre 1945 verschüttet wurde. Keiner der 375 Bekenner verleugnete seinen Glauben, und die Überlebenden samt den 13 Neugeborenen konnten im Jahre 1873 in die Heimat zurückkehren<sup>47</sup>.

Erst im Jahre 1890 begann wieder die Missionsarbeit in Satsuma. P. Ferrié und der japanische Priester Shimada erzielten damals ermutigende Erfolge. Im folgenden Jahre wurden nur 44 Taufen gespendet, aber in Kagoshima konnte eine bescheidene Kapelle eingeweiht werden. Auch in Sendai und Sarayama wurde die Arbeit begonnen<sup>48</sup>. Im Jahre 1892 wurden in Sendai und Sarayama keine, in Kagoshima nur 16 Taufen gespendet. Dagegen tat sich gegen Ende dieses Jahres auf der Insel Ōshima (Ryūkyū-Inselgruppe) ein weites Tor auf, denn beim ersten Besuch des Paters meldeten sich 160 Familien zum Unterricht<sup>49</sup>. Im Jahre 1893 gab es in Ōshima bereits über 1100 Christen<sup>50</sup>, im folgenden Jahre in Satsuma aber erst 170<sup>51</sup>. Um diese Zeit erhielten die Patres Kunde von den Gräbern der christlichen Heldinnen auf der Insel Tanegashima, von denen oben die Rede war (Anm. 37). In Ōshima setzte eine Reaktion von seiten der Bonzen ein, so daß nur 387 Seelen um die Taufe baten<sup>52</sup>.

Im Jahre 1897 wurde P. Raguét Oberer für Satsuma-Hyūga. Die Patres Bouige und Joly waren seine Gehilfen. Alle drei besuchten die Koshiki-Inselgruppe, da man sich erzählte, die dortigen Einwohner seien Kryptochristen<sup>53</sup>, aber sie fanden, daß es sich um Amida-Buddhisten handelte<sup>54</sup>. Trotz P. Raguets Eifer war die Ernte in Satsuma sehr kärglich, ja es gab sogar mehrere Abfälle wegen der Feindseligkeit der Heiden<sup>55</sup>. Im Jahre 1899 besuchte P. Raguét Tanegashima, um die Gräber der drei christlichen Bekennerinnen zu besuchen und religiöse Vorträge zu halten<sup>56</sup>. Im Jahre 1906 veröffentlichte er mit Professor Ono ein großes französisch-japanisches Lexikon<sup>57</sup>. Das Honorar gedachte er als Grundstock für die in Kagoshima geplante Xaver-Gedächtniskirche zu

<sup>47</sup> F. Marnas, *La religion de Jésus ressuscitée au Japon*, Clermont-Ferrand (1931), 2. Auflage, Bd. II, S. 314.

<sup>48</sup> *Compte rendu*: 1891, SS. 68—69.

<sup>49</sup> *Compte rendu*: 1892, SS. 50—52.

<sup>50</sup> *Compte rendu*: 1893, SS. 68—69.

<sup>51</sup> *Compte rendu*: 1894, S. 74.

<sup>52</sup> *Ibid.*, SS. 75—76.

<sup>53</sup> Die Dominikaner hatten dort im Jahre 1602 die erste Dauergründung in Satsuma errichtet, mußten aber schon 1609 das Land verlassen. Cf. oben SS. 12 f.

<sup>54</sup> *Compte rendu*: 1897, S. 58.

<sup>55</sup> *Compte rendu*: 1898, S. 55.

<sup>56</sup> *Compte rendu*: 1899, S. 34.

<sup>57</sup> *Compte rendu*: 1906, S. 22.

verwenden. Hilfe kam ihm ferner von Freunden in seiner belgischen Heimat, und so konnte im Jahre 1908 das neue Gotteshaus eingeweiht werden<sup>58</sup>. Es war ein solider Steinbau, aber winzig klein. Im gleichen Jahre eröffnete P. Cavaignac in Sendai eine bescheidene Kapelle<sup>59</sup>. Es scheint, daß die Station Sarayama schon längst aufgegeben worden war, denn schon jahrelang ist von ihr in den offiziellen Berichten nicht mehr die Rede. In Ōshima war das Bekehrungswerk trotz mancher Störungen gut vorangegangen, so daß es im Jahre 1910 dort bereits über 3000 Christen gab. Der geringe Erfolg der Missionsarbeit in Satsuma gab P. Raguet Muße, das Neue Testament zu übersetzen, und im Jahre 1910 war die Arbeit vollendet<sup>60</sup>. Als er im Jahre 1912 nach Urakami versetzt wurde, übernahm P. Cavaignac die Leitung der Mission von Satsuma mit P. Martin als Mitarbeiter<sup>61</sup>. Im folgenden Jahre taufte der neue Obere in Kagoshima nur 25 Heiden<sup>62</sup>.

Am 18. März 1915 erlebte P. Raguet seinen größten äußeren Erfolg, die Vollendung und Einweihung der großen Kirche in Urakami. Nicht geringere Freude muß es ihm bereitet haben, seinem langjährigen Mitarbeiter, Professor Ono, im gleichen Jahre die Taufe spenden zu dürfen. Infolge des inzwischen ausgebrochenen Weltkrieges wurde P. Cavaignac einberufen. An seiner Stelle übernahm P. Martin die Sorge für die Christen von Satsuma<sup>63</sup>. Da jedoch auch er bald P. Cavaignac nach Frankreich folgen mußte, wurde die Kirche von Satsuma von P. Raoult nebenbei, so gut es ging, betreut. Die Zahl der Christen in Kagoshima-Sendai war auf 40 zusammengeschrumpft, und die Aussichten waren wenig ermutigend<sup>64</sup>. Im Jahre 1917 fiel P. Cavaignac im Kampf, und im gleichen Jahre starb Professor Ono<sup>65</sup>. Nach Beendigung des großen Krieges kehrte P. Martin nach Japan zurück und wurde Oberer der Mission von Satsuma<sup>66</sup>. Er bemühte sich um Wiedergewinnung abständiger Christen, deren es infolge der teilweisen Verwaisung während der Kriegsjahre nicht wenige gab. Hingegen war die Zahl der Gläubigen durch Einwanderung von Ōshima etwas gewachsen<sup>67</sup>.

Im Jahre 1921 beauftragte die Propaganda in Rom die Franziskaner von Kanada, zwei Patres nach Satsuma zu schicken und nach und nach Satsuma und Ōshima zu übernehmen. In Ōshima war

<sup>58</sup> *Compte rendu*: 1908, S. 8.

<sup>59</sup> *Compte rendu*: 1908, S. 10.

<sup>60</sup> *Compte rendu*: 1910, SS. 18—19.

<sup>61</sup> *Compte rendu*: 1912, S. 20.

<sup>62</sup> *Compte rendu*: 1913, S. 25.

<sup>63</sup> *Compte rendu*: 1915, SS. 12—17.

<sup>64</sup> *Compte rendu*: 1916, S. 17.

<sup>65</sup> *Compte rendu*: 1917, S. 12.

<sup>66</sup> *Compte rendu*: 1919, S. 11.

<sup>67</sup> *Compte rendu*: 1920, S. 8.

inzwischen die Zahl der Katholiken auf etwa 4000 Seelen gestiegen<sup>68</sup>. Im Jahre 1922 bot der Stadtrat von Naze (auf Ôshima) ein Grundstück zur Errichtung einer höheren Mädchenschule an<sup>69</sup>. Im Jahre 1923 gab es in Kagoshima nur 18<sup>70</sup>, im folgenden 24 Tausen. Jedoch wuchs die Christenzahl beträchtlich durch Einwanderung von Ôshima<sup>71</sup>. Im Jahre 1926 wurden Kagoshima (d. h. die Präfektur Kagoshima) und Ôshima (mit dem Rest der Ryûkyû-Inseln) den kanadischen Franziskanern übertragen<sup>72</sup>.

War schon bis dahin Satsuma ein wenig fruchtbares Arbeitsfeld gewesen, so stiegen die äußeren Schwierigkeiten seit Beginn des Mandschurischen Krieges so sehr, daß sich das schon Gewonnene kaum noch halten ließ. Die Hochwelle des Nationalismus, das Mißtrauen gegen ausländische Missionare, das Shintôproblem, der immer mehr steigende Einfluß der Militärpartei und das Überwachungssystem der Militärpolizei machten es den Franziskanern unmöglich, das Feld zu halten. Im Jahre 1934 wurde die höhere Mädchenschule auf der Insel Ôshima (wenigstens zeitweise) unterdrückt, und einige Jahre später hörte auf der Insel der katholische Gottesdienst auf: Die Kirchen wurden abgerissen oder geschlossen und die Christen zum Abfall aufgefordert. Auch im Gebiet von Kagoshima ging die Zahl der Gläubigen zurück. Im Jahre 1936 wurden die Franziskaner von japanischen Weltpriestern abgelöst. Der neue Oberhirte Monsignore Yamaguchi wurde im folgenden Jahre Bischof von Nagasaki, verwaltete aber gleichzeitig weitere drei Jahre die Apostolische Präfektur Kagoshima. Im Jahre 1940 erhielt diese in Monsignore Ideguchi einen neuen Oberhirten.

Seit Beginn der Besetzung Japans durch die Alliierten stehen Ôshima und der Rest der Ryûkyû-Inseln unter einem amerikanischen Präfekten, so daß sich die Apostolische Präfektur Kagoshima auf die gleichnamige Landes-Präfektur beschränkt. Wie im Rest Japans beginnt jetzt auch dort das Bekehrungswerk Fortschritt zu machen. Im Jahre 1949, bei Gelegenheit des 400. Gedenktages der Landung Franz Xavers, wurde vom päpstlichen Legaten Kardinal Gilroy eine neue Xaver-Kirche eingeweiht. Stadt und Land wetteiferten, das Andenken des Apostels Japans zu ehren. Nach dem offiziellen katholischen Direktorium Japans vom Jahre 1951 zählt die Präfektur Kagoshima jetzt sechs Kirchen und Kapellen und 667 Katholiken bei einer Gesamtbevölkerung von

<sup>68</sup> *Compte rendu*: 1921, S. 7.

<sup>69</sup> *Compte rendu*: 1922, S. 9.

<sup>70</sup> *Compte rendu*: 1923, S. 8.

<sup>71</sup> *Compte rendu*: 1924, S. 7.

<sup>72</sup> *Compte rendu*: 1926, S. 8.

1 604 000 Seelen. Eine japanische Schwesterngenossenschaft (*Junshin Seibo Kai* = Schwestern vom Unbefleckten Herzen Mariae) leitet eine höhere Mädchenschule, die Brüder vom hl. Johann Baptista de Lassalle eine höhere Knabenschule (seit 1949). Die Schwestern vom Guten Hirten (aus Kanada) gründeten ebenfalls im Jahre 1949 ein Kloster in einer Vorstadt von Kagoshima. So scheint endlich nach mehr als 400 Jahren der Prüfung die von Franz Xaver ausgestreute Saat Frucht zu bringen.

DR. P. ANTON FREITAG SVD, STEYL

## DIE KATH. MISSIONEN IN WESTOZEANIEN

DAS WESTOZEANISCHE MISSIONSFELD:

MELANESIEN UND MIKRONESIEN

(Fortsetzung.)

### *II. Die Herz-Jesu-Missionare auf den Gilbertinseln, Ellice- und Phönixinseln, Sporaden usw.*

#### Literatur:

KM 1914, 14 ff; Leiden und Tröstungen der Südseemissionare. Revue Illustré de l'Exposition missionnaire du Vatican vom 15. Dez. 1925, 77 ss; Vic. Gilbert Islands, Rev. Hist. Missions 1926, 117 s.; Stand der Gilbertmission; A. Freitag, Kath. Missionskunde 1926, 258; Joh. Braam MSC., Zum 75 jährigen Bestehen der Genossenschaft der Missionare vom heiligsten Herzen. In KM 1929 n. 6: Auf den Gilbertinseln; MC 1932, 572 ss; Fondation des Missions des Iles Gilbert (ausführl.): Br. Engelhardt MSC., Gilbert Insulaner starben für ihren hl. Glauben (Protestantenaktion); HMH 1930, 57. 152. 166 ss Bischof Leray; ebendort 1950, 135 Phönixgruppe; MC 1945, 117 und 1946, 67 die Mission im 2. Weltkrieg; Fidesbericht 974 vom 9. 9. 1947, 207 f., Kriegstragödie; Fides-Documentation N. 52 vom 12. 11. 1949, Mission der Phönixgruppe; LMCatt 1950, 470 s.

Ein Riesenvikariat von dem Ausmaß Tahitis betreuen die Missionare vom heiligsten Herzen teils im mikronesischen Raum (Gilbertgruppe und Nauru) teils im polynesischen Gebiet (Ellice-Phönixgruppen) vom 165° w. L. bis zum 175° ö. L. und vom 5° n. B. bis zum 13° s. B. auf über 130 Inseln mit allerdings kaum 50 000 Einwohnern. Zur Administration des Ap. Vikars der Gilbertinseln gehören aber auch die noch um 10 bis 15 Grad weiter östlich in Zentralozeanien liegenden britisch-amerikanischen Sporaden.

Arbeiter von den Gilbertinseln hatten seit 1875 teils auf Tahiti, teils auf Samoa mit der katholischen Mission Fühlung bekommen und waren zu einigen Hunderten von den Picpusmissionaren und Maristen unterrichtet und getauft worden. Selbst Katechismen, Grammatiken und das Neue Testament brachten sie bei ihrer Heimkehr zu den Gilbertinseln mit. Ein jüdischer Kaufmann ließ

sie in San Francisco drucken, nicht aus Idealismus, sondern des Gewinnes wegen. Auch ein katholischer Bretone hatte auf Nonuti eine katholische Eingeborengemeinde gegründet und unterstützte die beiden Katechisten Terewati und Tiroi bei ihren Missionsarbeiten. Als bei der Errichtung des Vikariats Mikronesien-Melanesien 1888 die Inseln zu diesem, den Herz-Jesu-Missionaren anvertrauten, Missionsfeld kamen, übermittelten die Maristen die an sie um Missionare gerichteten Briefe an Mgr. Navarre, der ihnen trotz seines eigenen größten Personalmangels zwei Missionare schickte. Schon im ersten Missionsjahr 1888/89 konnten sie eine Gemeinde von 1600 Gläubigen gründen. Sie verteilten sich allerdings auf etwa 100 Ortschaften auf Nonuti. Die guten Aussichten ließen ihnen bald von Issoudun neue Hilfskräfte zukommen. P. Superior Bontemps begab sich daher 1889 nach Nukunau, wo er trotz der seit einiger Zeit ansässigen Methodisten 208 Insulaner gewann. Kaum von einer schweren Krankheit genesen, erzielte er auf der größten Insel Tapituea in einem halben Jahre 800 Bekehrte. Dann nahm er mit P. Leray die nördlichen Inseln in Angriff: Buritaritari und Makin mit 150 Neulingen im Glauben. Um eine geregelte Seelsorge und die Inangriffnahme aller Inseln erreichen zu können, erwarb Bontemps in Sidney ein kleines Missionsschiff. Auch setzte er eine kleine Missionspresse in Gang und sorgte für die Verbreitung religiöser Schriften für Schule und Familie. 1892 gab es auf Tapituea 800, auf Nonuti 1674, auf Nukunau 208, auf Buritaritari und Makin 155 und auf den übrigen Inseln noch 105 Neuchristen, d. s. 3000, für die bereits 12 Kirchen errichtet waren. Bontemps hatte sich vor der Zeit aufgegeben und starb 1898, während gleichzeitig sein Mitapostel P. Leray zum Ap. Vikar ernannt wurde (1898), um durch mehr als dreißig Jahre (1898—1927) die große Mission zu leiten.

Die Erfolge der ersten beiden Jahrzehnte waren sehr reichlich. 1894 gab es bereits 5300, 1911 11000, 1906 13000 Getaufte, für die damals 17 Patres, 13 Brüder und 17 Töchter U. L. Frau vom heiligsten Herzen tätig waren. Aber die Missionsarbeit war nichtsdestoweniger äußerst schwer und opferreich. Auf den Gilbertinseln ist das Wasser schlecht, der Boden auf den Koralleninseln wenig ertragreich, das Klima aufreibend, die Armut der Bevölkerung groß und von Hungersnot begleitet, aber auch wild und lasterhaft, besonders damals noch war sie kannibalisch. Die Entfernungen sind weit, die Verbindungen selten und auf dem stürmischen Meere sehr gefahrvoll. Dazu kommt die drückende Einsamkeit. Noch schlimmer wirkte die Gehässigkeit der Methodisten, die sich bis zu brutalen persönlichen Angriffen verstiegen und katholische Eingeborene zu Martyrern machten. Ganz besonders wirksam erwies sich die stille Arbeit der Missionsschwester in den schon 1905 nahezu hundert Schulen mit 3000 Kindern, in der Caritas, in der weiblichen Jugendpflege und Erziehung. Die gemeinschaftliche Missionskonferenz von 1903 stellte fest, daß sich die Missionsverhältnisse konsolidiert hatten und legte den Grund zu den Missionsinstruktionen für die folgenden Jahre und Jahrzehnte.

In äußerer Ausdehnung und Gewinn neuer Christen wies die Folgezeit denn auch wenig auf. Um 1923 wurde von den Marshallinseln die Insel *Nauru* in den Missionsbereich des Gilbertvikariats einbezogen. Unter P. Kayser gedieh dort die große Aussätzigenkolonie mit 2000 Kranken, für die die Schwestern die Verpflegung und die Mission die Seelsorge übernommen hat. 1924 schritt Mgr. Leray zur Errichtung eines kleinen Seminars mit 6 Studenten. Doch weist die Statistik von 1950 noch keinen einzigen Priester und erst einen Großen Seminaristen auf. Im Missionsstab fällt überhaupt auf, daß neben 20 ausländischen Priestern und 26 Schwestern als einheimisches Personal nur 130 Katechisten aufgeführt werden. Diese sind aus der Katechistenschule von Tarawe hervor-

gegangen und wirken gut. Die Katholikenzahl hat sich nur auf 14 050 vermehrt. Aber auch die Protestanten zählen nachweislich nicht mehr als 6333 Anhänger. Die Elementarschulen sind ebenfalls nur bis auf 113 mit 1535 Knaben und 1109 Mädchen gestiegen, wozu noch 11 Mittelschulen (?) mit 415 Schülerinnen und 4 gehobene Schulen mit 133 Schülern und 18 Schülerinnen kommen.

Schon vor und im ersten Weltkrieg hatte die Mission dank der französischen Kulturkampfgesetze und der Mobilisation der Missionare sehr gelitten. Die Zahl der Priester sank von 27 auf 15, um später mit Anfüllung aus Deutschland usw. wieder anzusteigen. So konnten dann 1925 auch endlich die *Elliceinseln* in stärkeren und systematischen Angriff genommen werden. Eine wahre Missionstragödie führte der zweite Weltkrieg über den Gilbertinseln herauf. Von 1940 bis 1947 sanken sieben Priester ins Grab. Zwei wurden von den Japanern bei einem Schülertransport auf den Marshallinseln erschossen; 2 Patres erlagen den Strapazen und Leiden auf den Karolinen, wo auch ein internierter Bruder spurlos verschwand. Ungeheuer war der Materialschaden. Auf Buritaritari gingen alle Missionsgebäude: Pfarrhaus, Schule, Kirche, usw. durch Bomben zugrunde. Auf Nauru wurden zwei Stationen zerstört. Auf Betio-Taraw blieb von der Bischöflichen Residenz mitsamt Kathedrale, Schule usw. rein nichts erhalten. Ganz besonders empfindlich für das Missionswerk war die Vernichtung ihrer fast einzigen Einnahmequelle, der Kokospflanzungen. Auf Oceanisland ließen die Japaner alle Lebensmittel beschlagnahmen und dreihundert Menschen, hauptsächlich Arbeiter der Phosphatwerke, Hungers sterben, bevor sie zur Evakuierung schritten. Bischof Terrien mußte während der großen Schlacht bei Buritaritari mitten zwischen den beiden Fronten stehen. Wie durch ein Wunder kam er mit dem Leben davon.

Wohl der einsamste Missionsposten der Welt ist seit 1948 die Insel *Hull*, 600 Seemeilen von Samoa, 750 von Tarawe, der Residenz des Ap. Vikariats Gilbert, und 1800 von Hawai. Bis zum nächsten christlichen Lande in gerader Linie, nach Ecuador, ist es ein Viertel des Äquatorumfangs. Mit andern 500 Gilbertinern haben sich hier auf *Hull* 300 katholische Gilbertiner ansässig gemacht; auf der großen Insel *Canton* von 70 auch 28 katholische Handwerker. Am weitesten entfernt von Tarawe liegen die teils britischen, teils amerikanischen Sporadeninseln Polynesiens, die allerdings bis jetzt fast nur juristisch dem Vikariat zugeteilt sind.

### III. Die Mission in Holländisch-Neu-Guinea. A. U. Merauke

#### Literatur:

A. Mulders, *De Missie in Tropisch Nederland*; s'Hertogenbosch 1940, 137, 141 ff., *Emigranten voor God* I, 168 ff.; A. Freitag, *Kath. Missionskunde*, 246; P. Geurtjens MSC., *Een Kwarteeuw Apostolaat, 1903—1928*; Hoofdstuk III, N.-Guinea; Derselbe, *Een zware strijd. Het Missiewerk* = HMW 1935, 145—155 über Exklusivparagraf 177, *Fak Fak-Mission*. N. Verhoeven (Merauke) MSC., *Het offer van den missionaris*. In HMW 1932, 24 ff.; Derselbe, *Catechistennoed*. In HMW 1931, 100 ff.; IMT = *Indische Missietijdschrift* 1947, 108 u. 1949, 156; H. Tillemans MSC., *De Missie op Zuid. N.-Guinea*; vgl. ebendort 1949, 9 ff.; HMH 1950, 71, *Zum Krankenhaus auf Merauke*; J. Verschuere, C. Meeuwese MSC., *Nieuw Guinea Uw Naam is wildernis*, Bussum 1950 (deutsch Hiltrup); LMC 1950, 438 s.; KM 1938, 25 f.; G. Lehmacher SJ., *Vik. Holländ. Neuguinea*; *Prins Frederik Hendrikland nach Annales de ND du Sacré Coeur* (Issoudun) 1937, 12 ss; u. ebendort 1937, 29; *Kolon. Missie Tijdschr.* 1936, 40, 58, 227.

Schon im Jahre 1545 hatte der Spanier Ortiz auf seiner Fahrt von Tidore nach Mexiko über der Nordspitze Neu-Guineas die spanische Flagge gehißt und wegen der Ähnlichkeit im Typus mit den Negern an der afrikanischen Westküste ihr den Namen Neuguinea gegeben. Und schon vor ihm taufte 1521 Magellaës seine Bewohner als Papuas. Nichts mehr als diese beiden Namen blieben bis zur Stunde. Holland errichtete in den achtziger Jahren zu Manokwari oben auf dem Vogelkopf und zu Fak Fak an der Westküste zwei Assistent-Residentien und nahm die ganze Westhälfte der Rieseninsel, mit der dreizehnfachen Größe Hollands, aber nur schätzungsweise 330 000 Bewohnern, in Besitz, vernachlässigte leider nur allzulange, es kulturell und zivilisatorisch zu heben.

Einen ersten Missionsversuch machten nach Zulassung durch die Regierung von Batavia auf Initiative Mgr. Claessens zwei Jesuiten, namentlich P. Le Cocq d'Armandville 1894 an der Westküste in der Gegend von Fak Fak. Die Eingeborenen zeigten sich sehr zugänglich und es waren bereits eine Anzahl Kinder getauft, als d'Armandville bei einem Schiffbruch und Rettung von zwei Papuakindern ertrank. Wegen Personalmangels blieb nun der ganze Posten unbesetzt. Jahre und Jahrzehnte lang baten die Fak Fak-Stämme immer wieder um einen Missionar. Aber die Regierung ließ keinen katholischen Missionar mehr zu, sondern reservierte das ganze große Gebiet des sog. Vogelkopfes der protestantischen Mission (s. bei P. Hollandia).

Als dann 1902 die Ap. Präfektur Holländisch-Neu-Guinea mit dem Zentrum auf Ambon und Keiinseln errichtet wurde, ließ die Regierung Mgr. Neyens nur im Gebiet von Merauke, d. i. Südwest-Neuguinea, zu. Land und Volk in diesem noch vielfach ganz unerforschten Gebiet sind für die Missionierung äußerst schwierig. An der langen Küste dehnen sich undurchdringliche sumpfige Mangrovenwälder, wo Malaria und Schwarzwasserfieber nebst anderen tropischen Krankheiten herrschen, weiter landeinwärts folgen dornige trockene Hochsteppen und schließlich bis zu 5000 Meter ansteigende Hochgebirgsketten. Die Papuastämme gehören zu den wildesten Kannibalen überhaupt. Ihre Sitten- und Zügellosigkeit war und ist vielfach noch unbegrenzt. Es sind Kopfjäger, Menschenfresser, lasterhafte Stämme, bei denen Kindsmord, Blutrache, ewige Urfehde usw. vorherrschen. Zu diesen Schwierigkeiten für die Missionare gesellt sich weiter die große Einsamkeit inmitten solcher Wilden und die Entbehrung auch der einfachsten zum kulturellen Leben gehörenden Alltagsdinge, Gefahren zu Lande und zu Wasser, Mangel an Verkehrswegen und -mitteln usw.

Die ersten fünfzehn Jahre der katholischen Mission von Merauke waren darum fast hoffnungslos. P. Geurtjens schreibt als Fazit: „Es wurde viel gebetet, gelitten, gestritten und wenig Erfolg erzielt.“ Die Regierung, die erst 1899 in Merauke sich niedergelassen, kümmerte sich wenig um den moralischen und sozialen Niedergang der Bevölkerung. Eine furchtbare Seuche an der ganzen Küste dezimierte aber die Volkszahl binnen weniger Jahre erschreckend. 1919 raffte überdies die Spanische Grippe noch viele Tausende hinweg. Die Missionare (P. Vertenten) ließen Notschreie für das sterbende Volk der Mandarinesen an die Welt los, mit dem Erfolg, daß endlich die Regierung sich mit der Mission zusammenfand, um der Todesernte zu steuern. Sie hatten schon einige Musterdörfer geschaffen mit guten Einfamilienhäusern, die jetzt allgemein mit Hilfe der Regierung bis zu den Inlandstämmen eingeführt wurden. Auch erhielt jedes Dorf seinen Guru (Lehrer), wozu meist in der Mission auf den Keiinseln ausgebildete Katechistenlehrer verwendet wurden und endlich erhielt die Mission

ihre Stütze bei den Maßnahmen zur Hebung der Sittlichkeit und Ausrottung der gemeinen Laster und Bräuche. Binnen weniger Jahre steigerte sich nun wieder die Volkszahl. Das Jahrzehnt von 1920 an wurde eine Periode schönen Aufblühens auch für das Missionswerk. 1921 konnte man die ersten Erwachsenenentaufen spenden. Dann wurden im weiten Umfang die Küstenstrecken die Flüsse entlang ins Innere missioniert, bis 1930 auch die Stämme in den Bergen erreicht waren. Bis 1940 standen Missionsstationen in Merauke ganz im Süden, am Kumba und Bian, in Okaba an der Küste, weiter am Digulfluß und am weitesten vorgeschoben am Miku Tanamera, am Mapi und auf Frederik-Hendrikland. Seit 1926 dehnten die Missionare ihre Tätigkeit auch auf das Gebiet am Mimika (Kokenau) und Uta aus. Zwei Jahre später konnten sie auch die Grenzen der Exklusivzone Fak Fak sprengen und hier der Franziskanermission vorarbeiten (s. Hollandia).

Während des zweiten Weltkrieges blieb zwar die Mission bis auf die Missionsgebäude in der Residenz Merauke selbst vom Bombardement und der Invasion verschont, doch wurde ihre Tätigkeit auf bestimmte Gebiete eingeschränkt. Die Regierung subsidierte nun alle Missionsschulen stärker. Durch die Eröffnung einer Normalschule ist es nun möglich, auch Lehrer von Neuguinea selbst einzustellen. Ein anderes wichtiges Unternehmen ist das von P. Verschuere auf Sula: ein von der Regierung unterstützter Landbaubetrieb. Nach der Rückkehr der wegen Sicherheit nach Australien evakuierten Schwestern blüht das Schulwesen auf und besonders die für die Jugenderziehung höchstwichtigen Internate für Knaben und Mädchen. Lehrpersonal, Beamte, Pflegepersonal und die besten für die kulturelle und zivilisatorische Hebung bedeutsamen Kräfte gehen aus den Instituten der katholischen Mission hervor. Eine empfindsame Einbuße erlitt die Mission durch Aufgabe des Flugfeldes von Merauke, wodurch sie wieder verkehrstechnisch um Jahrzehnte zurückgeworfen wurde und ein eigenes Missionsschiff notwendig wurde, um die Verbindung mit den Küstenstationen und der Außenwelt hinreichend zu ermöglichen. Eine große Rolle im Missionsbetrieb spielt auch die Sprachenforschung und Schöpfung einheimischer erster christlicher Literatur wie Katechismen, Biblische Geschichte usw., wofür P. Drabbe sich besonders einsetzte, und die wissenschaftliche Erforschung neuer Gebiete wie der Bergstämme und des ganzen „Julianariviers“ durch P. Verschuere und Meuwese im „Wildenmannsland“.

Einerseits die schönen Erfolge der Mission in den letzten 25 Jahren, andererseits die politische Abtrennung der holländischen Kolonie von der Indonesischen Republik und damit auch des bisherigen Vikariats der Keiinseln oder Amboina, gab Rom Veranlassung, im Jahre 1950 Südwestneuguinea zu einem eigenen Vikariat

Merauke zu erheben. Schon 1940 zählte Merauke 6000 Getaufte und 1000 Katechumenen. 1947 wies allein das Mimikagebiet von 8000 Bewohnern 6000 Katholiken auf. 1950 wurde auch das öffentliche Krankenhaus von Merauke der Leitung des ersten Missionsarztes und zwei Schwestern übergeben.

#### *IV. Die Franziskanermission in Nordwest-Neuguinea: Ap. Präfektur Hollandia*

##### Literatur:

Dr. O. Van der Vat OFM., *De Apostolische Prefectuur Hollandia*. In IMT 1950, 13—17; LMCatt 1950, 438 s.

Die ganze nordwestliche Hälfte von Holländisch-Neuguinea blieb nach dem tragischen Tode d'Armandville's SJ. 1894 durch mehr als dreißig Jahre ohne katholische Missionsunternehmungen. Alle Bitten der Eingeborenen von Fak Fak, die selbst Kinder nach den Keiinseln zur Erziehung brachten, und alle Vorstellungen des Ap. Vikars von „Holländisch-Neuguinea“ wehrte die Regierung mit Hinweis auf den berüchtigten Exklusivparagraph 123 (= 177) ab und erklärte das ganze Gebiet als protestantische Zone, obwohl die Utrechtsche Zending mit nur 500 Anhängern im Jahre 1900 durch 3000 Meter hohe Berge und Meere um einige tausend Kilometer entfernt ihr Gebiet bei Manokwari hatte. Nach der Konferenz von Ambon, zwischen Vertretern der Regierung, der Zending und Mgr. Aerts MSC. für die katholische Mission, ließ nun zwar die Regierung die Exklusivpolitik fallen. Aber seitens der protestantischen Mission wurde in den folgenden Jahren eine Aktion mit Lügen, Verleumdungen und brutaler Gewaltanwendung gegen die Römischen Eindringlinge getrieben, die das Missionswerk äußerst erschwerten. Bis 1937 konnten sie jedoch in drei Stationen festen Fuß fassen: in Fak Fak, wo ein Missionar und 12 Katechisten von den Keiinseln in 10 Elementarschulen wirkte; in Babo östlich von Fak Fak, wo 2 Patres mit 10 Katechisten in 12 Nebenstationen und 9 Schulen arbeiteten und in Manokwari, am hinteren Vogelkopf, seit 1937 mit 2 Patres und einem Bruder. In diesem Jahre begannen die holländischen Franziskaner, deren Hilfe Mgr. Aerts angerufen hatte, auf Ternate und auf der Großen Insel selbst ihre Tätigkeit. Kurz nach der japanischen Aktion von Pearl Harbour erfolgte ihre Internierung. Erst 1945 konnten sie wieder in ihr Gebiet zurückkehren. Bis 1949 zählten sie bereits 20 Patres, 3 Brüder und 13 Schwester von Heerlen für 11 Haupt- und 34 Nebenstationen, mit 49 Elementarschulen und 1459 Schülern und 850 Schülerinnen, 3 Kirchen und 47 Kapellen. Für das Missionsgebiet von der zehnfachen Größe Hollands, das Rom 1949 zu einer selbständigen Ap. Präfektur Hollandia erhob, ist das immerhin ein sehr verheißungsvoller Beginn. Endlich erhielt 1948 auch das Gebiet der Wechselmeere, wo P. Tillemans MSC. vor dem Kriege den Boden vorbereitet hatte, zwei Franziskaner als ständige Missionare.

#### *V. Vikariat Guam-Marianen*

##### Literatur:

F. Schwager SMB., 1906, 90 ff., Rundschau auf dem Missionsfelde, Südsee, Karolinen und Marianen. J. Schmidlin, *D. kath. Mission in d. deutschen Schutzge-*

bieten. Münster 1913, 182, Marshallinseln u. Karolinen u. Marianen. Juan Azcota OMCap., Die Kapuzinermission auf Guam. Ser. Weltapostolat, 1928, 161 ff.; Pio de Estella OMCap., Apuntes para la historia de las misiones de las islas Carolinas. Im Anuario Misional de los PP Capucinos de Navarra. Pamplona 1934, 24—76. L. Koch SJ., Jesuitenlexikon, Paderborn 1934, 1165 ff. Buenaventura de Carocera OMCap., Los Capuchinos en Oceania. In España misionera 1946 III, 64—88. P. Callistus OMCap., Die Karolinenmission u. ihre Wechselfälle. In KM 1922, 157 ff. J. Braam MSC., Das Ende d. Mission auf d. Marshallinseln. In KM 1920, 99 ff. H. Linkens MSC., Auf den Marshallinseln. Hilstrup 1911. Missionsrundschau, in KM 1928, 126. A. Otto SJ., Einbruch des japanischen Buddhismus i. d. Südsee, in KM 1934, 139 ff. Sup. J. Pons SJ., La Missione de Truk. In Le Miss. della Comp. di Gesù 1928, 55 u. 221 s. Las Misiones delle Caroline. El Siglo de las Misiones 1947 Cinco años de guerra sobre la mision de Marianas y Carolinas. v. Bergenza SJ.

In einer Meeresoberfläche von 2 bis 3 Millionen Quadratkilometern dehnt sich die über tausend meist kleine Koralleninseln umfassende mikronesische Inselwelt, die kirchlicherseits jetzt in die beiden Ap. Vikariate Carolinen und Marshallinseln der spanischen Jesuiten und Guam mit den übrigen Marianen unter spanischen Kapuzinern zusammengefaßt ist.

Das älteste Missionsfeld Mikronesiens bilden die 17 in einer Reihe von Norden nach Süden auf 1 000 Kilometer sich hinziehenden Marianen. Obwohl sie schon von Magellaens 1521 entdeckt und als Ladronen bekannt und weiterhin von Lopez de Legaspi für Spanien und die Kirche in Besitz genommen wurden, blieben sie gegenüber der Perle oder dem Juwel Spaniens in Übersee, den Philippinen, noch mehr als ein Jahrhundert vernachlässigt. Um 1665 erwog man aber in der Philippinenmission der Jesuiten sehr ernst ihre Christianisierung. 1568 eröffnete von Manila aus P. Sanvitore mit einigen anderen Jesuiten die Mission zunächst auf Guam mit 138 Dörfern und von hier aus auch auf den übrigen Inseln. Die Erfolge waren zahlenmäßig sehr groß. In kaum einem Jahre taufte man von 40 000 Bewohnern ganze 13 000, auf Guam allein 6 055 Erwachsene und Kinder. Die ersten Missionare brachten ihnen mit dem Christentum auch die Kultur, Kleidung usw. und lehrten sie Ackerbau, Viehzucht, Handwerke, ertragreichen Plantagenbau. Doch die Reaktion ließ nicht lange auf sich warten. Ein Chinese hetzte gegen die Missionare zunächst unter der Adelsklasse. 1670 fiel bereits als erster Märtyrer P. Medina, der Gefährte Sanvitores und bis 1685 folgten ihm noch ein Dutzend Glaubensboten unter den Keulenhieben der Kannibalen. Das spanische Regiment nahm vor allem unter dem Statthalter Sarabia größere Härten an als gut war. Seit 1681 stieg die Erbitterung gegen die spanische Brutalität aufs höchste. 1684 kam es zum allgemeinen Aufstande, in dem viele Eingeborene und Spanier, auch Missionare ums Leben kamen und die blühende Mission, die 1671 schon 30 000 Getaufte mit 5 Kirchen zählte, zerstört wurde. Hungersnot und Seuchen räumten dann mit der ohnehin schon stark dezimierten Bevölkerung gewaltig auf. 1695 war der Aufstand niedergeschlagen. Die Missionare siedelten ihre Christen auf den drei großen Inseln Guam, Saypan und Rota an. Die Mission zählte nur noch 10 Priester. Im 18. Jahrhundert waren unter den Missionaren viele deutsche Jesuiten. Nach ihrer Vertreibung traten spanische Augustiner bis 1899 an ihre Stelle. Von 1814 an unterstand die Mission dem Bistum von Cebú, dessen Weltpriester sie auch von 1814—1819 vom Untergange retteten. Die Ureingeborenen, Chamorros, sind im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts rest-

los bekehrt und bis auf weniger als 100 alle katholisch. 1911 zählte man auf Rota 468, auf Saypan 2035 und weitere 88 auf den nördlichen Inseln, zusammen 2591. In diesem Jahre gliederte Rom die Marianen dem Vikariate der Karolinen an. Da nach Erwerb der Inseln durch Deutschland die spanischen Augustinermönche nicht für die Schulen zu gewinnen waren, war es schon 1906 zur Berufung der deutschen Kapuziner in die neu errichtete Ap. Präfektur der Marianen gekommen. Nach dem ersten Weltkriege kamen die Marianen wieder an die spanischen Jesuiten in dem neu umschriebenen Vikariate der Karolinen, Marianen und Marshallinseln zurück (1921). Ihre 4283 Katholiken wurden von Saypan und Rota aus pastoriert. Im zweiten Weltkriege teilten die unter japanischem Mandat stehenden früher deutschen mikronesischen Inseln das Los der Karolinen (s. dort). Ein Pater starb auf Rota infolge der Entbehrungen. Das ganze Inselfeld blieb nun missionarisch verlassen, bis es nach dem Kriege im Jahre 1946 unter die Leitung des amerikanischen Administrators Kenally SJ gestellt und kurz darauf ins Ap. Vikariat von Guam eingegliedert wurde.

Guam selbst ist die größte und ganz im Süden der Marianen liegende Insel der Marianengruppe. Sie ist von bezaubernder Pracht der Tropenlandschaft und war bis 1898 immer spanisch. Seither ist sie amerikanische Flottenbasis. Da beim Übergang der Marianen an Deutschland und kirchlich an die deutschen Kapuziner auf Guam seitens der amerikanischen Behörden Schwierigkeiten mit den neuen Missionaren entstanden, errichtete Rom für Guam 1908 ein eigenes Vikariat und gab es in die Leitung der spanischen Kapuziner. 1923 fügte es Rom der Ap. Delegation der Philippinen ein. Aber auch die spanischen Kapuziner erfuhren eine starke Gegenwirkung der amerikanischen Verwaltung. Nichtsdestoweniger arbeiteten sie mit großem Erfolge. Selbst von hoher Regierungsseite wurde ihnen das Zeugnis ausgestellt: „Die einzigen Freunde, die sich in selbstloser Weise für die Eingeborenen opfern, sind die katholischen Missionare. Diese sind aber keine Amerikaner, sondern Spanier. Ich habe wiederholt ihre Schulen visitiert und ich bekenne mich besiegt von dem Opfermut dieser Glaubensboten. Ihre Kirchen, Schulen und Anstalten stehen ganz anders da als das, was protestantische Gesellschaften der Vereinigten Staaten unterhalten.“ Trotzdem verhinderte man aber immer wieder das Eintreten katholischer Schwestern in die Missionsarbeit bis kurz vor dem zweiten Weltkriege. Mager bestellt war es auf Guam stets mit dem Schulwesen der Mission. 1939 kamen eigentlich nur 23 Berufsschulen mit 1272 Jungen und 1204 Mädchen in Betracht. Im Missionsbetrieb fehlen neben 257 Katechisten, die vielerorts in Ermangelung der Priester den geregelten Gottesdienst halten müssen, die Lehrpersonen. Das ganze um die Marianen vermehrte Vikariat Guam und Marianen wird für 1950 mit 32209 Katholiken von insgesamt 32700 Einwohnern beziffert. Auch qualitativ werden die Bewohner von Guam und den übrigen Marianen gelobt als religiös und karitativ mit kinderreichen guten Familien. Eine Ausdehnung um mehr als zwanzig Längengrade bedeutet die 1948 erfolgte Angliederung der im Großen Weltmeer verlorenen drei Atolle Wade, Peale und Wilkes, wohin 125 katholische Chamorros von den Gilbertinseln aus eingewandert waren. Eine zeitweilige Angliederung ist die schon 1947 von der Propaganda vollzogene Übertragung der missionarischen Versorgung der ebenfalls unter amerikanischem Regime stehenden Ryukyuinseln zwischen Formosa und Japan.

## VI. Vikariat Karolinen-Marshallinseln

Die Karolinen sind das ausgedehnteste Missionsfeld Westozeaniens. Sie umfassen 726 Inseln, die mit Ausnahme einiger weniger: Kusaie und Ponape im Osten, Truk in der Mitte und Jap und Palau im Westen flache Koralleninseln sind, die vom 11° nördl. Breite bis nahe an den Äquator reichen und sich vom 137°—161° ö. L. erstrecken. Trotz der feuchten Tropenhitze ist das Klima erträglich. Die Einwohner werden mit 36 000 beziffert und sind zum größten Teil christlich. Auch die noch animistischen Heiden haben durch ihren langen Verkehr mit den Weißen ihre ursprüngliche Wildheit stark eingebüßt und sind darum weniger tiefstehend als andere ozeanische Völker.

Erst im 18. Jahrhundert kamen die Karolinen in den Missionsbereich der Philippinen, und zwar der Jesuiten von Manila. Den Anstoß zur Mission gaben einige zu den Philippinen vorgeschlagene Karoliner. Eine Reihe Versuche schlugen jedoch fehl. Das erste Missionsschiff litt im Jahre 1700 Schiffsbruch. Ein zweites auf Empfehlung des Papstes Clemens XI. und von Madrid und Paris hin vom philippinischen Statthalter ausgerüstetes Schiff mit P. Bobadilla als erstem Missionar wurde 1709 durch Stürme wieder nach Manila zurückgetrieben. Bei einem dritten Versuche nötigte Wassermangel zur Umkehr. Zwei Missionare, die Vlamen Duberon und Cortil nebst einem Bruder gelangten 1710 auf einer Fregatte glücklich bis zu den Inseln, blieben aber alsdann verschollen. Eine 1711 zu ihrer Rettung ausgesandte Fregatte litt Schiffbruch, weshalb fortan die Karolinen „die verzauberten Inseln“ genannt wurden. 1724 gelang es, auf den Marianen einige dorthin vertriebene Karoliner zu bekehren. Sie wurden aber auf der Fahrt zu den Karolinen nach den Philippinen abgetrieben. Endlich sollte 1731 von den Marianen aus den Patres Cantova und Walter die Landung auf Faraulep von Guam aus gelingen. Die Anfänge der Mission gestalteten sich recht günstig. Aber schon bald wurden die Eingeborenen mißtrauisch durch die Gerüchte über die Gewaltherrschaft der Spanier auf den Philippinen und Marianen. Während P. Walter zu den Philippinen segelte, um neue Hilfskräfte herbeizuholen, fiel P. Cantova bereits als erstes Blutoffer der Mission. P. Walter erfuhr 1733 seinen Tod. Er selbst ging mit seinem Schiff samt dem Missionspersonal in den Wellen unter. So blieb nun die Karolinenmission für anderthalb Jahrhunderte verlassen.

Inzwischen rückten 1852 die handelstüchtigen Bostoner und hawaiischen Methodisten ein, strenge Puritaner, aber bezüglich Polygamie und Ehescheidungen laxer Sektenprediger. Als 1885 Leo XIII. im spanisch-deutschen Streitfall wegen des Karolinenbesitzes zugunsten der älteren Rechte Spaniens entschied, wies er im folgenden Jahre die Karolinen als Missionsfeld den spanischen Kapuzinern zu. Im Osten wurde 1887 Ponapé besetzt, wo sie an den Protestanten einen verbissenen Gegner fanden, und im Westen Jap, um langsam auch die übrigen größeren Inseln in Angriff zu nehmen. 1898 wirkten auf zehn Hauptstationen schon 19 Patres für 1 000 Getaufte mit 11 Schulen und 450 Kindern. Bei der spanischen Verwaltung fanden sie große Unterstützung sowohl finanziell und wirtschaftlich wie auch durch Einführung des Schulzwanges. Einen schweren Stand bekamen jedoch die spanischen Kapuziner, als 1898 die Karolinen durch Kauf in deutschen Besitz übergingen und Schulzwang und Unterstützungen in Wegfall kamen. Ihre Schulen lösten sich mehr oder weniger auf, um mit Mühe und Not wieder eröffnet zu werden. Den an ihre Stelle tretenden Kapuzinern der rheinisch-westfälischen Provinz waren nur zehn Jahre (1904—1914) ruhige Wirksamkeit beschieden, worin sie indessen ganze Arbeit taten.

Ihre materiellen Betriebe, die zum Teil der Selbsterhaltung der Missionen dienen mußten: Sägewerk, Ziegelbrennerei, Bauanlagen, Plantagen und Ackerbau, Viehzucht, Schulwesen, Caritas, Stationsanlagen und Kirchen- und Kapellenbauten sind vorbildlich geworden. Räumlich rückten sie seit 1905 von Ponapé, wo der Sitz des Ap. Präfekten, bzw. seit 1911 des Ap. Vikars war, von Insel zu Insel weiter nach Westen vor. Auf Jap erzielten sie 7 Hauptstationen, auf Ponapé 5, auf Palau 1 und ebenfalls auf den Trukinseln 1 mit 2 139 Christen und zuletzt 175 Jahrestaufen. Im ersten Weltkriege entfernte Japan die Hälfte des deutschen Missionspersonals. Die andere Hälfte mußte auf Druck der Alliierten nach dem Kriege repatriert werden. Japan versuchte, statt des Christentums nun den japanischen Buddhismus den Karolinern und Marianern aufzudrängen, was aber im ganzen total mißglückte. Daraufhin erzielte Japan durch seinen Sondergesandten den katholischen Admiral Yamamoto auf Grund des Friedensvertrages § 438 usw. die Ersetzung der deutschen Kapuziner durch die spanischen Jesuiten 1921. Die Zahl der Katholiken betrug damals 7 338. Auch jetzt wieder trug Rom der veränderten Besitzlage Rechnung und richtete 1923 für die gesamte unter japanischem Mandat stehende Inselwelt der „Karolinen, Marianen und Marshallinseln“ ein neu umschriebenes Ap. Vikariat ein, das der Delegation Japans unterstellt wurde. Anfänglich schienen sich die Beziehungen zwischen Japan und der Mission gut entwickeln zu wollen. Bis Ende 1924 mehrten sich die Christen schnell auf 11 755, d. i. rund ein Viertel der Eingeborenenbevölkerung und bis 1927 auf 14 650. Die meisten Bekehrungen zeitigten mit einem Zuwachs von 2 507 Christen in drei Jahren die Trukinseln, die wenigsten wies Jap mit nur 9 auf.

Das schwierigste Arbeitsfeld waren entschieden die *Marshallinseln*, die 325 an Zahl, von der dreifachen Größe Deutschlands samt Wasseroberfläche, aber mit einer spärlichen Bevölkerung, die von 35 000 im Jahre 1870 auf 11 000 um 1914 zurückgegangen war. Auf dringendes Ansuchen der deutschen Jaluitgesellschaft hatten 1898 die Missionare vom heiligsten Herzen von Hiltruo unter der Administration ihres Ap. Vikars Mgr. Couppé von Rabaul die Pionierarbeit auf den Marshallinseln begonnen: 1899 auf Jaluit, 1902 auf Lickieb und Arubo, 1904 auf Menen und 1906 auf Arno, welche letztere zwei auf Nauru liegen. Durch missionsärztliche Fürsorge, Caritas und Jugenderziehung gelang es, die massalen Vorurteile und Verleumdungen zu brechen. Besonders Nauru schien vollends reif zu sein für das Christentum. Es hatte 1902 500 Anmeldungen. Aber als 1902 die Phosphatausbeute begann, machten sich alte und neue Laster breit. Es gab Abfälle; aber die meisten Jungchristen hielten taffer durch. Von 1906 bis 1912 kam es zu keiner neuen Stationsgründung mehr. Im ersten Weltkriege mußten bald die Internatsschulen geschlossen werden. Dann führten die Engländer das Missionspersonal von Nauru gefangen nach Australien. Auf Jaluit duldeten die Japaner die Missionare noch bis zum Kriegsende, forderten dann aber auf Grund des Friedensvertrages von Versailles eine anderweitige Besetzung. Seit 1919 war kein katholischer Missionar und keine Schwester mehr auf den Marshallinseln. Die 622 Jungchristen und die 144 Katechumenen von 1914 waren verlassen. 1923 kam das 1898 errichtete und mit Rabaul in Administration verbundene Vikariat Marshallinseln als Teil in das große Vikariat Karolinen, Marianen und Marshallinseln. Damit oblag seine Missionierung ferner den spanischen Jesuiten. Diese buchten 1925 nur 255 Katholiken und einen Zuwachs von nur 18 Seelen. Die alten Schwierigkeiten dauerten fort: Große Entfernungen, mühseliger Verkehr, mangelndes Personal, aufreibendes Klima, Einsamkeit, Armut der Mission, Unfruchtbarkeit der Koralleninseln,

aussterbende Bevölkerung, die zwar von ihrer früheren Wildheit viel verloren, aber in Lasterhaftigkeit versunken war, und dazu die unerquickliche Gegenarbeit der Protestanten, ihr fadenscheiniges, aber fanatisches Sektentchristentum, auch die Zerklüftung der Sprachen usw.

Das Verhältnis zwischen Regierung und Mission trübte sich langsam. Die anfängliche Achtung der Missionare wich einer immer größeren Einschränkung ihrer Freiheit. Schule und Jugendziehung war ihnen immer grundsätzlich vorenthalten. Darunter litt die religiöse und sittliche Erziehung der Christen sehr. Die Japaner hofften, daß die Missionare durch Schikane zur freiwilligen Aufgabe ihrer Mission gebracht würden. Sie zogen es jedoch vor, nur der Gewalt zu weichen. Auch die übrigen Schwierigkeiten der Sprachzersplitterung, Verkehrshindernisse, Sturmkatastrophen, mangelndes Personal, das nach dem Kriege nie viel über 15 Patres und 17 Brüder hinauskam, bewirkten, daß das Missionswerk nur schlecht vorankam. Ein wertvoller Gewinn war das Eintreten der Merzedarierinnen von Berriz 1927 in den Missionsdienst: 20 weiße und 1 japanische, wogegen die Zahl der Katechisten und Lehrer von 83 und 34 auf zusammen 32 sank (1940). Die schönen Hoffnungen auf einen einheimischen Klerus erfüllten sich nur sehr bescheiden, da von den 11 im Jahre 1927 zu Manila studierenden Seminaristen erst einer ans Ziel gelangte.

Gleich mit dem Eintritt Japans in den Zweiten Weltkrieg (1942) beschlagnahmte Japan eine Missionsstation nach der anderen, beschränkte die religiöse Freiheit aufs äußerste und schaffte praktisch jede katholische Aktion ab. Bis zum Kriegsende waren 7 Missionare grausam ermordet worden. Das ganze Inselfeld blieb missionarisch verlassen. Nach dem Kriege wurden die Inseln amerikanisches Mandatsgebiet. Die Marianen gehören seit 1946 zum Ap. Vikariat Guam. Die Karolinen und Marshallinseln erhielten in P. Kennally SJ. einen nordamerikanischen Administrator, wie sie auch 1948 der amerikanischen Delegatur unterstellt sind. Amerika betrachtet die Inseln mit ihren vielen Flugfeldern immer mehr als seine Grenzen (!) und als Einflugbasis für Australien und Asien. Da ihnen eine spanische Mission unter solchen Umständen nicht genehm ist, scheint die N. Yorker Provinz der Gesellschaft Jesu langsam das Personal zu ersetzen. Die Statistik für 1950 zählt 45 619 Einwohner, davon 15 582 Katholiken, mit 8 Elementarschulen für 391 Buben und 380 Mädchen, 10 Pfarreien und 75 Nebenposten, 17 Patres, 9 Brüder, 15 Schwestern, 23 Katechisten und 6 Lehrer.

PROF. DR. JOH. BRINKTRINE, PADERBORN

DIE BUDDHISTISCHE ASITA-ERZÄHLUNG ALS SOG.  
PARALLELE ZUR DARSTELLUNG JESU IM TEMPEL  
(Lc 2, 22 ff.)\*

Eine Parallele, die sehr häufig als Beispiel der Abhängigkeit der Evangelien, namentlich des Lukasevangeliums, von buddhistischen Quellen angeführt wird<sup>1</sup>, ist die sog. Simeon-Asita-Parallele. Der Text der Asita-Erzählung wird im folgenden nach *Joh. Aufhauser*, Buddha und Jesus in ihren Paralleltexten<sup>2</sup>, angeführt:

„Der Seher Asita sah, wie einmal den ganzen Tag über die Scharen der dreimalzehn Götter fröhlich und voller Freude waren, und wie die Götter, mit reinen Gewändern angetan, ihre Kleider faßten und Indra gar sehr ehrfurchtsvoll priesen.

Als er nun die Götter so entzückt und vergnügt sah, bezeugte er seine Ehrfurcht und sprach dann folgendes: „Warum ist die Versammlung der Götter gar so fröhlich? Aus welcher Veranlassung faßt ihr eure Kleider und schwenkt sie?

Wenn auch ein Kampf mit den Dämonen stattfand und die Götter siegten, die Dämonen aber besiegt wurden, so entstand dann doch nicht eine solche Erregung; was noch nicht Dagewesenes habt ihr gesehen, ihr Götter, daß ihr so jubelt?

Sie schreien, sie singen und reden, sie schlagen die Arme aneinander und tanzen; ich frage euch, die ihr auf dem Gipfel des Meru wohnt, brechet rasch meine Ungewißheit, ihr Ehrwürdigen!“

\* *Anmerkung*: Die sog. buddhistischen Parallelen zu den Evangelien interessieren nicht nur den Religionshistoriker und Exegeten, sondern auch den namentlich in buddhistischen Ländern arbeitenden Missionar.

<sup>1</sup> *G. A. van den Bergh van Eysinga* nennt in seiner Schrift: *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen* (1909<sup>2</sup>) 28 ff. die Asita-Legende unter den Parallelen an erster Stelle. Auch *Herm. Beckh*, *Buddhismus I* (Berlin und Leipzig 1928) 18 führt als Beispiel für die Beziehungen zwischen Buddhismus und Christentum die Asita-Geschichte an. In seinem Buche: *Von Buddha zu Christus* 30 f. vertritt er sogar die Ansicht, daß der greise Asita, der bei der Geburt Buddhas weinte, weil er dessen Buddhaschaft nicht mehr erleben könnte, fünfhundert Jahre später in dem hebräischen Priester (sic!) Simeon wiedergeboren sei, der das Jesuskindlein in seinen Armen hielt und so seine frühere Sehnsucht, dem Heilande, dem Buddha, zu begegnen, gestillt sah (s. *Georg Grimm*, *Buddha und Christus*, Leipzig 1928. S. 207). Für eine Abhängigkeit der evangelischen Erzählung von der buddhistischen treten ferner u. a. ein: *R. Pischel*, *Leben und Lehre des Buddha* (Leipzig 1910<sup>2</sup>) 18; *M. Winternitz*, *Geschichte der indischen Literatur II*, 1, S. 75 (Anm. 2); *R. Garbe*, *Indien und das Christentum* (Tübingen 1914) 48 f. *C. Clemens*, *Buddhistische Einflüsse im Neuen Testament* (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1916, 128—138) nimmt gegen Garbe Stellung. Speziell mit der Asita-Legende setzt er sich S. 134 f. auseinander.

<sup>2</sup> Bonn 1926, S. 9—11.

„Der Bodhisatta, das edelste Kleinod, der Unvergleichliche, ist auf der Welt der Menschen zum Heil und Segen geboren in dem Säkya-Dorfe, im Lumbineyya-Lande; darüber sind wir befriedigt und fröhlich.

Er, das höchste aller Wesen, der erste der Männer, der beste der Helden, das oberste aller Geschöpfe, wird sein Rad ins Rollen setzen in dem nach den Sehern genannten Walde, seine Stimme erhebend wie der gewaltige Löwe, der König der Tiere.“

Als Asita diese Rede gehört hatte, verließ er den Tusita-Himmel und begab sich nach dem Hause des Suddhodana; dort setzte er sich nieder und sprach zu den Säkya: „Wo ist der Knabe? Ich möchte ihn sehen.“

Darauf zeigten die Säkya ihm, der Asita genannt wurde, das Kind, den Knaben, der wie Gold glänzte, das im Feuer durch einen geschickten Mann bearbeitet wurde, der in Herrlichkeit erstrahlte, der überaus schön war von Ansehen.

Als nun Asita den Knaben sah, der wie Feuer leuchtete, der wie der herrlichste Stern glänzte, der am Himmel wandelt, oder wie die glühende Sonne im Herbst, wenn sie frei ist von Wolken, da wurde er voll Entzücken und empfand große Freude.

Einen Sonnenschirm hielten die Götter in der Luft, der viele Zweige hatte und hundert Kreise; Wedel mit goldenen Stielen fächelten Luft, und man sah niemand, der die Wedel und den Sonnenschirm hielt.

Als nun der Kanhasiri genannte Asket die gelben Steine sah, die einem Goldschmucke glichen, der ihm zu Häupten gehalten wurde, da nahm er mit freudigem Herzen und wohlgenut den Knaben in die Arme.

Und als er das Haupt der Säkya in die Arme genommen hatte, da er ihn zu nehmen verlangte, er, der erfahren war in Zeichen und Sprüchen, da erhob er fröhlichen Mutes seine Stimme: „Dieser ist unvergleichlich, der hervorragendste von den Menschen.“

Da er aber an seinen Hingang dachte, ward er traurig und vergoß Tränen. Als dies die Säkya sahen, sprachen sie zu dem weinenden Weisen: „Es wird doch dem Knaben kein Hindernis drohen?“

Wie nun der Seher die Säkya betrübt sah, sagte er: „Ich denke nicht an etwas, das dem Knaben Unheil bringt, und es wird ihm auch kein Hindernis im Wege stehen; nichts Gewöhnliches ist dieser, seid guten Mutes!

Den Gipfel der vollständigen Erleuchtung wird dieser Knabe erreichen; er, der sieht, was das Reinste ist, wird rollen lassen das Rad der Lehre, er, der Mitleid fühlt für das Heil vieler Menschen; seine Religion wird weit ausgebreitet werden. Mir aber ist kein langes Leben mehr übrig, inmitten seines Lebens wird mein Tod eintreten, ich werde nicht hören die Lehre des unvergleichlichen Meisters; darüber bin ich betrübt, unglücklich und voll Trauer.“

Nachdem er mit diesen Worten den Säkya große Freude bereitet hatte, verließ er das Haus, der heilig Wandelnde; und da er Mitleid empfand mit seinem Neffen, unterwies er ihn selbst in der Lehre des unvergleichlichen Meisters.

„Wenn du von einem andern das Gerücht hörst: Der Buddha hat die völlige Erleuchtung erlangt und wandelt den Pfad seiner Lehre, dann gehe selbst hin und frage ihn danach und führe bei diesem Erhabenen den reinen Wandel.“

Nachdem so Nālaka von diesem belehrt war, der ihm freundlich gesinnt schon für die Zukunft sah, was das Reinste sei, lebte er, dem Sieger entgegensehend, mit einer Menge guter Werke geschmückt, mit wohl behüteten Sinnen.

Als er nun das Gerücht hörte, daß der Sieger sein herrliches Reich begründet habe, ging er hin und sah den besten der Weisen; und nachdem er bekehrt war,

fragte er ihn, das Haupt der Mönche, nach dem besten Wandel und erfüllte so den Auftrag dessen, der Asita hieß.“

Der Text ist dem Nālakasutta des Suttanipāta<sup>3</sup> entnommen, einer der ältesten Pāliquellen, etwa aus der Zeit 300 v. Chr.<sup>4</sup>

Der Übersichtlichkeit und der Vollständigkeit halber sei auch der bekannte evangelische Text, wörtlich übersetzt, wiedergegeben:

„Und siehe, ein Mann lebte in Jerusalem mit Namen Simeon<sup>5</sup>, und dieser Mann war gerecht und fromm, und heiliger Geist war auf ihm. Und es war ihm vom heiligen Geiste geoffenbart worden, daß er den Tod nicht sehen werde, bevor er den Gesalbten des Herrn gesehen hätte. Und er kam im Geiste in den Tempel; und als die Eltern das Kind Jesus hereinbrachten, um an ihm nach dem Brauche des Gesetzes zu tun, da nahm er es auf seine Arme und pries Gott und sprach:

„Nun entlässest du deinen Diener, o Herr, nach deinem Worte im Frieden; denn meine Augen haben dein Heil gesehen, das du vor dem Angesichte der Völker bereitet hast, Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit deines Volkes Israel.“

Und sein Vater und seine Mutter wunderten sich über das, was über es gesagt wurde. Und Simeon segnete sie und sprach zu Maria, seiner Mutter: „Siehe, dieser ist gesetzt zum Falle und zur Auferstehung vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird, und deine Seele wird ein Schwert durchdringen, auf daß aus vielen Herzen die Gedanken offenbar werden.“

Und es war eine Prophetin Anna, eine Tochter Phanuels, aus dem Stamme Aser; diese war hochbetagt, sie hatte mit ihrem Manne sieben Jahre nach ihrer Jungfrauschaft gelebt, und diese war eine Witwe von nahezu vierundachtzig Jahren. Sie wich nicht vom Tempel und diente Gott mit Fasten und Beten Tag und Nacht. Und zu derselben Stunde kam sie herbei und pries Gott und redete von ihm zu allen, die auf Jerusalems Erlösung harrten“ (Lc 2, 25—38).

Vergleichen wir diese beiden Berichte, so stellen wir folgende *Übereinstimmungen* fest:

1. ein Greis erfährt auf übernatürliche Weise von der Geburt eines außergewöhnlichen Kindes;
2. er findet es;
3. er nimmt es freudig auf seine Arme.

<sup>3</sup> Die Asita-Erzählung findet sich außerdem im Lalitavistara, im Buddhacarita, im Mahāvastu und in der Nidānakathā. Es sind dies sämtlich nachchristliche Texte.

<sup>4</sup> Siehe *Aufhäuser* a. a. O. 7. *R. Garbe* a. a. O. 48 setzt den Suttanipāta „mehrere Jahrhunderte vor Christi Geburt“ an. *J. Lippl*, Artikel „Buddhismus“ im Lexikon für Theologie und Kirche II (Freiburg i. Br. 1931) 617 meint, die in Frage kommenden buddhistischen Erzählungen seien erst nach dem Vordringen des Christentums bis Nordindien *aufgezeichnet* worden, doch seien die Erzählungen selbst jedenfalls älter.

<sup>5</sup> Der Urtext hat Symeon. Wir wählen die gebräuchliche Form Simeon.

Die *Differenzen* sind folgende:

1. *Asita* sieht die Götter fröhlich und fragt nach der Ursache ihrer Freude. Sie sagen ihm, der Bodhisatta (= Buddha) sei geboren.

*Simeon* erfährt durch die Erleuchtung des heiligen Geistes, daß er den Tod nicht sehen werde, bevor er den Gesalbten des Herrn gesehen habe, und kommt auf Antrieb des Geistes in den Tempel.

2. *Asita* begibt sich in den Palast des Suddhodana zu dem neugeborenen Knaben.

*Simeon* kommt in den Tempel, wo Jesus am 40. Tage nach seiner Geburt dargestellt wird.

3. *Asita* weint, weil er die Lehre des Buddha nicht mehr hören wird. *Simeon* preist in einem herrlichen Lobgesange Gott, daß er diesen Tag schauen durfte.

4. *Asita* belehrt seinen Neffen über die künftige Erleuchtung des Buddha.

Dieses Motiv fehlt bei *Simeon*.

5. *Simeon* wendet sich besonders an des Messias Mutter und sagt ihr, daß das Kind zum Falle und zur Auferstehung vieler in Israel sein werde und zu einem Zeichen, dem man widersprechen werde; ihre eigene Seele werde ein Schwert durchdringen.

Alle diese Züge fehlen völlig in der *Asita*-Geschichte.

6. Mit der *Simeon*-Erzählung im Evangelium ist aufs engste die Erzählung von der Prophetin Anna verbunden (Lc 2, 36—38).

Eine Entsprechung fehlt in der *Asita*-Geschichte ebenfalls.

7. Die *Asita*-Erzählung ist stark ausgeschmückt, und zwar schon in dem Suttanipāta (c. 300 v. Chr.), noch mehr in den späteren Quellen, z. B. im Buddhacarita Āśvagoshas I, Vers 72—113<sup>6</sup>.

Der evangelische Bericht ist dagegen schlicht und nüchtern und trägt deutlich jüdisches Kolorit.

Hiernach ist es ausgeschlossen, daß die evangelische Erzählung *direkt* aus der buddhistischen erflossen ist. Es ist unmöglich, daß aus einem derartig poetisch und mythisch ausgeschmückten Bericht, wie es der buddhistische ist, der so nüchterne evangelische mit so vielen Divergenzen entstanden ist<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Die Lebenszeit Āśvagoshas wird verschieden angegeben, etwa 60 v. Chr. oder 60 n. Chr.

<sup>7</sup> Auch *Beckh*, Buddhismus I 19 gesteht: „ . . . jene Beziehungen (zwischen Christentum und Buddhismus) auf irgendwelche direkten äußeren Beeinflussungen und Entlehnungen zurückführen zu wollen, stellt sich mehr und mehr als verfehlt heraus.“ Mit van den Bergh van Eysinga, der eine direkte Abhängigkeit des lukanischen Berichtes von der *Asita*-Legende annimmt, setzt sich vor allem

Wenn somit eine direkte Abhängigkeit der evangelischen Erzählung von der buddhistischen abzulehnen ist, kommt vielleicht nicht eine *indirekte* Abhängigkeit in Frage?

Die evangelische und die uns heute in den verschiedensten Rezensionen vorliegende buddhistische Erzählung würden in diesem Falle auf eine gemeinsame Quelle X zurückgehen, die die den oben genannten beiden Erzählungen gemeinsamen Züge: ein Greis erfährt auf übernatürliche Weise von der Geburt eines außergewöhnlichen Kindes, er findet es und nimmt es freudig auf seine Arme, enthalten hätte und aus der sich die stark von einander abweichenden buddhistische und evangelische Erzählung entwickelt hätten<sup>8</sup>.

Sehen wir von der Frage der Existenz der problematischen Quelle X zunächst ab. Es blieben dann immer noch die von der buddhistischen Erzählung abweichenden Züge sowie das Plus des Lukas-Evangeliums zu erklären.

Worauf gehen sie zurück?

Aus buddhistischen Quellen können sie offenbar nicht abgeleitet werden, denn sie sind ganz jüdisch gefärbt, vgl. vor allem Punkt 1, 2, 3, 5 und 6.

Daß sie Erfindungen der Phantasie sind, ist bei dem kurzen Zwischenraum zwischen den berichteten Begebenheiten und ihrer Niederschrift und da noch viele Augenzeugen lebten (vgl. Lc 1, 1—4), nicht anzunehmen. Der ganze Tenor der Erzählung ist zudem viel zu einfach und schmucklos.

Da nun aber dieses der evangelischen Erzählung Spezifische mit den soeben genannten gemeinsamen Zügen in einem notwendigen inneren Konnex steht und gleichsam seine Konkretisierung ist, das Gemeinsame also in dem Spezifischen seine restlose Erklärung findet, so wird die Existenz der Quelle X, auf die letztlich die buddhistische und evangelische Erzählung zurückzuführen wären, überhaupt abzulehnen sein. Die Gemeinsamkeiten sind überdies viel zu vag und unbestimmt, als daß sie als Wurzel für die biblische Erzählung (oder auch nur die buddhistische Legende) dienen könnten.

*Al. Goetz*, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen (Katholik 1912, 429—435) und *Georg Faber*, Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen (Untersuchungen zum Neuen Testament, Heft 4, Leipzig 1913, S. 33—39) auseinander.

<sup>8</sup> In diese unbekannte Tiefe flüchtet auch Beckh (a. a. O.), wenn er in bezug auf unsere Parallele bemerkt: „Richtig ist es . . . zu sagen, daß jene Beziehung (zwischen dem Berichte des Lukas-Evangeliums und der Asita-Erzählung) in Tiefen liegt, die mit den Mitteln äußerer wissenschaftlicher Forschung aufhellen zu wollen bis auf weiteres aussichtslos erscheinen muß.“

## KLEINE BEITRÄGE

PROF. DR. MAX MEINERTZ, MUNSTER (WESTF.)

### PROBLEME DER JUDENMISSION IN ISRAEL

Unter diesem Titel ist in der „Herder-Korrespondenz“ (Juli 1953, S. 457—463) ein sehr beachtlicher Aufsatz erschienen. Er behandelt aufschlußreich die großen Schwierigkeiten, die einer solchen Judenmission im Wege stehen, sowie die verschiedenen Gesichtspunkte, die zur Beurteilung der tatsächlichen Lage maßgebend sind. Die grundsätzliche Einstellung des Verfassers entspricht im wesentlichen der Ansicht, die ich in dem Artikel „Recht und Pflicht zur Judenmission“ in unserer Zeitschrift (1952, S. 241—257; vgl. auch 1953, 145—148) vertreten habe. Ich führe nur zwei kurze Sätze des ungenannten Verfassers an: „Nicht die Judenmission als solche, sondern ihre Form kann vielleicht in Frage gestellt werden.“ „Im übrigen ist es auch nicht erforderlich, daß ein Missionar tatsächlich „bekehrt“, seine Funktion ist doch wohl die des Helfers, Vermittlers und Lehrers.“

Aus meinem Aufsatz zitiert der Verfasser einen kleinen Abschnitt wörtlich, in dem ich aus neutestamentlicher Sicht sage, daß die auf der heilsgeschichtlichen Vergangenheit des Volkes der Juden beruhende Privilegierung eine Art von Charakter indelebilis bedeute, und daß sie sich bei der Parusie in der besonderen Fürsorge Gottes auswirke, so daß Israel in den Neuen Bund aufgenommen werde. Dazu fügt der Verfasser folgende Bemerkung hinzu: „Leider ist in diesem Zusammenhang nicht mehr festgestellt, in welcher Weise sich die Privilegierung jenes Teiles Israels auswirkt, der bereits von sich aus, wenn auch durch die Gnade Gottes, in den Neuen Bund aufgenommen wurde.“ Diese Bemerkung wäre wohl gegenstandslos, wenn der Verfasser das Zitat aus meinem Aufsatz nicht vor dem Schlusssatz des Abschnittes abgebrochen hätte. Diese letzten Worte lauten nämlich: „Damit ist der Sinn der Privilegierung erreicht, einen weiteren Vorrang in der einen Herde unter dem einen Hirten (Jo 10, 16) bedeutet das nicht.“ Das heißt mit anderen Worten: Jeder Jude, der schon vor der Parusie durch Gottes Gnade den Weg zu Christus findet, hat damit das Ziel, das in der Privilegierung beschlossen ist, erreicht. Innerhalb des mystischen Leibes Christi ist von einer weiteren Auswirkung der Privilegierung nicht mehr die Rede. Das Bewußtsein, schon jetzt zu Christus gefunden zu haben, obwohl das Volk als Ganzes seine messianische Würde ablehnt, wird Anlaß zu besonderer Dankbarkeit und Verantwortung sein. Man kann hinzufügen, was ich auf S. 253 meines Aufsatzes gesagt habe: „Der Judenchrist, der sich aus voller Überzeugung Christus angeschlossen hat und wirklich aus Christus lebt, besitzt von seiner alttestamentlichen Vergangenheit her eine besondere Würde und kann verlangen, daß er von den anderen Christen hochgeachtet wird.“

Wenn die Herder-Korrespondenz nach dem oben angeführten Zitat erklärt, daß „nicht die Judenmission“, sondern nur ihre Form „vielleicht in Frage gestellt werden kann“, dann ist man überrascht, daß in einem späteren Artikel (September 1953, S. 556 f.), der über einen Aufsatz des rührigen französischen Paters *Paul Démann*, „Israel et l'unité de l'église“ (Cahiers Sioniens, 7. Jahrgang 1953, S. 1—24) berichtet, die Hoffnung ausgedrückt wird, daß sich in den Beziehungen zwischen der Kirche und dem Volke Israel „eine nicht missionarische, sondern ökumenische Sicht“ durchsetzen werde. Dieses widerspruchsvolle Schwanken ist bezeichnend für die Unklarheit in dem, was aus neutesta-

mentlicher Sicht heraus unter Mission zu verstehen ist. Ich habe bereits in meiner Auseinandersetzung mit dem Freiburger „Rundbrief“, der diese These von Démann mit Nachdruck vertritt, darauf hingewiesen, daß das Neue Testament eine Judenmission nicht nur kennt, sondern verlangt. Der universale Missionsbefehl Jesu schließt die Judenmission ein, und selbst ein Paulus, der die Heidenmission als eigentlichen Beruf empfangen hatte, hat auch Judenmission getrieben. Die Vereinbarung mit den Uraposteln — die nicht exklusiv zu verstehen ist — sagt ausdrücklich: „Wir für die Heiden, sie für die Beschneidung“ (Gal 2, 9). Judenmission war also für die Apostel eine Selbstverständlichkeit. Es ist sehr merkwürdig, daß sowohl der „Rundbrief“ als auch Démann in dem genannten Aufsatz auf diese grundlegende Tatsache überhaupt nicht hinweist, sie vielmehr völlig ignoriert.

Natürlich besteht ein erheblicher Unterschied zwischen Heiden- und Judenmission. Ich habe das wiederholt stark betont. Außerdem ist zu verlangen, daß das missionarische Verhalten von allen Schlacken gereinigt wird, die sich im Laufe der Geschichte oftmals angeheftet, ja nicht selten den Missionsgedanken in Mißkredit gebracht haben. Wenn aber diese Säuberung theoretisch und praktisch geschehen ist, dann trägt der Missionsgedanke nichts Verächtliches und Herabsetzendes in sich, sondern entspringt als notwendige Frucht, als der „Idealismus des Christentums“, der von Jesus selbst inspirierten christlichen Caritas. So kann man auch die liebevollen, von Pius XII. in der Weihnachtsansprache 1949 zur Eröffnung des heiligen Jahres gesagten und von Démann zitierten Worte nicht gegen das Recht der Judenmission anführen. Der Papst betont hier in seiner Mahnung an die Gottlosen, Heiden, Sünder, Dissidenten die Aufforderung zur Einheit und erklärt, er öffne die heilige Pforte „für alle Verehrer (adoratori) Christi, ohne jene auszuschließen, die ihn in reiner, aber vergeblicher Erwartung verehren als den in den Voraussagen der Propheten Verheißenen und noch nicht Gekommenen“ (Acta Apostolicae Sedis 42, 1950, 126).

Aus diesen Worten leuchtet vielmehr die echte christliche Missionsgesinnung hervor. An einer Stelle seines Aufsatzes (S. 20) umschreibt Démann die Haltung der Christen den Juden gegenüber in einer Form, die in Wirklichkeit nicht etwa diesen Missionsgedanken aufhebt, sondern seine Grundhaltung angibt. Démann sagt sehr schön, man müsse „das gemeinsame Erbteil wieder entdecken und vertiefen, die grundlegenden christlichen Werte, die gemeinsamen Wurzeln, die uns verbinden; unsere getrennten Brüder kennen lernen und das, was sie von uns trennt; die brüderlichen Bande durch eine reine und demütige Liebe einrichten; die Aussprache suchen (und nicht die Polemik, die jeden der Partner verarmt und den Graben zwischen ihnen aufreißt); immer bei sich selbst anfangen; das eigene Gewissen prüfen, um es von aller Ungerechtigkeit zu reinigen, von allem Vorurteil, von jeder Verachtung, von jeder Gereiztheit im Hinblick auf die getrennten Brüder; eigenes Unrecht einräumen und es nach dem Maße des Möglichen wiedergutmachen; so an der Zerstörung der „Mauer der Feindschaft“, die uns voneinander trennt, mitwirken und die Morgenröte der glücklichen Einheit vorbereiten.“

So ähnlich sollte in der Tat das Ideal christlichen Missionsgeistes aussehen. Freilich klingt eine Wendung in dieser Schilderung sehr mißverständlich, wenn Démann von „grundlegenden christlichen Werten“ spricht, die uns verbinden. Denn gerade wichtigste grundlegende christliche Werte werden von den Juden abgelehnt, nämlich die Trinität, die Gottheit und Messianität Jesu, die Erlö-

sung, die Kirche mit ihren Heilsgütern (Sakramenten). Aus diesem Grunde ist es auch unberechtigt, das Verhältnis der Juden zur Kirche ein „Schisma“ zu nennen. Démann wird nicht müde, immer wieder von einem „schisme initial“, „schisme fondamental“, „premier schisme“ zu sprechen. In der kirchlichen Sprache ist das Wort „Schisma“ ein terminus technicus. Im Anschluß an den Codex iuris canonici (c. 1825) definieren Eichmann-Mörsdorf (Lehrbuch des Kirchenrechtes III, Paderborn 1950, S. 414): „Schismatiker ist ein Getaufte, der sich von der kirchlichen Gemeinschaft lossagt.“ Das paßt auf die Haltung der Juden überhaupt nicht, so daß man auch nicht von einem schisma mixtum (Trennung in Verbindung mit Irrglauben) sprechen kann. Es ist daher ein bedenklicher „Irenismus“, das Wort Schisma in dieser Beziehung zu verwerten. Man soll gewiß nicht den Graben, der uns trennt, vertiefen, aber man soll die Augen nicht vor dem tatsächlich vorhandenen Graben verschließen und den Gegensatz verharmlosen. Die „gemeinsame Wurzel“ liegt im Alten Bunde tatsächlich vor, und man wird sich ihrer freuen und daran anknüpfen. Aber durch die Ablehnung des von den Propheten verheißenen Messias ist der aus dieser Wurzel sprossende Baum in falscher Richtung weitergewachsen, so daß die nachchristliche Synagoge kein legitimer Sproß mehr ist.

Darum darf man auch die paulinische Hoffnung auf die einstige Bekehrung Israels (Röm 11) für das Wesen der Kirche nicht übertreiben. Ich glaube nicht, daß man das Wort Démanns (S. 14) verantworten kann, vor der Bekehrung Israels bleibe „die Erlösung unvollendet und die Kirche an der Grundlage gebrochen (brisée à la base)“. Gewiß ist die Erlösung in dem Sinne unvollendet, als ein großer Teil der Menschen — und nicht nur der Juden — trotz des universalen Heilswillens Gottes in den Gnadenstrom der Erlösung nicht eingeschaltet ist. Der für Menschen undurchschaubare Plan Gottes wird erst mit dem Abschluß der irdischen Entwicklung vollendet, und dem Volk Israel als dem Träger des Erlösungsgedankens durch die Jahrhunderte hindurch bleibt ein besonderer Vorzug vorbehalten. Das ist ein großer Gnadenakt Gottes — aber für das Volk Israel, nicht zunächst für die Kirche als solche. Dieser Gnadenakt wird sich am Ende der Zeiten vollziehen. Es trifft zu, daß Röm 11 kein eigentlicher Termin für die Bekehrung Israels angegeben ist. Der „caractère eschatologique“ ist natürlich ganz sicherlich gewahrt. Aber es zeigt sich auch hier die Mehrdeutigkeit des Wortes „eschatologisch“, wenn man den Termin näher zu erforschen sucht. Die gesamte Erlösungszeit vom ersten Erscheinen des Gottessohnes an ist „eschatologisch“, so daß alles christliche Geschehen in die Zeit des Eschaton fällt. In frühchristlicher Zeit hatte man in weitem Maße die Erwartung, daß der Zeitraum bis zum Abschluß, d. h. bis zur Parusie Christi, kurz sein werde. Wenn Paulus Röm 11.26 sagt, daß die Verstockung Israels (als Gesamtvolk) dauern wird, „bis die Vollzahl der Heiden eingeht, und so wird ganz Israel gerettet werden“, so ist auf jeden Fall soviel gesagt, daß es sich um den Abschluß der eschatologischen Zeit handelt — ob es plötzlich geschieht oder in einer gewissen Zeitspanne, ist nicht zu ersehen. Denn sonst hätte der terminus post quem „bis die Vollzahl der Heiden eingeht“ keinen Sinn. So ist es auch eine Überbewertung des paulinischen Wortes, wenn man daraus schließt, die Rückkehr Israels könne „die Kirche in gewisser Art zum Territorium ihres Ursprungs zurückführen“ (Démann, S. 15).

Es ist merkwürdig, daß gerade ich mich schon mehrfach gegen die (gutgemeinten) Übertreibungen der Judenfreunde wenden mußte. Denn ich habe mich in meinem ersten Aufsatz „Die Judenfrage vom Neuen Testament aus gesehen“

(Bibel und Kirche 1950, S. 1—20) in ausgesprochen irenischer, judenfreundlicher Gesinnung mit den Thesen des französischen Juden Jules Isaac auseinandergesetzt und sie weitgehend gebilligt. Damals hat mir auch die Herder-Korrespondenz bescheinigt (1952, S. 439), daß es „in sehr liebevoller und besonnener Weise“ geschehen sei. Ich möchte wünschen, daß der gute Wille, den Juden gerecht zu werden, niemals die Besonnenheit vermissen lasse und zum „Irenismus“ werde, und daß er die Linie des Neuen Testaments ungebrochen einhielte.

THOMAS OHM

„ICH BIN UNTER EUCH ALS DIENER“ (Lk 22, 27)

ZUM ENDE EINER PHASE DER AFRIKANISCHEN MISSIONSGESCHICHTE<sup>1</sup>

## I.

1. Als unsere Glaubensboten im schwarzen Erdteil erschienen, kamen sie vielen Negeren wie höhere Wesen vor, ähnlich wie Paulus und Barnabas den Bewohnern von Lystra (Apg 14, 11—18). Die Missionare waren weiß, trugen schöne Kleider, aßen gut und wohnten in großen Häusern. Der Lebensstandard der Neger konnte sich in keiner Weise mit dem der Glaubensboten vergleichen. Aber das war nicht alles. Die Missionare wußten viel, vermochten alles und taten in technischer Beziehung unglaubliche Dinge. Krankheiten, die bis dahin unheilbar gewesen waren, wurden geheilt. Man lernte neue Pflanzen, Künste und Bräuche kennen, und das Land bekam weithin ein neues Gepräge. Ja, die Mission gab den Schwarzen Arbeit, Verdienst und Brot. Nur auf der Mission konnten viele Neger etwas verdienen. Die Wirtschaft ganzer Gebiete wurde von der Mission beherrscht. Kein Wunder, wenn man die Missionare anstaunte, sich vor ihnen in den Staub warf und sich von ihnen führen ließ, im täglichen Leben, in der Rechtspflege und im religiösen Bereich. Was der Glaubensbote verkündete, war neu, schön und selbstverständlich wahr. Auch hier sagte der Schwarze „Ndio“, „Ja“, selbst jener, der die Bekehrung ablehnte oder sich wegen seiner Frauen oder aus anderen Gründen nicht bekehren zu können glaubte. Die Neger waren Fideisten.

Kurz, der Glaubensbote war *Bwana*, *Bwana mkubwa* (der große Herr), *Baba* (der Vater), *Patriarch*, *Moses*, *Richter* und *Häuptling*. Er beherrschte die Gemüter, und die Schwarzen hatten hohen Respekt vor ihm. „Der Pionier-Missionar“ war für die Gemeinde „eine große Autorität, und seiner Entscheidung beugt sich die Gemeinde“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen betreffen in der Hauptsache Ostafrika und dürfen nicht verallgemeinert werden.

<sup>2</sup> W. Freytag, *Der große Auftrag*. Stuttgart o. J., 59. Wir kennen diese Verhältnisse aus der Mission des Altertums und des Mittelalters. F. van der Meer hat in seinem Buch „Augustinus der Seelsorger“ (Köln 1951) sehr schön gezeigt, was Augustinus seinen Christen gewesen ist, nicht bloß Bischof, sondern auch kadi. „Alle kommen mit allem zu mir“, meinte der Heilige. Zum Bischof ging man lieber als zum Rechtsanwalt. Die Bischöfe und Missionare im Mittelalter hatten die Aufsicht über die Lebensmittel, ließen Flüsse korrigieren, nahmen sich der Wasserversorgung an, schlichteten bürgerliche Rechtshändel, vertraten in vielem den Staat usw.

2. Die *Wirkung* auf die *Glaubensboten* blieb nicht aus. Diese kamen als Gesandte Christi und waren sich dessen bewußt. Bei aller Demut hatten sie, ähnlich dem hl. Paulus, eine hohe Auffassung von ihrer Sendung. Niemand darf sie deswegen tadeln. Aber damit ist nicht alles gesagt. Der Missionar gehörte einer „höheren Rasse“ an und betrachtete die Neger als „Primitive“, „Naturmenschen“ und „Kinder“, die man heben und denen man „Kultur“ beibringen mußte. Dabei war natürlich die europäische Kultur die höchste. Wie anderswo so zeigte sich hier ein „benevolent paternalism“ oder sogar eine „unconscious arrogance“<sup>3</sup>. Nicht einmal die selbstmörderischen Kriege der Weißen vermochten dieses *Selbstbewußtsein* zu zerstören. Durch das Verhalten der Schwarzen wurde diese Mentalität noch befestigt und verstärkt. Es tat wohl, durch die Schwarzen den Glauben an die eigene Überlegenheit auf wirtschaftlichem, sozialem, kulturellem und religiösem Gebiet bestätigt zu sehen, Ansehen zu genießen und eine überragende Stellung einzunehmen.

## II.

1. Dieses Zeitalter oder *diese Phase* ist jetzt zu *Ende* oder geht rasch zu *Ende*. Die Missionare sind nicht mehr die einzigen, die einen höheren Lebensstandard als die Neger besitzen und beherrschen nicht mehr so wie früher die Wirtschaft. In Ostafrika sagte mir ein Bruder: „Früher waren die Schwarzen froh, wenn wir ihnen Arbeit gaben. Jetzt sind wir froh, wenn sie zur Arbeit kommen.“ Man muß bereits die Arbeiter suchen und bekommt häufig keine mehr. Denn die Fabriken, Farmen und Regierungen bieten höhere Löhne. Infolgedessen ist die Bauperiode der Mission vorüber. Man bringt das Geld einfach nicht mehr auf. Überall geht die Außenarbeit langsamer. Mancherorts können die alten Werkstätten nicht mehr voll ausgenützt werden. Viele Leute wollen nicht mehr auf der Mission und für die Mission arbeiten, gehen an die Küste und suchen die bestbezahlten Plätze. Schon hat mancher Neger mehr Geld als dieser und jener Weiße. Ähnlich ist es im Handel und sogar in den Schulen. Mancher schwarze Lehrer leistet bereits mehr als der Bruder, die Schwester und vielleicht sogar der Pater aus Europa. Außerdem tritt neben die Missionsschule die Schule der Regierung, der Mohammedaner und der Hindu. Die größte Schule im Tanganyika-Gebiet ist eine indische. Auch im öffentlichen Dienst hat sich vieles geändert. Schon gibt es Schwarze in wichtigen Verwaltungs- und Justizstellen und haben die einheimischen Obrigkeiten vermehrte und höhere Vollmachten. Aus diesen Gründen erfreuen sich die Missionare und ihre Helfer wie überhaupt die Weißen nicht mehr des alten Ansehens, der alten Stellung, des alten Ranges und des alten Einflusses. Man stellt sogar ein tiefes *ressentiment* gegenüber den Weißen fest und Spannungen zwischen den Negern und Weißen! Nur zu leicht fassen die Schwarzen Argwohn gegenüber allen, die ihre volle Persönlichkeit nicht anerkennen oder ihr Abtrag zu tun scheinen. Selbst in Gebieten, die bisher als „sicher“ galten, ist es anders geworden. Ich erinnere an die Mau-Mau-Bewegung in Kenya.

Auch im religiösen Bereich sind Änderungen im Gange. Schon melden die Schwarzen eigene Wünsche an, gründen sie eigene „Kirchen“, zeigen sie Antipathie gegen das Wort „Mission“ und reden und hören sie lieber von „Kirche“. Eine bezeichnende Tatsache! Auch hier erwacht das afrikanische Selbstbewußtsein. Auffällig ist dabei, daß die Missionare bei den Christen bisweilen weniger

<sup>3</sup> IRM 40, 1951, 417.

4 Missions- u. Religionswissenschaft 1954, Nr. 2

Ansehen haben als bei den Heiden. Aber es ist auch wieder nicht auffällig. Denn die Christen kennen den Missionar und seine Schwächen und sind an ihn gewöhnt, diese aber nicht.

Was die protestantische Mission betrifft, so hat sich vor längerer Zeit Roland Allen — wohl in übertriebener Weise — gegen die „paternal supervision“ über die Bekehrten durch die Missionare gewandt<sup>4</sup>. Auf der Tagung in Whitby (1947) wurde die Losung „Partners in obedience“ ausgegeben. Die Missionare und ihre einheimischen Helfer seien Partner in Gehorsam und Bruderschaft, seien „Gottes Mitarbeiter“. W. Freytag erklärt, es gehe jene Periode der Mission zu Ende, in der Mission immer Dienst von kulturell oder zivilisatorisch überlegenen Völkern an in dieser Beziehung unterlegenen Völkern war . . . seit Konstantin. Mission geschieht nicht mehr aus Überlegenheit<sup>5</sup>. „Mission ist nicht mehr Wohltat geistlicher oder leiblicher Art. Sie kann nicht mehr als solche gegeben werden und wird nicht mehr als solche empfangen“<sup>6</sup>. Auf der Weltmissionskonferenz in Willingen (Juli 1952) erklärte ein Vertreter der „jungen Kirche“ Afrikas, die letzte Weltkonferenz (Whitby 1947) habe den Kirchen in den farbigen Erdteilen keine Freiheit und Selbständigkeit gegenüber den Kirchen der weißen Welt gebracht. „Die junge Kirche wollte auf dieser Konferenz erreichen, daß sie künftig die Auswahl der Missionare aus Europa und Amerika selber treffen könne und dann die volle Unabhängigkeit für sich erlange“<sup>7</sup>.

2. Dieser Wechsel wird von den meisten im rechten Geiste hingenommen. Man sieht in ihm etwas Natürliches und sogar etwas Gutes, vom Sektenwesen, Antiklerikalismus und ähnlichen Erscheinungen natürlich abgesehen. Aber nicht allen ist das Herz leicht bei der Sache. Es gibt Leute, denen es schwer fällt und schwer fallen muß, zu sehen und zu spüren, daß sie an Ansehen und Einfluß verlieren. Nicht jeder hat die Kraft zu völliger Umstellung. Man möchte weiterhin das Leben, die Mode, die Arbeit und den Aufbau bestimmen. Es wurmt den einen oder anderen, daß die Schwarzen zu Fremden gehen und Lehrer von der Mission zur Regierung hinüberwechseln. Ja, einzelne wehren sich gegen die Entwicklung und tun alles, damit die Schwarzen auch in Zukunft Handlanger bleiben. Es gibt immer noch Leute, welche den Unterschied zwischen schwarz und weiß betonen. Der Schwarze soll weiter Ndio sagen. Einzelne Missionare „gleich den Eltern, die glauben, auch ihre erwachsenen Kinder noch in allen Stücken gängeln zu müssen. Daraus entstanden bedenkliche Spannungen, die auf beiden Seiten die Arbeitsfreudigkeit lähmen“<sup>8</sup>.

### III.

So tut hier und dort — ich möchte auf keinen Fall verallgemeinern — eine innere und äußere *Umstellung* not. Als Gottes Bote und Christi Gesandter hat

<sup>4</sup> In seinen Schriften: *Missionary Methods, St. Paul's or Ours?* 1912, <sup>2</sup>1927; *The Spontaneous Expansion of the Church and the Causes which Hinder it.* 1927, <sup>2</sup>1949.

<sup>5</sup> W. Freytag u. Karl Hartenstein, *Die neue Stunde der Weltmission.* Stuttgart (1952), 8.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> So der Bericht in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 8. 7. 1952. Hinzuweisen ist hier auch auf die Tatsache, daß es in Afrika bereits viele Sekten gibt, in Südafrika über 800.

<sup>8</sup> W. Freytag, *Der große Auftrag*, 59.

der Missionar Anrecht auf Ehre, Achtung und Ansehen. Er kann unmöglich einverstanden sein, wenn sich die Leute und Lebensgebiete von der Religion emanzipieren, wenn die Bande zwischen Religion und Kultur, zwischen Natur und Übernatur zerreißen, wenn alle Lebensgebiete ihre Unabhängigkeit erklären und anstreben, wenn Politik, Wirtschaft und Wissenschaft autonom werden, wenn sich das soziale, wirtschaftliche, politische und staatliche Leben der religiösen Kontrolle völlig entzieht. Er kann schließlich nicht einer Elite nachgeben, die mehr Ehren, Würden und Geld als Verpflichtungen wünscht.

Andererseits ist folgendes zu bedenken. In jeder Familie kommt eine Zeit, in der die Kinder mündig werden und ihr Leben nach eigenem Wissen und Gewissen gestalten. Gute Eltern freuen sich darüber. Bei allen Völkern folgt auf die Zeit, in der die Kirche das gesamte Leben bestimmt, eine Zeit, in der die Völker mündig werden und ein Gebiet nach dem anderen in eigene Regie nehmen, die Schule, die Wohlfahrtspflege, das Gesundheitswesen und dergleichen mehr. Die Kirche ist grundsätzlich damit einverstanden und der Christ freut sich darüber. Mit den Christen kommt christlicher Geist in das öffentliche Leben. Ähnlich ist es natürlich, wenn die Schwarzen reif und mündig werden, und angemessen, daß wir uns darüber freuen und uns der Lage anpassen. Es hat, wie mir der einsichtige Rektor eines Seminars in Ostafrika erklärte, keinen Sinn, gegen die Entwicklungen zwangsläufiger Art anzukämpfen. Wir müßten uns im Gegenteil in sie einschalten. Sonst gingen uns die Leute verloren. Es führt kein Weg zurück. Der Wunsch „Kehre wieder, Afrika“ wird nicht in Erfüllung gehen. Wer sich gegen die Entwicklung stemmt, gießt Wasser auf die Mühlen des Kommunismus und gibt diesen und jenen Stellen recht zu der Auffassung, die Mission wolle alles beherrschen, desgleichen denen, welche behaupten, die Kirche sei für die erste Stufe der Kultur gut, könne die primitiven Völker heben, versage aber bei der weiteren Entwicklung. Man übersehe auch nicht, daß die früheren Verhältnisse zwar manches Gute gebracht, aber auch manches Gute verhindert haben. Die Macht der Bischöfe im Mittelalter hat die Eifersucht der weltlichen Mächte zur Folge gehabt. Wer sich die Leute hörig macht, erzeugt nur zu leicht Antipathie und Haßgefühle. Auch das viele Geld war nicht in allem ein Segen. Es hat viel Gutes verhindert. Die heutige Situation stößt uns wieder mehr auf das eine Notwendige hin und mahnt uns, die Kräfte auf dieses zu konzentrieren. Ja, sie hilft uns sogar, wahre „Diener“ zu werden. P. Maurus Heinrichs OFM, der viele Jahre hindurch in China gewirkt hat, schreibt in einem schönen Aufsatz über „dienende und sühnende Weltmission“<sup>9</sup>: „Solange die weißen Völker sich noch sonnten in ihrer Vorherrschaft, konnten sie sich nur schwer durchringen zu einem echten Dienen an den Völkern. Sie waren immer in Gefahr, daß ihr Dienen von selbstsüchtigen und kulturtrügerischen Ambitionen infiziert wurde“<sup>10</sup>. Jetzt habe die weiße Rasse dieses Herrentum verloren und so sei jetzt „der Weg frei zu einem echten Dienst an den Völkern“<sup>11</sup>. Nach P. Maurus Heinrichs ist diese Aufgabe gegenüber dem Dienst, wie ihn Institutionen wie die Unesco üben, vordringlich. Wir können ihm nur zustimmen, wenn er meint, „daß die Verkündigung der christlichen Religion ein Dienen an den Völkern sein mußte, wie ja auch der Menschensohn selbst als ein Dienender unter den Menschen erschien und seine ersten apostolischen Boten mit einer

<sup>9</sup> Sanctificatio nostra. 19, 1954, 25.

<sup>10</sup> Ebd. 26.

<sup>11</sup> Ebd. 26.

dienenden Aufgabe betraut hat und sie für die dienende Aufgabe an den Menschen speziell vorgeschult hat“<sup>12</sup>.

Aber damit sind wir schon bei der Forderung des Königs der Apostel: „Der Größte unter euch soll euer Diener sein“ (Mt 23,11). Mehr denn je tut den Missionären Lauterkeit, Selbstlosigkeit, Freiheit von allem Egoismus, auch dem verborgensten, not. Mehr denn je heißt es heute, Diener zu sein und sein zu wollen, so wie St. Paulus sein wollte „für die Heiden der heilige Diener Christi Jesu, der am Evangelium Gottes heiligen Dienst verrichtet, damit die Heiden ein Gott wohlgefälliges Opfer werden“ (Rm 15,16). Der rechte Missionar wird es gerne sehen, wenn Neger anderswo als bei ihm höhere Stellungen und Löhne finden, wie der Bischof, der mir sagte, er freue sich, wenn der Neger von der Mission zu den großen Plantagen mit ihren höheren Löhnen überwechsle. Müssen wir es nicht begrüßen, wenn wir Christen in den großen Unternehmungen und in den Behörden haben? Sollen denn die besten Plätze den anderen vorbehalten und überlassen bleiben? Wir sollten sogar froh darüber sein, wenn die Entwicklung weitergeht. Wir wollen sie schließlich doch eigentlich.

Aber die Zeit verlangt noch mehr, nämlich Verzicht auf jede Spur von Herren-tum und jede Haltung von Superiorität gegenüber den Schwarzen. Es geht nicht mehr an, von oben auf diese herabzusehen, sie als Kinder zu gängeln und mit dem Zeigefinger des überlegenen Lehrers zu ihnen zu sprechen und sie als Shensi oder „Eingeborene“ zu bezeichnen. Wir dürfen auch nicht mehr alles selber machen und nach unseren Ideen und den heimatlichen Formen gestalten wollen. Die Menschen sind umgekehrt nach den Ideen und Plänen Gottes zu bilden. Es braucht nicht alles wie in unserer Heimat zu sein. Jeder Mensch ist eine Persönlichkeit und hat deswegen etwa Anrecht auf eigene Kleidung, wie ein Missionar auf einer Pastorkonferenz in Ostafrika im Jahre 1951 sagte.

Also nicht den Herrn spielen! „Jesus ist Herr“ (1 Kor 12,3). Nicht vorn dran bleiben, sondern abnehmen und zurücktreten wollen! Zurücktreten, wie die Mutter Jesu hinter ihrem Sohn zurücktrat, und wie alles hinter dem Werden- den und Kommenden früher oder später zurücktreten muß. Nicht die Neger in Abhängigkeit von sich erhalten oder sie gar erst von sich abhängig machen wollen! Vielmehr den Negern helfen, heranzureifen und auf eigenen Füßen zu stehen. Ihnen Chancen des Aufstiegs geben! Aufrichtig mit ihnen auf der Stufe der Gleichberechtigung verhandeln! Ihnen zum Bewußtsein bringen, daß sie auch innerhalb der Kirche geachtet sind und etwas werden und leisten können! Ihnen zeigen, daß man mit ihnen zusammenarbeiten, nicht, daß man ihnen helfen will. Ihnen immer mehr vertrauen und immer mehr überlassen! Trotz aller Enttäuschungen und Rückschläge. Die Völker wollen nun einmal als Völker anerkannt werden. Auch nicht zu stark das Amt betonen! Unsere Stellung und unser Einfluß werden am stärksten sein, wenn unsere Autorität auf unserem inneren Wert und Können beruht, mehr als auf äußeren Zeichen und Stellungen. L. Denis SJ hat darauf hingewiesen, daß es verschiedene Umstände den évolués in Afrika schwer machen, sich den Direktiven der kirchlichen Autorität zu unterwerfen, und daß die Worte des Priesters nicht mehr so leicht wie früher angenommen werden, und dann gemeint: „Il (le prêtre) doit de plus en plus s'imposer par sa valeur personnelle, par sa compétence, sa culture, son désintéressement moral“<sup>13</sup>. Vielleicht kommt einmal die Zeit, in der die Kirche

<sup>12</sup> Ebd. 28.

<sup>13</sup> Scientia missionum ancilla. Nijmegen 1953, 161.

materiell nicht mehr so viel bieten kann wie früher und in dieser Beziehung an Einfluß verliert, dafür aber in geistiger Hinsicht gewinnt.

Zum Schluß möchte ich auf Wünsche und Forderungen hinweisen, die von maßgeblicher Seite geäußert bzw. gestellt worden sind. Die *Weißten Väter* in Afrika sind von ihrer Ordensleitung bzw. durch ihr Direktorium angewiesen worden, alles zu tun, was geeignet ist, die Achtung und das Vertrauen der eingeborenen Chefs zu gewinnen. Man solle ihre Würde achten und sich ihnen in ihrem Bereich unterwerfen. Es müsse alles vermieden werden, was die Chefs beleidigen könne. Jedem müsse man den Respekt erzeigen, der seiner Person und seinem Range gebühre. Es wäre besser, in diesem Punkt zu viel als zu wenig zu tun. Genauer wird noch verlangt, „sich vor jedem ‚Paternalismus‘ zu hüten“, und zwar mit der Begründung, daß in der Mentalität der *évolués* und der meisten Christen ein großer Wechsel eingetreten sei. Früher wäre der Missionar der „Père“ gewesen, habe dieser die Schwarzen als Kinder oder wenigstens als *mineurs* behandelt und hätte er über seine Christen eine Art tutelle ausgeübt. Man nenne das Paternalismus. Heute aber erklärten viele *évolués*, daß diese tutelle nicht mehr zu ihnen passe und sie demütige. Die Stunde der Emanzipierung hat für sie geschlagen.

Auch auf ein Schreiben, das der frühere apostolische Delegat von Britisch Afrika, Erzbischof *Riberi*, vor Jahren an die Missionare gerichtet hat, möchte ich hinweisen. In diesem Schreiben heißt es, daß die alte Zeit der Freiheit für das missionarische Wirken vorüber sei. „In den guten alten Tagen war der Missionar nicht bloß Häuptling, Doktor und Ingenieur, sondern D. O. und P. C. ‚Die alte Ordnung wandelt sich und gibt einer neuen Raum.‘ Er ist, unglücklicherweise, nicht länger P. C., D. O. oder Local Chief. He is supposed and is one of the most exemplary and law abiding citizens in the land and may no longer take matters into his own hands“<sup>14</sup>. Der Delegat verlangt von den Missionaren Verzicht auf Kritik und den Geist des Widerspruchs gegenüber der Regierung. Das Verhalten gegenüber der native authority solle durch „Takt und Respekt“ gekennzeichnet sein. Die Mission würde öffentlich angeklagt, daß sie sich in die native authority einmische und ihr gegenüber den Respekt vermissen lasse, daß sie ihr opponiere. Die native authority möge viele Fehler machen und viel verlangen. Aber sie sei doch Repräsentant der Regierung und müsse als solcher behandelt werden. Unser Verhalten ihr gegenüber müsse über jeden Verdacht erhaben, klug und taktvoll sein. Man habe ihr Sympathie und Güte zu zeigen. Auch wir müßten zwischen Amt und Person unterscheiden. Man solle alles persönlich und mündlich machen, nicht schriftlich. Kurz, es sei geboten, 1. alles zu tun, um in Frieden mit der native authority zu leben, 2. der native authority als den Repräsentanten der Regierung den schuldigen Respekt zu erzeigen, 3. in Übereinstimmung mit dem Gesetz keine geschriebene Korrespondenz an die native authority zu adressieren, die nach Gestalt und Form ihrer Stellung als Government servants derogatory sei und 4. Schwierigkeiten möglichst mündlich zu regeln<sup>15</sup>.

Schließlich erinnere ich an die Enzyklika „*Evangelii praecones*“<sup>16</sup>. Denn auch hier wird „dienen“ verlangt. In den Missionsenzykliken Benedikts XV. und

<sup>14</sup> Proceedings of the Conference of Ordinaries of Tanganyika Territory held at Kwirow . . . from 28. 10. to 3. 11. 1938, 64.

<sup>15</sup> *ibid.* 67 f.

<sup>16</sup> A. A. S. 43. 1951, 497—528. Deutsche Übersetzung im 1. Sonderheft 1951 von „Priester und Mission“. Aachen (1951).

Pius' XI. wurde auf die Heranziehung eines zahlreichen und guten einheimischen Klerus gedrungen. Aber in „*Evangelii praecones*“ wird noch mehr verlangt, nämlich Unterordnung unter die einheimischen Bischöfe und Hilfsdienst für den einheimischen Klerus. Als ich 1934 im Innern Afrikas weilte, bedeutete ein französischer Visitator seinen Mitbrüdern, es würde die Zeit kommen, wo es afrikanische Bischöfe gebe und sie, die europäischen Missionare, sich diesen unterzuordnen hätten. Man müsse sich damit abfinden und solle sich darauf vorbereiten. Inzwischen ist diese Zeit gekommen. Dieses „Abnehmen-müssen“ und dieses Zurückstehen, dieser Beschluß, sich mit Hilfsdiensten zu begnügen, fordert Selbstlosigkeit, Demut und Opfergesinnung. Aber gerade diese Tugenden verlangt der Heilige Vater von den Missionaren der Gegenwart<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Vgl. A. A. S., I. c. 510.

PROF. DR. O. FISCHER, DUSSELDORF

### MODERNE BEHANDLUNG UND VORBEUGUNG TROPISCHER KRANKHEITEN

Die gesundheitlichen Gefahren der warmen Länder werden nicht so sehr durch die jenen Gegenden eigentümlichen *klimatischen Besonderheiten* hervorgerufen, mit denen ein kräftiger und leistungsfähiger menschlicher Organismus ohne wesentliche Schwierigkeiten fertig wird, sie beruhen vielmehr auf den diesen Gebieten eigentümlichen *Krankheiten*, die durchweg infektiöser Natur sind. Die wissenschaftliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat nun ihre Erreger und Überträger und damit ihre Entstehung und Weiterverbreitung weitgehend zu klären vermocht und zugleich zahlreiche geeignete Mittel zu ihrer Heilung und Verhütung auffinden lassen, über die unterrichtet zu sein gerade für den in den Tropen lebenden Europäer von großer praktischer Bedeutung ist. Es soll daher, einem Wunsche der Schriftleitung folgend, im Nachstehenden aus der Fülle der modernen Erfahrung heraus ein kurzer Überblick über das zweckmäßigste Vorgehen bei der Behandlung und Vermeidung einer Reihe tropischer Infektionen gegeben werden, da eine Aufzählung aller zur Verfügung stehenden Präparate schon wegen ihrer großen Menge unmöglich und zugleich wenig sinnvoll wäre.

Die *Malaria* ist immer noch bei weitem die häufigste und wichtigste Tropenkrankheit, der auch heute Jahr für Jahr Millionen von Menschen zum Opfer fallen, obwohl uns zahlreiche unbedingt sicher wirkende Heilmittel zur Verfügung stehen. Ihre Behandlung hat durch die Einführung des *Resochin* (Chloroquine, Aralen) eine wesentliche Verbesserung und Verkürzung erfahren, indem die Dauer einer Kur jetzt nur zwei Tage beträgt, Gesamtmenge 10 Tabletten = 2,5 gr, davon am ersten Tage 6 auf drei Einzelgaben verteilt, am nächsten 4 in 2 Dosen.

Das *Paludrin* (Proguanil) zeigt in Dosen von 3 mal 0,1 gr für die Dauer von 10 Tagen bei ausgezeichneter Verträglichkeit, namentlich bei der sog. tropischen Form des Wechselfiebers (*Malaria tropica*), eine gute Wirksamkeit. Es ist aber in manchen Gegenden im Laufe der Zeit eine Unempfindlichkeit der Erreger gegen das Mittel entstanden, so daß es unwirksam wurde.

Die Hauptrolle spielt aber nach wie vor das *Atebrin*, das in einer Menge von

3 mal 0,1 gr für die Dauer von 5 oder besser 7 Tagen verordnet wird. Dabei ist in schweren Fällen, vorzüglich bei der tropischen Malaria, in den ersten 3 Tagen das Mittel oft auch in größeren Mengen als intramuskuläre Einspritzung zu geben. Eine Nachbehandlung mit *Plasmochin* (3 mal 0,01 gr für 5 Tage) erscheint zur Verhütung von Rückfällen und zur Beseitigung der Geschlechtsformen des tropischen Wechselfiebers (Halbmonde) angebracht.

Zur Vorbeugung der Malaria sind alle Maßnahmen zur *Mückenabwehr* und *Mückenvertilgung* von größter Bedeutung, von denen das Eindrahten der Fenster, das Schlafen unter dem Moskitonetz, namentlich auch auf Reisen, die Beseitigung der Brutplätze, vor allem in der Umgebung der Wohnung, von hervorragender Wichtigkeit sind. Daneben sollte aber namentlich in der Malariasaison auch eine regelmäßige *medikamentöse Vorbeugung* durchgeführt werden, für die heute das Einnehmen von täglich 0,06 bis 0,1 gr Atebrin je nach der Schwere der Verseuchung des Wohnortes oder von wöchentlich einmal 2 Tabletten zu 0,25 gr Resochin, und zwar stets wieder am gleichen Tage, am meisten zu empfehlen ist.

Das plötzliche Auftreten einer hochfieberhaften Erkrankung in einem malariaverseuchten Lande wird stets mit Recht zuerst auch ohne Nachweis der Erreger an das Vorliegen eines Wechselfiebers denken lassen und daher zur sofortigen Einleitung einer entsprechenden Behandlung führen. Sollte diese jedoch bei sachgemäßem Vorgehen nicht in wenigen Tagen von einem vollen Erfolg begleitet sein, so kann mit Bestimmtheit gesagt werden, daß die vermutete Diagnose falsch war, und es ist dann die Beziehung eines Arztes zur Klärung des tatsächlich vorliegenden Krankheitsbildes ein dringendes Erfordernis, um einen schweren, vielleicht nicht wiedergutzumachenden Schaden zu vermeiden.

Erkrankungen an *Schwarzwasserfieber* sind in den letzten Jahrzehnten immer seltener geworden. Sie haben ihre Ursache in einem plötzlichen Zerfall des Blutes in den Gefäßen, der zu einer Ausscheidung von Blutfarbstoff (Hämoglobin) durch die Niere und damit zum Auftreten eines weinroten oder schwarzen Harns führt. Eine ausreichende Behandlung und eine regelmäßige Vorbeugung der Malaria haben auch bei ausschließlicher Verwendung von Chinin seine Häufigkeit bereits erheblich vermindert, die mit der Herstellung und fast alleinigen Verordnung der modernen synthetischen Präparate noch erheblich weiter zurückgegangen ist. Ein Schwarzwasserfieber stellt stets ein *lebensbedrohendes Ereignis* dar, das unbedingte Bettruhe verlangt und daher jeden Transport verbietet. Sollte dem Kranken vorher Chinin verabreicht worden sein, so ist dieses sofort abzusetzen. Er soll reichlich Flüssigkeit erhalten und wenn möglich intramuskuläre Lebereinspritzungen (Campolon) bekommen. Ein Arzt ist so rasch wie möglich herbeizurufen.

*Ruhrerkrankungen*, die in tropischen und subtropischen Gebieten überaus häufig vorkommen, sind dort keineswegs stets der Ausdruck einer für die warmen Länder bezeichnenden *Amoebendysenterie*, sondern werden weit öfter ebenso wie im gemäßigten Klima durch die verschiedenen Arten der *Ruhrbazillen* hervorgerufen, wodurch dann allerdings eine schon früher vorhandene, aber bisher völlig belanglose und erscheinungsfreie Amöbeninfektion plötzlich zu krankhaften Veränderungen führen kann.

Die reine *Bazillenruhr* stellt nun eine mit zahlreichen blutig-schleimig-eitrigen Entleerungen und schneidenden Leibscherzen einhergehende fieberhafte Darmstörung dar, die vielfach von einer erheblichen Beeinträchtigung des Allgemeinzustandes begleitet ist. Ihre rasche Beseitigung gelingt am sichersten nach an-

fänglicher Verabreichung eines Abführmittels, wie Rizinusöl, Karlsbadersalz, Sennestee u. a. durch Verordnung von *Sulfonamiden* (Aristamid, Taleudron, Cibazol, Badional u. a.), von denen 3—4 Tage 4 mal täglich 2 Tabletten zu 0,5 gr zu geben sind. Dabei ist eine strenge *Schonkost* (Schleim, Brei, Zwieback) einzuhalten und eine reichliche Flüssigkeitszufuhr (ungesüßter Tee) sicherzustellen.

Für die Behandlung der *Amoebenruhr*, mit deren Vorliegen ja gleichzeitig zu rechnen ist, stehen heute sehr zahlreiche Heilmittel zur Verfügung, von denen sich das *Yatren* und das *Enterovioform* bisher ohne Zweifel am meisten bewährt haben. Es sind zu diesem Zwecke für die Dauer von 12 bis 14 Tagen 3 mal 2 Pillen *Yatren* oder Tabletten *Enterovioform*, die jeweils 0,25 gr der genannten Präparate enthalten, zu nehmen, wobei das erstere nicht selten abführend wirkt, was unter Umständen eine Verringerung der verordneten Dosen nötig macht. Aus der Fülle der sonst vielfach gegen *Amoebenruhr* empfohlenen Medikamente seien hier ohne genauere Angabe ihrer Anwendungsweise noch genannt: das nur als Einspritzung wirksame, aber nicht ungiftige *Emetin*, das *Rivanol* und das *Resochin*, die Arsen enthaltenden Präparate *Carbason* und *Viasept* und unter den antibiotischen Heilmitteln vor allem das *Terramycin* und das *Bacitracin*. Dabei spricht die wichtigste Komplikation der *Amoebenruhr*, die durch Verschleppung der Erreger aus dem Darm entstehende *Leberentzündung* und der sich aus ihr entwickelnde *Leberabzeß* nur auf *Emetin* und vor allem auf *Resochin* an. Diese Leberbeteiligung äußert sich zunächst nur in unklaren, vielfach mit Schüttelfrösten einhergehenden und daher oft für Malaria angesehenen Fiebersteigerungen, die auf *Atebrin* nicht verschwinden. — Um eine gleichzeitige sichere Wirkung auf alle durch *Ruhamoeben* verursachten Veränderungen zu gewährleisten, ist daher neuerdings das *Resotren* hergestellt worden, das eine Kombination von *Resochin* und *Yatren* bildet. Es wird empfohlen, am ersten Tage 4 mal 1, danach an den folgenden 7 Tagen je 3 mal 1 und eine weitere Woche lang noch je 2 mal 1 Tablette zu nehmen.

Zur *Vorbeugung einer Amoebenruhr* ist es anzuraten, bei jeder leichten Magen-Darmstörung oder auch nach einem Diätfehler in den warmen Ländern für die Dauer von 2—3 Tagen *Yatren* in der oben genannten Menge einzunehmen, wobei die leicht abführende Wirkung des Mittels nur willkommen sein kann.

*Lamblien* sind in der ganzen Welt verbreitete, in den Tropen besonders häufig vorkommende Bewohner des oberen Dünndarms, die allerdings in der Mehrzahl der Fälle keine krankhaften Erscheinungen hervorrufen. Ihre Beseitigung gelingt im allgemeinen unschwer durch *Atebrin* oder noch besser und sicherer durch *Akranil*, das in Mengen von 3 mal 0,1 gr für die Dauer von 5 Tagen eingenommen wird.

Bei der *afrikanischen Schlafkrankheit*, deren Vorkommen auf gewisse Teile des schwarzen Erdteils beschränkt ist, hängt eine rasche und völlige Ausheilung vorzüglich von ihrer frühzeitigen Erkennung ab. Handelt es sich doch darum, die Diagnose zu stellen, so lange ihre Erreger, die *Trypanosomen*, noch nicht in das Zentralnervensystem eingedrungen sind, weil dann die Infektion durch Einspritzung verhältnismäßig geringer Mengen (3—5 gr) *Bayer 205* — Germanin sicher und endgültig beseitigt werden kann. Die Kranken zeigen in diesen Frühstadien wechselnde unbestimmte Temperaturen, häufig mit Drüsenschwellungen, vorzüglich im Nacken. Späterkrankungen mit Befall des Gehirns bedürfen der zusätzlichen Verordnung arsenhaltiger Präparate, unter denen das *Tryparsamid* (Trypophan) sich als das brauchbarste gezeigt hat, aber auch nicht alle Kranken

zu heilen vermag und gelegentlich trotz richtiger Dosierung zu einer Schädigung des Sehnerven mit nachfolgender Erblindung führt. Das in der letzten Zeit in der Schlafkrankheitsbehandlung vielgenannte *Pentamidin* wirkt wie Bayer 205 allein bei Frühfällen ohne Beteiligung des Nervensystems, ist aber in der jetzt vorliegenden Form noch nicht völlig frei von Nebenwirkungen, vor allem auf den Kreislauf.

Die amerikanische Trypanosomeninfektion, die vorzüglich in Brasilien und Argentinien vorkommende *Chagaskrankheit*, wird durch das Präparat Bayer 7602 deutlich günstig beeinflusst, wenn auch nicht sicher geheilt.

Die durch *Leishmanien* hervorgerufene *Kala-Azar*, die sich vorwiegend in Ostasien, und zwar in gewissen Teilen Chinas und Indiens. findet, führt unter hohem, stark schwankendem, über lange Zeit sich hinziehendem Fieber zu einer sehr erheblichen Schwellung von Leber und Milz und unter wachsender Blutarmut mit steigender Abnahme des Körpergewichtes und der Leistungsfähigkeit im Laufe von Monaten oder auch Jahren fast unrettbar zum Tode. Die in Leber, Milz und Knochenmark durchweg leicht nachweisbaren Erreger werden durch Abkömmlinge des fünfwertigen *Antimon* rasch geschädigt und abgetötet, so daß ein oder auch zwei gründliche Kuren zu je 10 intramuskulären Einspritzungen eine völlige Heilung bringen. Das wirkungsvollste und zugleich am besten verträgliche Präparat stellt das *Solustibosan* dar. Doch ist in der letzten Zeit auch über gute Erfolge mit *Diamidinen* (Stilbamidin, Pentamidin a. u.) berichtet worden, die besonders bei nicht auf Antimon ansprechenden Erkrankungen empfohlen werden.

Die durch ähnliche Erreger hervorgerufenen *Hautleishmaniosen*, wie die *Orientbeule* Vorderasiens und die vielfach auf die Schleimhäute übergreifende *Espundia* Südamerikas, reagieren ebenfalls auf Antimonpräparate, wenn sie auch manchmal erheblich hartnäckiger sind. Dabei empfiehlt sich häufig eine örtliche Anwendung des Mittels an der Stelle der Hautveränderungen selbst.

Für die Behandlung der in den Tropen vorkommenden *Spirochaetenerkrankungen* kommt dem *Neosalvarsan* auch heute noch unstrittig die Hauptrolle zu. Das gilt sowohl für die verschiedenen Formen des *Rückfallfiebers*, vor allem die durch Zecken übertragene mittelafrikanische Art (Erreger: *Spirochaeta Duttoni*), wie die tropische *Frambösie* (Erreger: *Treponema pertenue* Castellani), die vorzüglich eine Hautkrankheit darstellt. Es ist dabei zweckmäßig, von vorneherein nicht zu kleine Mengen zu wählen, bei kräftigen Männern 0,6 gr und auch mehr, um einen raschen, sicheren Erfolg zu erzielen. Auch Antibiotika, unter ihnen vor allem Penicillin und Streptomycin, zeitigen gute Ergebnisse, sind aber für eine allgemeine Anwendung zu teuer. Bei der Frambösie haben sich namentlich bei der Massenbehandlung der Eingeborenen in stark verseuchten Gebieten *Wismut-Präparate* sehr bewährt und bedeuten zugleich eine erhebliche Senkung der Kosten.

Die sog. „*Wellenfieber*“ (undulierende Fieber) werden in den Tropen vorzüglich durch den Erreger des *Maltafiebers*, einen kleinen als *Brucella melitensis* bezeichneten Spaltpilz hervorgerufen, während sie in Europa meist Ausdruck der vom Rindvieh auf den Menschen übertragenen *Bang'schen Erkrankung* sind. Sie ziehen sich mit wechselnden Temperaturen oft über viele Monate, manchmal sogar über Jahre hin und sind dann von zunehmender Abgeschlagenheit und Leistungsunfähigkeit mit Gewichtsabnahme und Blutarmut gefolgt und häufig von Gelenkerscheinungen begleitet. Ihre Behandlung, zu der früher Ein-

spritzungen einer Aufschwemmung der Erreger in steigender Menge, sog. Vaccinen, mit sehr unterschiedlichen Ergebnissen verwendet wurden, ist erst durch Einführung einer Kombination von Sulfonamiden und antibiotischen Mitteln, unter denen vor allem Streptomycin, Aureomycin und Chloromycetin zu nennen sind, wesentlich erfolgreicher geworden.

Aus der Fülle der *tropischen Wurminfektionen* kann hier nur kurz auf einige wenige eingegangen werden, die wegen ihrer Häufigkeit von besonderer Bedeutung sind.

Bei weitem die wichtigste Rolle spielt der *Hakenwurm* in seinen beiden Formen, dem *Ankylostoma duodenale* in der alten und dem *Necator americanus* in der neuen Welt. Einzelne Tiere sind allerdings ohne krankmachende Bedeutung und werden nur zufällig durch das Auffinden der Eier bei einer Stuhluntersuchung entdeckt. Erst ein stärkerer Befall führt zu Gewichtsverlust, Blutarmut und einer Abnahme der körperlichen und geistigen Leistungsfähigkeit, was sich bei Kindern in dem Ausbleiben einer dem Alter entsprechenden Entwicklung wie dem plötzlichen Nachlassen in der Schule ausspricht. Die Ansteckung erfolgt durch das Eindringen der Larven in die Haut der Füße vom Boden aus, in den sie durch Ausschlüpfen aus den mit dem Stuhl entleerten Eiern bei den hohen Außentemperaturen der Tropen gelangen. Das Tragen von festen Schuhen oder Stiefeln wie die Anlage und regelmäßige Benutzung tiefer und laufend desinfizierter Abortgruben läßt daher sicher die Infektion vermeiden.

Für die Behandlung stehen heute eine ganze Anzahl von Mitteln zur Verfügung, die aber z. Zt. wegen ihrer Giftigkeit eine sehr sorgfältige Dosierung und eine genaue Beachtung der bei ihrer Anwendung erforderlichen Vorschriften notwendig machen und daher nur nach ärztlicher Anweisung genommen werden sollen. Es sei hier nur das *Chenopodiumöl* und sein wirksamer Stoff, das *Ascaridol* genannt, ferner das *Tetrachloräthylen*, während der früher viel gebrauchte Tetrachlorkohlenstoff heute wegen seiner nicht selten beobachteten Nebenwirkungen vor allem in Gestalt von Leberschädigungen, so gut wie gar nicht mehr verordnet wird. Als ausdrücklich ungiftig ist dagegen das *Hexylresorcin* anzusehen und daher für die Selbstbehandlung vorzüglich geeignet. Erwachsene nehmen davon morgens nüchtern 5—6 Kapseln zu 0,2 gr, erste Nahrungszufuhr frühestens nach 4—5 Stunden, am nächsten Morgen ein Abführmittel, am besten Karlsbadersalz. Kinder erhalten 0,1 gr für jedes Lebensjahr, bekommen also mit 12 Jahren die Erwachsenenmenge. Die genannten Mittel werden in derselben Dosierung auch zur Beseitigung der in der ganzen Welt verbreiteten *Spulwürmer* angewandt.

Gegen die in den Geweben lebenden *Fadenwürmer* (Filarien), die bis vor kurzem noch völlig unbeeinflussbar waren, steht jetzt in dem *Hetrazan* ein wirksames und gut verträgliches Mittel zur Verfügung. Es beseitigt bei den beiden praktisch besonders wichtigen Formen, der *Filaria loa* Westafrikas (Kamerun) und der in der ganzen Welt beobachteten *Filaria Brankrofti*, die im Blut lebenden Larven, und zwar schon in wenigen Tagen, und schädigt zugleich bei genügender Dosierung die an den verschiedensten Stellen des Körpers sitzenden Geschlechtstiere, die schließlich ebenfalls abgetötet werden. Bei *Onchoerca* verschwinden nur die Larven, während erwachsene Würmer und Brut durch große Dosen Bayer 205 (Germanin) vernichtet werden können. Die Loainfektion ist durch ihren starken Juckreiz und die an verschiedenen Körperstellen auftretenden Schwellungen ausgezeichnet. Im Gefolge der Bankroftierkrankungen kann es vor allem zu Elefantiasis und anderen

schweren Erscheinungen kommen. *Onchocerca* ist durch die Bildung von Knötchen an verschiedenen Stellen des Körpers ausgezeichnet, die die Würmer enthalten.

Bei Infektionen mit den zu den Saugwürmern gehörenden Schistosomen, den sog. *Bilharziaerkrankungen*, hat sich wieder das *Antimon*, und zwar in seiner dreiwertigen Form, als sicher wirksam erwiesen, indem es zu einer Schädigung der in den Bauch- oder Beckenvenen sitzenden Würmer, und zwar zuerst ihrer Geschlechtsorgane und damit zum Ausfall der Eierbildung, schließlich aber auch zu ihrem Absterben kommt. Genannt seien hier das *Fuadin* der Bayerwerke und das *Anthiomalin*, die beide intramuskulär verabreicht und im ganzen recht gut vertragen werden. Nicht selten kommt es aber auch nach sachgemäß durchgeführten Kuren zu Rückfällen, so daß solche Patienten einer längerdauernden Überwachung auch beim Fehlen auffallender krankhafter Erscheinungen bedürfen. Dies gilt um so mehr, als im Gefolge einer nicht beseitigten Infektion Krebsbildung und Leberverhärtung und bei der Blasenbilharzia eine Verlegung der Harnwege mit Infektion, Steinentstehung und Nierenschäden auftreten können.

Hinzugefügt sei noch kurz, daß der große *Leberegel* auf Emetin, der *Katzenegel* auf Fuadin, wenn auch beim Menschen nicht in allen Fällen, der *Riesendarmegel* auf Hakenwurmmittel und der *Lungenegel* auf eine Kombination von Emetin und Prontosil anspricht, während der *ostasiatische Leberegel* (*Clonorchis*) nicht mit Sicherheit zu beeinflussen ist.

Zum Schluß noch einige Bemerkungen allgemeiner Art, deren Beachtung zur Erhaltung und Sicherung einer dauernden vollen Leistungsfähigkeit in den Tropen von entscheidender Bedeutung ist. Da, wie bereits gesagt, das Bestehen völliger körperlicher und seelischer Gesundheit die wichtigste Voraussetzung für eine Ausreise in ein warmes Land darstellt, sollte stets vorher eine eingehende *Tauglichkeitsuntersuchung* durch einen *Tropenarzt* stattfinden, um Ungeeignete auszuscheiden und etwa vorhandene ausgleichbare Mängel zu beseitigen.

Weiterhin ist die genaue Beachtung und Einhaltung aller Regeln der *allgemeinen Hygiene* wie die Durchführung der zur Verhütung tropischer Infektionen erforderlichen besonderen Maßnahmen von grundlegender Wichtigkeit, wobei es sich je nach dem erwähnten Aufenthaltsort um sehr verschiedene Krankheiten handeln kann. Ein Eingehen auf weitere Einzelheiten ist im Rahmen dieses Aufsatzes leider nicht möglich.

Endlich vermitteln eine Reihe von *Impfungen* einen sicheren oder doch sehr weitgehenden Schutz gegen bestimmte Krankheiten und sollten daher stets vor einer Ausreise vorgenommen werden, z. T. werden sie sogar von den Behörden des aufnehmenden Staates für die Erteilung der Einreisegenehmigung zur Bedingung gemacht.

1. *Pockenschutzimpfung*, die bei der Häufigkeit einzelner Fälle und auch kleiner Epidemien in den warmen Ländern trotz Durchimpfung der Bevölkerung stets vor der Abfahrt zu wiederholen ist.
2. *Impfung gegen Gelbfieber*.
3. *Typhusschutzimpfung* mit einem polyvalenten, d. h. abgetötete Typhus-, Paratyphus A- und B-Bazillen enthaltenden Impfstoff (zwei Einspritzungen im Abstände von je einer Woche; bei der jedes Jahr notwendigen Wiederholung genügt eine einzelne Injektion).

Es sei noch angeführt, daß das *Chloromycetin* (Chloramphenicol), wie besonders auch seine Anwendung bei der Stuttgarter Epidemie bestätigt hat, ein sehr gut

und sicher wirksames Mittel gegen den *Unterleibstypus* darstellt, das übrigens ebenso bei verschiedenen Formen des *Fleckfiebers*, die z. T. allerdings auch vorzüglich auf Aureomycin ansprechen, sehr wertvoll ist.

4. *Choleraimpfung*, die einen sicheren Schutz vor der Infektion zu vermitteln geeignet ist, die sich aber nur bei der Ausreise in ein ausgesprochen verseuchtes Land oder beim Auftreten von Choleraerkrankungen empfiehlt.

In Gebieten mit ungünstigem, vor allem feucht-heißem Klima, in denen ja auch tropische Infektionen besonders häufig aufzutreten pflegen, ist die Gewährung eines *Europaulaubes* in gewissen Abständen unbedingt erforderlich. Gleich nach der Rückkehr ist die Durchführung einer eingehenden tropenärztlichen Untersuchung dringend anzuraten, um das Vorliegen irgendwelcher gesundheitlicher Schäden, insbesondere das Bestehen einer bis dahin vielleicht ohne besondere Erscheinungen verlaufenden Tropenkrankheit aufzudecken und diese zu beseitigen, zugleich eine zweckmäßige Ausnutzung der Erholungszeit sicherzustellen und damit die Voraussetzungen zu einer baldigen Wiederausreise zu schaffen. Denn es ist, wie im Vorstehenden an einer Anzahl von Beispielen gezeigt wurde, der medizinischen Forschung gelungen, die gesundheitlichen Schädigungen der warmen Länder durch Erkennung ihrer Ursachen und Entdeckung geeigneter Heil- und Abwehrmaßnahmen weitgehend auszugleichen und zu überwinden.

*Nachwort der Redaktion.* Der Verfasser unseres Artikels, der jahrelang in der Mission, und zwar in Ostafrika tätig war, steht den Missionaren zu etwaigen persönlichen Fragestellungen gern zur Verfügung, desgleichen zur ärztlichen Untersuchung, wobei auch die Möglichkeit einer stationären Beobachtung und Behandlung nötigenfalls gegeben ist. Es würde für ihn eine große Freude sein, wenn er unseren Missionaren auf diese oder jene Weise zu Diensten sein könnte.  
Anschrift: Düsseldorf-Eller, Konradstraße 10.

## AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

P. JOHANNES HOFINGER SJ, MANILA

WIE IST „COMMUNIO SANCTORUM“ INS CHINESISCHE  
ZU ÜBERSETZEN?

In der beim gemeinsamen Gebet in China allgemein gebrauchten Übersetzung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses wird der Ausdruck „Communio Sanctorum“ mit 諸聖相通功 (chu sheng hsiang-t'ung kung) wiedergegeben. Ganz wörtlich übersetzt bedeutet dieser Ausdruck: „Alle Heiligen stehen gegenseitig in Verbindung (hsiang-t'ung) durch (ihre) guten Werke (kung)“. Das chinesische Schriftzeichen 功 (kung) kann auch „Verdienste“ bedeuten. Man kann also den obigen Ausdruck sprachlich durchaus richtig auch folgendermaßen übersetzen: „Alle Heiligen stehen gegenseitig in Verbindung

durch (ihre) Verdienste“. Meist wird der 9. Glaubensartikel von chinesischen Christen, wie eine Rundfrage auch unter religiös gut geschulten Seminaristen zeigte, in noch mehr determiniertem Sinn verstanden: „Alle Heiligen teilen sich gegenseitig ihre Verdienste mit“. Diese Übersetzung wäre wohl theologisch bereits etwas anfechtbar oder doch zum mindesten Mißdeutungen ausgesetzt. Wohl stehen wir Glieder des mystischen Leibes Christi auch durch unsere guten, verdienstvollen Werke untereinander in Verbindung, haben gemeinsam teil an ihren Früchten, vor allem durch deren fürbittenden und sühnenden Wert, gewiß auch durch die übernatürliche Schönheit und Vollkommenheit, die sie auf den ganzen übernatürlichen Organismus ausstrahlen. Doch bleibt dabei bestehen, daß der eigentliche Verdienstwert der guten Werke auch innerhalb des mystischen Leibes Christi unmittelbarer Eigenwert des Verdienstträgers bleibt, einfach aus dem einen Grund, weil durch unsere Eingliederung in den mystischen Herrenleib die Individualität unserer sittlichen Persönlichkeit nicht aufgehoben wird und etwa in einer neuen übernatürlichen Gesamtpersönlichkeit des mystischen Christus untergeht.

Aber auch abgesehen von dieser möglichen Mißdeutung bietet die bisherige chinesische Übersetzung des 9. Glaubensartikels Anlaß zu dogmatischen und missionskatechetischen Bedenken. Dogmatisch ließ sich einwenden, daß die Übersetzung leider nur einen und nicht einmal den wesentlichen Teil des eigentlichen Sinnes der „Communio Sanctorum“ wiedergibt. Auch rein geschichtlich gesehen, sollte mit dem „Communio Sanctorum“ ursprünglich im Apostolicum ausdrücklich hervorgehoben werden, daß innerhalb des mystischen Herrenleibes, der Kirche, Gemeinsamkeit der übernatürlichen Heilsgüter, also eine *communio rerum sanctorum* bestünde. Der Genetiv „sanctorum“ ist also von „sancta“ und nicht von „Sancti“ herzuleiten<sup>1</sup>. Diese ursprüngliche Auffassung der „Communio Sanctorum“ blieb in der theologischen und katechetischen Tradition lange lebendig. Der hl. Thomas lehrt sie ausdrücklich in seiner schönen katechetischen Erklärung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses<sup>2</sup> und zieht auch bereits die katechetische Folgerung dieser ursprünglicheren, tieferen und volleren Erklärung der „Communio Sanctorum“: Hier sei die Stelle, wo die Sakramentenlehre der Kirche im Apostolicum verankert sei. Die „res sanctae“, die wir in der Kirche gemeinsam hätten, seien vor allem die heiligen Sakramente, durch die das göttliche Haupt seinen Gliedern das übernatürliche Leben vermittele. Auch der Catechismus Romanus<sup>3</sup> — lehrinhaltlich sicher das bedeutendste katechetische Dokument der katholischen Kirche! — bringt bei der Erklärung des 9. Glaubensartikels zuerst die ältere Erklärung, welche den Genetiv „Sanctorum“ von „sancta“ herleitet. Dann, und zwar mit vollem Recht, auch die neuere Erklärung, welche beim Ausdruck „sanctorum“ an die Heiligen (sancti) denkt, die in Christus sich der Gemeinsamkeit der Heilsgüter, natürlich nicht bloß der Verdienste, erfreuen. Leider geriet die ursprüngliche, volle Bedeutung der „Com-

<sup>1</sup> J. Jungmann SJ, Die Gnadenlehre im Apost. Glaubensbekenntnis, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 50 (1926) 210 ff.

<sup>2</sup> Thomas Aquinas, Expositio super Symbolo Apost. (ed. Mandonnet IV 381). Vgl. auch Thomas, De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis (ed. Mandonnet III 1 ss.). Diese kurze Schrift hatte Thomas auf die Anfrage eines Bischofs abgefaßt, wo man im katechetischen Unterricht die Sakramente behandeln sollte. Er entschied sich für den 9. Glaubensartikel; dort sei der dogmatisch richtige Ansatzpunkt.

<sup>3</sup> Catechismus Romanus I, 10, 24 s.

munio Sanctorum“ in den folgenden Jahrhunderten etwas in Vergessenheit<sup>4</sup>. Wenn der eine oder andere Katechismus nicht gerade die volle tiefste Erklärung einer wichtigen Glaubenswahrheit bietet, so läßt sich das eher verschmerzen. Katechismen können leichter verbessert und durch bessere ersetzt werden. Wenn aber die allgemein gebrauchte Übersetzung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses mangelhaft ist und die seit der Urzeit der Kirche so hochheilige Formel nur unvollständig wiedergibt, so ist das viel mehr zu bedauern<sup>5</sup>. Eine so allgemein gebrauchte und grundlegende Gebetsformel wie das Apostolische Glaubensbekenntnis kann man natürlich nicht so leicht ändern, ohne das christliche Volk etwas stutzig zu machen. Gott sei Dank, böte sich jetzt eine ausgezeichnete Gelegenheit, diese etwas peinliche Änderung ganz unauffällig vorzunehmen. Gelegentlich der allgemeinen Neuformung der chinesischen Gemeinschaftsgebete, die mit der längst fälligen und vom Shanghaier Konzil 1924<sup>6</sup> schon feierlich beschlossenen Einführung der neuchinesischen Volkssprache beim gemeinschaftlichen Gebet gegeben ist, lassen sich auch bei den grundlegendsten Gebeten, soweit es notwendig ist, leicht solche Korrekturen anbringen.

Daß das in unserem Fall wirklich geschehe, fordern nicht nur die Ehrfurcht vor dem heiligen Erbe, das wir aus der apostolischen Zeit überkommen haben, sondern auch missionskatechetische Erwägungen. Die neuere Katechetik hebt mit Recht hervor, daß das katechetische Hauptstück von den Sakramenten möglichst innig mit der Erklärung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses verbunden werden sollte, wenn man nicht lieber beide Hauptstücke organisch zu einem Hauptstück verschmelzen will, wie das schon der hl. Thomas von Aquin vorgeschlagen hat. Beide Hauptstücke zusammen handeln ja von den ewigen Wohltaten Gottes, die uns Gott in seiner unbegreiflichen Liebe erwiesen hat, während die beiden andern katechetischen Hauptstücke Gebet und Gebote mehr von der liebenden Antwort handeln, die wir dem ewigen Vater für seine Liebe schulden. Das Hauptstück von den Sakramenten führt genauer besehen nur einen Abschnitt des Apostolicums näher aus: Es entfaltet den bezaubernden Reichtum, der uns in Christi heiliger Kirche zuteil geworden ist, eben die Gemeinsamkeit der Heilsgüter, die wir im 9. Glaubensartikel dankend bekennen. Auch wenn man aus methodischen Gründen das Hauptstück von den Sakramenten schließlich von der Erklärung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses trennen und als selbständiges Hauptstück behandeln zu müssen glaubte, bliebe immer noch die berechtigte Forderung, bei der Erklärung des 9. Glaubensartikels den Reichtum aufleuchten zu lassen, der uns in der Kirche Christi geschenkt wird, und hier ausdrücklich auf die Sakramente hinzuweisen, die uns das göttliche Leben der Gnade vermitteln. Der rechte Ansatzpunkt hierfür ist zweifellos die tiefe, volle Erklärung der „Communio Sanctorum“. Leider ist in China durch die bisher übliche mangelhafte Übersetzung dem Katecheten die Möglichkeit benommen, hier einfach durch schlichte sachliche Erklärung des heiligen Textes gleich den

<sup>4</sup> J. Hofinger SJ, Geschichte des Katechismus in Österreich 150 f.

<sup>5</sup> Man möge nicht einwenden, auch die deutsche Übersetzung „Gemeinschaft der Heiligen“ sei nicht ganz dem ursprünglichen Sinn entsprechend, da sie den Genetiv „Sanctorum“ von den Personen und nicht von den Sachen versteht. Doch das schadet weniger, da sie den Sinn wenigstens nicht einschränkt, wie die chinesische Übersetzung, die ausdrücklich nur von einer Gemeinschaft der Werke redet, während in der deutschen Formel vollständig offen bleibt, was die Heiligen, also die Glieder des mystischen Christus, unter sich gemeinsam haben.

<sup>6</sup> Primum Concilium Sinense (1924) n. 45 s.

ganzen wunderbaren Reichtum der Kirche Christi zu entfalten. Und doch wäre es gerade heute so wichtig, den Christen opportune importune ein möglichst leuchtendes volles Bild von der Kirche zu vermitteln. Nur so werden sie imstande sein, inmitten aller Verfolgung der verleumdeten Mutter Kirche ihre Treue zu wahren.

Msgr. Karl Weber SVD, Bischof von Ichow in Shantung, kommt das Verdienst zu, bei der von ihm besorgten Bearbeitung der wichtigsten Gebete in der Volkssprache eine Übersetzung des 9. Glaubensartikels geboten zu haben, die dogmatisch und katechetisch in gleicher Weise befriedigt, und auch den sprachlichen Anforderungen vollauf genügen dürfte. In der letzten, im Sommer 1947 zu Peking besorgten Redaktion<sup>7</sup> übersetzt er den 9. Glaubensartikel in folgender

Weise: 我信聖公教會, 共享一切神恩, (Wo hsin sheng kung-chiao-hui, kung hsiang i-ch'ieh shen-en), in ganz wörtlicher deutscher Übersetzung: „Ich glaube an die heilige katholische Kirche, (in der wir) gemeinsam genießen alle geistlichen Wohltaten.“ Selbst wenn diese Formulierung noch weiter vervollkommnet werden müßte, so bleibt sie doch auf gar jeden Fall ein sehr wertvoller Vorschlag zu einer entsprechenderen Übersetzung des 9. Glaubensartikels, und zugleich ein wertvoller Wink, wie man die Gelegenheit einer sprachlichen Neuformung der bisher üblichen Gemeinschaftsgebete zugleich zu einer entsprechenden inhaltlichen Korrektur benützen sollte, soweit das eben notwendig oder doch recht wünschenswert erschiene.

<sup>7</sup> Diese Textformulierung wurde nicht mehr gedruckt. Den Originaltext verwahrt der Verfasser dieses Aufsatzes.

## MITTEILUNGEN

PATER WILHELM SCHMIDT SVD †

*In Memoriam*

Einige Tage vor Vollendung seines 86. Lebensjahres, und dennoch unerwartet, wurde *P. W. Schmidt* in die Ewigkeit abberufen. Unerwartet — wenn man sich die ungeminderte Geistesfrische seiner letzten Publikationen vergegenwärtigt, sowie die unermüdllich fortgesetzte Arbeit am Schreibtisch; wenn ich daran denke, wie er vor ca. Jahresfrist vor mir saß in sprühend lebendiger Unterhaltung und wie ungebrochen fest seine Schriftzüge waren in einem Briefe, den ich von ihm vor ca. 3 Wochen erhielt, dann fällt es schwer sich vorzustellen, daß Schmidt, um den etwas wie Zeitlosigkeit zu schweben schien, von uns gegangen ist. Mit ihm ging ein selten begnadetes Gelehrten-Leben zu Ende. Überblickt man nur oberflächlich sein Lebenswerk, dann ist man geneigt, an umfassende Geister der Wissenschaft wie G. W. Leibniz zu denken. Wie namentlich vom Genannten sind auch von dem Wirken P. Schmidts nach den verschiedensten Seiten hin fruchtbarste Wirkungen ausgegangen, deren Reichweite und Bedeutung noch keineswegs abzuschätzen sind. Anlässlich seiner Jubiläumsgedenktage, besonders zum Abschluß des 60. und 80. Lebensjahres, wurde seiner Verdienste allseitig und würdig gedacht, auch in der ZMR, zu deren weiterem Heraus-

geberkreis er zeitweilig gehörte. Darum sollen jetzt nur kurz die wichtigsten Arbeitsfelder umrissen werden.

Seinen Ruhm begründeten bereits seine ersten wissenschaftlichen Forschungen auf dem Gebiete der *Sprachvergleichung* in Oceanien, Südostasien und Australien. Seine Studien führten ihn zur Erkenntnis der Einheit der austro-asiatischen sowie deren Beziehungen zu den austronesischen Sprachen. Vor allem aber denkt jeder, der den Namen des Verewigten hört, an seine gewaltige und bahnbrechende Arbeit in der *Ethnologie*. Hier steht im Mittelpunkt das vielbändige Standard-Werk: *Der Ursprung der Gottesidee*. Sein Ziel war, den frühesten religiösen Zustand der Menschheit zu ergründen. Jeder Band des genannten Werkes breitet vor dem Leser ein gewaltiges Material aus, mit dessen Hilfe der Verf. immer tiefer in die Urzeit eindrang, von der er auf Grund seiner Forschungen glaubte, daß sie durch einen relativ hohen und reinen Gottesglauben und eine entsprechende Sittlichkeit ausgezeichnet sei. Trotz des vielen Widerspruchs, den Schmidts Ergebnisse und Folgerungen dabei von vielen Seiten erfahren, ist zu sagen, daß er in den genannten Bänden ein gigantes, sonst schwer oder überhaupt nicht zugängliches Material erschloß, daß er die bis dahin geltenden Anschauungen über den religiösen Stand der Menschen in der Urzeit als unrichtig erwies und zugleich der naturalistischen, radikalen Entwicklungstheorie, derzufolge sich die Religion aus niedrigsten Formen zu ihren jetzigen höchsten Gestalten von selbst entfaltete, den Boden entzog. Erwähnung verdienen des weiteren die Schriften, die P. Schmidt allein oder in Verbindung mit anderen, namentlich mit Schülern, aus dem Gebiete der allgemeinen *Religionswissenschaft* bzw. *Ethnologie*, oft mit besonderem Bezug auf brennende Fragen der Gegenwart veröffentlichte. Dahin gehört auch die Zeitschrift „*Anthropos*“, deren Begründer P. Schmidt war, und die das gesamte ethnologische Gebiet samt der Sprachforschung umfaßt. Nicht minder ruhmreich ist sein Name verknüpft mit weitausschauenden *Organisationen*, mit vielen von ihm veranlaßten Forschungsreisen seiner Schüler zu primitiven Volksstämmen, mit dem Museum für Missiologie und Ethnologie im Lateran, mit der Leitung der ethnologischen Abteilung der Vaticanischen Missionsausstellung sowie mit dem anthropologischen Institut in Posieux-Fribourg, das seit längerer Zeit einer jüngeren Kraft anvertraut ist.

Zeugen seiner Erfolge sind die *Ehrenpromotionen* der Universitäten Bonn, Budapest, Löwen, Mailand, Salzburg und Wien, wo er auch wie in Fribourg als Professor wirkte, sowie Ehrungen durch viele andere wissenschaftliche Körperschaften.

Vielleicht höher anzuschlagen ist die Verehrung und der Dank im Herzen sovieler Schüler und Freunde, die ihren Ausdruck weniger in äußeren Dokumenten, als im stillen Gedenken im Gebete, besonders am Altare, finden.

P. Schmidt's Hand entsank die Feder, sein Forscherauge schloß sich, sein Mund ward stumm. Den Trägern seines Vermächtnisses möge sein Geist und sein Beispiel voranleuchten.

J. P. Steffes

#### ZUM HEIMGANG VON P. BERNARD ARENS SJ

Im Canisiusheim zu Köln starb am 1. 2. 1954 P. Bernard Arens im 81. Lebensjahre. Im Norden Luxemburgs am 24. 7. 1873 geboren, trat er, nach Vollendung seiner Gymnasialstudien, am 30. 9. 1892 in das Noviziat der Gesellschaft Jesu

ein. Als Priester der Weltkirche fühlte er sich stets aufgerufen und verpflichtet zur Weltmission. Im Jahre 1908 teilte man den jungen Priester dem unermüdeten Propagandisten der Missionsidee und Redakteur der Monatsschrift „Die katholischen Missionen“, P. A. Huonder, zu. Von 1912—1916 und von 1925—1933 war er selbst Schriftleiter dieser Zeitschrift, von welcher der Staatssekretär Pius' XI schrieb, „daß die großartige Entwicklung des katholischen Missionsgedankens während der letzten Jahrzehnte zum nicht geringen Teil der Tätigkeit dieser Zeitschrift zuzuschreiben ist“. Da „das ganze katholische Volk die Missionssache als solidarische Angelegenheit betrachten und sie durch Gebet, Almosen und Berufe unterstützen“ muß (J. Schmidlin), dienten die ersten Publikationen des P. Arens der Erneuerung und Belebung des Missionseifers, nämlich „Die Mission im Festsaal“ (Freiburg 1917, 1926), und „Die Mission im Familien- und Gemeinwesen“ (Freiburg 1918). Einen wertvollen Beitrag zur Missionsstatistik lieferte P. Arens durch sein „Handbuch der katholischen Missionen“ (Freiburg 1920 und 1925), das ins Französische übersetzt und von Kardinal v. Rossum als „Standardwerk“ bezeichnet wurde. Einen erstmaligen Versuch, „einen irgendwie genauen Einblick in den Gesamtbetrieb der katholischen Missionsvereine und namentlich in die Einnahmen der einzelnen Organisationen zu gewähren“, nennt P. Arens sein Werk „Die katholischen Missionsvereine“ (Freiburg 1922), das von erstaunlichem Fleiße zeugt. Außer diesen größeren Werken stammen von Arens kleinere Monographien, die Missionsfreunden manche Anregung boten: „Das katholische Zeitungswesen in Ostasien und Ozeanien“ (1918), „Papst Pius X. und die Weltmission“ (1919), „Jesuitenorden und Weltmission“ (1927). In der Sammlung „Aus fernen Landen“, welche Missionsinteresse in die Jugend hineintragen soll, veröffentlichte P. Arens die Bändchen „Der Sohn des Mufti“ und „Des Schwarzrocks letzter Sieg“. Letzteres erlebte 11 Auflagen. Neben dieser umfangreichen Tätigkeit als Missionsschriftsteller wurde P. Arens wiederholt zu informatorischen und organisatorischen Aufgaben bei der römischen Missionszentrale berufen. Seine Schriften zeugen von wissenschaftlichem Ernste und werden Dokumente der Missionsbewegung unserer Zeit bleiben. Zum mindesten darf man P. Arens, der trotz eines schweren Lungenleidens eifrig für die Mission arbeitete und 1952 sein goldenes Priesterjubiläum feiern durfte, zu den Vorkämpfern der Missionsidee, zu den „siegesebewußten Vorboten einer auf das Volle und Ganze abzielenden missionswissenschaftlichen Strömung“ (J. Schmidlin) rechnen.

*J. P. Belche* (Luxemburg)

## GRÜNDUNG EINES „MISSIONSRATS DER KATHOLISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND“

Nachdem in der Missionssektion der Arbeitstagung des Passauer Katholikentags die Notwendigkeit der Koordinierung der deutschen Missionsfaktoren in einem Missionsrat zuerst anerkannt worden war, setzten längere Verhandlungen ein, die zunächst in einer unter dem Vorsitz von Kardinal Frings stattgehabten Sitzung in Aachen zur Schaffung eines Vorbereitenden Ausschusses und am 13. September 1953 zur Gründungsversammlung des Missionsrats in Würzburg führten.

Nach den Beschlüssen dieser Versammlung, die im Anschluß an die Jahreskonferenz der Vereinigung deutscher Ordensoberen unter Zuziehung von Ver-

tretern der übrigen kirchlichen Missionseinrichtungen stattfand, sollen Mitglieder des Rates alle Institutionen sein, die unter kirchlicher Gutheißung der Missionsaufgabe draußen oder in der Heimat dienen. Dazu wird die Möglichkeit persönlicher Mitgliedschaft offengehalten. Die Jahresversammlung dieses nur konsultativen Gremiums soll möglichst in örtlicher und zeitlicher Verbindung mit der Jahresversammlung der Vereinigung deutscher Ordensoberen stattfinden. Der Vorstand besteht aus 14 Personen: a) 4 leitenden Vertretern der Päpstlichen Missionswerke und der Unio Cleri pro Missionibus in Aachen und München, b) dem Vorsitzenden und dem Generalsekretär der Vereinigung deutscher Ordensoberen, c) zwei weiteren Provinzialen von Missionsorden, die von der Versammlung frei gewählt werden, d) der Vorsitzenden und der Sekretärin der Arbeitsgemeinschaft (weiblicher) missionierender Orden und Genossenschaften, e) zwei weiteren frei wählbaren Provinzialoberinnen und f) zwei frei wählbaren Mitgliedern aus den übrigen Missionsinstituten. Die unter a, b und d genannten Mitglieder können als „geborene Mitglieder“ des Gesamtvorstandes bezeichnet werden. Für die durch Wahl zu vergebenden Sitze wurden gewählt: P. Provinzial Graf CSSp, P. Kneipp CMM (damals noch Provinzial), Schwester M. Friedeswinda Dippold, Oberzell bei Würzburg. Schwester M. Regis, Neuenbeken, Prof. Dr. Thomas Ohm OSB, P. Dr. Prucker OESA, Würzburg. Zum Präsidenten bestellte die Versammlung Prälat Dr. Mund, Aachen. Alle Wahlen gelten nur für ein Jahr. Aus dem Gesamtvorstand wurde ein dreiköpfiger engerer Vorstand gewählt, der gebildet wird aus dem Präsidenten des Rates, dem Generalsekretär der Vereinigung deutscher Ordensoberen und einer Vertreterin der weiblichen Orden und Genossenschaften. Über die endgültige Verfassung des Rates und seine Stellung zum Episkopat wird die Fuldaer Bischofskonferenz zu beschließen haben.

Der Gesamtvorstand konstituierte sich am 4. Dezember 1953 in Köln und schuf gemäß den Beschlüssen von Würzburg für die verschiedenen Sachgebiete (darunter auch für Missionswissenschaft) eine Reihe von Ausschüssen, deren personelle Zusammensetzung im einzelnen noch nicht feststeht.

Am 5. Dezember wurde der Vorstand von S. Eminenz Kardinal Frings empfangen, der sich über die Beschlüsse von Würzburg informieren ließ, seine große Freude über die Gründung zum Ausdruck brachte, ihr seine persönliche Unterstützung zusagte, ihr Gottes Segen wünschte und zusicherte, das Anliegen auf der nächsten Fuldaer Bischofskonferenz zur Behandlung zu bringen. J. P.

## BERICHT ÜBER DIE MISSIONSTAGUNG

Vor kurzem ist der *Bericht über die Missionstagung*, die in der Pfingstwoche vorigen Jahres stattgefunden hat, erschienen und den Subskribenten zugesandt worden. Weitere Interessenten können das Buch: „Christen und Antichristen“, herausgegeben von Dr. P. Laurenz Kilger OSB, beim Verlag der Hiltruper Missionare oder durch den Buchhandel zum Preis von 8,50 DM erhalten.

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

COMMENTARIUM S. FRANCISCO XAVERIO SACRI 1552—1952. *De antiquis Societatis Jesu Missionibus*. Archivum Historicum Societatis Jesu Anno XXII, Fasc. 43, Jan.-Juni 1953. Romae, Borgo S. Spiritu 5. 550 pp. (3000 Lire).

Zur 400-Jahrfeier des Todestages des hl. Franz Xaver sind viele Bücher und Artikel geschrieben worden. Die Aufzählung in der römischen Bibliografia Missionaria von P. Rommerskirchen umfaßt für 1952 75 Nummern (463—537), darunter recht wertvolle Festgaben, so die Fest-Schrift des „El Siglo de las Misiones“ (Nr. 512). Aber die inhaltsreichste Festschrift ist gewiß die vorliegende, mit 20 zum Teil hervorragenden Publikationen von Jesuiten und weltlichen Professoren in spanischer, französischer, deutscher, portugiesischer, englischer und italienischer Sprache. Jedem Aufsatz geht eine Inhaltsangabe in lateinischer Sprache voraus. Die ersten 5 Artikel beziehen sich auf den hl. Franz Xaver, ebenso der Epilog-Artikel, während die übrigen Indien, Indochina, Japan, China, die Philippinen, Brasilien und Spanisch-Amerika betreffen. Einiges aus dem Inhalt sei hervorgehoben.

Ausgehend von den ältesten Bildern Franz Xavers zeichnet P. Iriarte ein psychologisches Charakterbild des Heiligen, in dem die Größe seiner Persönlichkeit stark hervortritt und manche seiner Eigenheiten eine ausgezeichnete Erklärung finden. P. Schurhammer spricht vom Ursprung des Chinaplans des hl. Franz, von dem er bereits gehandelt hat in dem Artikel unserer Zeitschrift über das Geheimnis der zwei Dschunken (1953, 10 ff. und 103 ff.), und veröffentlicht dazu zwei Briefe der in China gefangen gehaltenen Portugiesen, während im folgenden Artikel Prof. Boxer von London den damit zusammenhängenden ersten eingehenden Chinabericht des Galiote Pereira zum ersten Male in dem portugiesischen Originaltext nach Manuskripten der Jesuiten in Rom und der Ajoudabibliothek in Lissabon mit gelehrten Noten herausgibt.

Dieser Bericht war Hauptquelle für das erste europäische China-Buch des Gaspar da Cruz OP von 1569. Dann spricht Luis Chaves von örtlichen Traditionen über Franz Xaver in Lissabon und in Indien, P. Dainville über den Heiligen als Patron der Seeleute.

Über Indien bringt P. Widki nach einem Lissaboner Manuskript 399 Auszüge aus Briefen der Ordensgenerale der Jesuiten in deutscher Übersetzung. Die Originale der Briefe sind zum großen Teil verschollen. Der Text des MS soll noch in den Monumenta Historica S. J. veröffentlicht werden. Jean Burnay gibt wesentliche Aufklärungen über die Chronologie der Jesuitenmission in Siam mit einer Liste der Missionare im 17. Jahrhundert. Prof. Hoang beschreibt mit einer kurzen Biographie die in der Bibliothèque Nationale zu Paris aufbewahrten 14 vietnamesischen Werke des Girolamo Mayorca, eine Ergänzung zu Bibl. Miss. VI, p. 56. P. Laures läßt Einsicht nehmen in die schweren Nöte einer vornehmen japanischen Mutter, Gracia Hosokawa, während der Verfolgung. P. Gieslik beschreibt den Verlauf der Ereignisse in der von Franz Xaver gegründeten Mission von Hiroshima bis zu ihrem Ende in der Verfolgung. P. d'Elia bietet die Übersetzung eines Teiles des chinesischen Werkes von P. Diego Pantoja über das Symbolum, der speziell über das Leiden des Herrn handelt. V. hätte nach Bibl. Miss. V, p. 688 noch zwei andere spezielle Werke desselben Verfassers über das bittere Leiden anführen können, davon

eines, das in letzter Zeit mehrfach von den Jesuiten nachgedruckt wurde. Leider steht der Artikel zu sehr im Zeichen unnötiger Polemik. Der Vorwurf, daß die Jesuiten das Kreuz nicht gepredigt hätten, wird in dieser Form heute und seit langem von keinem Historiker mehr erhoben. Juan B. de Morales OP tat das in dem Sinne, daß den *Heiden* das Kreuz verborgen und den Katechumenen erst nach längerer Vorbereitung gepredigt wurde. Und das stimmte jedenfalls zu der Zeit, als die Dominikaner zum ersten Male mit den Jesuiten wegen der Riten zusammenstießen, davon hören wir bei d'Elia kein Wort. (Vgl. die auch von P. d'Elia zitierte Stelle meines Buches über die Anfänge der Dominikanermission in China, Münster 1927, S. 200—205). Dem Aufsatz ist auf 8 Tafeln der chinesische Text beigegeben. P. Bernard-Maitre erörtert die Frage, ob ein Bild von Rubens den P. N. Trigault darstelle. P. Dehergne bringt nach einem Katalog von 1703 einen interessanten Bericht über den Stand der Jesuitenmission von Peking und den zugehörigen Provinzen um 1700. Prof. Szczesniak spricht von slawonischen Büchern in der alten Bibliothek der Jesuiten von Peking. Die Philippinen werden berührt in einem Artikel von P. Batllori über ethnologische Arbeiten der ausgetriebenen Philippinenmissionare 1773—1800, Brasilien in einem Artikel von P. Serafim Leite über den Jesuiten-Baumeister Francisco Dias. Bezüglich Spanisch-Amerika behandelt P. Zubllaga das Amt des Prokurators für West-Indien am spanischen Hofe, P. Egaña das Amt des Kommissars für Peru und das Provinzialat des Baltasar Alvarez in Peru, wclch letzterer nicht nach Amerika fuhr. E. J. Burrus behandelt den Geschichtschreiber Neuspaniens Franz Xaver Alegre (vgl. Bibl. Miss. III. S. 551—554). Von seinem Werke wird eine Neu-Auflage vorbereitet. Den Schluß bildet P. Leturias Aufsatz über die Stellung Xavers bei der Gründung der Missionen im Äußersten Orient, wobei besonders die merkwürdige Tatsache behandelt wird, daß niemand von den Beteiligten etwas wußte von den Franziskanermissionen des 14. Jahrhunderts, ebenso wie die alten Missionen in Amerika von Grönland aus völliger Vergessenheit anheimgefallen waren. Die neue Mission ging von Xaver aus, wie die Mission in Amerika von den Orden der Franziskaner und Dominikaner begründet wurde.

Walberberg

P. Benno Biermann OP

D'SOUZA, HENRY: *The Right of the Church to baptize children born of infidel parents*. Calcutta 1952. pp. 144. Catholic Orphan Press.

Im 1. Kap. dieser zur Erlangung des Dr. jur. can. eingereichten und vom Pontificum Institutum Missionale Scientificum der Propaganda herausgegebenen Arbeit behandelt der Vf. die Taufe von noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangten Kindern ungläubiger Eltern in der kirchlichen Tradition, und zwar rein theologisch, nicht kanonistisch. Das 2. Kap. befaßt sich mit der Lehre Benedikts XIV. über die besagte Taufe, jener Lehre, welche dem Can. 750 des CJC zugrundeliegt, und das 3. Kap. mit der auf diese Taufe bezüglichen kirchlichen Jurisprudenz, die hier „a constant uniformity“ zeigt gegenüber der Theologie und die immer in dieser Frage die natürlichen Rechte der Eltern respektiert hat. Im 4. Kap. geht es um die Probleme, die sich mit der Taufe von Kindern ungläubiger Eltern ergeben, um das Recht Gottes auf das Kind, um das Recht der Kinder auf die Taufe und um das Recht der Eltern „to tutorship“. Die Ergebnisse werden kurz in der „Conclusion“ zusammengefaßt. Danach ist das Recht der Kirche, Kinder ungläubiger Eltern zu taufen, kein absolutes. Auch hat es nicht den Vorrang vor den natürlichen Rechten der Eltern. Kirche

und Staat haben kein Recht, die besagten Kinder gegen den Willen der Eltern zu taufen. Aber es gibt Umstände, unter welchen die Kirche dieses Recht hat. Den Schluß bilden zwei Anhänge.

Münster

Thomas Ohm

GONZALEZ, JOSE MARIA, OP: *Misiones Dominicanas en China I (1700—1750)*. Madrid (Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo) 1952. 486 pp. (Biblioteca „Missionalia Hispanica“ Vol. VIII).

Neben der glänzenden Mission, die Anfang des 18. Jahrh. unter der Gunst des Kaisers Kanghsi in China bestand und trotz der Entscheidung des päpstlichen Legaten Tournon vom 25. 1. 1707 an der Übung der chinesischen Riten festhielt, konnten diejenigen nicht bestehen, die dem Legaten folgten und deshalb die vom Kaiser verlangte Erklärung verweigern mußten. In großer Zahl verließen sie die Mission, aber sie verzichteten nicht auf ihre Mitarbeit und unterhielten eine Katakombenkirche, die unter dem Schutze lokaler Behörden zeitweise eine gewisse Freiheit gewinnen konnte. G. schildert die Bemühungen der Dominikaner, von denen sich einer, P. Magino Ventallol, in Fukien hatte verbergen können. 1710 folgte ihm Francisco Caballero, 1715 fünf weitere Missionare, unter ihnen Joaquin Royo und Petrus M. Sanz, mit deren Martyrium 1747/48 die dargestellte Periode zu Ende ging.

Über diese Periode haben schon andere berichtet, insbesondere Evaristo Fernández Arias, der 1893 in Manila zur Seligsprechung der Martyrer eine Lebensbeschreibung herausgab, in der er von den Schätzen des Dominikanerarchivs von Manila reichen Gebrauch machte. G. hat die Dokumentation zu vervollständigen gesucht und viele neue Dokumente, auch aus römischen Archiven, beigezogen. Der größte Teil des Buches besteht aus Zitaten. Beigegeben sind Tafeln mit Bildnissen und Schriftproben. Hervorzuheben ist der schöne Druck, der allerdings durch sehr zahlreiche Druckfehler, besonders in den lateinischen Texten, beeinträchtigt wird.

Von besonderem Interesse sind Kap. 2 und 3. Es ist erhebend, zu lesen, wie die Missionare, den Gefahren trotzend, die Mission aufbauten, Erfolge erzielten und ihre Christen mit heiligem Eifer erfüllten. Besonderes Gewicht legten sie auf die Gewinnung von Literaten, deren Bedeutung für die chinesische Mission sie wohl erkannt hatten. Vor der Verfolgung von 1723 zählten sie ihrer 70, trotzdem sie ihnen die Annahme von höheren Ämtern nicht gestatten konnten. Hauptgegenstand der Abhandlungen sind die Verfolgungen und Martyrien, insbesondere die Verfolgung von 1746—48, der alle fünf damals in China verbliebenen Missionare zum Opfer fielen. Die Martyrer selbst beschreiben, durch ein Gebot der Oberen dazu veranlaßt, ihre Leiden und Siege, indem sie miteinander die Richtigkeit ihrer Berichte prüfen. Das geschieht ohne jede Prahlerie, aber in einer geistigen Freude und Dankbarkeit für die Gnade des Martyriums, die geradezu erschüttert (Bericht von Francisco Serrano).

G. bringt viel Schönes und Interessantes, aber auch die Polemik nimmt einen ziemlich breiten Raum ein. Es ist die Zeit des Ritenstreites; zwei Richtungen stehen sich schroff gegenüber. G. tritt energisch für seine Mitbrüder ein und verteidigt sie gegen die Angriffe von Mailla und Neuvialle SJ.

Ein umfangreiches Literatur- und Quellenverzeichnis geht dem Text voraus. Es zeigt einige Mängel; es fehlen bei den Büchern meist Druckort und Jahr, bei den MSS genaues Datum und Standort. (Im Text manchmal angegeben.) Den Abschluß bildet ein Personenregister.

G. bringt die wichtigen Berichte von Muñoz, Oscott und anderen in kleinen und längeren Zitaten im Text. Es wäre wohl besser gewesen, sie vollständig oder in getreuen Inhaltsangaben separat abzudrucken.

Walberberg

P. Benno Biermann OP

HOLSTEN, WALTER: *Das Kerygma und der Mensch*. Einführung in die Religions- und Missionswissenschaft. Theologische Bücherei, Systematische Theologie, Bd. 1, 208 Seiten, München 1953, Chr.-Kaiser-Verlag, kart. DM 7,—.

Das Anliegen dieses Buches ist eine Verschmelzung von Religions- und Missionswissenschaft auf dem Boden der Theologie. H. sieht eine Möglichkeit zur Verwirklichung dieses Anliegens nur dann, wenn die beiden Wissenschaften aus ihrer ursprünglichen Bindung gelöst und auf eine neue Grundlage gestellt werden. Dabei sieht er die ursprüngliche Bindung der Religionswissenschaft (RW) in der Aufklärung, die der Missionswissenschaft (MW) im protestantischen Sinne im Pietismus. Auf katholischer Seite hat sich die RW längst von der Aufklärung losgemacht und war die Mission niemals mit einem Pietismus verbunden. Eine Einordnung der Religions- und Missionswissenschaft in die protestantische Theologie erscheint Holsten nur dann möglich, wenn man den beiden nach Lösung ihrer bisherigen Bindungen einen neuen gemeinsamen Ausgangspunkt und ein gemeinsames Anliegen gibt.

Als diesen gemeinsamen Ausgangspunkt und dieses gemeinsame Anliegen bezeichnet nun der Verfasser das Kerygma und den Menschen. Unter dem Kerygma versteht er die neutestamentliche Botschaft von dem entscheidenden und zur Entscheidung rufenden Handeln Gottes in Christus. Unter dem Menschen versteht er den Menschen nur, sofern und soweit er auf dieses Kerygma hingebunden ist. Dabei hat es die RW mit dem Menschen zu tun, an den das Kerygma noch nicht gekommen ist, die MW mit dem Menschen, der vom Kerygma getroffen wird. Jedesmal ist es der Mensch im reformatorischen Sinne, der allein durch den Glauben an das Kerygma gerechtfertigt wird.

Vom neutestamentlichen Kerygma und reformatorischen Menschenbilde aus beleuchtet H. dann die Hauptprobleme der beiden Wissenschaften, in die er eine Einführung geben will.

Seine Stellung zu den außerchristlichen Religionen, dem Objekt der RW, wird dabei bestimmt durch die der reformatorischen Anthropologie entstammende Auffassung, daß jede Beziehung des Menschen zu Gott außerhalb des Glaubens an das neutestamentliche Kerygma Sünde sei. So etwas wie eine Uroffenbarung oder einen logos spermatikos kann es natürlich dann nicht geben. H. betont das auch ausdrücklich und betrachtet alle religiösen Phänomene außerhalb des Kerygma nur als urgeschichtlichen Mythos und Kreislaufdenken. Setzt man gegen H. eine Uroffenbarung voraus, dann muß man annehmen, daß der urgeschichtliche Mythos, der die Reste dieser Uroffenbarung konserviert, gar nicht so sehr verschieden vom Kerygma sein kann. Denn von einem vernünftigen Gottesbilde aus kann man nicht annehmen, daß Gottes Anliegen an den gefallenen Menschen bei der Uroffenbarung ein anderes war als bei der neutestamentlichen Offenbarung. Was aber das „Kreislaufdenken“ angeht, so scheint es mir überhaupt nicht religiöser Haltung zu entstammen. Hier ist wohl der Begriff „Sünde“ im reformatorischen Sinne angebracht. Jedenfalls bleibt von H.s Standpunkt aus die Aufgabe einer theologisch orientierten RW durchaus negativ.

Mit Rücksicht auf die MW betont H. gegenüber der pietistisch-individualistischen Begründung der protestantischen Mission die Bedeutung der Kirche in ihrer

Beziehung auf das Kerygma. Sie ist Frucht und Trägerin des missionierenden Kerygma. Diese Kirche will er allerdings nur als rein eschatologische, nicht als soziologische Größe verstanden wissen. Daraus ergeben sich dann eine Anzahl wichtiger Folgerungen für die Mission, die darin übereinkommen, daß die Kirche nicht Wohl, sondern nur Heil zu vermitteln, darum nicht etwas wie eine christliche Kultur zu schaffen habe. Von diesem Standpunkt aus werden dann verschiedene Missionsprobleme beleuchtet, wie etwa Missionspredigt, Missionsfilm, Missionsarzt, Mission und Schule, Mission und Zivilisation, Mission und Kulturwandel.

Absolut und theoretisch gesehen ist der Standpunkt H.s natürlich geeignet, jede Art von Säkularisierung von Kirche und Mission fernzuhalten. Dieser Aufgabe zeigen sich ja die Menschen in der Kirche erfahrungsgemäß nur zu oft nicht gewachsen. H.s Kritik am heutigen Missions„betrieb“ ist von diesem Gesichtspunkt aus zu begrüßen und kann auch katholischen Missionstheoretikern und Missionaren allerlei Anregungen zum Nachdenken geben.

Es ist bestimmt niemals Aufgabe der Kirche und ihrer Mission, Kultur zu schaffen oder sich in den Dienst eines bestimmten Systems von „Kultur“ oder besser Zivilisation zu stellen. Es kann das auch gegenüber gewissen katholischen Missionsmethoden der jüngsten Zeit nicht genug betont werden. Solche Methoden sind gefährlich, sie führen den Menschen tatsächlich nicht zum Glauben, sondern hinein in das rein diesseitige Treiben, das unsere angeblich christliche Kultur so unchristlich macht. Auf der anderen Seite muß aber vermieden werden, daß die Kirche im protestantischen Sinne als „unsichtbare“ ein Schemen ohne Fleisch und Blut wird.

Sehr wertvoll machen das Buch die reichen Literaturangaben, die den einzelnen Kapiteln beigelegt sind. In der Konsequenz, mit der die Probleme aus der protestantisch-theologischen Gedankenwelt heraus behandelt werden, ist das Buch bewundernswert. Es lassen sich dadurch leicht und klar die Übereinstimmungen und Verschiedenheiten gegenüber katholischem Denken festlegen. Und das kann der gegenseitigen Annäherung nur dienlich sein.

Nijmegen

R. J. Mohr

KOMBA, JAKOB T., *Die Frömmigkeit des heidnischen und christlichen Mngoni* (61 S. u. eine Karte). Mit einem Vorwort des Herausgebers Prof. Dr. P. Thomas Ohm OSB. Eos Verlag St. Ottilien, 1953. 3. Heft der Sendung, Beiträge aus Missionsleben, Missionslehre und Missionskunde. Herausgegeben von Dr. P. Laurenz Kilger OSB in Uznach (Schweiz) und Univ.-Prof. Dr. P. Thomas Ohm OSB in Münster/Westfalen. Erzabtei St. Ottilien.

Eine reife und kostbare Frucht der Missionsstudienreise des Herausgebers, von diesem angeregt und verfaßt von einem jungen Stammesangehörigen und Theologiestudenten. Nach klärenden Vorbemerkungen werden in einfacher, durchsichtiger Sprache mit klarer und sicherer Gedankenführung die wichtigsten Übungen und Bräuche des religiösen Lebens der heidnischen Wangoni dargelegt und im zweiten Teile nach einer kurzen Missionsgeschichte die verheißungsvollen Ergebnisse der Christianisierung dieses Stammes gezeigt. Mit Recht wird in dem Schlußabschnitt auf das Walten des Heiligen Geistes beim Bekehrungswerk hingewiesen. Wir dürfen aber angesichts solcher Erfolge auch die wahrhaft erleuchtete Missionsmethode in Betracht ziehen, die an die Lebensäußerungen einer äußerst religiösen Seele angeknüpft hat.

Münster i. W.

P. C. Schollmeyer OFM

OHM, THOMAS, *Il Cristianesimo occidentale visto dagli Asiati i. Traduzione di G. B. Tragella*. Brescia 1953. Edizioni Morcelliana. 207 S. Eine von Tragella besorgte Übersetzung des bekannten Büchleins „Asiens Kritik am abendländischen Christentum“.

TIBESAR, ANTONINE (OFM, Ph. D.): *Franciscan Beginnings in Colonial Peru* (Publications of the Academy of American Franciscan History, Monograph Series, vol. I). Washington, D. C. (Academy of American Franciscan History) 1953. XVIII u. 162 Seiten, 4,— Dollar.

Die *Academy of American Franciscan History* publiziert außer den in dieser Zeitschrift (37, 1953, 325) erwähnten beiden Reihen zur Bibliographie und zur Dokumentenedition nunmehr noch eine monographische Reihe, deren ersten Band wir in diesem Buch vor uns haben, das den Anteil der Franziskaner an der Missionierung Perús bis um 1600 behandelt. Die aus den Quellen erarbeitete, reichdokumentierte Darstellung vermittelt ein ebenso zusammenfassendes wie durch präzise Einzeldaten, ja Kuriositäten lebendiges und dabei in jeder Einzelheit kontrollierbares Bild der franziskanischen Missionstätigkeit im 16. Jahrhundert. — Für deutsche Leser besonders interessant der Amerika-Bericht (Handschrift 1374 der Trierer Stadtbibliothek), den der (deutsche) Franziskaner-general und Gegenreformer Nikolaus Herboren auf Grund der Missionsberichte des Generalkapitels von Toulouse 1532 zusammenstellte (pp. 100—104).

Die Franziskaner waren in Europa auf die außerpfarrliche Seelsorge beschränkt. Die Missionsituation in Amerika führte zur Durchbrechung dieser (in Europa rechtskräftigen) Gewohnheit, nicht ohne Widerstreben der Franziskaneroberen selbst einerseits (denen an der Wahrung klösterlichen Lebens lag) und der Bischöfe andererseits (die die Kontrolle über die Missionierung und Pfarrseelsorge nicht gerne aus der Hand geben wollten). Der Einsatz der Franziskaner in festen Missionspfarreien (*doctrinas*) wurde unter Nichtachtung der beiderseitigen Bedenken schließlich rechtskräftig von der weltlichen Gewalt 1569 erzwungen, und zwar durch den energischen Vizekönig Toledo, der z. B. die Personalstärke eines Klosters durch persönlichen, unangemeldeten Besuch zur Essenszeit im Refektorium feststellte (49) und dementsprechende Dispositionen über die Zuteilung von Missionspfarreien traf. Dieser Vizekönig hat das feste organisatorisch-wirtschaftliche Fundament für die Missionierung des Landes gelegt. So wurden auch den Franziskanern (neben den Dominikanern und Mercedariern) bestimmte (52—71 aufgezählt) Missionspfarren (*doctrinas*; der Missionspfarrer heißt *doctrinero*, sozusagen 'Katechist mit Priesterweihe und Pfarrerrang') zugeteilt. Um die Durchführung zu erleichtern, scheute der Vizekönig nicht vor Umsiedlungsaktionen zurück, indem er kleinere Siedlungen in große Dörfer zusammensetzte (66). Der Erfolg ist dadurch gekennzeichnet, daß im 17. Jahrhundert das Heidentum auf die in kleinen Siedlungen verstreut lebenden Eingeborenen zusammengeschmolzen war.

Das zentrale Kapitel des Buches (72—95) behandelt Organisation und Methoden der so legalisierten franziskanischen Missionspfarrseelsorge. Ein rhythmischer Wechsel zwischen apostolischer Tätigkeit und klösterlicher Sammlung war für den einzelnen Missionspfarrer dadurch gegeben, daß jeweils mehrere Missionspfarren ihr Verwaltungszentrum in einem Franziskanerkloster hatten: der Guardian des Klosters war sozusagen gleichzeitig Dekan der umliegenden Pfarreien. In diesem Kloster kamen die Missionspfarrer (zu Pferde) jeden Freitag zur Beratung beim Guardian und zur Erholung (die besonders im Singen und in der

Musikpflege bestand, während Karten- und Kegelspielen verboten werden mußte) im Kreise der Brüder zusammen. Der Pfarrkandidat wurde in der Theologie (hier besonders in dem, was man später 'Pastoral' nennt) und in der Kenntnis der Eingeborenenensprache (*Quechua* oder *Aymará*) geprüft. Nach bestandener Prüfung erfolgte die Ernennung zum Pfarrer (*doctrinero*) auf Vorschlag des Ordensprovinzials durch den Vizekönig, der Bischof wurde durch den Vizekönig von der Ernennung benachrichtigt. Diese Unterrichtung des Bischofs unterblieb allerdings häufig, was ein Auseinanderleben der kirchlichen Zuständigkeiten zur Folge hatte. Die Firmung scheint nicht gespendet worden zu sein: wenigstens spricht T. nur von der Taufe, der Eucharistie, der Buße, der letzten Ölung und der Ehe. Der Punkt bedürfte der Untersuchung. Auch sonst tauchen eigenartige Praktiken der Sakramentspendung auf, so wenn in Mexiko die letzte Ölung nur der sozialen Oberschicht (*cacique* 'Häuptling') gespendet wurde (87). Die Beichte stieß auf Schwierigkeiten (91 Anm. 62). — Die noch nicht getauften Eingeborenen mußten dreimal in der Woche zur Belehrung kommen, die Getauften nur sonntags zum Gottesdienst. Besondere, auf die Dorfdistrikte verteilte eingeborene Religions-Polizisten (*alguaciles de la doctrina*) überwachten das vollzählige Erscheinen (sie hatten im übrigen auch die Pflichten eines Standesbeamten). Unentschuldigtes Fehlen wurde gemäß Erlaß des Vizekönigs bestraft, umgekehrt belohnte der eine oder andere *doctrinero* den Besuch des Gottesdienstes regelmäßig durch Verteilung von Rindfleisch (79). Der Katechismus (in der Eingeborenenensprache) wurde auf gregorianische Melodien gesungen und durch repetierenden Chor-Wechselgesang auswendig gelernt. Es gab so eine Vielzahl von Katechismusliedern, die abwechselnd an den Tagen der Woche gesungen wurden. Die Indios fanden solchen Gefallen daran, daß sie diese Katechismus-Lieder auch zur Feldarbeit sangen. Montagsabends fand eine Prozession zum Troste der Armen Seelen, samstags eine Prozession zu Ehren der Muttergottes statt. Wer getauft werden wollte, mußte folgenden Gedächtnisstoff beherrschen: das Kreuzzeichen, das Vaterunser, das Ave Maria, das apostolische Glaubensbekenntnis, das Salve Regina, die 14 (?) Glaubensartikel, die zehn Gebote, die Kirchengebote, die sieben Sakramente, die Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit, die drei göttlichen Tugenden, die Kardinaltugenden, die sieben Hauptsünden, die Feinde der Seele, die vier letzten Dinge (79 Anm. 23; wer kann das heute noch?). — Der *doctrinero* wurde in Naturalien bezahlt. Die Franziskaner lehnten eine Bezahlung in Geld ab. Die nicht benötigten Naturalien verteilten sie an Arme oder verwandten sie sonst zu guten Zwecken. Eine natürliche Einfachheit und Volksverbundenheit der Missions-Pfarrseelsorge war die Folge: die Franziskaner waren beim Volke beliebt. Als sie in einer Provinz durch Weltpriester ersetzt wurden, beklagten sich die Eingeborenen über die Vernachlässigung des Religionsunterrichts und wirtschaftliche Ausplünderung (92). — Jede Missionspfarre hatte eine Schule, in der die Kinder der Notabeln (der *caiques*) Spanisch und Musik (besonders liturgischen Chorgesang) lernten. Um eine Zersetzung dieser heranwachsenden spanischverstehenden Schicht zu verhindern, verbot der König den Import weltlicher spanischer Romanliteratur. — Neben der Schule besaß die Pfarre ein (allerdings ärztlich meist nur sehr ungenügend betreutes) Hospital, das durch eine Art allgemeiner Krankenversicherung finanziert wurde. — Auch technischen Einrichtungen (Spinnereien usw.) schenkten die Franziskaner ihr Augenmerk. — Die Missionierung beschränkte sich so nicht auf den geistlichen Bereich: auch die kulturellen, sozialen und wirtschaftspolitischen Weiterungen der Christianisierung fanden eine planende Aufmerksamkeit: *gratia* und *natura* gehen eben Hand in Hand. —

Die Heranbildung eines einheimischen Klerus war nicht beabsichtigt, die Skepsis gegenüber der Eignung der Indios für solche Ziele war zu groß. Auch der Orden nahm Indios nur als gelübdlose Brüder in lockerer Form auf. Dagegen wird der Anteil der in Amerika geborenen Spanier (Kreolen) gegenüber den jeweils neueingewanderten in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts immer größer. Die Oberen legen in der Frage des mutterländischen Nachwuchses Wert darauf, daß die Kandidaten schon im Schüleralter nach Amerika kommen, nicht bereits als fertige Patres. Die Neuankömmlinge sollen so jahrelang in das Milieu und ganz besonders in die Eingeborenen-sprache hineinwachsen.

Gegen 1600 ist die Massenmissionierung abgeschlossen: die meisten Indianer sind getauft. An der — ein wenig hysterischen — Inquisition gegen Reste des Heidentums im 17. Jh. brauchten sich die Franziskaner nicht zu beteiligen. — Die franziskanische *doctrinero*-Seelsorge blieb bis 1752 erhalten, wo die Bourbonen aus Motiven allgemeiner Ordensabgeneigtheit die Franziskaner aus den *doctrinas* entließen: die weltliche Macht hatte das bewährte System als Basis der Missionierung ins Leben gerufen, sie hat es auch wieder zerstört.

Münster/Westf.

Heinrich Lausberg

WORLD CHRISTIAN HANDBOOK. 1952 Edition. Editors: E. J. Bingle, Kenneth G. Grubb. London 1952. World Dominions Press. XII u. 389 S. 15/-d, in full cloth £ 1. 1. Od.

Das Werk beginnt mit einer Übersicht über die Weltmission von Bingle. Es folgen Beiträge von E. G. Homrighausen über Richtungen in der Weltevangalisation, von R. M. Fagley über die Kirchen und die internationalen Vorgänge in den letzten 10 Jahren, von P. B. Anderson über die Religion in Rußland, von H. M. Waddams über die orthodoxe Kirche in Rumänien, Bulgarien und Jugoslawien, von E. Every über die orthodoxe und sonstige alten Kirchen im näheren und mittleren Osten, von K. G. Grubb über die ökumenische Bewegung seit Amsterdam und von P. Chr. J. Dumont OP über die römisch-katholische Kirche. An diese Beiträge schließt sich die statistische Sektion mit Zahlen über das Christentum in der ganzen Welt, in Europa, Afrika, Amerika, Australien, Neuseeland, Pazifik, orthodoxe und östliche Kirchen, römisch-katholische Kirche, Bibelgesellschaften und ihre Unternehmungen. Die Zahlen beruhen z. T. auf amtlichen und anderen Angaben, z. T. aber auch auf Schätzungen. So wird etwa die Zahl der Katholiken in Frankreich auf 11 Mill. und in Spanien auf 15 Mill. „geschätzt“. Den Schluß bildet die „Directory Section“ mit einem Verzeichnis der ökumenischen Organisationen, Kirchen, Missionen und internationalen christlichen Organisationen. Ein sehr lehrreiches und nützliches Werk für alle, die auf dem Gebiet der Missionskunde arbeiten und an der Mission interessiert sind!

Thomas Ohm

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

CHENG, F. T.: *China, das Werk des Konfuzius*. Chinesisches Wesen im Lichte des Westens. Aus dem Englischen übertragen von Anita Wiegand. Rascher-Verlag, Zürich 1949, 436 Seiten.

Die englische Ausgabe erschien unter dem Titel: *China moulded by Confucius* (Stevens & Sons Ltd., London). Der Vf., dessen Titel im einzelnen auf der Buchklappe erwähnt werden, ist der chinesische Gesandte in London. Die Dar-

stellung ist zum größten Teil eine lebendige Plauderei über chinesische Lebensart. Zunächst gibt der Vf. eine Einführung über die Stellung Chinas zur übrigen Welt, wobei man sich vor Augen halten muß, daß das Werk in einer Zeit geschrieben ist, da China noch nicht der kommunistischen Eroberung anheimgefallen war. Darauf folgt ein allgemeiner Überblick über gewisse Grundbegriffe der chinesischen Ethik (Anstand, Gentleman, Gefühl), die in Europa sehr oft falsch verstanden werden. Dann folgen lange Kapitel über Religion, Philosophie, Familie, Hochzeit, Freundschaft, Literatur und Kunst. Beigegeben sind dem Werke 16 Bildtafeln und eine geographische Skizze zu den „drei Reichen“.

Zur Beurteilung des Buches muß man sich die Absicht des Vf. vor Augen halten, nämlich China als das Werk des Konfuzius zu begreifen. Der bildende und formende Einfluß des Konfuzius und der gesamten konfuzianischen Philosophie wird klar und überzeugend herausgearbeitet, und man merkt, daß es dem Vf. hier um ein Herzensanliegen geht. Ofters setzt er sich auseinander mit entsprechenden oder gegenteiligen Haltungen und Wertungen im Abendland. Bewundernswert ist seine Belesenheit im abendländischen Schrifttum. Daß das konfuzianische Gut ihm vertraut ist, ist eine Selbstverständlichkeit, so daß man überall den Meister spürt. Aber man spürt auch, wie einem reinen Konfuzianer das Phänomen Religion nicht genügend aufgegangen ist. Für ihn ist alles nur Ethik und Ethik ist Religion. Daß das Ideal des edlen Menschen in der chinesischen Philosophie von imponierender Größe ist, geben wir gern zu, noch bestreiten wir dem Vf. das Recht, dieses Ideal herauszustellen. Daß dieses Ideal nicht immer übereinstimmt mit dem Realismus des täglichen Lebens, ist kein Vorwurf gegen den Vf., sondern eine Folge der allgemeinen Menschennatur. Und gerade diese Menschennatur kommt zu kurz in diesem Buche. Will man chinesisches Wesen beschreiben, dann darf man sich nicht mit Konfuzianismus begnügen. Um nur auf eines hinzuweisen, was uns besonders interessiert: der Buddhismus ist nur mit einem ganz kurzen Hinweis erwähnt, und doch hat erwiesenermaßen der Buddhismus einen ungeheuren Anteil an der Formung des chinesischen Menschen. Und dieser Anteil zeigt gerade das Ungenügen des reinen Konfuzianismus auf dem Gebiete der Religion. Damit ist zugleich auch der Erfahrungsbeweis geliefert, daß Ethik eben nicht einfach mit Religion gleichgesetzt werden kann. Der Vf. sichtet nur das liberale Christentum vergangener Perioden, aber er bekommt die eigentliche christliche Religion nie in den Blick. Sein Konfuzianertum ist in sich vollkommen abgeschlossen, immanent humanistische Haltung. Damit hat der Vf. wohl die Haltung bestimmter Kreise gezeichnet, aber er hat nicht einfach das chinesische Wesen uns vor Augen gestellt. Man vergleiche dieses Buch nur einmal mit einem aus ähnlicher Situation geschriebenen Werke, nämlich John C. H. Wu, *Jenseits von Ost und West*, und man hat die Gegensätze klar vor Augen. Aus dem Buche von Wu spricht die gottoffene Haltung, die aber nichts von ihrem Chinesentum verliert durch die Hinwendung zur christlichen Religion, während aus dem Buche von Cheng eine weltimmanente Haltung, ein abgekapselter Mensch uns entgegentritt. Damit leugnen wir nicht, daß das vorliegende Werk viel Vorzügliches enthält über chinesisches Wesen.

Gern hätten wir gesehen, daß bei der Behandlung der chinesischen Philosophie mehr geschrieben worden wäre über Chu-hsi (Chu tze) oder allgemein über die Philosophie der Sung-Dynastie, da hier letzte Probleme aufgerollt werden. Daß es in China über eine Million Christen gibt, ist sehr mißverständlich ausgedrückt, denn es gab allein 3 Millionen Katholiken. Übrigens war der Einfluß

des Christentums in China viel stärker als die Zahl der Christen hätte vermuten lassen.

Alles in allem: in seiner Art ein ansprechend geschriebenes Lesebuch über China, aber in vielen Punkten zu einseitig.

Paderborn (chem. China)

P. Dr. Maurus Heinrichs OFM

ENDRES, FRANZ CARL: *Mystik und Magie der Zahlen*. Dritte, überarbeitete und vermehrte Auflage. Rascher-Verlag, Zürich 1951. 235 Seiten, DM 13,40.

Übersichtliche Gliederung, saubere Begriffe, eine Fülle interessanten Materials „aus einer fast unüberschbaren Sammelernte eines ganzen Lebens“ (S. 7) nehmen den Leser dieses verdienstvollen Buches sogleich für seinen wissenschaftlichen Zweck ein: Durchleuchtung des weitschichtigen Reiches der Zahlen, um ihre Eigenschaft als mystische Symbole klar erstehen zu lassen und es von dem bedrohlichen Dschungel der Magie abzuheben und zu befreien. Und auch für seinen praktischen Zweck: „Also niemals Zahlenzauber treiben! Und niemals Weissagungen aus Zahlen ziehen! Das ist alles Unsinn und schlimmer als Unsinn“ (S. 234). Die Ausführungen über den christlichen Trinitätsbegriff (S. 104/105) sind unzureichend.

Münster (Westf.)

P. Chr. Schollmeyer OFM

KORVIN-KRASINSKI, P. CYRILL VON, *Die Tibetische Medizinphilosophie*. Mainzer Studien zur Kultur und Völkerkunde. Bd. I. Zürich 1953. Origo-Verlag. 363 S.

Für den Missionar und Missionswissenschaftler scheint dieses Buch keine Bedeutung zu haben. Aber es ist, wie der Buriäte Dr. W. N. Badmajeff dem Vf., einem Benediktiner von Maria Laach, erklärte, bestimmt, den stolzen Lamas, Bonzen und Brahmanen zu zeigen, daß wir Christen ihre östliche Weisheit besser kennen als die Orientalen selber. So komme man an die „Elite“ des Ostens heran. Ist das wahr, so geht das Buch uns doch an. Es beginnt mit einem Geleitwort von Prof. Dr. A. Friedrich, dem Herausgeber der Sammlung „Mainzer Studien zur Kultur- und Völkerkunde“ sowie einer Einführung von W. A. Unkrig, dem Altmeister auf dem Gebiet tibetischer Medizinphilosophie. Dann folgt die Untersuchung selbst, die auf einer einzigen Quelle beruht, nämlich auf den Mitteilungen des schon erwähnten Badmaieff, der sowohl eine Ausbildung in der lamaistischen wie in der europäischen Medizin erfahren hat. Thema des Buches ist nicht die tibetische Medizin und Pharmakologie, sondern nur das philosophische System, auf dem die tibetische Medizin beruht. Es zeigt sich dabei, daß wir es hier mit einer Weltanschauung ganz eigenen Gepräges zu tun haben. Näherhin werden im 1. Teil die tibetische Dreiprinzipienlehre und im 2. „die kosmologischen Seinsstufen“ behandelt. Im 3. Teil gibt der Vf. „die kosmologische Synthese“, im 4. einen Anhang über die kosmogonischen Spekulationen, die Asuras und den Urmenschen und im 5. schließlich einen kritischen Rückblick. Der Inhalt ist so reich, daß wir hier nicht näher auf ihn eingehen können. Hier erschließen sich Gebiete, die bisher sozusagen weiße Flecken auf der Karte unseres Wissens darstellten. Wer sich durch das umfangreiche Werk durcharbeiten will, darf die Mühe nicht scheuen. Aber diese lohnt sich, zumal auch von den Beziehungen zur abendländischen Philosophie und von möglichen Knotenpunkten die Rede ist.

Münster

Thomas Ohm

RADHAKRISHNAN, S., *Die Gemeinschaft des Geistes. Östliche Religionen und westliches Denken* (Eastern Religions and Western Thought, deutsch von Franz Thierfelder). Darmstadt und Genf, Holle Verlag (1952). 415 S. 8°.

Das vorliegende Buch, dessen englisches Original zuerst 1939 bei der Oxford University Press erschienen ist und bis 1951 sechs Auflagen bzw. Neudrucke erlebt hat, ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die der jetzige Vizepräsident der indischen Republik 1936—1938 in England, teilweise in seiner Eigenschaft als Professor für östliche Religionen an der Universität Oxford, gehalten hat. Thierfelders deutsche Übersetzung gibt zwar meist den Sinn des Originals wieder, enthält aber in Einzelheiten viele Mißverständnisse und Fehler (*usual for each* wird z. B. S. 307 mit *nützlich für each* übersetzt!). Zitate werden daher im folgenden teilweise aus dem Original neu übersetzt.

Die Gedanken des Buches gehen von einer beachtlichen Kritik der geistig-religiösen Situation des Abendlandes aus: „Unsicherheit, fundamentaler Agnostizismus“ (S. 30), humanitäre Haltung als „Sichgehenlassen“, „religiöse Gleichgültigkeit“ (S. 283) usw.; „die Seele des Menschen ruht nicht mehr auf sicheren Fundamenten“ (S. 31). R. versucht die Krisis mit einem historisch-ethnischen Schematismus zu erklären; ihm scheint, „daß in der westlichen religiösen Überlieferung drei Strömungen verfolgt werden können, . . . die griechisch-römische, die jüdische und die indische“ (S. 273). Die erstere brachte den Rationalismus, die Skepsis, den Humanismus und den Primat des Politischen in das geistige Leben — Züge, die R. durch eine lange Liste von Entwertungen des Religiösen in Antike und Christentum belegt (S. 273—283); da erscheinen, um nur wenige der Namen zu nennen, Demokrit, Lukrez, Kaiser Friedrich II., Montaigne, Hobbes, Locke, Voltaire, Kant, Nietzsche, Alfred Rosenberg. Das jüdische Element, ausgezeichnet als Urheber des Monotheismus, der einen persönlichen Gott lehrt, und Erfinder des „Mythus, daß nur eine Religion wahr sein könne“ (S. 22), führte vor allem den Dogmatismus zum Siege (Jesus dagegen hatte nach R.s Ansicht „einen Abscheu vor dem Dogma“, S. 285); hier, wie auch sonst, polemisiert der Verf. scharf gegen Karl Barth (S. 297 ff.). Die dritte Strömung ist die Mystik, und „es gibt Grund genug, das mystische Element im Westen als indisch anzusehen“ (S. 306). Ein großer Teil des Buches (S. 131—264) unternimmt es, dies „indische Element im heidnischen Griechenland und im Christentum an einer Menge von Beispielen nachzuweisen. Die Mystik, wie R. sie versteht, hat allerdings einerseits stark europäisch-aufklärerische Züge; sie „steht nicht im Widerspruch zu Wissenschaft und Vernunft“ (S. 308), „sie erhebt sich wider den Institutionalismus“ (S. 309), ist dogmenlos, spiritualistisch und — ethisch. In weit ausholender Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer (S. 73—129) leugnet R. die ethische Indifferenz der indischen Mystik.

Zur Überwindung der religiösen Krisis unserer Zeit kann, meint R., Indien Hilfe leisten. „Die indische Sicht“ ist, wie er in einem Vortrag (S. 49—72) darzulegen sucht, „das höchste Ideal“, und „die individuelle und soziale Ordnung des Hinduismus“ stellt er in modern-demokratischer Idealisierung dar (S. 365—401). „Vielleicht“, meint R., „kann das Christentum . . . heute seine Wiedergeburt im Erbe Indiens finden“ (S. 318). Indiens Beitrag zu der „Religion, die wir brauchen“, „die sowohl wissenschaftlich wie humanistisch ist“ (S. 307), ist nun eben seine Mystik. Neben ihren europäisch-aufklärerischen Zügen trägt R.s Mystik echt indische Merkmale eines monistischen Vedānta: „Die Grundwahrheiten einer spirituellen Religion sind, daß unser wahres Selbst das höchste Wesen ist, welches zu entdecken und bewußt zu werden unsere Aufgabe ist,

und daß dieses Wesen eines in allen ist“ (S. 45, von Thierfelder mißverstanden; R. meint, es sei unsere Aufgabe, das Selbst, das wir *s i n d*, *auf bewußte Weise zu werden*). Die Grundlage solcher Religion ist subjektive Erfahrung; „Religion ist nicht so sehr eine Offenbarung, die für uns im Glauben erreicht werden kann, als vielmehr ein Bemühen, die tiefsten Schichten des menschlichen Wesens zu entschleiern und in dauernden Kontakt mit ihnen zu kommen“ (S. 33).

Für die „Begegnung“ der Religionen“ (S. 321—363) hofft R., daß sich bei den Christen die Haltung der Hindus, „die Proselytenmacherei entschieden ablehnt“ (S. 359), durchsetzen möge. „In einer . . . Welt, die in einem Umfang ungläubig ist, wie uns noch allzuwenig klargeworden ist“, sollen „Mohammedaner und Christ, Buddhist und Hindu zusammenstehen . . . in gemeinsamer Hingabe . . . an den großen Traum einer weltumfassenden Gemeinschaft (world society), die eine Universalreligion besitzt, von der die historischen Glaubensbekenntnisse bloß Zweige sind“ (S. 362).

Einseitigkeit in der Auswahl der wissenschaftlichen Literatur (über das Christentum z. B. informiert sich R. fast ausschließlich aus liberalen und modernistischen Quellen), Willkür in der Quellenbenutzung (oft wird einem Zitat ein dem Urheber völlig fremder Gedanke untergeschoben) und eigenwillige Umdeutung von Begriffen (z. B. wird aus dem Māyā-Begriff der Illusionismus eliminiert) machen den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, den R.s Mystik erhebt, illusorisch. Auch bleibt er den historischen Nachweis schuldig, daß auf so inhaltsarmer Glaubensgrundlage, wie sie seine rationalistische Philosophie darstellt, eine wirkliche Mystik existieren könne.

Aber diese Mängel berühren R.s eigentliches Anliegen nicht. Wer an den geistigen Strömungen des modernen Indiens interessiert ist, kann diese geistvolle Auseinandersetzung eines ziemlich substanzlos gewordenen und idealisierten Hinduismus mit dem Christentum wie auch die ernste Kritik des geistigen Abendlandes, die in diesem Buche gegeben wird, nicht unbeachtet lassen. Denn um *K a m p f* geht es hier in erster Linie, nicht um eine „Gemeinschaft des Geistes“, wie der deutsche Titel will.

Münster

*Paul Hacker*

THOME, JOSEF: *Es gibt viele Religionen . . .* Über die absolute Wahrheit des Christentums. Frankfurt/Main (1953), Verlag Josef Knecht. 48 S., geb. 3,20 DM.

Th. sucht zu zeigen, daß das Religiöse „zum vollen, ganzen Menschsein“ gehört, daß seine Formen nach Zeit und Art verschieden sind, daß diese verschiedenen Formen „letztlich das *eine* Geheimnis der unsichtbaren und unaussprechbaren Gottheit“ meinen, und daß schließlich das Christentum „die größte Wertfülle“ besitzt, also keine relative, sondern absolute Gültigkeit beanspruchen kann.

Münster

*Thomas Ohm*

VIVEKANANDA, SVAMI: *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 Chikago hielt: eine Verteidigung des Hinduismus mit seinem Bilderdienst, Götzendienst etc. und zugleich ein Loblied auf den Hinduismus.

*Thomas Ohm*

VIVEKANANDA, *Rāja-Yoga*. Mit den Yoga-Aphorismen des Pantanjali. Hrsg. von Emma von Pelet. Zürich, Rascher 1951, XX, 286 S., Kl. 8°

Die Vorträge (Ende des 19. Jahrhunderts in Neuyork gehalten), die den ersten Teil des Buches ausmachen, dürfen nicht als Beitrag zum Verständnis des historischen Yoga mißverstanden und die kommentierte Übersetzung der Yogasūtras im zweiten Teil nicht als philologische Interpretation aufgefaßt werden; als wissenschaftliche Leistung ist das Buch nicht diskutabel. Es ist aber in seiner kunstvollen Verflechtung ererbter indischer Lehren mit Begriffen der europäischen Wissenschaft und eigenen Ideen ein bemerkenswertes Dokument der neuhinduistischen Philosophie. Vivekānanda war einer der Väter und aktivsten Propagandisten dieser sich mystisch gebärdenden rationalistischen „Universalreligion“, von deren charakteristischen Zügen einige an dem vorliegenden Werk (das englische Original ist von der Herausgeberin zum ersten Male verdeutscht worden) gut studiert werden können.

Münster i. W.

Paul Hacker

## VERSCHIEDENES

DIESSELHOFF, HANS DIETRICH, *Geschichte der altamerikanischen Kulturen*. München 1953. Verlag von R. Oldenbourg. 376 S. DM 25,—.

Das glänzend geschriebene und reich illustrierte Buch des wissenschaftlichen Mitarbeiters am Münchener Völkerkundemuseum, der wegen seiner Ausgrabungen in Mexiko, Ecuador und Peru bekannt geworden ist und eben wieder in Peru Ausgrabungen durchführt, ist für die Missionswissenschaft deswegen wichtig, weil es die Zustände in den altamerikanischen Kulturen schildert, die zu jener Zeit bestanden, als die Mission im Bereich dieser Kulturen begann, samt der Vorgeschichte. Dann auch deswegen, weil es erkennen läßt, woher viele von den heidnischen Überzeugungen und Bräuchen stammen, die noch heute bei den Katholiken Mittelamerikas und Perus zu finden sind. Natürlich bleiben Rätsel und offene Fragen, namentlich in bezug auf die in jenen Kulturen herrschenden Religionen. Auch wird die Forschung, die nimmermüde, den Vf. in manchen Punkten berichtigen. Aber wir sind ihm dennoch für die Gesamtschau, die den Leser sofort in ihren Bann zwingt, zum Dank verpflichtet. Als Quellen dienten dem Vf. vor allem archäologische Funde, Bilder, Schriften und dergleichen, dann aber auch Schriften von Missionaren und anderen (Sahagún, Torquemada, P. Fr. de Burgoa, Fr. Juan de Córdoba, Bernal Diaz, Las Casas, Bernabé Cobo, Garcilao de la Vega u. a.). Von der Kirche und Mission ist oft die Rede (47, 49, 100, 116, 141, 147, 154, 157, 159, 170, 175 ff., 182, 186, 198 usw.).

Münster

Thomas Ohm

JUNGMANN, J. A., *Katechetische Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*. Herder, Freiburg Br. 1953. X u. 314 S. Lw. 14,— DM, Studentenausgabe br. 10,— DM.

Der Innsbrucker Pastoraltheologe J. A. Jungmann SJ, der vielgenannte Begründer der kerygmatischen Theologie, der bedeutende Verfasser der „Missarum Sollemnia“, hat eine Katechetik herausgebracht, die sich durch Einfachheit der Darstellung und Dichte des Gehaltes auszeichnet. Jeder Schulmann, auch der Katechet in der Missionsschule, kann aus diesem Buche lernen. Nichts Wesentliches und Notwendiges ist übersehen, manches meisterlich formuliert. So, wenn

der Verfasser statt Arbeitsschulmethode lieber Arbeitsschulprinzip gesagt haben will (S. 137). Was wir vermissen, ist die Erwähnung der Legende, deren pädagogischer Wert nicht bestritten werden kann. Sie ist ja doch das anschaulich-farbige Gewand einer religiösen Wahrheit, die uns ans Herz greift (vgl. die neutestamentlichen Apokryphen oder die „Christuslegenden“ von S. Lagerlöf). Nur wenige Zeilen sind dem kirchengeschichtlichen Unterricht gewidmet, und über den Aufbau einer solchen Stunde, über einschlägiges förderliches Schrifttum wird nichts mitgeteilt (vgl. z. B. K. Kirch — A. Rodewyk, „Helden des Christentums“ oder „Licht und Leben“, Mittelstufe, Patmos-Verlag, Düsseldorf). Dankenswert sind die geschichtlichen Exkurse über das Apostolische Glaubensbekenntnis, das Kerygma in der kirchlichen Seelsorge und die Verkündigungstheologie. Sie geben eine bemerkenswerte Vertiefung und Bekräftigung der kerygmatischen Grundgedanken, die der Verfasser in seiner „Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung“ 1936 zum ersten Male vertreten hat.

Münster (Westf.)

A. Burgardsmeier

PASCHER, JOS.: *Eucharistia*. Gemeinsch. verlegt von Aschendorff, Münster, und E.ewel, Freiburg i. Br. 1953<sup>2</sup>, 390 Seiten, gbd. DM 14,60.

Die Einleitung untersucht das Verhältnis des Abendmahles zum Passah-Mahl und zum Kreuzesopfer. Der Mahlopfcharakter wird kräftig herausgearbeitet als leitende Sicht für die nachfolgende Darlegung. Im 1. Hauptteil geht P. die einzelnen Teile der Messe in gründlicher — aber wohlthuend weitherziger — Sinndeutung durch, immer mit dem Blick auf den praktischen Mitvollzug. Der 2. Hauptteil gibt zusammenfassende Durchblicke. — Der Mahlopfcharakter, der sicher im Abendmahl und in der alten christlichen Zeit im Vordergrund stand, tritt kräftig hervor, weniger kräftig — ohne indes vernachlässigt zu sein — der vom Tridentinum und der Enz. Mediator Dei so stark betonte Bezug zum Kreuzesopfer. — P. bietet wesentliche Einsichten, die geeignet sein dürften, ein Verständnis anzubahnen auch bei evang. Christen und dem Missionar zu helfen, das hl. Opfer im Anschluß an heidnische Mahlopf zu erklären.

St. Augustin/Siegburg

J. Haverott SUD

STAAB, KARL und FREUNDORFER, JOSEF: *Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe*. (Das Regensburger Neue Testament, Hrsg. A. Wickenhauser und Otto Kuß, Bd. 7.) Pustet, Regensburg 1950. 264 Seiten, kart. DM 7,80, gbd. DM 9,80.

Das Regensburger NT bedarf kaum noch der Empfehlung. Sehr dienlich dem Seelsorger und Missionar, bietet es nicht nur die notwendigste Ausdeutung des fortlaufenden Textes, sondern in seinen Exkursen Durchblicke durch die ntl. Botschaft, die sich nicht jeder Leser selbst erarbeiten könnte, die aber für die Frucht der Bibellektüre und ihre Auswertung grundlegend sind.

Münster (Westf.)

Dr. H. Eising

THOMAS OHM

DER MISSIONAR — HEROLD, LEHRER, PREDIGER  
UND ZEUGE

In den auf die Weltmission bezüglichen Weisungen, namentlich im Missionsbefehl Jesu, spielt die Mitteilung von Wahrheiten oder Erkenntnissen, speziell das „Sagen des Wortes Gottes“, das „τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ λαλεῖν“ (Phil 1, 14), eine entscheidende Rolle. Ganz entsprechend haben die Apostel außer dem Gebet den „Dienst am Wort“ (Apg 6, 4) als ihre eigentliche Aufgabe angesehen. Nicht der Liturge, der „Seelsorger“, der Kirchengründer und der Wundertäter steht bei ihnen im Vordergrund, sondern der Vermittler des „Wortes“. Paulus erklärt sogar: „Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden“ (1 Kor 1, 17). Petrus war, wie 2 Petr 1, 15 zeigt, eifrig besorgt, daß seine Lehre nach seinem Heimgang von den Christen in das Gedächtnis zurückgerufen werden könne.

Ähnlich gehört es zu den ersten und wesentlichen Obliegenheiten jedes Missionars, denen, „die in Finsternis und Todesschatten sitzen“ (Lk 1, 79), zu leuchten oder jener Welt, auf welcher Dunkelheit lastet, Licht zu spenden und Licht zu sein (Mt 5, 14). Gott will, „daß alle Menschen heil werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2, 4). Der Glaubensbote aber soll den Unwissenden und Irrenden Gottes Wort, Gottes Wahrheiten und Geheimnisse, mitteilen. Wehe ihm, wenn er in dieser Hinsicht versagt, wenn er nicht irgendwie nach dem Beispiele Christi „lumen ad revelationem gentium“ ist.

Für diese Tätigkeit des Missionars verwendet man in weitesten Kreisen, selbst in missionarischen, promiscue, unterschiedslos Worte wie „verkündigen“, „predigen“, „lehren“, „bekanntmachen“ und „zeugen.“ Mitteilen und Mitteilen ist aber nicht das Gleiche. Man sollte bei der Verwendung der entsprechenden Ausdrücke präziser sein und gleich der Schrift<sup>1</sup> zwischen Verkünden, Lehren, Zeugen, Predigen und dergleichen unterscheiden.

Im folgenden geht es nur um vier Formen des Mitteilens, nämlich um das Bekanntmachen, das Lehren, das Predigen und das Zeugen.

Jeder, der sich genauer über die Vielseitigkeit dessen unterrichten

<sup>1</sup> Vgl. Friedrich, κηρύσσω. ThWzNT III, 702.

will, was zum Dienst am Wort gehört, wird mit großem Nutzen die Ausführungen lesen, die im ThWzNT unter Schlagworten wie λέγειν, λαλεῖν, κηρῦσσειν, ὁμιλεῖν, εὐαγγελίζεσθαι gemacht werden. Der Missionar kann aus ihnen sehr vieles lernen. Auch wir werden in dieser Untersuchung die Schrift ausgiebig heranziehen. Aber es handelt sich in diesem Aufsatz nicht um eine exegetische, sondern um eine missionswissenschaftliche Arbeit.

### I. Der Missionar als Herold

1. Κῆρυξ, praeco oder *Herold*<sup>2</sup> heißt ein Mann, der, von höherer Stelle beauftragt, Ereignisse und in Verbindung damit Anordnungen und Forderungen bekanntmacht. Der Herold ist ein „Ansager“, ein „Rufer“, ein Fanfarenstoß. Seine Existenz und Tätigkeit hat den Sinn und Zweck, ein Signal zu geben, ein Feuer anzuzünden, einen Brand anzufachen. Er soll etwas ausrufen oder proklamieren und dadurch die Leute aus dem Schlafe erwecken, aufrütteln oder ihrem dumpfen Leben ein Ende machen. Daher seine Würde, seine Hoheit, seine gerade Haltung, seine aufgerissenen Augen, seine ausgereckten Hände, seine Donnerstimme, sein befehlender Ton, sein gebieterisches Wort. Daher auch die Einleitung seiner Worte: „Bekanntmachung“, „Proklamation“. Die Zeiten aber, in denen Herolde auftreten und „erscheinen“, sind gewöhnlich aufgeregte und letzte Zeiten. Aber, was „ansagen“ oder „verkünden“ heißt, zeigt vielleicht am deutlichsten ein Beispiel. Hielte jemand bei uns einen theoretischen Vortrag über Rußland, so hätte das nichts mit dem Ansagen eines Heroldes zu tun, wohl aber, wenn ein Mann eines Tages plötzlich daher käme und rief: „Die Russen kommen.“

2. Im *Alten* und *Neuen Testament* ist immer wieder von Herolden und ihren Botschaften, Bekanntmachungen und Forderungen die Rede. Jeder weiß von dem „Engel des Herrn“, der Zacharias die Botschaft bringt: „Uxor tua pariet“ (Lk 1, 12), von Gabriel, welcher der Jungfrau verkündet: „Ecce concipies et paries“ (Lk 1, 31), von dem „Engel des Herrn“, der den Hirten auf dem Felde „eine große Freude“ mitteilte: „Heute ist euch der Heiland geboren“ (Lk 2, 10 f) und von dem „Jüngling, angetan mit einem weißen Gewande“ (Mk 16, 5), der den Frauen in kurzen feierlichen Worten

<sup>2</sup> Über Herold im Griechischen, im A und NT vergl. Friedrich, κῆρυξ etc. ThWzNT III, 682—717 und die hier aufgeführte Literatur. Die Stellen des NT, an denen κήρυγμα, κῆρυξ, κηρῦσσειν vorkommen, sind zusammengestellt bei A. Schmoller, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. Stuttgart, o. J., 280 f.

die Auferweckung Jesu verkündet. Zu den Engeln kommen die menschlichen Herolde. Josef wird zum König von Ägypten ausgerufen (Gn 41,43), Belsazar bekleidet den David mit Purpur, schmückt ihn mit einer goldenen Kette und läßt ihn dann als Dritten im Reich ausrufen (Dn 5,29). Noe kündigt den Ausbruch der Sündflut an und fordert Bußwerke (vgl. 2 Petr 2,5). Herolde waren vor allem die Propheten. Immer wieder hatten sie Botschaften an die Könige und das Volk auszurufen. Auch Johannes d. T.<sup>3</sup> ist hier zu nennen, der Rufer in der Wüste. „Bekehrt euch; das Himmelreich ist nahe“ (Mt 4,17; vgl. 4,23), lautete seine Botschaft. Die Tätigkeit Jesu<sup>4</sup> bestand wesentlich darin, etwas auszurufen (vgl. Mk 1,14f.). Er war gesandt, „den Armen Botschaft kundzutun, ... den Gefangenen Erlösung, Blinden das Augenlicht zu verkünden, ... das Gnadenjahr des Herrn auszurufen (κηρῦσαι)“ (Lk 4,18f.). Schließlich sind die Apostel<sup>5</sup> wesentlich Botschafter oder Herolde, und zwar Herolde, die das „Evangelium“<sup>6</sup>, näherhin das Christusereignis, auszurufen und entsprechende Forderungen zu stellen haben (vgl. 1 Kor 15,1—12). Bei der ersten Aussendung gab der Herr den Zwölfen den Befehl: „Indem ihr hingeht, verkündet (κηρῦσσετε): 'Nahe ist das Himmelreich'“ (Mt 10,7). Paulus spricht einmal vom Aufleuchten eines unvergänglichen Lebens durch das Evangelium und stellt dann fest: „Für dieses ward ich zum Herold (κηρῦξ) und Apostel und Lehrer aufgestellt“ (2 Tim 1,11)<sup>7</sup>. A. Rétif meint sogar, daß wir es in allen Reden der Apg mit Proklamationen zu tun haben. Wir wären hier „nicht mehr in einer theologischen oder didaktischen Atmosphäre“, sondern „in der Ordnung der Proklamation, in der kerygmatischen Ordnung“<sup>8</sup>. Dafür spricht sehr vieles, so z. B. die Tatsache, daß die Apg die Pfingstrede des Petrus mit der Bemerkung einleitet: „ἐπῆρεν τὴν φωνήν“ und „ἀπεφθέγγαστο“, „Er erhob seine Stimme“, „rief mit lauter Stimme“ (Apg 2,14). Petrus hatte eine wichtige Sache öffentlich, feierlich und offiziell zu publizieren oder bekanntzumachen. Fast immer, wenn Verkündigungen mit solchen oder ähnlichen Bemerkungen beginnen, haben wir es mit Proklamationen zu tun. Ebenso dort, wo

<sup>3</sup> Friedrich, a. a. O. 704 f.

<sup>4</sup> ebd. 705 f.

<sup>5</sup> Vgl. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development*. London (1951).

<sup>6</sup> Zum Begriff des Evangeliums vgl. M. Lagrange, *Évangile selon St. Marc*. Paris 1929; J. Schniewind, *Euangelion*. Gütersloh 1927, 31; ThWzNT II, 705—735. Zum Inhalt des Kerygma vgl. etwa C. H. Dodd, l. c. 17—35.

<sup>7</sup> Vgl. ThWzNT III, 708.

<sup>8</sup> A. Rétif, *Foi au Christ et mission*. Paris (1953) 100.

es mit Worten und Formeln wie „Ecce“, „Hört“, „Siehe, ich verkündige euch“, „So spricht der Herr“ anhebt.

Die Zeiten aber, in denen die Apostel die Frohbotschaft zu verkünden haben, sind καιρός<sup>9</sup>, bestimmte, von Gott festgesetzte Zeiten oder Zeitpunkte der heilsgeschichtlichen Entwicklung.

Wie in den Anfängen des Neuen Bundes so spielen Herolde und Botschaften in der Heilszeit überhaupt, in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi, eine bedeutsame Rolle. Jeden Tag werden die Feste des kommenden Tages im Martyrologium feierlich angekündigt. Jedesmal, wenn ein Heiliges Jahr im Anzuge ist, kündigt man es feierlich an. In der Liturgie wird immer wieder etwas feierlich ausgerufen und angesagt: „Ecce, nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis“.

So ist die Kirche mit dem Amt des Herolds oder Bekanntmachens betraut. „Die Kirche ist gesandt, Christi Botschaft in jedem Augenblick und in jeder Situation zu proklamieren“<sup>10</sup>. Im besonderen sind aber einzelne Personen Herolde, allen voran die Apostel und die *Missionare*. Auch der Glaubensbote ist κηρυσῆς, praeco, Herold, Rufer, ist es sogar in erster Linie. Auch er hat zu „euangelizein“, die Frohbotschaft auszurufen, etwa auszurufen: „Gott ist König“ — „Das Reich Gottes kommt“ — „Das Reich Gottes ist da“ — „Christus ist der Herr“ — „Der Bräutigam kommt“ — „Der Meister ist da und ruft dich“ — „Christus ist der König der Welt“ — „Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat“, und in Verbindung damit Forderungen zu stellen: „Tut Buße“, „Ändert euren Sinn“, „Kehrt um“. Dies um so mehr, als er in der Endzeit steht und das Ende vorbereiten und anbahnen soll. Missionieren und Proklamieren hängen auf das innigste zusammen. Praeco ist der Missionar sogar in erster Linie. Seine erste Aufgabe besteht nicht darin, schöne Vorträge über Gott, Gottes Wesen, Gottes Eigenschaften zu halten, sondern eine Botschaft auszurufen.

3. Daß die Erfüllung einer solchen Aufgabe von höchster Wichtigkeit und entscheidender *Bedeutung* ist, braucht kaum erwähnt zu werden. Es ist wichtig, den Gefangenen, Unerlösten, Verängstigten die Frohbotschaft zu verkünden: „Das Heil ist da“, „Das Heil kommt“. Es ist wichtig, ihnen die „saving facts“<sup>11</sup>, den Tod und die Auferstehung Jesu, zuzurufen. „Was für eine durstige Seele frisches Wasser ist, ist gute Nachricht aus der Ferne“ (Spr 25, 25). „Wie

<sup>9</sup> Über Kairos, „eines der Urworte des NT“ (W. Freytag), vgl. Delling, καιρός. ThWzNT III, 456—463.

<sup>10</sup> Missions under the Cross. London 1953, 190. Vgl. 191 f.

<sup>11</sup> C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Developments. London (1951).

lieblich sind die Füße derer, die gute Botschaft bringen“ (Rm 10, 15)<sup>12</sup>. Es ist wichtig, den Menschen kundzutun, daß Gott die Welt durch Christus mit sich versöhnen will und versöhnt hat. Es ist wichtig, die Menschen auf das Ende hinzuweisen; es ist wichtig, die Leute aufzurütteln und aus dem Schlafe aufzuwecken. „Ohne ... beauftragte Herolde gibt es kein Aufhören auf die Botschaft und ohne Aufhören keinen Glauben“ (Rm 10, 14). „Gottes Rat-schluß“ will „durch die Torheit der Verkündigung (κηρύγματος) diejenigen retten, die glauben“ (1 Kor 1, 21). Das Verkündigen ist in der Mission also entscheidend, nicht das Lehren und Predigen. Der Glaube, nach Thomas v. A. der „primus motus in Deum“<sup>13</sup>, ist die erste Antwort auf das Kerygma. Schon beim Verkündigen des Evangeliums, des Gottesreiches ergreift Gott die Macht und kommt das Gottesreich<sup>14</sup>.

Das Amt und die Tätigkeit des Herolds verlangt natürlich vom Missionar sehr viel, nämlich außer der entsprechenden *Vollmacht* — „wie sollte man hören, wenn niemand verkündet, oder wie verkünden, wenn niemand gesandt ist“ (Rm 10, 14 f.)<sup>15</sup> — jeden *Verzicht auf Willkür*, Selbstwilligkeit und eigenes Wesen. Menschen, die unbedingt original sein wollen, sind nicht zu gebrauchen für das Amt des Herolds. Der Herold Christi ist nur Werkzeug, nur Sprachrohr. Er darf nicht vergessen, was ihm aufgetragen ist, und hat genau zu sagen, was man ihm gesagt hat, ohne etwas wegzunehmen oder hinzuzufügen. So setzt das Amt des Herolds Selbstentäußerung und völlige Hingabe an einen anderen und ein anderes voraus. „Es ist ein sehr großer Irrtum, den viele sogenannte Praktiker teilen, anzunehmen, ihr Handeln, und also ihr Verkündigen, hätte einen beliebigen Spielraum und erbaue auf alle Fälle die Kirche, wenn es nur in kirchlicher Gesinnung und innerhalb der Kirche geschähe“<sup>16</sup>.

4. Aber noch ist nicht alles über das Ausrufen gesagt. Es muß nämlich noch darauf hingewiesen werden, daß die Verkündigung, die Proklamation des Evangeliums oder Christi mit dem Vollzug des *Herrenmahles* zusammenhängt. „So oft ihr denn dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündet ihr damit den Tod des

<sup>12</sup> Is 52, 7 ist mit diesen Worten die Botschaft gemeint, die dem jüdischen Volk die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft ansagt. Paulus bezieht diese Worte Rm 10, 15 auf die Verkündigung der frohen Botschaft.

<sup>13</sup> Thomas v. A., In Boet. de Trin. qu. 3 a 2. Vgl. A. Rétif, l. c, 112—126.

<sup>14</sup> R. Luther, Neutestamentliches Wörterbuch<sup>12</sup>. Berlin (1941) 123.

<sup>15</sup> Friedrich, κηρύσσω, 703.

<sup>16</sup> H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche. Köln 1953, 14.

Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11, 26). Durch die Feier des Herrenmahles wird der Tod und ähnlich die Auferstehung des Herrn proklamiert. H. Schlier, der auf diese Tatsache hinweist, meint: Verkündigen bedeutet „schon von seinem profanen Gebrauch im Griechischen her ein öffentliches und feierliches Ansagen oder Ausrufen eines geschehenen Ereignisses. Durch die Ansage wird das geschehene Ereignis Gegenwart bzw. erschließt sich seine Gegenwart, und es tritt nun in sein Recht und seine Gültigkeit für die betreffende Öffentlichkeit. So übersetzen wir es dort, wo es pointiert verwendet wird, am besten mit ‚proklamieren‘. Wenn der Apostel nun sagt, daß die Gemeinde mit dem Vollzug des Herrenmahles den Tod Christi ‚proklamiert‘, so meint er also, daß sie ihn feierlich und öffentlich ansagt, und zwar in der Weise, daß er dadurch in seinem Anspruch und in seiner Gültigkeit für die Gemeinde gegenwärtiges und — im Zeichen — offenbares Ereignis wird. Diese Verkündigung des Todes Christi ist seine Repräsentation im Vollzug des Herrenmahles“<sup>17</sup>. Es gibt im Gottesdienst der Gemeinde eine grundlegende ‚Verkündigung‘. Sie hat ihren Ursprung beim Herrn selbst und leitet sich von ihm selbst her im festgelegten Ritus der apostolischen Tradition. Sie sagt als Andenken des Herrn das Heilsgeschehen der Versammlung öffentlich und feierlich an und repräsentiert in ihrer handelnden Proklamation den Herrn in seinem Tod gültig. Alle andere Verkündigung des Gottesdienstes findet im Raum und in der Zeit dieses vorläufigen eschatologischen Geschehens statt und kommt erst zusammen mit ihm vor“<sup>18</sup>. Daß diese Hinweise von größter Bedeutung für die Mission sind, bedarf keiner Erwähnung. Durch die Verkündigung bei der Feier des Herrenmahles wird die Gemeinde erbaut und gefestigt.

## II. Der Missionar als Lehrer

Aber die Missionare haben nicht bloß Botschaften auszurufen, sondern auch das Proklamierte näher zu deuten, zu erläutern, zu entfalten und zu ergänzen, haben auch Ereignisse zu schildern, zu erklären und Verkündetes ausführlich darzulegen, also zu „lehren“. Wir brauchen hier nicht zu untersuchen, an welchen Stellen des NT es sich um ein „Verkündigen“ und an welchen es sich um ein „Lehren“ handelt. Hier genügt es festzustellen, daß es ein διδάσκειν, ein κατηχεῖν (1 Kor 14, 19), ein Lehren als „unterrichtende Ent-

<sup>17</sup> H. Schlier, a. a. O. 26 f.

<sup>18</sup> H. Schlier, a. a. O. 29 f.

faltung der apostolischen Überlieferung der Gemeinde, die unterweisende Auseinanderlegung einer lehrhaften Überlieferung“<sup>19</sup>, als „amtliche“ Entfaltung der Überlieferung des Evangeliums und des kerygma“<sup>20</sup> gibt, und daß oft von solchem „Lehren“ die Rede ist. Johannes d. T. hat gelehrt (Mk 1, 4). Ebenso der Herr. Zu dem, was dieser tat, gehörte wesentlich die διδαχή<sup>21</sup> (Mt 7, 28; Jo 7, 16) und das διδάσκειν (Mt 7, 29; Jo 7, 14; Apg 1, 1 usw.). Der Bericht des Mt über die Bergpredigt beginnt mit den Worten: „Jesus tat seinen Mund auf und lehrte sie“, ἐδίδασκεν (Mt 5, 2). Von den Aposteln aber hat der Herr die Fortsetzung dieser Lehrtätigkeit gefordert. Das zeigt bereits das διδάσκοντες im Missionsbefehl (Mt 28, 20).

Die Apostel haben diesem Auftrag entsprochen. Schon bei dem ersten öffentlichen Auftreten des Petrus handelt es sich auch um ein Lehren. Immer wieder ist von der διδαχή (Apg 2, 42) und vom διδάσκειν der Apostel die Rede (Apg 4, 2<sup>22</sup>; 4, 18; 5, 21 usw.) und dem des Apollo (Apg 18, 25). Paulus kennt nicht bloß Apostel und Propheten, sondern auch „Lehrer“, διδάσκαλοι (1 Kor 12, 28 f), nicht bloß das Kerygma, sondern auch die διδαχή oder doctrina (z. B. 1 Kor 14, 6).

Wie die Apostel so haben auch die *Glaubensboten* überhaupt die Pflicht zu lehren, ja auf das Lehren besonderes Gewicht zu legen. Das Taufen mag der Missionar eventuell anderen Leuten überlassen. Aber auf das Lehren darf er nicht verzichten. Der Missionar ist wesentlich religiöser Lehrer, Vermittler und Interpret, und zwar des Wortes Gottes. Dieses letztere ist von der größten Bedeutung. Der christliche Lehrer hat zu tradieren, zu übergeben, nämlich das, was von Christus und den Aposteln stammt. Ein Lehrer würde seine Aufgabe nicht recht verstehen, wenn er eigene Überlegungen, Gedanken, Ideen, Einfälle, Konstruktionen, Gefühlsbewegungen weitergäbe, mögen diese noch so geistreich, tief und schön sein, wie sie wollen. Gegenstand der Lehre dürfen nicht eigene Erleuchtungen, nichtobjektive Wirklichkeiten des eigenen inneren Lebens und dgl. sein.

<sup>19</sup> H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche, 55.

<sup>20</sup> H. Schlier, a. a. O. 56.

<sup>21</sup> Zum Wort und Begriff von διδαχή und διδάσκω vgl. Rengstorff, ThWzNT II 138—168. Die Stellen des NT, an denen διδασκαλία, διδάσκαλος, διδάσκειν, διδαχή vorkommen, sind bei A. Schmoller, a. a. O. 120—122 zusammengestellt.

<sup>22</sup> Wo διδάσκειν und καταγγέλλειν unterschieden werden.

### III. Der Missionar als Prediger

Eng verwandt mit dem Verkünden und Lehren ist das, was wir „predigen“ nennen oder nennen wollen. „Es ist klar, daß das, was wir Predigt nennen, auch etwas mit Lehren zu tun hat. Doch ist es auch klar, daß die Predigt sich mit dem Lehren nicht deckt, ja daß dieses nicht ihr Eigenliches ist“<sup>23</sup>. Das Tun des Lehrers im Unterricht oder in der Katechese ist etwas anderes als das Tun des Predigers. Es ist ferner klar, daß das Predigen oft mit dem Verkünden und Lehren verbunden ist, daß das eine in das andere übergeht, daß wir oft nicht unterscheiden können, wo das Verkünden und Lehren aufhört und das Predigen beginnt. Daß aber die Predigt etwas Eigenes ist, kann nicht bezweifelt werden, mag auch oft für das Predigen und Lehren das gleiche Wort *διδάσκειν* verwendet werden. Beim Lehren handelt es sich um das Mitteilen von Wissensstoff, bei dem noch nicht an die Nutzenanwendung und den Hörer als solchen samt seiner Situation gedacht ist. Mit einer Predigt hingegen haben wir es zu tun, wenn die Lehre für das Leben ausgewertet und fruchtbar gemacht wird, oder wenn das Reden auf den Menschen ausgerichtet ist. Das Eigentümliche der Predigt besteht darin, daß es „in der Predigt immer um Gottes Willen um den Menschen geht, so daß dieser sich durch den Prediger in seiner jeweiligen Situation wesentlich angesprochen erfährt“<sup>24</sup>, daß der Mensch „überführt“ wird (vgl. Jo 16, 8 ff.).

Auch dieses Predigen war den Aposteln und ist den Missionaren aufgetragen. Dem Timotheus bedeutete Paulus: „Ich bezeuge vor Gott und Christus Jesus, der da richten wird die Lebenden und die Toten, bei seiner Erscheinung und bei seiner Herrschaft: verkünde das Wort, stehe dazu, weise zurecht, ermahne, mit aller Geduld und Aufwand von Lehre“ (2 Tim 4, 1 f.). Solches Predigen setzt natürlich ein gründliches Wissen um die Situation der Hörer voraus, weswegen es eine Pflicht für den Glaubensboten ist, sich über die Anschauungen seiner Zuhörer und ihr Leben zu unterrichten.

### IV. Der Missionar als Zeuge

1. Indes, der Missionar soll nicht bloß Christus und seine Lehre predigen, sondern auch von Christus und seiner Lehre Zeugnis ablegen. Das aber besagt wesentlich mehr. Vor Gericht kann nur der als Zeuge auftreten und fungieren, der „dabei“ war. Ähnlich

<sup>23</sup> H. Schlier, a. a. O. 56.

<sup>24</sup> H. Schlier, a. a. O. 57.

ist nur der imstande, von Christus zu zeugen, der ihn gesehen, ihn gehört, ihn gefühlt, kurz, ihn erlebt hat. Eine sehr wichtige Funktion im Reiche Gottes hat ebenso mit den viel verlästerten Sinnen zu tun, wie eine wichtige Funktion der Seele, die Be-sinnung. Man bezeugt, was man mit allen Sinnen in sich aufgenommen hat.

Zum Lehren und Predigen genügt es, das zu sagen, was man in der Schule oder aus den Büchern gelernt hat. Das Gesagte braucht nicht notwendig Teil der eigenen Erkenntnis und Einsicht, des eigenen Lebens und der eigenen Erfahrung, nichts Selbsterlebtes, nicht einmal Selbstverarbeitetes zu sein. Der Lehrer und Prediger im Reiche Gottes ist diesbezüglich in der gleichen Situation wie der Referent und der Professor. Nicht einmal eine gute Lehre und Predigt setzt unbedingt eigenes Erleben und Erfahren voraus. Es reicht aus, sich ordentlich vorzubereiten, d. h. sich an Gelerntes zu erinnern, in Bücher zu vertiefen, auf Erlebtes zu besinnen, passende Schriftzitate zu suchen, einen Entwurf zu machen und das Ganze einzustudieren und zu memorieren. Für jene, die nicht genügend Zeit und Kraft zu selbständiger Vorbereitung haben, genügt es sogar, katechetische und homiletische Werke oder Kasualien, „Reden für alle Fälle in der Praxis des Pfarrers“ zu lesen und eine geeignete Predigt für die eigenen Zwecke herzurichten oder einfach auswendig zu lernen. In Ausnahmefällen und bei der nötigen Begabung mag man eine gute Lehre und Predigt sogar aus dem Stegreif halten. Es kommt bei der Lehre und Predigt darauf an, daß sie sauber in den Begriffen, klar in der Gliederung, exakt in der Beweisführung, praktisch in der Anwendung und ausdrucks-voll in den Worten und Gebärden ist. Von einem, der zeugen soll, ist aber mehr gefordert. „Das Unterweisen, und sei es auch noch so weit wirksam, noch so wundervoll angepaßt, ist als solches noch keineswegs Zeugnis, obwohl man natürlich durch Unterweisen Zeugnis ablegen kann“<sup>25</sup>. Von einem, der zeugen will und soll, wird etwas verlangt, was mit einer bestimmten Tätigkeit Gottes, des Heiligen Geistes und Jesu Christi Ähnlichkeit hat oder diese Tätigkeit weiterführt.

Im NT erscheint als Zeuge<sup>26</sup> verschiedentlich Gott (Rm 1, 9; Phil 1, 8), und zwar Gott, der Vater. Der *Vater* legt Zeugnis ab von

<sup>25</sup> H. de Lubac, *Paradoxe des gelebten Glaubens*. Düsseldorf (1950) 23.

<sup>26</sup> Das Wortmaterial (μαρτυς, μαρτυρεῖν, μαρτυρία, μαρτύριον) hinsichtlich des NT ist zusammengestellt bei A. Schmoller, l. c. 324—326. Über den Begriff des „Zeugens“ vgl. etwa R. Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum*. Stuttgart 1939, 45—712; E. v. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in*

seinem Sohn (1 Jo 5, 9), so bei der Taufe (Mt 3, 17) und bei der Verklärung Jesu (Mt 17, 5). Wiederholt weist Jesus selbst darauf hin, daß der Vater von ihm Zeugnis ablegt. „Es ist noch ein anderer, der von mir zeugt“ (Jo 5, 32; vgl. 5, 36 f.; 8, 18). Auch der *Heilige Geist* erscheint als Zeuge und legt von Jesus Christus Zeugnis ab. „... der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, ... wird Zeugnis von mir geben“ (Jo 15, 26), sagt der Herr von ihm voraus. Vgl. 1 Jo 15, 6. Der Geist bezeugt unserem Geiste, „daß wir Kinder Gottes sind“ (Rm 8, 16). Im besonderen aber war und ist *Jesus Christus* Zeuge (Offb 1, 5). „Er bezeugt, was er gesehen und gehört hat“ (Jo 3, 32). „Die Worte, die ich zu euch spreche, spreche ich nicht von mir aus“ (Jo 14, 10). So legt Christus Zeugnis vom Vater und von sich selbst ab (Jo 8, 14; 8, 18). Dem Nikodemus bedeutete der Herr feierlich: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Was wir wissen, reden wir; was wir gesehen haben, bezeugen wir“ (Jo 3, 11). Schließlich hat Jesus Christus „mit feierlichem Ja vor Pontius Pilatus sein Zeugnis abgelegt“ (1 Tim 6, 13).

Wie seine Mission im allgemeinen, so hat Christus auch seinen Auftrag zu zeugen weitergegeben. Er hat die *Apostel* beauftragt, Zeugnis abzulegen<sup>27</sup>. „Vor Statthalter und Könige wird man euch führen um meinethwillen, jenen wie auch den Heiden zum Zeugnis“ (Mt 10, 18). In den Zukunftsweissagungen Jesu heißt es: „Diese frohe Botschaft vom Reiche soll verkündet werden auf der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker — erst dann wird das Ende kommen“<sup>28</sup>. In den Abschiedsreden erklärte der Herr den Seinen: „Ihr sollt Zeugnis geben, weil ihr von Anfang an bei mir gewesen seid“ (Jo 15, 27), und beim Abschied selbst: „Ihr werdet Kraft empfangen und mir Zeugen sein in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria, ja bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1, 8). Dem hl. Paulus sagt der Herr: „Wie du in Jerusalem Zeugnis für mich abgelegt

---

der alten Kirche, 1936; M. Cerfaux, *Témoins du Christ d'après le Livre des Actes*; in: *Angelicum* 20, 1943, 166—183; J. R. Geiselman, *Jesus der Christus*. Stuttgart 1951, 28—48; A. Rétif, *Foi au Christ et mission*. Paris (1953), 33—55; Strathmann, *μάρτυς* usw. *ThWzNT* IV, 477—520 und die hier angeführte Literatur.

<sup>27</sup> Auch Johannes d. T. sollte zeugen und legte Zeugnis ab. „Er kommt zum Zeugnis, vom Lichte Zeugnis zu geben“ (Jo 1, 7; vgl. I, 15 u. 19).

<sup>28</sup> R. Asting stellt eine enge Verwandtschaft zwischen den Begriffen *εὐαγγέλιον* und *μαρτύριον*, die in diesen Versen vorkommen, fest. „εὐαγγέλιον bezeichnet die Offenbarung so, wie sie in der Verkündigung der einen Heilsbotschaft hervortritt, während *μαρτύριον* betont, daß die Offenbarung eine Bekanntgabe von Gottes Willen bedeutet, durch welche ein Rechtsstreit mit dem Satan entschieden wird.“ A. a. O. 595.

hast, so sollst du auch in Rom Zeugnis geben“ (Apg 23, 11). Diesen Aufträgen entsprach das Verhalten Jesu vor der Auferstehung und nach ihr. Denn in den 40 Tagen nach der Auferstehung hat er nach Apg 1, 3 den Aposteln τεκμήρια (ein hapax legomenon des NT), „Bezeugungen“, „Beweise“ von seiner Auferstehung und seiner Herrschaft über Leben und Tod gegeben. Er erschien ihnen, sprach mit ihnen, aß mit ihnen und den Apostel Thomas forderte er sogar auf, die Finger in die Wunden seiner Hände und die Hand in die Wunde seiner Seite zu legen.

Tatsächlich haben sich die Apostel als Zeugen verstanden und betätigt. Nicht ohne Grund begegnen uns in der Apg immer wieder die Ausdrücke μαρτυρῶς (1, 8 und 22; 2, 32; 3, 15; 10, 41; 13, 31; 22, 15; 22, 20; 26, 16), μαρτύριον (4, 33; 7, 44; 15, 5) und μαρτυρεῖν (10, 43; 13, 22; 14, 3; 15, 8; 16, 22; 23, 11; 26, 5). Die Apostel sind wesentlich Augen- und Ohrenzeugen<sup>29</sup>. Ja, sie betonen das und legen Wert darauf, es zu betonen. „Was von Anfang an war, was wir gehört und mit eigenen Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen betastet haben, ich meine das Wort des Lebens, das verkündigen wir euch. Das Leben ist sichtbar erschienen. Wir haben es gesehen, und wir bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschienen ist. Was wir also gesehen und gehört haben, verkündigen wir euch“ (1 Jo 1, 1—3). Ja, die Apostel fühlen sich innerlich gezwungen zu zeugen: „Unmöglich ist es für uns, von dem nicht zu reden, was wir gesehen und gehört haben“ (Apg 4, 20). In diesem Sinn legen sie dann tatsächlich Zeugnis ab von Christus (Mt 10, 18), genauer von allem, was Christus von seiner Taufe bis zu seinem Tode getan und gesagt hat, so etwa von seiner Verklärung. Petrus schreibt: „Denn nicht an gut erfundenen Fabeln haben wir uns gehalten, als wir euch die Kunde gebracht von der göttlichen Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus: Wir haben es vielmehr als Augenzeugen seiner Majestät getan. Als er von Gott dem Vater Ehre und Herrlichkeit empfing und von der erhabenen Herrlichkeit an ihn die Stimme erging: ‚Das ist mein vielgeliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe‘, da hörten auch wir eine Stimme vom Himmel her, die wir uns mit ihm auf dem heiligen Berge befanden“ (2 Petr 1, 16—18). Aber in erster Linie haben die Apostel Zeugnis von der Auferstehung Jesu abgelegt. Gleich in seiner ersten Predigt erklärt der hl. Petrus: „Eben diesen Jesus hat Gott auferweckt. Davon sind wir alle Zeugen“ (Apg 2, 32. Vgl. 3, 15). Apg 4, 33

<sup>29</sup> Vgl. J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus*, 31.

wird der Lebensinhalt der Apostel mit den Worten ausgedrückt: „Mit großer Kraft legten die Apostel Zeugnis von der Auferstehung Jesu ab.“ Paulus war Zeuge des erhöhten Herrn und von dem, was ihm der Herr weiterhin geoffenbart hatte.

Aus den erwähnten Stellen geht zur Genüge hervor, was zu einem Zeugen Christi gehört. Er muß „dabei“ gewesen sein, muß gesehen und gehört haben. Nicht ohne Grund stellt Johannes fest: „Wir haben seine doxa gesehen“ (Jo 1, 14). Nicht ohne Grund erklärt Petrus bei der Ersatzwahl im Apostelkollegium: „Darum soll einer von den Männern, die in all der Zeit, während Jesus der Herr bei uns ein- und ausging, zu unserem Kreise gehörten, angefangen von der Johannestaufe bis zum Tage, da er aus unserer Mitte emporgehoben wurde — mit uns Zeuge der Auferstehung sein“ (Apg 1, 21 f). Die Kraft aber zum Zeugnisgeben verleiht der Heilige Geist. Alles in allem geht es beim Zeugen um selbsterlebte Geschichte und ist Zeugen, wie J. R. Geiselmannt bemerkt, die der selbsterlebten Geschichte oder Heilsgeschichte entsprechende Form der Verkündigung oder Vermittlung. Das Sehen und Hören allein tut es nicht. Man muß auch von ihm durch das Wort zeugen. Die „Zeugen“ sind also „Redezeugen“ (Apg 2, 24 und 34; 3, 15 usw.). Selbstverständlich vermag kein *Missionar* in gleicher Weise wie die Apostel Zeugnis vom Herrn Jesus Christus abzugeben. Keiner ist ja „dabei“ gewesen, als Jesus predigte, Wunder tat, starb und auferstand. Der Missionar von heute wandelt im Glauben, nicht im Schauen. Dennoch wird auch von ihm gefordert, Zeugnis abzulegen, — Zeugnis abzulegen im weiteren Sinne. Der Missionar stände nicht auf der Höhe seiner Berufstätigkeit, wenn er nur wie ein Fachmann oder Schüler vermittelte, was er bezüglich Jesus Christus gelernt hat. Er entspräche nicht seiner Sendung, wenn er nur weitergäbe, was in ihm geschehen ist oder vorgeht, was er gefunden hat, was ihm eingefallen, was sich ihm bei der Versenkung in sich selbst erschlossen hat. In dieser Beziehung stellt der Missionar einen anderen Typ dar als der Buddha, der das verkündet, was ihm bei der Versenkung in das eigene Innere aufgegangen ist. Der Missionar hat nicht Erfundenes, sondern Gefundenes weiterzugeben. Er hat Kunde zu geben von Christus als einer Person, zu der er ein persönliches Verhältnis hat, mit der er Verkehr pflegt, an der er teilhat (Jo 13, 8).

Das setzt natürlich viel voraus, mehr als das Predigen, nämlich den Umgang mit Christus. Es ist verhältnismäßig leicht und einfach, von der Keuschheit und Geduld Zeugnis abzugeben. Solches fordert nur, daß man selber keusch und geduldig lebt. Von Christus

Zeugnis abzulegen vermag aber nur der, welcher ihn „kennt“. Dabei ist mit „Kennen“ nicht ein rein theoretisches Kennen, ein scharf begriffliches Wissen, sondern ein Erkennen im Sinne der Bibel oder das aus der Liebe, der *agape* geborene, in der Liebe begründete, von der Liebe durchdrungene Erkennen gemeint, jenes Erkennen, das der Herr im Auge hatte, als er sagte: „Ich bin der gute Hirt und kenne die Meinen und die Meinen kennen mich“ (Jo 10, 14). Von Christus Zeugnis abzulegen vermag nur der, welcher vom Tisch des Herrn kommt, mit Jesus das Brot genossen (Jo 3, 18), mit ihm getrunken, nur der, welcher verkostet hat, wie süß der Herr ist (Ps 33, 9), nur der, welcher irgendwie seine Herrlichkeit gesehen hat. Zeugnis von Christus kann man nur ablegen, wenn einem das Reden, Tun und Leiden Jesus nicht bloß historische Vergangenheit, sondern gegenwärtiges Leben, Lebenswirklichkeit ist, wenn man durch die Person Christi hindurchgegangen ist, wenn man ihn „berührt“ hat.

Inhaltlich aber ist gefordert, daß man nicht von abstrakten Wahrheiten, sondern von Tatsachen und Ereignissen des Lebens Jesu und von Worten Jesu redet, daß man von geschichtlichen Ereignissen als Heilsereignissen spricht. Das verlangt wieder eine ähnliche Haltung wie die des Herolds. Der Zeuge darf keinen Wert auf Originalität legen und nicht Originales, sondern nur „Gesehenes“ und „Gehörtes“ wiedergeben.

Aber meine Ausführungen bedürfen noch der Ergänzung. Neben dem Zeugen mit Worten gibt es nämlich noch ein Zeugen durch das *Leiden* und *Sterben* für Christus, ein Zeugen, für das wir heute das Wort „Martyrium“ fast ausschließlich zu verwenden pflegen. Wenn man sagt, das Wort „Martyrer“ habe im NT nicht den Sinn „Blutzeuge“, sondern decke sich mit dem Begriff des Apostels, ungefähr wenigstens, so behauptet man zu viel. Gewiß ist Martyrer im NT nicht identisch mit Blutzeuge. Aber Christus hat doch gewollt, daß seine Apostel nicht bloß durch das Wort, sondern auch durch das Leiden Zeugnis von ihm ablegen<sup>30</sup>.

Tatsächlich wurde im Urchristentum immer wieder auf diese Weise Zeugnis von Christus abgelegt. Man hielt die Wahrheit des Christentums auch unter Schwierigkeiten fest, ja selbst im Tode. Man legte vor Gericht Zeugnis von Christus ab, starb mit Christus und bezeugte so die Wahrheit Christi und des Christentums. Das war

<sup>30</sup> Vgl. E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, 1937; E. Peterson, *Apostel und Zeuge Christi*, *Auslegung des Philipperbriefes*. Freiburg i. Br. 1940.

eine missionarische Tat und gab zugleich anderen den „Mut“, „ohne Furcht das Wort Gottes zu sagen“ (Phil. 1, 14).

2. Bisher war nur von der Aufgabe, Christi Zeuge zu sein, die Rede. Es gibt aber noch ein Zeugnis-ablegen von etwas anderem, nämlich *von Gott*, den, und von allem *Göttlichen*, das man erlebt und erfährt. Der Glaubensbote hat Wahrheiten weiterzugeben, die er als wahr befunden, die er „erfahren“ und die er im Leben bestätigt gefunden hat, weiterzugeben, was ihm in der Verbindung mit Gott und Christus und dem Geist aufgegangen ist. Auch das setzt mehr als das Lehren und Predigen voraus, nämlich die *cognitio Dei experimentalis*, die religiöse Erfahrung im orthodoxen, im thomistischen Sinn des Wortes. Voraussetzung ist also die *sapientia*, die *sapida scientia*, das wohlschmeckende Wissen, das Verkosten des Erkannten, das „*caelestia et aeterna sapere*“ (Imitatio Christi IV, 13). Pseudodionysius zeichnet seinen Lehrer Hierotheus als einen, „der die göttlichen Dinge nicht nur gelernt, sondern innerlich empfunden hat“. Damit ist gesagt, was für einen Zeugen wesentlich ist. Er muß die Wahrheit dessen, was er verkündet, selbst erlebt haben. Zeugen heißt, von erlebten Dingen reden, nicht bloß von erdachten, etwa von der Wiedergeburt als einem Vorgang, den man selbst erlebt hat.

3. Das wäre eine vierte Aufgabe des Missionars. Es sei aber noch angemerkt, daß zum „Zeugen“ nicht bloß gehört, daß man irgendwie gesehen und vernommen hat, sondern auch, daß man ganz von dem *durchdrungen* ist, was man verkündet, daß es einen Teil der eigenen Existenz darstellt, daß man die verkündete Wahrheit mit seinem ganzen Wesen ausdrückt, daß die Wahrheiten einen so erfüllen, daß sie selbst aus uns reden. daß man sein Leben der verkündeten Wahrheit zum Opfer bringt. Daß dies bei Christus und den Aposteln der Fall war, bedarf keines Beweises. Auch bei allen wahren Missionaren nehmen wir dieses „Durchdrungensein“ wahr. Es gehört zum echten Missionar, *virtute magna*, kraftvoll, geistvoll, ergriffen das Wort Gottes zu sagen. nicht als „*aes sonans*“ oder „*cymbalum tinniens*“. Zeuge ist nur der innerlich von etwas erfüllte Mensch.

Ferner gehört zum Zeugen, daß man das Verkündete durch das eigene Leben *verwirklicht* und bezeugt. Kardinal Suhard hat seinerzeit gemeint: „Es ist... wichtig, daß Priester wieder Zeugen (*témoins*) werden. Viel weniger, um zu überzeugen, als um Zeichen zu sein. Man hat richtig gesagt, Zeuge sein heiße nicht: Propaganda treiben, und auch nicht: ein schockartiges Aufsehen erregen, sondern es heiße: das Mysterium wirken. Es heißt: auf eine

Weise leben, daß dieses Leben unverständlich ist, wenn Gott nicht existiert. Zeugen sein viel weniger durch den äußeren Wechsel der Lebensform als durch ihren (der Arbeiterpriester) festen Willen, mit den enterbten Massen eine wirkliche Schicksalsgemeinschaft einzugehen ...“<sup>31</sup> Hier ist nicht das Wesen des Zeugen charakterisiert, aber doch auf etwas hingewiesen, das zum Zeugen gehört, auf das Wirken durch die reine Präsenz.

4. Dieses Zeugen, dieses lebendige Zeugnis braucht der Mensch nicht bloß Lehre und Predigt. Dieses Zeugen wirkt auch mächtiger, nachhaltiger und tiefer als das bloße Predigen. Wer in Afrika gewesen ist und dann von Afrika erzählt, zieht die Leute stärker in seinen Bann als der, welcher von Afrika nur gelesen und gehört hat und auf Grund des Gelesenen und Gehörten von diesem Erdteil erzählt. Was aus dem Herzen kommt, gräbt sich auch tiefer in die Herzen ein. „Mit fertigen Phrasen macht man auf die Menschen keinen Eindruck“. Man versteht sehr gut, warum die Kirche die Predigt so innig mit dem Gottesdienst verbindet. Das Zeugen ist das, was überzeugt. Das Wort ist das, was Leben zeugt. Gott hat, wie der heilige Jakobus sagt, „durch das wahre Wort gezeugt“, d. h. uns durch das Wort der Wahrheit das Leben und Dasein gegeben. Ähnlich zeugt das Zeugen des Missionars wahres, höheres und göttliches Leben. „In Christus Jesus habe ich euch durch die Heilsbotschaft gezeugt“, schreibt Paulus an die Korinther (1 Kor 5, 15).



So haben wir einige von den Ämtern, Aufgaben und Betätigungen des Missionars kennengelernt, die seinen Beruf als einen der wichtigsten und schönsten erscheinen lassen. Was kann es Höheres geben, als im Dienste Gottes zu stehen und Gottes Wort zu sagen, auf diese oder jene Weise? Hier ist das Gebiet, auf dem der Missionar fruchtbar zu sein hat. Freilich darf er nicht vergessen, daß sein Verkünden, Lehren, Predigen und Zeugen nur dann wirksam sein kann, wenn Gott zugleich wirkt. Paulus bezeichnet Gott als den, „qui . . . illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei in facie Christi Jesu“ (2 Kor 4, 6), und die Oration des 3. Sonntags nach Ostern spricht von Gott als dem, der das „veritatis lumen“ schenkt. Und der heilige Thomas spricht diese Wahrheit, die vom Missionar nicht genügend beachtet wer-

<sup>31</sup> In: *Missions de Paris*. Zitiert nach Fr. Heer, *Die Arbeiterpriester*. Hochland 46, 1954, 330.

den kann, aus, wenn er sagt: „Cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus deus est, qui interius et principaliter docet“<sup>32</sup>.

„... doctor illuminat exterius per ministerium catechizando; sed Deus illuminat interius baptizatos, praeparans corda eorum ad recipiendam doctrinam veritatis, secundum illud (Joan. VI, 45): Est scriptum in prophetis: ‚Erunt omnes docibiles Dei‘“<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Quaestio disp. de ver. XI, 1.

<sup>33</sup> S. Th. III. 69, 5 ad 2.

UNIV.-PROFESSOR DR. THEOL. OTTO WEINBERGER, WIEN  
DER HL. PAULUS IM LICHTE DER KRITIK  
PROF. KLAUSNERS

EIN BEITRAG ZUR WÜRDIGUNG SEINER MISSION\*

## I.

Herr Dr. Joseph Klausner, Professor an der hebräischen Universität in Jerusalem, hat auf Grund umfassender Studien ein Buch über *Jesus von Nazareth* verfaßt, das 1925 auch in englischer und 1930 in deutscher Sprache veröffentlicht wurde<sup>1</sup>. Trotz aller Gelehrsamkeit, deren Anerkennung auch der Gegner dem Verfasser nicht versagen sollte, ist das Buch vom christlichen Standpunkte aus vollständig abzulehnen. Christus der Herr wird darin als extremer Nationalist geschildert, und der Verfasser behauptet, daß er für das jüdische Volk weder ein Gott, noch Gottes Sohn sein könne; auch sei er weder ein Messias noch ein Prophet, da das Reich Gottes für das jüdische Volk noch nicht gekommen sei; auch könne er nicht als Gesetzgeber oder Religionstifter betrachtet werden, da er beides zu sein nicht gewollt hätte. Nichtsdestoweniger hat Prof. Klausner in seinen abschließenden Bemerkungen in solch begeisterter Weise

\* Anmerkung der Redaktion: Der Aufsatz vermittelt wertvolle Einblicke in die geistige Haltung des modernen gebildeten Judentums in Hinsicht der Person und des Werkes des Weltapostels Paulus, sowie seiner missionarischen Tätigkeit unter Juden und Heiden. Es wird deutlich, wie die heutige jüdische Theologie die frühchristliche Mission beurteilt, und zugleich, welche wesentlichen Kontroverspunkte zwischen Juden und Christen in der Gegenwart bestehen.

<sup>1</sup> Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth*, Jüdischer Verlag Berlin 1930. Eine 4. erweiterte Auflage ist in hebräischer Sprache 1933 in Jerusalem erschienen.

von Christus dem Herrn gesprochen, daß seine Worte „in den verschiedensten Kreisen Proteste und Erbitterung erregt hatten“<sup>2</sup>. Er erklärt nämlich gleichzeitig, daß Jesus auch für das jüdische Volk „ein Lehrer hoher Sittlichkeit und Gleichnisredner ersten Ranges“ sei. Und er sagt wörtlich: „Er ist geradezu der Lehrer der Sittlichkeit, die für ihn im religiösen Bereiche alles bedeutete . . . Seine Sittenlehre ist eine erhabene, gewählter und origineller als jedes andere hebräische System. *Auch seine wunderbaren Gleichnisse stehen ohne Beispiel da.* Der Scharfsinn und die Kürze seiner Sprache und die wirkungsvollen Parabeln machen seine Ideen in außergewöhnlichem Maße zum Eigentum *aller*. Und wenn einst der Tag kommen wird, wo diese Ethik die Hülle ihrer mystischen und mirakelhaften Umkleidung abstreift, dann wird Jesu Buch der Ethik einer der erlesensten Schätze der jüdischen Literatur aller Zeiten sein“<sup>3</sup>.

Aber Prof. Klausner hat es bei diesen Jesus-Studien nicht bewenden lassen. Er hat ein zweites Buch: „*From Jesus to Paul*“ (Von Jesus zu Paulus) geschrieben. Es liegt jetzt in englischer Sprache schon in zweiter Auflage vor<sup>4</sup> und soll in den folgenden Zeilen kurz erörtert werden.

Schon die erste Schrift: „Jesus von Nazareth“ hatte einen christlichen Übersetzer in Dr. *Herbert Danby*, früher Kanonikus an der St.-Georgs-Kathedrale zu Jerusalem und jetzt Regius Professor der hebräischen Sprache an der Universität Oxford, gefunden. Auch das zweite, den Gegenstand unserer heutigen Betrachtung bildende Buch hat Dr. *William F. Stinespring*, Professor des Alten Testaments an der Duke Universität zur Durham, Nord-Carolina, USA, in ausgezeichneter Weise aus dem neuhebräischen Urtexte ins Englische übersetzt. Das Vorwort, das er seiner Übersetzung vorausgeschickt hat, erscheint auch für uns einer besonderen Erwähnung wert: Als christlichen Forscher der alt-hebräischen Sprache und Literatur habe es ihn, so schreibt er, sehr interessiert, daß solch ein Buch wie „Jesus von Nazareth“ in modernem Hebräisch von einem Juden verfaßt und von einem Christen ins Englische übersetzt wurde. Er habe den Eindruck gehabt, daß eine größere Anzahl christlicher Gelehrter die jüdische Literatur und eine größere Anzahl jüdischer Gelehrter die christliche Literatur studieren sollten. Denn wenn diese Studien in einem freundlichen und wissenschaftlichen Geiste betrieben würden, dann bestünde die Möglichkeit, die wissenschaftlichen Beziehungen zwischen Christen und Juden in der Zukunft zu verbessern.

Prof. Klausner selbst erklärt in den einleitenden Bemerkungen seines Buches über

<sup>2</sup> Vgl. S. 573, Anm. 235.

<sup>3</sup> S. 573 f.

<sup>4</sup> London, George Allen & Unwin Ltd. 1946, XVI und 623 pp. Feststellen möchte ich, daß mir der Artikel von *Werner Georg Kümmel*, Jesus und Paulus. Zu Joseph Klausners Darstellung des Urchristentums. *Judaica* 4 (Zürich 1948), S. 1 bis 35, erst nach Fertigstellung meines Aufsatzes zu Gesicht gekommen ist.

den hl. Paulus, daß sein erstes Buch einer Ergänzung bedürftig gewesen sei. Denn er sei nach vielen Forschungen zum Schlusse gekommen, daß sich Jesus zwar für den Messias gehalten hätte und sich für berufen betrachtete, Israel die Erlösung zu bringen; doch *habe er niemals daran gedacht, eine neue Religion zu gründen und sie unter den Heiden zu verbreiten*. Und so befaßt sich das neue Buch vorzüglich mit zwei Fragen: Warum hat sich die Christenheit vom Judentume getrennt, und warum hat das Judentum die Lehre des hl. Paulus ebenso abgelehnt wie jene des Herrn? Im übrigen versucht das Buch, die eigentümliche Natur des Judentums und des Christentums zu besprechen und aufzuzeigen, was beiden gemeinsam ist und worin sie sich unterscheiden.

Wenn wir nun einen Blick auf dieses zweite Buch Prof. Klausners werfen, so fällt zunächst auf, daß es sich erst im 6. Kapitel (S. 303 ff.) mit der Persönlichkeit und den Werken des hl. Paulus beschäftigt. Die fünf einleitenden Kapitel befassen sich mit der jüdischen Diaspora zur Zeit der Entstehung des Christentums, mit der heidnischen Welt und ihren philosophischen Lehrmeinungen, mit dem Einflusse und der Bedeutung des Hellenismus auf die jüdischen Denkrichtungen und mit dem Verhältnisse der jüdischen zur heidnischen Christenheit. Nur ein einziger Abschnitt (S. 233—251) ist den Briefen des hl. Paulus gewidmet. Mit großer Befriedigung wird man zur Kenntnis nehmen, daß Klausner die „vollständig negative“ Einstellung gewisser Schriftsteller gegenüber diesen Briefen ablehnt; vielmehr sagt er in diesem Belange: „Eine große und einzige Persönlichkeit spricht aus solchen Briefen wie jenen an die Römer, die Galater, und aus dem ersten und zweiten Korinther-Briefe. Sie bekräftigen in vielen Belangen das, was wir aus der Apostelgeschichte von Paulus erfahren. Daher schießt die Behauptung über das Ziel, daß Briefe wie jene, mit all ihrer Größe und Originalität, mit all ihrer großartigen und mächtigen seelischen Erregung, die sich in ihnen offenbart, und mit all ihren biographischen Einzelheiten, die sich darin vorfinden, bloße Fälschungen (forgeries) sein sollten.“ Er bricht weiter eine Lanze für die Echtheit des *zweiten Thessalonicherbriefes*; denn wenn ihm auch die Begeisterung des ersten Schreibens abgehe, so sei dieser Umstand doch nicht hinreichend, um aus dieser Verschiedenheit Schlüsse auf seine Unechtheit zu ziehen, weil Schriftsteller nicht immer in der gleichen seelischen Verfassung (frame of mind) schreiben und ihre literarischen Werke sich nicht immer auf der gleichen Höhe bewegen. Man brauche nur an die „Leiden des jungen Werther“ und den „Großkophta“ Goethes zu denken, um sich von der Richtigkeit dieser Behauptung zu überzeugen (mag zutreffen, doch scheint mir der Vergleich in diesem Zusammenhange wenig geschmackvoll. Anm. des Verfassers)<sup>5</sup>. Dagegen hält Klausner die *Pastoralbriefe* des hl. Paulus, d. h. die beiden Schreiben an Timotheus und jenen an Titus, für Werke eines Schülers des Apostels. Als Grund wird angeführt, daß diese Briefe keine Belegstellen aus dem Alten Testamente enthalten und sich mit Einwendungen gegen die damaligen Häresien befassen. Derartige Streitfragen müßten wir besser in den

<sup>5</sup> Für die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes jetzt: *Paul Feine*, Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1951, S. 145—47, mit ausführlichen Literaturangaben. Für die Echtheit der Apostelgeschichte und sämtlicher 13 Briefe tritt jetzt auch ein *A. J. Maclean* in seinem Paulusartikel im *Dictionary of the Bible*, herausgegeben von *James Hastings*, New York, Charles Scribner's Sons, 1951, S. 685, ferner *S. W. Green*, ebendasselbst S. 929—931. Über die Thessalonicherbriefe jetzt auch *Giuseppe Ricciotti*, Der Apostel Paulus. Deutsche Ausgabe Basel 1950, S. 370—382.

Anfang des 2. Jahrhunderts verlegen, da sie zur Zeit des Ablebens des Apostels, um 62—64 n. Chr., noch nicht aktuell gewesen seien.

Hier muß ich die Darstellung unterbrechen. Es kann nicht Aufgabe dieser Zeilen sein, die in Reichsdeutschland vorzüglich von *Schleiermacher* und *Ferdinand Christian Baur* geltend gemachten Einwendungen gegen die Echtheit der sog. Pastoralbriefe neuerlich zu widerlegen. Das ist auf besonders sorgfältige und eingehende Weise bereits von anderer Seite geschehen<sup>6</sup>. Aber das Argument, das Prof. Klausner anführt, ist doch sehr fadenscheinig: es fänden sich in den Pastoralbriefen keine Belegstellen aus dem Alten Testamente, wie in den sonstigen Briefen, und Paulus sei doch ein Pharisäer, der Sohn eines Pharisäers gewesen! (249.) Auch abgesehen davon, daß die Behauptung von der mangelnden Bezugnahme auf das Alte Testamente tatsächlich unrichtig ist (vgl. z. B. 1 Tim 2, 13. 14; 5, 18; 6, 7—8; 2 Tim 3, 8. 15—17; 4, 17), so fehlt jeder *logische* Grund, aus dem Umstande, daß ein Brief keine Zitate enthält, zu schließen, daß er unecht ist. Es fehlt aber auch jeder *sachliche* Grund; denn Timotheus und Titus standen mit Paulus schon fast zwanzig Jahre in Verbindung (seit 46), als die drei Briefe geschrieben wurden (um 65), so daß für Paulus kein besonderer Anlaß bestand, sich auf eine auf Quellenstellen fundierte Auseinandersetzung mit den beiden Adressaten einzulassen. Im übrigen desavouiert sich Klausner selbst, da er eine Seite vorher (248) geschrieben hatte: „a writer is not always the same in his feeling and thinking, and he does not always exhibit the best of his talents; nor are the ideas and concerns of a young religions zealot the same as those of an elderly lover of order.“ Was aber das Fehlen von „Häresien“ um die Zeit der angeblichen Abfassung der Pastoralbriefe betrifft, so hat Klausner selbst seiner diesbezüglichen Einwendung dadurch den Boden entzogen, daß er zugibt, daß wir keine „mathematische Sicherheit“ für diese Schlußfolgerungen besäßen, weil wir über die Lage der christlichen Kirche um die Zeit des Ablebens des Apostels nichts Sicheres wüßten; andererseits hätten Lehrmeinungen wie die Gnosis, der Antinomianismus<sup>7</sup> und die religiösen Mischrichtungen (Synkretismus) noch vor dem Auftreten Jesu Christi existiert.

Im übrigen greift Klausner zum Schlusse seiner Erörterungen über die Pastoralbriefe noch ein unhaltbares Argument auf, das gleichfalls nicht neu ist. Unter Berufung auf den Umstand, daß Paulus vor Abfassung seiner Sendschreiben an Timotheus in Ephesus gewesen war und die Absicht hatte, dorthin zurückzukehren (vgl. 1 Tim 1, 3 und 3, 14), behauptet Klausner, daß gar kein Grund vorhanden gewesen sei, die betreffenden beiden Briefe an Timotheus zu schreiben. Er wiederholt damit nur, was z. B. *Bultmann* geschrieben hat, daß Paulus „eben erst den Adressaten verlassen hatte“, und man nicht einsehe, weshalb „er (Paulus) ihm (Timotheus) diese Regeln schicken mußte, die ja nicht für den Augenblick, sondern für die Dauer gelten sollen, und deren Inhalt dem Adressaten längst bekannt sein mußte“<sup>8</sup>. Dabei wird zunächst übersehen, daß Paulus selbst gleichzeitig (vgl. 1 Tim 3, 15) seine Rückkehr nach Ephesus als etwas darstellt, das

<sup>6</sup> Vgl. zum Texte vorzüglich *Joh. Ev. Belser, Einleitung in das Neue Testament* 2, Freiburg 1905, S. 606—628.

<sup>7</sup> Damit sind die griechischen Christen gemeint, die die Beobachtung der Vorschriften des Alten Bundes ablehnten (vgl. S. 337, anders aber S. 550). Daß die in den Pastoralbriefen bekämpften *διδάσκαλοι* mit den Gnostikern und Marcioniten nichts zu tun haben, darüber *Belser*, l. c., S. 609—611.

<sup>8</sup> Vgl. *Bultmann*, Artikel „Pastoralbriefe“ in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ 2, Tübingen 1930, IV., Sp. 994. Vgl. auch *Ricciotti*, S. 540—549.

sich verzögern könnte (ἐὰν δε βραδύνω) und somit ungewiß war. Und warum sollte schließlich ein von Todesahnungen erfüllter Mensch (vgl. 2 Tim 4, 6), der um das Heil der ihm anvertrauten Seelen bekümmert war, einem seiner Schüler, gleichsam als Testament, nicht jene Grundsätze noch einmal ans Herz legen, die zu bewahren er für unerlässlich gehalten hatte? Dazu kam vielleicht, — ich sage ausdrücklich vielleicht, — noch die Erwägung, daß Timotheus als Sohn eines heidnischen Vaters und einer zum Christentum übergetretenen Jüdin (Apg 16, 1) in einer anderen Weltanschauung aufgewachsen war und als sog. „Mischling“ und Konvertit nicht jene Ausgeglichenheit besessen haben dürfte wie Personen, die schon von Geburt aus einer bestimmten Religionsgesellschaft angehören, und daß daher eine neuerliche Mahnung und besondere Wachsamkeit am Platze war.

## II.

Ich glaube zunächst, daß die Behauptung Klausners keiner Widerlegung bedarf, Paulus sei „der wirkliche Begründer des Christentums“ (the real founder of Christianity, S. 303—304) gewesen. Man müßte nämlich alle jene Stellen anführen und erläutern, in denen Paulus sich selbst *nur als einen Verkünder der Lehre Jesu Christi* nennt, *sein* Evangelium nur als die Lehre Jesu Christi anführt (z. B. Röm 1, 1; 16, 25—27; 1 Kor 1, 1; 2 Kor 2, 1; Eph 1, 1) und mit der Erscheinung Jesu Christi des „Gesetzes Ende“ (τέλος γὰρ νόμου Χριστός) verbindet (Röm 10, 4)<sup>9</sup>. Wenn es die Grenzen wissenschaftlicher Kritik nicht überschreiten sollte, dann würde ich die Behauptung wagen: Es ist kaum glaublich, daß wiederholt widerlegte Irrtümer immer wieder vorgetragen, niedergeschrieben und schließlich auch gedruckt werden. Im übrigen kann sich Klausner in diesem Belange auf einen ihm vielleicht nicht sympathischen Eideshelfer berufen, auf *Alfred Rosenberg*, der in seinem „Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts“ behauptet, daß die jüdische Vorstellung vom „Knecht Gottes“ auf Rom und Wittenberg übergegangen sei und sich „noch immer an Paulus *als den eigentlichen*

<sup>9</sup> Es wäre m. E. richtiger, τέλος (Röm 10, 4) mit „Zweck des Gesetzes“ statt „Ende des Gesetzes“ zu übersetzen. Denn Paulus will offenbar darauf hinweisen, daß der Alte Bund auf die Erscheinung Christi als Abschluß ausgerichtet war. — Im übrigen stellt Klausner die Behauptung, daß Paulus der wahre Begründer des Christentums gewesen sei, auf S. 303 ganz ohne Begründung auf. Auf S. 581 heißt es, es sei *mit gewissen Vorbehalten* (with certain reservations) zulässig, Paulus den Begründer des Christentums zu nennen. Gleichzeitig heißt es: „Jesus is the source and root of Christianity, its religious ideal, and he became its lawgiving prophet.“ Wenn Klausner behauptet, daß erst Paulus aus dem Christentum ein „religiöses System“ (S. 582) gemacht hätte, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß der göttliche Ursprung des Christentums auf ihn zurückgeht. — Daß die Theologie des Paulus „christozentrisch“ orientiert ist, darüber jetzt eingehend *Feine*, l. c., S. 165, 167—179.

*Schöpfer dieser Lehre klammert*, womit gesagt sein soll, daß die Kirchen nicht *christlich*, sondern *paulinisch* sind, da doch Jesus fraglos das Eins-Sein mit Gott als Erlösung und Ziel pries<sup>10</sup>.

Obgleich nach dem Zeugnisse eines angesehenen protestantischen Gelehrten Jesus „als Sohn Davids von den ältesten Tagen der Christenheit an gilt“ und auch „im Urchristentum *niemand* an seiner davidischen Abkunft gezweifelt hat“<sup>11</sup>, versteigt sich Klausner zur Behauptung, daß Paulus grundlos (without sufficient grounds) Jesus als dem Hause Davids angehörig bezeichnet (vgl. Röm 1, 3) und sein eigenes Geschlecht vom Stamme Benjamin abgeleitet hat, weil „König Saul von diesem Stamme herkam und er (Paulus) selbst Saul geheißten hätte“. Als Grund wird angeführt, daß zur Zeit des zweiten Tempels entsprechende Geschlechtsregister nicht mehr vorhanden gewesen seien, die den benjaminischen Ursprung beweisen konnten. Gleichzeitig wird aber behauptet, daß, selbst wenn ein solcher Nachweis für einen Mann von hervorragender Herkunft (for a man of *illustrious* family), wie z. B. für den älteren *Hillel*, möglich gewesen sei, dies doch nicht für eine Persönlichkeit wie Paulus angenommen werden könnte. In einem Atem aber lesen wir weiter, daß Paulus auch einer angesehenen Familie (a *worthy* family) entstammte. Da darf man wohl fragen, wo das „worthy“ endet und das „illustrious“ beginnt, und behaupten, daß die ganze Beweisführung ins Leere ausläuft, weil niemand heutzutage nachweisen kann, ob die Familie des Paulus ihr Geschlechtsregister bewahrt hatte. Aber noch beklagenswerter ist es, wenn ein Gelehrter den Vorwurf einer unehrenhaften Handlung erhebt, ohne irgend einen plausiblen Grund angeben zu können. Denn mit diesen Behauptungen wird implicite behauptet, daß Paulus den Adressaten seiner Briefe aus propagandistischen Motiven eine falsche Mitteilung über die Abkunft Jesu Christi machte und seine eigene Abstammung mit jener König Sauls in Zusammenhang bringen wollte, eine Behauptung, die bei dem bescheidenen und demütigen Charakter des Apostels (1 Kor 15, 9) nur als völlig haltlos bezeichnet werden muß.

Klausner berichtet weiter, daß Paulus — im Gegensatze zu Jesus, der, in Palästina geboren, durch ausländische und einander wider-

<sup>10</sup> 99.—102. Aufl. (1), 1936, S. 235. *Rosenberg* ist über geschichtliche Einzelheiten anscheinend besser informiert als sonstige Geschichtsforscher. So weiß er, daß die „hypnotisierenden“ Predigten von Paulus „hauptsächlich von leidenschaftlichen Frauen besucht waren“. I. c., S. 480.

<sup>11</sup> Vgl. *O. Procksch*, Das Alte Testament im antisemitischen Sturm, Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 56 (1923), S. 308—311.

streitende Weltanschauungen nicht beeinflusst war, — zwischen Pharisäertum, Judengriechentum und Heidengriechentum hin- und herschwankte (his soul was torn). Er habe sich deshalb nach seiner Konversion auch in seiner zweiten Religion „nicht recht zu Hause“ gefühlt. In dieser Form geht das viel zu weit, obgleich nicht geleugnet werden soll, daß die „Umstellung“ Paulus zeit seines Lebens schwere Kämpfe gekostet hat. Ein Theologe, der sich ex professo mit den Lehren des großen Heidenapostels zum Trinitätsbegriffe befaßt hat, kommt zum Schlusse, daß wir uns freuen sollten, daß uns Paulus „so viel von seinem, *nach ihm sicherlich von keinem Menschen erreichten Wissen um Gott den Dreieinen* in seinen Schriften hinterlassen hat“<sup>12</sup>. Also Paulus einer der tiefsten Kenner und Bekenner einer der Grundwahrheiten des Christentums! Und zugleich ein schwankendes Rohr in den christlichen Belangen nach der Meinung seines Biographen Klausner! Im übrigen ist das, was Klausner zu diesem Punkte über Paulus berichtet, sicher unzutreffend. Seine Stellung zum Judentum und zu den Juden hat Paulus, ohne seine Abstammung zu verleugnen (Phil 3, 5), im Römerbriefe 2, 17—29 und 3) zweifelsfrei umrissen, er hat ihr „Prahlen mit dem Gesetze“ (ὄς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, Röm 2, 23) und ihre „äußere Beschneidung“ (ἡ ἐν τῷ φανεροῦ ἐν σαρκὶ περιτομή, Röm 2, 28), die nicht im Gehorsam gegen Gott wurzelt, verurteilt. Daß er gleichzeitig das *Heidentum* und seine Laster scharf abgelehnt hat, geht gleichfalls aus den hier als bekannt vorausgesetzten Stellen im Römerbriefe (1, 21—32) hervor<sup>13</sup>.

Über die Gelehrsamkeit des Paulus in den jüdischen Religionsfragen gehen die Meinungen der jüdischen Gelehrten weit auseinander. Denn, während Klausner ihm eine gute Kenntnis der heiligen Bücher zubilligt und die von ihm vertretenen Auslegungen dieser Bücher von talmudischem Geiste erfüllt sieht (S. 309). hat ihn *Grätz* als einen Mann von „geringen Kenntnissen im jüdischen Schrifttum“ und als einen Schüler von „Winkelgelehrten in Tarsus“ bezeichnet<sup>14</sup>. Da m. E. noch niemand, der in richtiger Gemütsfassung

<sup>12</sup> Vgl. *Rudolf Blüml*, Paulus und der Dreieinige Gott. Wien 1929, S. 250. Über die Trinitätslehre bei Paulus vgl. *Feine*, Theologie S. 244—247.

<sup>13</sup> Über das Verhältnis des hl. Paulus zum Hellenentum vorzüglich *Paul Feine*, Der Apostel Paulus, Gütersloh 1929, S. 523—532, mit einer Zusammenstellung der abfälligen Urteile des Apostels über die griechische Weisheit; ferner *Feine*, Theologie, S. 153—160. Vgl. auch *Gottlob Schrenk*, Studien zu Paulus, Zürich 1954. insbesondere S. 49 ff. und S. 131 ff.

<sup>14</sup> Vgl. *H. Graetz*, Geschichte der Juden, III/2<sup>5</sup>, Leipzig 1906, S. 414. Über die Bedeutung von Tarsus vgl. *Josef Holzner*, Paulus, 3.—10. Auflage, Freiburg

und unvoreingenommen die Briefe von Paulus studiert hat, sie aus der Hand gelegt haben dürfte, ohne die hohe Bildung und die sittliche Größe des Verfassers zu bewundern, so brauchen wir die Austragung dieser Gelehrtenkontroverse an dieser Stelle nicht weiter zu verfolgen.

Die Frage, ob Paulus den Heiland persönlich gekannt hat, kann hier dahingestellt bleiben<sup>15</sup>. Klausner bejaht sie, beruft sich aber zum Nachweis seiner Behauptung nicht auf Quellenstellen wie z. B. 2 Kor 5, 16 oder Gal 3, 1, sondern führt einen *psychologischen* Beweis. Es kommt zwar manchmal vor, so schreibt er, daß „die Phantasie (imagination) einem etwas vormalt, was man nicht wirklich gesehen, sondern bloß öfters gehört oder gelesen oder meditiert hat; aber noch häufiger reproduziert eine Vision (vision) noch lebhafter, was man wirklich gesehen hat, namentlich dann, wenn man es in einer dahinflutenden und unsicheren Erfahrung wie einen Traum im wachenden Zustande gesehen hat“ (especially what was seen in a fleeting and uncertain experience, like a dream during waking hours, S. 315). Das mag vielleicht poetisch ganz schön gesagt sein, aber wissenschaftlich überzeugend ist es nicht. Es werden die Begriffe „imagination“ und „vision“ gebraucht und nicht definiert, worin sie sich unterscheiden. Und wenn Paulus Christus den Herrn wirklich gesehen haben sollte, warum sollte die Erfahrung „dahinflutend“ und „unsicher“ gewesen sein, einem Traume im wachenden Zustande vergleichbar? Selbst wer geschichtliche *Romane* schreibt, dürfte m. E. solche dunkle, unfundierte Redewendungen nicht gebrauchen, wenn er ernst genommen werden will. Um so weniger der Geschichtsschreiber, der sich zugleich als Religionspsychologe bewähren möchte. Dabei wird wenige Zeilen vorher — wiederum gänzlich ohne plausible Gründe — behauptet, daß die Vision an der Straße nach Damaskus überhaupt nicht möglich gewesen wäre, wenn Paulus den Herrn nicht einmal oder wiederholt (one or more times) — wiederum eine unsichere Ausdrucksweise — bei dessen Lebzeiten gesehen hätte. *Denn was soll das heißen*, wenn Klausner schreibt, daß eine stark phantasiebegabte Person

---

1939, S. 1—13 (die letzte Auflage ist mir nicht zur Hand). Da Tarsus eine angesehene Stadt war und Paulus einer achtbaren Familie entstammte, ist nicht einzusehen, warum er seine religionswissenschaftlichen Studien bei einem „Winkelgelehrten“ absolviert haben sollte. Ein Geschichtsschreiber, der für sich Vertrauen beansprucht, sollte derartige unbegründete Behauptungen nicht aufstellen. — Vgl. über Tarsus auch *Eduard Meyer*, Ursprung und Anfänge des Christentums 3 (1923), S. 308—312.

<sup>15</sup> Darüber eingehend *Feine*, Paulus, S. 413—437. Vgl. auch *Ricciotti*, S. 217—219.

sich „vorphantasiere“ (to picture in his imagination), was sie einmal wirklich gesehen hat, auch *wenn* sie dem Gesehenen nicht sehr nahe gekommen oder *weil* sie ihm sehr nahe gekommen ist (even if he did not come very near to what he saw, or *because* he did not come near)? Ich möchte daher sagen, daß diese ganze Schreibweise viel zu vage ist, um als wissenschaftlich brauchbar bezeichnet zu werden.

Da wir aber somit schon bei der Erscheinung vor Damaskus angelangt sind, so will ich gleich mitteilen, daß sie Klausner aus der Fallsucht oder Epilepsie des Paulus erklärt (S. 324 ff.). Klausner betätigt sich hier plötzlich als Facharzt, als Differentialdiagnostiker; denn er führt eine ganze Reihe von Krankheiten an, die zur Erklärung der obenerwähnten Erscheinung namhaft gemacht worden sind und zwar 1. Fieber von Malta oder anscheinend ein anderes, im mittelländischen Meere auftretendes Fieber; 2. Malaria; 3. eine bösartige Augenkrankheit; 4. schwere Neurasthenie, und entscheidet sich schließlich für 5. Epilepsie.

Klausner ist der Ansicht, daß seine Erklärung keineswegs als absonderlich betrachtet werden dürfte; denn Religionsstifter und Mystiker wie Mohammed, Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Savonarola, Jakob Boehme, Swedenborg, Staatsmänner wie Julius Caesar, Peter der Große und Napoleon I. seien Epileptiker gewesen; desgleichen Pascal, Rousseau und Dostojewsky in den Geisteswissenschaften. Ich muß zunächst bekennen, daß mir die Kompetenz fehlt, über die angebliche Epilepsie der obengenannten Persönlichkeiten ein Urteil abzugeben. Man würde aber vermuten, daß Klausner zur Bekräftigung seiner zum mindesten als „gewagt“ zu bezeichnenden Hypothese unbefangene *medizinische* Autoritäten heranziehen dürfte, obgleich man wohl, ohne selbst Arzt zu sein, als Theologe oder Jurist auf Grund pastoral- oder gerichtsmedizinischer Kenntnisse einwenden kann, daß auch von Ärzten mangels sicherer, ausreichender geschichtlicher Unterlagen, insbesondere mit Rücksicht auf das Fehlen jeder Anamnese, ein halbwegs sicheres Gutachten über den „Patienten“ Paulus nicht mehr erstattet werden kann. Aber die Autoritäten, die Klausner heranzieht, sind keineswegs Mediziner, sondern der russische Romanschriftsteller *Dostojewsky* und die russische Mathematikerin *Sonja Kovalevsky*. Die Apostelgeschichte berichtet nämlich, daß Paulus bei der Erscheinung zu Boden gefallen und durch ein plötzliches Licht geblendet worden sei. Diese bezeichnenden Zustände von einem epileptischen Anfall habe Dostojewsky in seinem Roman „Der Idiot“ meisterhaft beschrieben, wie in dem Gehirne des Epileptikers daselbst „in Mitten

seiner Traurigkeit, geistigen Finsternis und Bedrückung“ (oppression) ein Licht aufgeblitzt sei (a flash of light), das seine Lebenskraft „zehnfach“ vervielfältigt hätte. An Stelle aller früheren Zweifel und Ängste sei „eine erhabene Ruhe voll harmonischer Freude und Hoffnung getreten“. Und was Frau Professor Kowalevsky angeht, so habe Dostojewsky, wie sie in ihren „Jugenderinnerungen“ erzählte, mit ihr über seine epileptischen Anfälle gesprochen und Nachstehendes gesagt: „Mir war’s, als ob der Himmel auf die Erde gekommen und mich mit hinaufgenommen hätte. Ich habe buchstäblich Gott in mich selbst (into myself) empfangen und bin von ihm erfüllt gewesen“ (was filled with him). Dostojewsky habe auch erzählt, daß sich gesunde Personen keine Vorstellung von der Seligkeit (bliss) machen könnten, die Epileptiker vor dem Anfalle empfinden. Mohammed sei kein Lügner und sei tatsächlich vor einem seiner Anfälle „im Paradiese“ gewesen. Hiemit ist nach Klausner der Beweis erbracht, daß Paulus Epileptiker war. Denn in 2 Kor 12, 2—4, werde von einer „Ent-rückung bis in den dritten Himmel“ und vom „Paradiese“ gesprochen und „die neue Vorstellung von Jesus als dem leidenden Messias sei in das Gehirn des Paulus unmittelbar vor dem epileptischen Anfalle hineingeblitzt (flashed into the brain of Paul), als ihn das himmlische Licht überschien und verschlang“ (engulfed him). Es will mir scheinen, daß diese ganze Beweisführung auf sehr schwachen Füßen steht. Eine Stelle aus einem Roman und einen Zwiegespräche, von dem man nicht einmal mit Bestimmtheit weiß, ob sein Inhalt in den betreffenden Lebenserinnerungen richtig wiedergegeben wurde, zwei Urkunden, die viele Jahrhunderte nach der Erscheinung von Damaskus abgefaßt und allem Anschein nach ohne irgend eine Beziehung darauf abgefaßt wurden, sollen als zureichende Beweisgründe für die Epilepsie des großen Heidenapostels betrachtet werden. Der Beweis, daß solche „blitzartige“ Erscheinungen auch zahlreiche andere Epileptiker befallen und sie zur Umstellung ihrer Weltanschauung bewogen haben, wird überhaupt nicht angetreten. Und was noch wichtiger ist: Solch ein tiefer Denker wie Paulus würde doch die Umstellung seiner bisherigen, auf Schrift und Überlieferung beruhenden Vorstellung vom Messias nicht plötzlich, ohne Reflexion und Prüfung der dafür sprechenden Gründe, lediglich infolge eines ihn treffenden, zur Erde schleudern-den Blitzlichts geändert haben, nachdem er wiederum in den Vollbesitz seiner Vernunftkräfte gelangt war! Noch zwei Bemerkungen wären m. E. zu diesem Punkte zu machen: Es wäre jedenfalls sehr merkwürdig, daß, wenn epileptische Anfälle die Weltanschauung

eines Menschen zu verändern vermöchten, *spätere* epileptische Anfälle des Paulus seine *christliche* Weltanschauung nicht mehr geändert haben, sei es in Richtung des Judentums nach rückwärts, sei es in Richtung einer anderen, hellenisch-römischen oder orientalischen Weltanschauung. Schließlich wäre ein Mensch, der seine Weltanschauung infolge epileptischer Anfälle geändert hat und auch in Zukunft wiederum ändern könnte, überhaupt nicht mehr als vollwertig zu betrachten, da seine Weltanschauung sich als Produkt eines vorhergehenden krankhaften Zustandes darstellte<sup>16</sup>.

Wir werden daher feststellen müssen, daß auch der geschichtlichen Forschung Grenzen gesetzt sind und daß es Tatbestände gibt, die sich mit den uns heute zur Verfügung stehenden Forschungsmitteln nicht restlos ausschöpfen lassen. Gott selbst — so werden wir sagen — wenn wir die „Übernatur“ nicht grundsätzlich ablehnen oder einer „Entmythologisierung“ des Christentums das Wort reden, — hat in das Leben des künftigen Heidenapostels „machtvoll eingegriffen und ihn in den Zusammenhang von großen objektiven Geschichtstaten, von Taten Gottes und Christi hineingestellt. Gott ist mächtig geworden in seinem Leben, Gott hat an ihm gehandelt, Gott hat an ihm wirksam gemacht, was er an seinem Sohn Christus zum Heil der Menschen getan hat“<sup>17</sup>.

### III.

Noch auf eine Reihe anderer Unstimmigkeiten möchte ich aufmerksam machen. So wird m. E. ohne triftigen Grund behauptet, daß der *Verfasser der Apostelgeschichte* — wie er die Konflikte zwischen Petrus und Paulus, sowie jene zwischen Jakob, dem „Bruder“ des Jesus, auf der einen, und Petrus und Paulus auf der anderen Seite, abschwäche, — die Verdienste des *Barnabas* zu verdunkeln versuche, der *zweifellos* dem Paulus den Weg bereitet hätte, die Heiden ohne Beschneidung und ohne Befolgung des jüdischen Zeremonialgesetzes in die Christenheit aufzunehmen (S. 213). Denn bei Paulus selbst, so heißt es an einer späteren Stelle, hätten darüber nur „dunkle“ Vorstellungen bestanden (S. 340). Ohne gegen die Persönlichkeit Klausners irgendwie voreingenommen zu sein, wird der Leser doch verärgert, wenn dem hl. Lukas,

<sup>16</sup> Zur Frage der Epilepsie bei Paulus vgl. *Feine*, Theologie, S. 152. Über die Krankheiten des hl. Paulus vgl. auch *Ricciotti*, S. 174—184, über die angebliche Epilepsie S. 176, mit Literaturangaben.

<sup>17</sup> Vgl. *Feine*, Paulus, S. 34. — Über das Bekehrungsproblem auch *Feine*, Theologie, S. 161.

der doch ausdrücklich auf sein Bemühen, eine wahrheitsgetreue Darstellung zu geben, hinweist (vgl. Luk 1, 3—4), ohne irgendeinen überzeugenden Beweis der Vorwurf der tendenziösen Geschichtsschreibung gemacht wird. Die Behauptung, daß der Autor der Apostelgeschichte die „früheste“ (earliest) Geschichte des Christentums abgekürzt und alles, was Paulus oder den Paulinismus betreffe, mit übermäßiger Breite dargestellt hätte, entbehrt jeder Begründung. So heißt es auch in diesem Zusammenhange, daß die Geschichte des Stephanus übermäßig lang erzählt werde, um zu zeigen, daß der erste Märtyrer des Christentums „paulinische“ Ansichten vertreten hätte. Worin dieser Paulinismus bestehen sollte, wird nicht aufgeklärt. Das ist um so befremdender, als Klausner bei einer späteren Beschreibung der Vorgänge bei der Steinigung des Stephanus darauf hinweist, daß Lukas über den Inhalt dessen, was Stephanus gesprochen, aus dem Munde des Philippus genau orientiert sein konnte (S. 290—293, vgl. Apg 6, 5; 21, 8). Betreffend Barnabas ist die Darstellung bei Klausner (S. 213, 340, 341) m. E. ganz widersprechend und verfehlt. Wer soll nach so viel Jahrhunderten eine auch nur halbwegs sichere Entscheidung darüber treffen können, ob es Barnabas war, der bei Paulus den Verzicht auf die Beschneidung und auf die Beobachtung des Zeremonialgesetzes angeregt hat? Andererseits heißt es ausdrücklich bei Klausner, daß Barnabas von den Heiden die Erfüllung aller dieser Verpflichtungen oder wenigstens das Wesentliche dieser Gesetze (or at least the most essential of these laws) verlangt hat. Das ist wiederum ganz verschwommen und unbestimmt, da man nicht weiß, was unter dem *Wesentlichen* dieser Gesetze recht eigentlich zu verstehen ist. Schließlich ist die Behauptung Klausners, daß Lukas den Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus abzuschwächen versucht hat, unrichtig, da Lukas die Vorhalte, die Jakobus dem Paulus nach dessen Rückkehr von der dritten Missionsreise nach Jerusalem gemacht hat, eingehend beschreibt (Apg 21, 17—26).

Im übrigen steht die Apostelgeschichte bei Klausner nicht hoch im Werte. Sie ist nach ihm ein *ausgesprochen antisemitisches Buch* und sieht in den Juden die Ursache alles Übels (the Jews are the source of evil). Es sei deshalb unrichtig, ihre Entstehungszeit in die Jahre 63—70 zu versetzen: Denn um diese Zeit wäre es noch praktisch unmöglich gewesen, etwas Derartiges zu schreiben, als das palästinensische Judentum und die Juden-Christen noch ein entscheidender Machtfaktor waren. Ihre Entstehungszeit ist daher nach Klausner richtig in die Zeit um 94—96 anzusetzen, als die Juden ihren Einfluß im römischen Reiche zum Großteil bereits ver-

loren hatten und Kaiser Domitian sie und die Christen in gleicher Weise zu verfolgen begonnen hatte. Und jetzt folgt die zweite Beschuldigung gegen den Verfasser der Apostelgeschichte: Er wollte die Unterschiede zwischen Juden- und Christentum besonders hervorheben und mit Rücksicht auf den Umstand, daß das Judentum bereits verschwunden war und dem Heidentum Platz gemacht hatte, die Bedeutung dieses neuen, dem heidnischen und politisch mächtigen Rom zugewendeten Christentums hervorheben. Klausner bemerkt zugleich, daß man Bücher, die sich bestimmte religiöse Ziele gesetzt haben, als Geschichtsquelle grundsätzlich nur mit Vorsicht verwenden darf. Ob Klausner auch die alttestamentlichen Geschichtsbücher, die doch offenbar auch bestimmte religiöse Ziele verfolgen, nur „mit Vorsicht“ verwendet, kann dahingestellt bleiben. Jedenfalls sind die Wunder, die die Apostelgeschichte berichtet, nach seinem Urteil nur Täuschung. Ich kann es mir aber auch nicht versagen, wenigstens ein Beispiel zu geben, auf welche Art und Weise der rationalistisch eingestellte Verfasser die Befreiung des Petrus aus dem Kerker, von der die Apostelgeschichte im 12. Kapitel spricht, zu „erklären“ versucht. Klausner (S. 348—50) ist sich nämlich über die entscheidenden Gründe (the fundamental reasons), die die rasche Ausbreitung des Christentums verständlich machen, im Klaren: nur die Sadduzäer waren seine Gegner. Die Pharisäer sahen in ihm nichts anderes als eine jüdische Sekte, und zwar eine „gute“ Sekte, die an den Messias, die Auferstehung der Toten und die Beobachtung des Zeremonialgesetzes glaubte. Und diese Meinungsverschiedenheit zwischen Sadduzäern und Pharisäern hat das jüngste Christentum des öfteren gerettet. *Und das war zweifellos das „Wunder“, das Petrus erfuhr* (undoubtedly this was the „miracle“ which happened to Peter). *Die Wächter des Gefängnisses oder die Richter*, so schreibt Klausner nämlich, *waren Pharisäer* und sahen daher nichts Sündhaftes in der Glaubenslehre des Petrus, der damals dem Zeremonialgesetze günstig gesinnt war. *Deshalb befreiten sie ihn.*

Man staunt, wenn man dies liest. Bislang hat man immer gehört, daß Christentum und Pharisäertum in schärfstem Gegensatz zueinander stehen, und sich dabei an die große Strafpredigt Christi gegen die Pharisäer (Mt 23) erinnert. Wenn Paulus sein Herkommen von den Pharisäern betont (Apg 26, 5; Phil 3, 5), so will er doch offenbar sagen: „Seht, ich komme von den ärgsten Feinden Christi her, und jetzt bin ich ein anderer geworden.“ Es wäre auch ganz unverständlich, wieso der Hohepriester gerade den Paulus, einen Pharisäer, mit den Vollmachten für die Strafexpedition nach Da-

maskus (Apg 9, 1—2) ausgestattet hätte, wenn die Pharisäer in der neuen „Sekte“ nichts besonders Anstößiges, wie Klausner wissen will, erblickt hätten. Klausner weiß anscheinend mehr, als man überhaupt wissen kann: denn er weiß sogar, daß die Wächter des Herodes (Apg 12, 4—5) oder daß die Richter Pharisäer waren. Von „Richtern“ spricht die Apostelgeschichte überhaupt nicht: Herodes ließ Petrus nach dem Wortlaut des Textes (Apg 12, 3) ganz einfach festnehmen, was uns, die wir in der Gegenwart ähnliches in denkbar größtem Ausmaße erlebt haben, nicht unglauwürdig vorkommen dürfte. Im übrigen ist es ganz unwahrscheinlich, daß die betreffenden Wächter Pharisäer waren. Denn, wenn auch über den Pharisäismus das letzte Wort noch nicht gesprochen sein sollte<sup>18</sup>, so steht doch fest, daß sie, gleichgültig ob Demokraten oder nicht, den sogenannten Bildungsadel, und dadurch eine besondere Gruppe gegenüber dem „gesetzesunkundigen“ niederen Volke darstellten (vgl. Joh 7, 45—49). Im übrigen scheint Klausner, ohne Apg 5, 17 (vgl. auch Apg 4, 1) zu zitieren, mit dem auch in der Jurisprudenz nur mit größter Vorsicht zu verwendenden *argumentum a contrario* zu arbeiten. Weil dort von den Sadduzäern gesprochen wird, die auf die Festnahme der Apostel drangen, glaubt er offenbar schließen zu dürfen, daß die Pharisäer den Judenchristen wohlgesinnt waren. Das ist unzutreffend. *Unius positio non est alterius exclusio*. Der Grundsatz, daß man seinen Mitmenschen keine unlauteren Absichten unterschieben sollte, wenn man solches nicht beweisen kann, wird von Klausner bei seiner Erörterung über das sog. *Apostelkonzil* nicht beachtet. Er geht nämlich von der Ansicht aus, daß die Kollekte, die *Geldunterstützungen*, die Paulus und Barnabas aus Antiochien nach Jerusalem gebracht hatten (vgl. Apg 11, 27—30), einen günstigen Boden für die Lösung der Streitfragen über Beschneidung und Ritual geschaffen hatten. Dieser Tatumstand allein (alone) genügte, um die Häupter „der heiligen Kirche zu Jerusalem“ für Paulus und Barnabas sowie für die von ihnen vorgetragenen Lehren und für die Heiden und ihre Gebräuche „unbewußt“ (unconsciously) günstig zu stimmen. „Denn die Menschen sind schwach, — sogar Menschen, die das jüdische Zeremonialgesetz beobachten“ (S. 365). Auch behauptet Klausner, daß dieses Konzil nur ein kleines „Konventikel“ (a small gathering) von fünf Aposteln, drei Vetera-

<sup>18</sup> So *Feine*, Paulus, S. 532. Im Gegensatz zu *Schweitzer* betont er, daß Jesus auch über die Schriftgelehrten und Pharisäer das richtige Urteil gefällt hat (vgl. S. 530, Anm. 1). Das neue Schrifttum über die Pharisäerfrage bei *Wilhelm Bousset*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, <sup>3</sup> Tübingen 1926, S. 183—190, und *Schrenk*, S. 10, Anm. 6.

nen und zwei Novizen gewesen sei; daß Petrus zwar ein Zweifler und zögernder Mensch, zuweilen aber auch sprunghaft (perverse), zu Sinnesänderungen bereit gewesen sei, und schließlich Jakobus u. a. unter dem Druck der den Heiden zu bietenden Gegenleistung für die erwähnten Kollekten gestanden habe. Paulus selbst aber habe die Konzilsbeschlüsse als etwas Unbilliges empfunden und sie praktisch „nullifiziert“. Klausner behauptet zudem, daß die Bemerkungen über Petrus, Johannes und Jakobus in Gal 2, 9 (vgl. auch 2 Kor 11, 5 und 12, 11) *ironisch* gemeint seien, und daß der ganze Galaterbrief den Zweck verfolge, seine (des Paulus) Unabhängigkeit von den großen Aposteln darzutun. Das ist eine unrichtige, den bescheidenen, demütigen Charakter des Paulus verkennende Auslegung. Paulus erklärt in demselben Galaterbrief: „ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν μοι Χριστός“ (2, 20), d. h.: ‘Was ich bin, bin ich nicht durch mein Verdienst, sondern durch die Gnade Christi, der in mir lebt.’ Im ersten Korintherbrief (15, 9—10) bezeichnet er sich selbst als einen des Apostelamts unwürdigen Menschen und erklärt: „Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὃς οὐκ εἰμι ἰκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ. χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι . . .“ Paulus weiß, daß das Evangelium ein Werk göttlicher Offenbarung ist und daher sein Werk durch einen Rangstreit derer, die es verkünden, nicht berührt wird. Es ist nicht notwendig, bei solchen den wahren Sinn der hl. Schrift verkennenden und den Verkündern des Wortes Gottes unlautere Motive unterschiebenden Auslegungen länger zu verweilen.

Zu den die rationalistische Wundererklärung betreffenden, m. E. gekünstelten Bemerkungen Klausners gehört jene, daß der „Heilige Geist“ und die „Erscheinung“ (ὄραμα), die Paulus von der Reise nach Asien abhielten, beziehungsweise ihn aufforderten, nach Mazedonien zu fahren (Apg 16, 6—9), in Wirklichkeit (true reason) die *Nachrichten* gewesen sind, die Paulus unterrichteten, daß die Zahl seiner Widersacher unter den Juden und den Heiden Asiens und Bithyniens sehr groß sei. Denn wer an den Heiligen Geist nicht glaubt, wird damit jene, die an ihn glauben, nicht widerlegen. Dagegen ist es, mit Rücksicht auf die bereits zitierten Quellenstellen, offenbar unrichtig, daß Paulus den von ihm gegründeten Kirchengemeinden „sein *eigenes besonderes* Evangelium“ unter Kämpfen mit den jüdischen Nazarenern und unter Betonung seiner *gleichwertigen* Apostelwürde gepredigt hätte. Oder daß, wo immer Paulus seine Kirchengemeinden mit der „Abschaffung der Thora Israels“ gegründet hätte, die Schüler von Petrus und Jakobus nachträglich gekommen und eine andere Lehre verkündet hätten, näm-

lich, daß das Christentum die Religion Israels mit einigen „nazarischen“ Zusätzen sei. Oder daß Paulus am Ende seiner Tage sich wie ein Jude betragen und das jüdische Zeremonialgesetz beobachtet hätte, wobei sich Klausner auf Apg 28, 17—20 beruft. — Wenn aber Paulus davon spricht, daß er wegen der Hoffnung Israels in Haft sei (εἵνεκεν γὰρ ἐλπίδος τοῦ Ἰσραὴλ τὴν ἄλλοις ταύτην περιεμῆμαι), so will er uns auf den Messiasglauben verweisen, auf die Worte des Propheten Isaias (vgl. Apg 28, 25—28), worin er nichts gegen das Volkstum noch die väterlichen Sitten Israels Verstoßendes erblickt. Seine Absicht bei seiner Ankunft in Rom war durchwegs lauter: die dort ansässigen Juden nicht sofort vor den Kopf zu stoßen und sie von der Ankunft des wahren Messias zu überzeugen. In ihrem Starrsinn aber hat er die Erfüllung der Worte des Propheten gesehen, der die Verstocktheit und Blindheit des Judentums im Auftrage Gottes kennzeichnet.

Auf S. 418 behauptet Klausner — m. E. ganz ohne zureichende geschichtliche Grundlagen —, daß der „Kampf“ (battle) zwischen Petrus und Paulus um den ersten Platz in der Christenheit keinem von beiden gestattete, bei Lebzeiten mit dem anderen einen endgültigen Frieden zu schließen. Aber es sei „leicht möglich, daß der unnatürliche Tod beider durch die Hände Neros zwischen ihnen den Frieden gebracht hat“. Das sind lauter Vermutungen, subjektive Meinungsäußerungen, und wenn man auf solche Weise Geschichte schreibt, könnte man ganze Bücher mit ihnen füllen, ohne der Wissenschaft einen wirklichen Dienst zu leisten<sup>19</sup>. Bei Schilderung der Persönlichkeit des Paulus wird Klausner nicht müde, auf die zahlreichen Widersprüche in seinem Betragen hinzuweisen, auf sein Schwanken zwischen Juden- und Christentum, auf sein Anpassungsvermögen an die jeweilige Lage, kurz auf seinen *Opportunismus* (S. 429—30)<sup>20</sup>. Gleichzeitig aber fügt er hinzu, daß es Paulus nur auf diese Weise möglich war, jene Erfolge zu erzielen, die er tatsächlich erzielt hat, nicht bloß einen „neuen Glauben und eine Ideologie, sondern auch eine Kirche zu gründen, d. h. eine Religion, die in der Welt des tatsächlichen Handelns Platz hat“. Klausner gewahrt nicht, daß er mit dieser Art von Polemik der

<sup>19</sup> Über das Verhältnis zu Petrus vgl. *Feine*, Theologie, S. 197.

<sup>20</sup> Daß die angeblichen „Widersprüche“ nur scheinbar sind, darüber eingehend *Feine*, Theologie, S. 199—200, der auch die „schwankende“ Haltung des hl. Paulus psychologisch zu erklären versucht. Vgl. auch S. 198: „Er (Paulus) hat als Christ im Judentum eine falsche Religion erblickt.“ Vgl. dazu auch *Maclean*, S. 689, und *Ricciotti*, S. 327—28, S. 384 und S. 461, denen ich aber nicht in allen Belangen folgen kann.

eigenen Sache nur schadet. Er sieht in Paulus nur den abtrünnigen Juden und ist daher bestrebt, ihm Charakterlosigkeit vorzuwerfen. Er rennt offene Türen ein, wenn er auf die Schwierigkeiten hinweist, die Paulus bei seiner Missionstätigkeit unter den Heiden und den eigenen Stammesgenossen zu überwinden hatte. Wer gegen Traditionen ankämpft, hat immer einen schweren Stand. „Τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σόσω“, d. h.: ‘Allen bin ich Alles geworden, um nur ihre Seelen zu retten’, sagt Paulus von sich selbst. Er ist der große Lehrer der Liebe, die er über alles gestellt hat. Daß er mit sich selbst schwer zu ringen hatte, hat er freimütig zugegeben, und er war schließlich auch nur ein Mensch! Aber über die Kämpfe, die er mit sich selbst geführt, und über die Mittel, die er zum Heile der ihm anvertrauten Seelen anzuwenden für entsprechend fand, wird nicht das Ressentiment, sondern die Gerechtigkeit Gottes entscheiden. Er hatte von niemand, wie er selbst sagt, Gold oder Kleider begehrt (Apg 20, 33), und die Tränen seiner Freunde beim Abschiede von Milet machen jede derartige Kritik zunichte.

Zum Schlusse dieses Abschnittes noch zwei Punkte zur Beurteilung Klausners. Er behauptet, daß der dreieinige Gott für Paulus nicht existierte (belief in the Trinity still did not exist for him, S. 467). Die Widerlegung würde zu weit führen. Ich müßte alle die Quellenstellen erörtern, die diese irrthümliche Behauptung widerlegen (z. B. Röm 8, 1—3; 1 Kor 6, 11; 2 Kor 13, 3; Gal 3, 11—14; Eph 1, 3 und 13—14; 2, 18 u. a. m.), und kann auf eine Abhandlung von anderer Seite über diesen Gegenstand verweisen<sup>21</sup>. Ferner: die Enttäuschungen, die die Christenheit mit ihrem vergeblichen Glauben an die Wiederkunft des Herrn, die Parousie, erfahren, erkläre ihren hartnäckigen Widerstand gegen den *Zionismus*, da dessen Verwirklichung, die Einigung des Judentums zu einer ihr eigenes kulturell-religiöses Leben bildenden Nation *zugleich die Vereitelung des Parousie-Gedankens in sich schließt* (vgl. S. 546). Als ob das: <inventus est iudicare vivos et mortuos>, mit dem Zionismus auch nur das Geringste zu tun hätte! Dann folgt noch eine Lobrede auf den politisch-geistigen (!), national-universalen (!), irdisch-himmlichen (!) *jüdischen* Messianismus, den Paulus vergeblich durch Einschließung *heidnischer* Elemente zu überwinden versucht hätte. „Aber das Volk Israel ist ein ewiges Volk, ein immer dauerndes

<sup>21</sup> Blüml, l. c. Vgl. auch die Belegstellen bei *W. H. Griffith Thomas*, Dictionary cit., S. 949.

Volk, das weder sterben noch verändert werden kann“ (But the people of Israel is an eternal people, an everlasting people, which can neither die nor be transformed).

#### IV

Da es im Rahmen eines Aufsatzes nicht möglich ist, sich mit allen Einzelheiten, die der Verfasser vorträgt, auseinanderzusetzen, so möchte ich wenigstens die Schlußfolgerungen, die er auf Grund seiner Studien entwickelt, noch kurz besprechen. Der Verfasser ist der Ansicht, daß das Judentum, das weder in den Talmudim noch in den Midraschim des großen Völkerapostels gedenkt, seine Lehren mit Recht abgelehnt hätte, da sie auf die Verneinung der jüdischen Religion und die Zurückweisung eines besonderen jüdischen Nationalbegriffes auslaufen (S. 591). Wenn aber seine Lehre in toto nicht angenommen werden dürfte, so würden doch die erhabenen und wundervollen Worte (sublime and beautiful words) über die Liebe (1 Kor 13, 1) niemals vergessen werden. Dagegen könne der schöne Ausspruch: „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“ (τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ — 2 Kor 3, 6) nur mit Vorbehalten angenommen werden. Denn Paulus wolle mit dieser auch an anderen Stellen seiner Briefe in ähnlichen Redewendungen wiederkehrenden Meinung die sich in kasuistischen Einzelheiten (minute details) verlierenden Vorschriften des Alten Bundes treffen. Das Judentum ehre aber auch den Buchstaben, da er „das Kleid des Geistes“ bedeute. Den *toten* Buchstaben aber weise das Judentum zurück. Es anerkenne lediglich den *lebendigen* Buchstaben, der den sich verändernden Umständen der Zeit angepaßt sei. Der Talmud sei nichts anderes als eine den Bedürfnissen des Lebens angepaßte Auslegung der Thora. Und wenn Paulus, zu den *Christen* gewendet, sie als den Tempel des lebendigen Gottes erklärt (2 Kor 6, 16) oder den Leib als den Tempel des Hl. Geistes bezeichnet (1 Kor 6, 19), so seien dies schließlich dem Judentum entnommene Lehren (vgl. Ex 29, 45), die auch von *Hillel dem Älteren* eingeschärft wurden<sup>22</sup>. Auch mit den Worten des Apostels: „Laßt den Geist nicht erlöschen“ (τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε — 1 Thess 5, 19) könne sich das Judentum befreunden, wenn ihm auch der überspitzte Gegensatz zwischen Fleisch und Geist fremd sei, und die Verherrlichung der Askese, der Klöster und des Mönchtums und schließlich auch die pessimistische Weltanschauung des

<sup>22</sup> Man müßte m. E. auch beifügen: Lv 26, 11. Über *Hillel* vgl. die Belegstellen bei Klausner, S. 552—554.

Paulus nicht auf seiner, des Judentums, Ebene liege. Aber eines versucht Prof. Klausner besonders zu betonen. Paulus habe seine ganze „neue“ Lehre auf das „Alte“ Testament gegründet. Dies sei eine der wichtigsten Ursachen gewesen, weshalb die Kirchenväter das alte Testament dem christlichen Kanon einzuverleiben *gezwungen* gewesen wären (608); es sei aber auch die Ursache gewesen, weshalb die jüdische Kultur auf das, was man die christliche Zivilisation (soll wohl heißen: Kultur) zu nennen pflegt, neben Hellenen- und Römertum solch einen mächtigen Einfluß ausgeübt hätte. Und diesem Umstande sei es auch zuzuschreiben, daß die fern der Heimat verstreut lebenden Juden die Kultur der sie beherrschenden Völker trotz allen ihren Leiden, Verfolgungen und Erniedrigungen schöpferisch beeinflussten, was gewiß nicht möglich gewesen wäre, wenn diese Völker nicht auch das Alte Testament als ihr geistiges Besitztum anerkannt hätten. *Und darin liege das große Verdienst des Paulus um das Judentum.* Und der „Pharisäer“, der Schüler Gamaliels, sei so erfüllt von dem Gedanken der Schriften des Alten Bundes und ihrer Überlieferung gewesen, daß es ihm ganz unmöglich gewesen wäre, anders zu lehren als auf der Grundlage dieser hl. Schriften seines Volkes, des Volkes, das er hart zu verurteilen pflegte, von dem er sich aber bis zu den letzten Tagen seines Lebens nicht gänzlich loszumachen verstanden hatte. Und Klausners Werk schließt mit den Worten, daß, wenn dereinst „das Reich Gottes“ im jüdischen Sinne des Wortes gekommen sein werde, auch das Judentum die großen Verdienste des Paulus würdigen werde, die jüdische Bibel zum Ausgangspunkte seiner Glaubensverkündigung unter den Heiden genommen zu haben. Und in diesem Sinne sei auch Paulus, wie schon *Maimonides* erklärt hätte, der „Wegbereiter des Messias-Königs“ gewesen. —

Dazu wäre m. E. folgendes zu sagen: Zunächst muß die Meinung Klausners, daß die Lehre Christi nur eine solche für das *jüdische* Volk gewesen sein sollte, zurückgewiesen werden, ebenso die Behauptung, daß Christus der Herr die Heiden für eine *minderwertige Art von Menschen* angesehen hätte (S. 8). Dagegen spricht schon das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 30—37), das, richtig ausgelegt, uns befiehlt, *alle* unsere Mitmenschen als Brüder zu betrachten und ihnen in den Zeiten der Krankheit und der Not hilfreich beizustehen. Es faßt den Begriff des „Nächsten“ (Lk 10, 29) in denkbar weitestem Sinn auf, und die Worte: „Καὶ σὺ ποίει ὁμοίως“ (Lk 10, 37) verpflichten, in jedem Hilfsbedürftigen den Nächsten zu sehen, dem Nächsten gegenüber aber nicht wie der Priester oder der Levite, sondern wie der Samaritaner zu handeln, der ohne

Rücksicht auf Volkszugehörigkeit und sonstige zwischen den Völkern etwa bestehende Spannungen der Stimme des Gewissens und des Mitleids Gehör geschenkt hat<sup>23</sup>.

Es ist ferner unhaltbar und verfehlt, aus den Worten des Herrn bei Mt 10, 5—6 (vgl. auch Mt 15, 24), wo Christus der Herr den Aposteln aufträgt, nicht zu den Heiden und Samaritanern zu gehen, sondern vielmehr die „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (τὰ πρόβατα τὰ ἀπολώλοτα οἴκου Ἰσραήλ) in den Schafstall zurückzuführen, den Schluß zu ziehen, daß die Religion Jesu Christi nicht von Anfang an als eine solche für *alle* Menschen gedacht war. Da aber Gott der Herr die Verheißung des Messias direkt nur dem *ausgewählten Volke* und *nicht den Heiden* gemacht hatte, so richtete sich die Predigt Jesu Christi *zunächst* an die Genossen des Bundes<sup>24</sup>. Und erst, als das auserwählte Volk die messianische Predigt des Herrn abgelehnt und die Finsternis, wie der hl. Johannes so schön sagt, das Licht nicht verstanden hatte, als die Seinigen ihn nicht aufgenommen hatten (οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον, Jo 1, 11), da war die Stunde für die Heidenmission gekommen. Deshalb sagt auch der hl. Petrus (vgl. Apg 3, 26): ὑμῖν πρῶτον ἀναστήσας ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν εὐλογοῦντα ὑμᾶς ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον

<sup>23</sup> Vgl. über diesen Begriff des „Nächsten“: *Josef Schmid*, Das Evangelium nach Lukas, Regensburg 1940, S. 147 f., der auch das Verhältnis der besonderen Liebe zum Eros, zur Freundschaft und zur Humanität erörtert. Ferner *Otto Weinberger*, *Die Gottes- und Nächstenliebe im Evangelium*, Theologisch-Praktische Quartalsschrift, 96 (Linz 1948), S. 230—234, worin ich auf den Unterschied der jüdischen Berith-Vorstellung und der christlichen Gnadenlehre betreffend die „Erlangung des ewigen Lebens“ (Lk 10, 25) hingewiesen habe. Für *meine* Auslegung auch *Maclean*, S. 693 (the whole transaction was a matter of contract, God owing a debt to man for goodness), und das Sammelwerk *Die Lehren des Judentums*, herausgegeben vom Verband Deutscher Juden, Gustav Engel Verlag Leipzig (s. a.), 5. Teil, S. 13.

<sup>24</sup> Noch bei Lk 1, 32 lesen wir die Beschreibung des Messias vollkommen im Rahmen der alttestamentlichen Messiaserwartung (vgl. *Schmid*, l. c., S. 35), während der Prophet Symeon bei Lk 2, 32 in Anlehnung an Is 52, 10 bereits von *allen Völkern* spricht, von dem „geistigen“ Israel und von dem messianischen Heile, an dem auch die Heiden Anteil haben werden (Is 2, 1; 42, 6; 49, 6 und dazu *Schmid*, a. a. O., S. 62). Über Isaias und seine Bilder vom einstigen Eintritt der Heiden in das Reich Gottes ausführlich *Max Meinertz*, *Jesus und die Heidenmission* (Neutestamentliche Abhandlungen I/1—2, <sup>2</sup> Münster 1925, S. 26, 29. *Meinertz* bringt auch (S. 120) ein interessantes Exzerpt aus dem Exegeten *Ferus* des 16. Jahrhunderts, der unter den Gründen, warum Jesus die Apostel zunächst nur zu den Juden gesendet hat, auch jenen anführt, daß es angemessen war, daß die, die zuerst das *Gesetz* empfangen hatten, auch zuerst das *Evangelium* erhielten, da das Gesetz ein „paedagogus ad christum“ war.

ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν. Also, an Euch hat Gott *zuerst* seine Sendung ergehen lassen, erklärt der *Vikar Christi*, indem er sich auf die Prophezeiungen des Alten Bundes beruft (vgl. Vers 22—25 a. a. O.). Es darf nicht vergessen werden, daß die bereits an Abraham ergangene Verheißung *alle* Völker der Erde betraf. Da es auch im hebräischen Urtexte heißt: כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ (Gen 22, 18; vgl. auch 18, 18), so befremdet es, daß dem gelehrten jüdischen Professor, der uns Christen heute noch als „Heiden“ bezeichnet, diese Verheißung Jahves, der schließlich auch sein Gott ist, entgangen sein sollte<sup>25</sup>.

Es ist auch nicht richtig, die Worte des Herrn bei Mt 10, 5—6 sowie 15, 24 dazu zu benutzen, um irgend einen Gegensatz zwischen der Lehre Jesu Christi und jener des hl. Paulus künstlich zu konstruieren. Denn das Evangelium, so lehrt er im Römerbrief (1, 16), hat die Kraft Gottes, *alle* selig zu machen, die daran glauben, *zuerst* die Juden, aber auch die Heiden (δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι). Und ganz in gleichem Sinne hatte der hl. Paulus zu Antiochia in Pisidien zu den ihm widersprechenden und ihn lästernden Juden gesagt: „Euch mußte *zuerst* das Wort Gottes verkündet werden. Da Ihr es aber verwerfet und Euch selbst des ewigen Lebens unwürdig erklärt, siehe, *so wenden wir uns den Heiden zu*“ (ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λογηθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξιῶς κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη) (Apg 13, 46)<sup>26</sup>. Daß aber *nach dem ewigen Heilsplan* auch die Heiden zum Reiche Gottes berufen waren, lehrt Paulus selbst im Epheserbriefe 3, 5—6, woselbst er unter Berufung auf die Propheten von den Heiden als „Miterben, Miteinverlebten und Mitgenossen“ (συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετοχα) des Reiches Gottes spricht und diesen Umstand als ein von Ewigkeit in Gott geborge-

<sup>25</sup> Über die Verheißungen an die Patriarchen und den „Universalismus“ des AT überhaupt *Meinertz*, S. 19—38, der diesen Gedanken auch bei den anderen Propheten, in den Lehr- und Weisheitsbüchern, sowie den Psalmen verfolgt. — Über den Universalismus des Lukasevangeliums im besonderen vgl. auch *Meinertz*, Das Lukasevangelium (Biblische Zeitfragen, 3. Folge, Heft 2), Münster 1910, S. 28—34.

<sup>26</sup> Vgl. zum Text *Franz X. Pölzl*, Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905, S. 110, der zutreffend ausführt, daß sich der hl. Paulus zunächst an die Juden, „die geborenen Söhne des Messiasreiches“, gewendet hat, daß er aber, wenn er sich hierauf wegen ihrer Unwürdigkeit an die Heiden wendet, durch diesen Schritt nur die Prophetie des Js 49, 6 verwirklicht.

nes Geheimnis bezeichnet (οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ, Eph 3, 9)<sup>27</sup>.

Im übrigen sagt Christus der Herr bei Mt 18, 11, daß der Sohn des Menschen gekommen sei zu retten, was verloren war (σῶσαι τὸ ἀπολωλός, vgl. auch Lk 19, 10), ohne daß irgend eine Unterscheidung zwischen Juden und Heiden gemacht wird. Bei Jo 10, 16 wird von den Schafen gesprochen, die „nicht aus diesem Stalle“ (ἐκ τῆς αὔλης ταύτης) sind, d. h., nicht von den Juden herkommen, und daß auch diese herbeigeführt werden müßten. Und nach Jo 12, 46 soll *keiner*, der an den Herrn glaubt, in der Finsternis bleiben. Der Lehr- und Taufbefehl bei Mt 28, 19 ist an *alle* Völker gerichtet. Es scheint mir nach diesen Ausführungen nicht notwendig, bei diesem Punkte noch weiter zu verweilen.

Auch die Auslegung, die Klausner den Worten des Apostels gibt: „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“, ist m. E. verfehlt. Der Völkerapostel denkt an den *Heiligen Geist*, den Geist der Gnade, durch den Christus in uns lebt (Gal 2, 20. 21), den er dem „Buchstaben“ entgegensetzt, durch den niemand gerechtfertigt werden kann (Gal 2, 16. 21). Denn die Christen sind mit dem Hl. Geiste getauft (vgl. Jo 1, 33), sie leben im Glauben an den Sohn Gottes, der sie geliebt und sich für sie hingegeben hat und der sie dereinst, wenn sie den Glauben bewahren und nach seinen Geboten handeln, zur ewigen Glorie, zur Anschauung Gottes berufen wird<sup>28</sup>. Ebenso wird man es als befremdend bezeichnen müssen, wenn uns H. Prof. Klausner glauben machen will, die „Kirchenväter“ hätten sich mit Rücksicht auf die alttestamentlichen Belegstellen gezwungen gesehen (were *forced*, von Klausner gesperrt), das Alte Testament trotz ihres Hasses gegen Juden und Judentum (with all the hate which most of them had for Jews and Judaism) in den christlichen Kanon aufzunehmen. Dabei wird ganz beiseitegeschoben, daß sich schon Christus der Herr an zahlreichen Evangelienstellen, die hier aufzuzählen müßig wäre, auf das Alte Testament beruft und insbesondere auch der hl. Petrus die Inspiration der alttestamentlichen Bücher ausdrücklich bezeugt hat<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Zum Texte Pözl, S. 456—57. Über die Verblendung der Juden und ihre künftige Bekehrung nach der Lehre des hl. Paulus vgl. Pözl S. 334—36.

<sup>28</sup> Über die Stellung des hl. Paulus zum mosaischen Gesetz: *Feine*, Theologie, S. 196—200.

<sup>29</sup> Vgl. statt aller die Belegstellen bei *Theophil Hubert Simar*, Lehrbuch der Dogmatik, 4. Auflage (1899), 1. Bd. S. 4—6, S. 10. Ferner die eingehende Aus-

Das ist ferner doppelt befremdend in dem Munde eines Autors, der sich in seinem früheren Buche über „Jesus von Nazareth“ (VIII. Buch, 2. Kapitel) auf *Wellhausens* bekannten Ausspruch, daß „Jesus nicht Christ, sondern Jude“ gewesen sei, beruft und abschließend behauptet, daß Jesus „Jude war und bis zum letzten Atemzuge Jude blieb“. Aber ich halte es für unnötig, bei diesem Punkte noch länger zu verweilen.

Ich halte es schließlich auch nicht für erforderlich, mit Prof. Klausner über den Wert der Askese, der Abtötung, über Mönchtum und Ordenswesen zu rechten. Im Hause des Herrn gibt es „viele Wohnungen“ und wer sich nicht berufen fühlt, dem Herrn *nachzufolgen* (Mt 19,21), der kann auch, ohne daß er schon hier auf Erden durch Armut, Keuschheit und Gehorsam den vergänglichen Irrlichtern dieser Welt entsagt, dereinst selig werden<sup>30</sup>. Denn die ewige Seligkeit ist, wie der hl. *Franz von Sales* sagt, mit jedem Stande vereinbar.

Trotz der tiefen Kluft, die uns von einem Gelehrten wie Klausner trennt, bleibt sein Buch doch sehr beachtenswert. Es enthält reiche, uns vielfach unbekannte Literaturangaben, es gibt uns Aufschluß über die Mentalität des jüdischen Intellektuellen, der jede Versöhnung mit dem Christentum aus religiösen und verstandesmäßigen Gründen, wie er sagt, ablehnt<sup>31</sup>, — und das ist auch für uns sehr wertvoll zu wissen, — und es bestärkt uns schließlich dadurch in der Überzeugung, daß wir Christen auf dem richtigen Wege sind, wenn wir jene Lehre angenommen haben, die uns ein-

---

einandersetzung über das Verhältnis beider Testamente zueinander bei *Otto Weinberger*, Die Wirtschaftsphilosophie des Alten Testaments, Wien 1948, S. 36—49.

<sup>30</sup> Der Text erläutert den Begriff der „Nachfolge“ bei Mt 19,21 (τέλειος εἶναι) in Übereinstimmung mit *Petrus Dautsch*, Die drei älteren Evangelien, 4. Aufl., Bonn 1932, S. 265—66. Christus der Herr deutet „in seiner maßvollen Weise“ an, daß die Hingabe der Habe nicht von allen Christen, sondern nur von denen, die „vollkommen“ sein wollen, zu verlangen sei. Die von protestantischer Seite gemachte Einwendung, daß damit die „verhängnisvolle“ Unterscheidung zwischen höherer und niedrigerer Sittlichkeit, die Existenz von „Räten“ in die Sittenlehre eingeführt worden sei, weist Dautsch zutreffend unter Berufung auf die gleichzeitig erwähnte Dekaloggesetzgebung und das Gebot der Nächstenliebe zurück. Ebenso *Julius Spiegel*, Das Markusevangelium, Mainz 1940, S. 122, der Mk 10,21 als einen evangelischen Rat bezeichnet. Es werde ein Unterschied gemacht zwischen einem Weg, der notwendig ist, um das ewige Leben zu erlangen, und einem Weg, der einen Schatz im Himmel verschafft, dem Verzicht auf irdischen Besitz und der Nachfolge Jesu. Ebenso *Gottfried Stettinger*, Kommentar zum Evangelium des heiligen Markus, 3. Aufl., Graz 1935, S. 263—264.

<sup>31</sup> Vgl. *Klausner*, S. 609.

schärft, daß wir Menschen ohne die Gnade Gottes nichts erreichen können, und daß zwar das Heil von den Juden gekommen ist (Jo 4, 22), daß aber niemand zum Glauben an unseren Herrn Jesus Christus gelangen kann, wenn ihn der Vater nicht zieht (Jo 6, 44).

DR. P. JOSEF GLAZIK MSC, MÜNSTER (WESTF.)

MAKARIJ GLUCHAREV (1792—1847), DER BEGRÜNDER  
DER RUSSISCH-ORTHODOXEN ALTAI-MISSION\*

Obleich der Missionsauftrag Christi von der russisch-orthodoxen Kirche allgemein als verpflichtend anerkannt wurde, war seine Ausführung jedoch zumeist der persönlichen Initiative glaubenseifriger Männer überlassen. Jedenfalls gab es bis ins 19. Jahrhundert hinein in Rußland kein kirchliches Zentralorgan, das sich der Missionsaufgabe angenommen hätte. Die Sorge um die Ausbreitung des Glaubens und die Verantwortung für das Missionswerk lagen voll und ganz auf den einzelnen Eparchen. Von ihrer persönlichen Einstellung, ihrem religiösen Eifer und ihrer Tatkraft hing es ab, ob das Wort Gottes zu den Heiden getragen wurde oder nicht. Bei den einzelnen Eparchen lag demgemäß auch die Entscheidung über das Schicksal einer vor ihrer Amtszeit begonnenen Mission. Russische Missionsgeschichte ist deshalb in gewisser Hinsicht die Geschichte der einzelnen Eparchien und ihrer Vorsteher. Aus dieser Tatsache ergeben sich allein schon Schwierigkeiten, die die Geschichte anderer missionarischer Gemeinschaften nicht kennt.

\* Zur Missionierung im westsibirischen Raum vergleiche: A. M. Ammann, Ostslawische Kirchengeschichte. Wien (1950). — S. Bolshakoff, The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church. London 1943. — Brockhaus-Efron, Enciklopedičeskij slovar'. StPtbg. 1890—1907. — A. Dobroklonskij, Rukovodstvo po istorii Russkoj Cerkvi. 4 vol. Rjazan'<sup>2</sup> 1889. Moskau 1889—93. — G. Florovsky, Russian Missions. An Historical Sketch. In: The Christian East 14, 1933, 30—41. — K. S. Latourette, A history of expansion of christianity. VI: The great century in Northern Africa and Asia. 1800—1914. New York <sup>4</sup>1944. — K. Lübeck, Die Christianisierung Rußlands. Aachen 1922. — A. Palmieri, La Chiesa Russa. Le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale. Firenze 1908. — Fr. Raeder, Die Missionstätigkeit der russischen orthodoxen Kirche. In: AMZ 32, 1905, 349—365, 397—411, 457—474, 507—523, 545—558. — P. Sumarokov, Missionerstvo v Sibiri. In: Chr Čt 1883 II 411—434, 561—593; 1884 I 113—147, 639—673; II 327—347, 657—685. — E. K. Smirnov, Očerki istoričeskago razvitija i sovremennago sostojanija ruskoj pravoslavnoj missii. StPtbg. 1904.

Unter diesen besonderen Schwierigkeiten stand auch das Werk, das *Filofej Leščinskij*<sup>1</sup>, der Pionier der sibirischen Mission, begründet hatte. Sein unmittelbarer Nachfolger, Antonij Stachovskij (1721—1740), stand noch unter dem Einfluß des missionarischen Beispiels Filofejs und versuchte zumindest, die Glaubensboten, die dieser als Mitarbeiter gewonnen hatte, zu unterstützen. Als aber trotz aller staatlichen Vergünstigungen — wie Freiheit von Leibeigenschaft, Steuererlaß, Kleider- und Geldgeschenken — dem Christentum von seiten der einheimischen Bevölkerung immer mehr Widerstand entgegengesetzt wurde, da erlahmte selbst dieser geringe Eifer, und es folgte eine Reihe recht stiller Jahre für die Heidenmission.

Unter Katharina II. wurde besonders den Mohammedanern religiöse Bekenntnisfreiheit zugebilligt. Daraufhin entstand unter dem Einfluß islamischer Wanderprediger eine noch größere Abneigung gegen die christliche Religion. Infolge dieser staatlichen Toleranz wurde die Tätigkeit der Missionare stark eingeschränkt: 1764 bewilligte man den einzelnen Eparchien nur eine begrenzte Anzahl staatlich besoldeter Glaubensboten. Der Riesendiözese Tobolsk z. B. wurden nicht mehr als zwei solcher Missionare zugesprochen. Im übrigen sollte sich die Pfarrgeistlichkeit der in ihrem Kirchspiel wohnenden Heiden annehmen. Diese sah jedoch in der Missionsaufgabe ein Werk der Übergebür, eine Zusatzarbeit, auf die sie nicht einmal vorbereitet war. Als endlich 1799 die Stellen der offiziell besoldeten Missionare aufgehoben wurden, hörte die Arbeit unter den Heiden vollständig auf.

Während dieses Stillstands der Missionstätigkeit fielen die Getauften in solchen Massen vom christlichen Bekenntnis ab, daß nicht nur die Kirche, sondern auch der Staat alarmiert wurden. Glücklicherweise fanden sich zu dieser Zeit wieder apostolisch gesinnte Männer, die sich des vernachlässigten Wortes Gottes mit neuem Eifer annahmen und die für die Entwicklung des Missionsgedankens in der russisch-orthodoxen Kirche von bleibendem Einfluß sein sollten.

Am Anfang dieser neuen Periode in der russischen Missionsgeschichte steht der gebildete und seeleneifrige Erzbischof von Tobolsk: *Evgenij Kazancev* (1826 bis 1831)<sup>2</sup>.

Gleich zu Beginn seiner Amtszeit unternahm Evgenij eine Visitationsreise durch seinen Sprengel und war von dem, was er zu sehen bekam, so beeindruckt, daß er beschloß, seine Eparchie auf 5—6 Jahre zu verlassen, um nach dem Beispiel Filofejs „mit den Ostjaken, Vogulen und Samojeden zusammenzuleben, ihre Sprache zu erlernen, die kirchlichen Bücher in ihre Sprachen zu übersetzen...“<sup>3</sup>. Er gab diesen Gedanken jedoch wieder auf, obwohl sein Rücktritt vom Hl. Synod und vom Zaren bereits genehmigt worden war. An Stelle dessen bat er um die Erlaubnis, im Norden und Süden seiner Diözese zwei Missionen begründen zu dürfen. Da ihm klar geworden war, „daß die Pfarrgeistlichkeit sich nicht einmal die Mühe machte, den Eingeborenen die Anfangsgründe des christlichen Glaubens zu vermitteln“<sup>4</sup>, und da in Sibirien keine vertrauenswürdigen Priester für

<sup>1</sup> Vgl. ZMR 37, 1953, 24—35. Dort auch die Umschrift des Russischen und das Verzeichnis der Sigel.

<sup>2</sup> A. Sulokij, Ardiepiskop Evgenij Kazancev, kak archipastyr' tobol'skij. In: Strannik 1872 II 3—34, 97—152, 181—221. — Vgl. dazu: Pravoslavnoe Obozrenie 1868 n. 7, 80—86; n. 8, 136—144. Dušepoleznoe Čtenie 1868 Okt.—Dez.; 1869 Jan. — I. Blagoveščenskij, Evgenij Kazancev. Biografičeskij očerk. Moskau 1875.

<sup>3</sup> Irinarch, Istoriija Obdorskoj duhovnoj missii. 1852—1904. Moskau 1906, 5.

<sup>4</sup> Predigt Kazancevs, zitiert bei Blagoveščenskij, I. c., 98.

diese Aufgabe zu finden waren, wandte Kazancev sich mit einem Aufruf an die Klöster des europäischen Rußlands.

Einer der beiden Männer, die diesem Rufe Folge leisteten, war der Archimandrit *Makarij Glucharev*, „der neben Innokentij Veniaminov der hervorragendste Missionar werden sollte, den die russische Kirche jemals hervorgebracht hat“<sup>5</sup>. Er wurde der Begründer der russisch-orthodoxen Altai-Mission und ist in einem gewissen Sinne als der geistige Vater des neueren Missionswerkes der russischen Kirche anzusprechen.

*Michail Jakovlevič Glucharev*<sup>6</sup> wurde am 8. November 1792 zu Vjaz'ma im Bezirk Smolensk als Sohn eines Geistlichen geboren. Er studierte zunächst auf dem Seminar der Bezirksstadt, ging dann zur Geistlichen Akademie nach St. Petersburg und beendete 1817 dort sein Studium als Magister der Theologie. Er wurde als Professor der Kirchengeschichte und der deutschen Sprache an das Seminar nach Jaroslavl berufen, an dem er bald als Inspektor eine leitende Stellung einnahm. Sein Erzbischof Job Potemkin behandelte den jungen, lebhaften Gelehrten recht streng und versuchte, ihn zur Demut zu erziehen. Glucharev ging auf diese Anweisungen gelehrig ein, da er sich schon im Seminar mit gefühlvoller Liebe den Übungen der Frömmigkeit hingegeben hatte. Hier in Jaroslavl kam er auch mit den Schülern Paisij Veličkovskijs zusammen, die, der hesychastischen Richtung ihres Meisters folgend, das gemeinsame Leben mit dem Einsiedlertum zu verbinden suchten. Unter ihrem Einfluß entschloß Glucharev sich 1819 zum Mönchstum und nahm bei der Weihe den Namen Makarij an. Seinen Neigungen und der Vorliebe seiner Zeit entsprechend, beschäftigte er sich viel mit dem deutschen und französischen Schrifttum mystischer oder mystizistischer Färbung. So las er die Werke Johann Arndts, Jung-Stillings, Jakob Böhmes und der Madame Guyon. Später übersetzte er sogar einige Schriften aus dem Kreise um die heilige Theresia von Avila und die „Pensées“ Pascals<sup>7</sup>. Schon in seiner Studentezeit hatte Makarij ein besonderes Interesse an der Hl. Schrift gefunden. Um das AT nicht nur in der kanonischen Septuaginta-übersetzung, sondern auch in der Ursprache lesen zu können, hatte er neben Griechisch und Latein noch eigens Hebräisch gelernt, was unter den damaligen russischen Theologen für ganz ungewöhnlich angesehen wurde. Es ist daher verständlich, daß gerade Glucharev der 1813 auf englische Anregung gegründeten russischen Bibelgesellschaft beitrug. Dadurch kam er auch persönlich in Beziehung zu all denen, die den Zielen dieser Gesellschaft in Rußland dienen

<sup>5</sup> Lübeck, a. a. O., 76.

<sup>6</sup> —, *Pis'ma pokojnago missionera archimandrita Makarija byvšago načal'nikom Altajskoj Duchovnoj Missii*. 2 vol. Moskau 1860. — K. V. Charlampovič, Archimandrit Makarij Glucharev, osnovatel' Altajskoj misii, i ego prebyvanie v Kazani. In: *PrSob* 1904 I 205—230; II 229—253. — A. Lavrov, Archimandrit Makarij, načal'nik Altajskoj cerkovnoj missii. In: *Strannik* 1, 1860, III 57—67. — E. Ostromyšlenskij, Archimandrit Makarij, Altajskij missioner. *Ibd.* 1, 1860, I 12—24; III 68—83. — A. S. Sturdza, Archim. Makarij, podvižnik i blagovestnik slova Christova. *Ibd.* 1, 1860, II 123—135. — M. Makarevskij, žizneopisanie archimandrita Makarija (Michaila Gluchareva), osnovatelja altajskoj missii. StPtbg. 1892.

<sup>7</sup> G. Florovskij, *Puti ruskago bogoslovija*. Paris 1937, 187—191.

wollten. Der Verkehr mit den frommen Vertretern der westlichen Welt weitete seinen geistigen Horizont und machte ihn in der Beurteilung anderer Auffassungen weitherziger und duldsamer, als es im allgemeinen in der orthodoxen Kirche üblich war. Gleichwohl hielt Makarij sein Leben lang an den Dogmen seiner Kirche fest, wenn auch durch Jaroslavl reisende Quäker nach einem Besuch bei ihm feststellen zu können glaubten, daß „er sich durch die zahlreichen äußerlichen Zeremonien im Gottesdienst der griechischen Kirche und die übermäßige Verehrung der Heiligenbilder bedrückt fühle“<sup>8</sup>. Bei solchen Unterredungen ging es ihm nicht nur um den Austausch von Gedanken und Meinungen; er verstand es, diesen Begegnungen einen ausgesprochen religiösen Charakter zu geben: aus dem Besuch der Quäker wurde gemeinschaftliches Gebet — eine lateinisch geführte Disputation mit dem lutherischen Oberpastor Dittrich in Moskau schloß er mit einem herzlichen Bruderkuß. Dieser Versöhnlichkeit anderen Glaubenshaltungen gegenüber entsprang der phantastische Plan, in Moskau ein Gotteshaus zu errichten, in dem an drei verschiedenen Altären, einem orthodoxen, einem katholischen und einem protestantischen, Gott unter einem Dache gemeinsam angebetet werden sollte.

Diese etwas schwärmerische Weitherzigkeit mag ihn seinen kirchlichen Vorgesetzten verdächtig gemacht haben. Vielleicht wollte man ihn durch größere Würden fester binden; jedenfalls war er schon 1821 Archimandrit und wurde als solcher zum Rektor des Geistlichen Seminars in Kostroma bestellt. Aber sein Einfluß auf den Nachwuchs der orthodoxen Geistlichkeit muß doch wohl als schädlich angesehen worden sein. Auffallend ist, daß er schon nach zwei Jahren sein Amt „krankheitshalber“ niederlegte und sich in eine Einöde bei Kiew zurückzog. Von dort ging er noch weiter in die Einsamkeit und unterstellte sich der Seelenführung des Starzen Filaret in der Glinskajer Einsiedelei bei Kursk.

Vielleicht hängt Makarijs Rücktritt aber auch mit der kirchlichen Säuberung zusammen, die als Reaktion auf die überspitzten Reformen Alexanders I. nach dem Sturz seines „Kultusministers“ Gallitzin (1824) durchgeführt wurde und bei der auch die Bibelgesellschaft ein schnelles, unrühmliches Ende fand. Eine gewisse Berechtigung zu dieser Vermutung besteht insofern, als auch das Mönchsleben in der Einsiedelei Makarij nicht allzu lange zu fesseln vermochte. Er war trotz aller mystischen Neigungen doch ein aktiver Typ. So entschloß er sich, dem Aufruf Evgenij Kazancevs zu folgen und Heidenmissionar zu werden.



Nach den Plänen des Tobolsker Erzbischofs sollte Makarij die nördliche Mission im Obdorsker Gebiet übernehmen. Aber wegen seiner schwächlichen Gesundheit glaubte Makarij diesen Auftrag ablehnen zu müssen<sup>9</sup>. Er selbst trug sich mit dem Gedanken, zu den Kirgisen zu gehen. Aber ein Verbot der Regierung hinderte ihn daran<sup>10</sup>. Schließlich übertrug Kazancev ihm die Missionierung der im Tomsker Gouvernement lebenden Kalmücken.

<sup>8</sup> Fil(imo)nov D., Materialy dlja biografii osnovatelja Altajskoj Missii, Archimandrita Makarija (M. J. Gluchareva). Moskau 1888, 17 — zitiert bei Raeder, a. a. O., 467.

<sup>9</sup> Irinarch I. c., 7.

<sup>10</sup> Lübeck a. a. O., 77.

Das Makarij anvertraute Arbeitsgebiet bot sicherlich nicht weniger Schwierigkeiten als der hohe Norden. Es lag mitten im *Altai*-gebirge, zwischen Irtysch und Selenga. Ein Gewirr vielfach sich kreuzender Gebirgsketten von 2600—2900 Meter durchschnittlicher Höhe, mit ewigem Schnee bedeckt, voller Schründen und Schluchten — Talmulden voll steiniger Sümpfe und kleiner morastiger Seen — heiße Sommer und kalte Winter — dazu eine unruhig wandernde, kriegerische Bevölkerung aus Resten aller möglichen Stämme: das war das Arbeitsfeld, das Makarij 1830 mit zwei Studenten aus dem Tobolsker Seminar in Angriff nahm. Den jungen Leuten sank allein beim Anblick der düsteren Landschaft der Mut, und sie kehrten zu ihrem Bischof in die Heimat zurück. Allein geblieben, schlug Makarij zunächst in Bijsk seinen Wohnsitz auf und erkundete von hier aus die nähere und weitere Umgebung. Als es ihm gelang, seinen Bruder Akakij und den jungen Priester Landyšev als Mitarbeiter zu gewinnen, zog er mit einer Zeltkirche aus der Stadt und gründete die drei ersten Missionsstationen: Sandypsk, Maima (1831) und Ulala (1835).

Aber gleich der Anfang seiner Tätigkeit begegnete heftigem Widerspruch, dazu noch von einer Seite, von der er am wenigsten Schwierigkeiten erwartet hätte: nämlich von den russischen Siedlern. Diese waren zum großen Teil von der altgläubigen Sekte der Raskolniki. Ob religiöse oder wirtschaftliche Interessen sie gegen Makarij einnahmen —, jedenfalls verstanden sie es, die Eingeborenen davon zu überzeugen, daß der Missionar der Teufel selbst sei<sup>11</sup>. Für die primitiven Schamanisten mit ihrer ständigen Furcht vor dem 'Scheitan' genügte der bloße Verdacht, um dem Missionar, so weit wie möglich, aus dem Wege zu gehen.

Aber Makarij gab nicht nach. Er verstand es, aus Irkutsk neue Mitarbeiter zu werben, die er nach Bedarf mit einer beweglichen Zeltkirche auf einzelne Stämme verteilte, damit die Missionare, obwohl der Sprache noch unkundig, eine erste Fühlung mit den Heiden bekämen. Er selbst leitete diesen Einsatz seiner Gefährten, hielt sich persönlich aber von jeder unmittelbaren Arbeit zurück, um zunächst einmal die Sprachen seines Missionsgebietes zu studieren. Von allgemeiner Bedeutung im Verkehr mit den verschiedenen Völkerschichten schien ihm die telengutische Sprache zu sein. Nach dem Gehör verfaßte er ein Lexikon von rund 3000 Wörtern und war nach zwei Jahren angestrengtester Arbeit soweit, daß er ohne Dolmetscher gut fertig werden konnte. Nach diesem Erfolg

<sup>11</sup> Enc Slov XVIII (35), 398.

überzeugen sollten. Aus diesem Grunde legte er so großes Gewicht darauf, ihnen die Wahrheiten des Glaubens in ihrer eigenen Sprache vorlegen zu können, sie die Gebete in ihrer Sprache beten zu lehren, die Liturgie in ihrer Sprache feiern zu können. So mühte er sich in den 14 Jahren seiner Missionstätigkeit ab, möglichst viele Übersetzungen für seine Christen zu schaffen. Tatsächlich lagen bei seinem Fortgang von der Mission sämtliche Evangelien, Teile der Apostelgeschichte und der Apostelbriefe, einige Psalmen und ausgewählte Stücke aus dem Alten und Neuen Testament in altaischen Mundarten vor. Sie blieben bis zum Jahre 1860 die einzigen Hilfsmittel der Missionare. Daß die Liturgie in einer Altaisprache gefeiert wurde, hat Makarij allerdings nicht mehr erlebt; die Erlaubnis dazu wurde vom Synod erst 1865 gegeben.

Wegen dieser seiner Grundhaltung kannte Makarij nicht — wie alle Missionare vor ihm und viele nach ihm — die Jagd nach Zahlen. Er protestierte heftig gegen das Gesetz, wonach jedem Missionar für hundert gespendete Taufen ein Orden verliehen wurde<sup>12</sup>. Er sah darin eine Schädigung der Missionsarbeit. Lieber wollte er einen bescheidenen, dafür aber richtigen Beginn einer organisierten Mission machen<sup>13</sup>. Nach vierjähriger Missionstätigkeit konnte er zwar schon 202 Taufen verzeichnen; aber insgesamt hat er in 14 Jahren nicht mehr als 675 Taufen gespendet.

Die Bekehrung der Eingeborenen war für ihn nicht mit der Taufe abgeschlossen, sie begann erst mit ihr. Deshalb war er mit seinen Missionaren unermüdlich tätig, in persönlichen Unterredungen und in den von ihm gegründeten Schulen den Glauben zu festigen und zu vertiefen. Er ging bei all dem nie übereilt vor. Sein Lebenswerk ist, was äußere Erfolge angeht, recht gering: er hat nicht mehr als 3 Schulen, 1 Kirche, 1 Krankenhaus und 2 missionseigene Häuser gebaut.

An allererster Stelle lag ihm das Wohl seiner Christen am Herzen. Sie standen ihm selbst näher als der äußere Aufbau seiner Mission. So bemühte er sich auch, seinen Neophyten mit dem Glauben die Segnungen der christlichen Kultur zu vermitteln. Er hatte bald erkannt, daß das nomadisierende Leben der Bevölkerung das größte Hindernis für eine dauernde Verchristlichung darstellte. Deshalb legte er alles darauf an, sie zur Sesshaftigkeit zu bringen. Daß diese Aufgabe seine und der Missionare Kräfte überstieg, war ihm klar.

<sup>12</sup> Enc Slov 35, 399.

<sup>13</sup> Smirnov, l. c., 19.

machte er sich sogleich an die Übersetzung der Hauptgebete und bestimmter Teile des Gottesdienstes. Makarij stand nämlich auf dem für seine Zeit völlig neuen Standpunkt, daß man mit der Spendung der Taufe sehr vorsichtig sein müsse. Deshalb forderte er von den Taufbewerbern seiner Mission eine lange Vorbereitungszeit, während der sie sich von der Wahrheit des Christentums Darum sorgte er sich um das christliche Leben der russischen Siedler, um an ihnen tatkräftige Helfer zu bekommen. Wer von ihnen Taufpate eines Eingeborenen werden wollte, mußte sich verpflichten, den Täufling in seine Hausgemeinschaft aufzunehmen und ihn durch Wort und Beispiel zu einem gesitteten Leben zu erziehen. Hatte der Pate bei seiner Fürsorge für den Getauften wirtschaftliche Schwierigkeiten, so scheute Makarij nicht einmal zurück, ihn mit Geldern aus der Missionskasse zu unterstützen! Er studierte sogar selbst Landwirtschaft und Gartenbau, um praktisch raten zu können, und besorgte aus Rußland landwirtschaftliche Geräte und Handwerkszeug. Er wagte auch die Gründung neuer Dörfer für die Christen, in denen sie, gesondert von den Heiden, in warmen Häusern wohnten und sich mit Ackerbau beschäftigten. Auf die Dauer beeindruckte das die Heiden sehr; aber sie zogen nicht den Schluß, den Markarij erwartet haben mag — sie bauten sich eigene heidnische Dörfer, in denen sie das äußere Leben ihrer christlichen Landsleute nachzuahmen suchten, ohne den Glauben selbst anzunehmen. Sie gingen sogar dazu über, heidnische Schulen zu eröffnen, um den Christen in nichts nachzustehen<sup>14</sup>.

In der ständigen Sorge für seine Gemeinden war Makarij einfach überall, wo Hilfe nottat. Es kam vor, daß er selbst die Kleinkinder verwahrte, damit die Mütter in seiner Gegenwart den schmutzigen Wohnraum der Familie säubern konnten. Da das keine Arbeit für den Missionar, den Mann, darstellte, kam er auf den Gedanken, die Organisation einer Frauengemeinschaft zu betreiben, die sich der häuslichen Erziehung der Frauen widmen sollte, um sie auf diese Weise für das Christentum zu gewinnen. Bei Gelegenheit eines Besuches in Moskau und St. Petersburg, 1839—40, unterbreitete er diesen Plan dem Synod, wurde aber abschlägig beschieden. Immerhin gelang es ihm, nicht nur das Interesse der Obrigkeit und privater Kreise für die Altaimission zu wecken; er fand auch zwei Frauen, die gewillt waren, sich dieser missionarischen Aufgabe zu unterziehen. Eine von ihnen war die Französin Sophie de Valmond, die in Moskau vom Katholizismus zur Ortho-

<sup>14</sup> Smirnov, I. c., 20 f.

doxie übergetreten war<sup>15</sup>. Sie hat unter der weiblichen Bevölkerung des Altai segensreich gewirkt: sie beriet sie in geistlichen und weltlichen Dingen, lehrte sie, die Glaubenswahrheiten ins praktische Leben zu überführen, brachte ihnen die Geheimnisse der Kochkunst, des Flickens und Nähens und aller anderen hausfraulichen Arbeiten bei. Sie errichtete sogar eine Mädchenschule, in der sie mit ihrer Gefährtin die weibliche Jugend auch im Lesen und Schreiben unterrichtete. Bei all dem fand sie noch Zeit, der Kranken zu warten, Wunden zu behandeln und Kinder zu betreuen.

Makarij selbst war all seinen Mitarbeitern Meister und Vorbild in der Missionsarbeit. Selbstlos war er zu jedem persönlichen Opfer bereit. Er teilte sogar seine enge Wohnung mit Waisenkindern, wenn er keine Möglichkeit sah, sie anderswo unterzubringen.



Bei aller Sorge für das persönliche Werk fand Makarij noch Muße, Pläne zu schmieden, um das Missionswerk im allgemeinen zu fördern und im ganzen russischen Volke zu propagieren. Er verfaßte eine missionstheoretische Schrift, in der er seine „Gedanken über Wege zu einer erfolgreicherer Ausbreitung des christlichen Glaubens unter den Mohammedanern, Juden und Heiden im Russischen Reiche“ entwickelte. Aber seine kirchlichen Vorgesetzten waren in ihrem Verständnis für die Missionen noch nicht weit genug fortgeschritten, um Makarijs Plänen zur Verwirklichung zu verhelfen. So blieb dieses umfassende, seiner Zeit weit voraus-eilende Missionsprogramm im Staub der Archive vergraben. Erst 1893—94 wurde es im „Orthodoxen Glaubensboten“ (Pravoslavnyj Blagovestnik) und 1894 als Buch in Moskau veröffentlicht, nachdem mancher der darin enthaltenen Vorschläge bereits seine Verwirklichung gefunden hatte.

Der Verfasser geht in seinem, bis ins kleinste ausgearbeiteten Entwurf zur Neugestaltung des russischen Missionswesens von der Voraussetzung aus, daß die Heidenmission *Pflicht des ganzen Volkes* sei. Damit das Volk für diese Aufgabe befähigt werde, müsse es selbst zunächst im lebendigen Christentum tiefer gefestigt werden. Um das zu erreichen, fordert Makarij die allgemeine Verbreitung der vollständigen Bibel in der russischen Volkssprache, da nur die Heilige Schrift der tragende Grund für eine religiöse und sittliche Erneuerung des Volkes sein könne. Deshalb erscheint ihm die schulische Erziehung der Jugend, besonders auch der Mädchen, als

<sup>15</sup> Pr Blag 1904 I 20 f.

die unvermeidliche Vorbedingung der Bibellektüre; d. h. es müssen bis ins letzte Dorf hinein Volksschulen gegründet werden.

Die Sorge für diese Schulen, für die Verbreitung der Bibel und anderer apologetischen Schriften will Makarij einer *Missionsgesellschaft* übertragen wissen, deren Mitglieder alle Schichten der Bevölkerung, Männer und Frauen, werden können. Von dieser Gesellschaft soll auch eine Missionszeitschrift herausgegeben werden, die weiteste Kreise mit der Arbeit der Missionare und mit den Missionsaufgaben der Kirche bekannt macht.

Naturgemäß befassen sich die Pläne Makarijs besonders mit der Missionsarbeit selbst. Größtes Gewicht will er auf die Ausbildung des Missionspersonals gelegt wissen. Es soll eine eigene *Missionsanstalt* gegründet werden, in der die zukünftigen Missionare nach einem vielseitigen, zwölf Ausbildungsjahre umfassenden Lehrplan auf ihre Aufgabe vorbereitet werden sollen. Der charakterlichen Ertüchtigung soll die Gemeinschaftserziehung dienen nach dem Vorbild der klösterlichen Lebensweise.

Ein ähnliches Werk muß für die weibliche Jugend bestehen. In ihm sollen die Frauen der Missionare und die weiblichen Hilfskräfte der Mission ausgebildet werden, die für die Schule, die Krankenpflege und die Anleitung der Eingeborenenfrauen zu sorgen haben.

Weitere „Gedanken“ befassen sich mit der Anlage der Missionsstationen, mit dem Verhältnis der Missionen zueinander und zu dem heimatlichen Missionsverein.

Für Makarij blieben diese Entwürfe nicht bloße Pläne. Soweit es in seinen Kräften lag, versuchte er, sie auch zu verwirklichen. Er begann 1835 mit der von ihm als notwendige Voraussetzung erkannten Übersetzung der Heiligen Schrift aus dem Urtext ins Russische. Bei der Reformfeindlichkeit der kirchlichen Kreise der damaligen Zeit war das ein Wagnis, das bald unliebsame Folgen für ihn haben sollte. Seine Bittschriften blieben unberücksichtigt, seine Manuskripte wanderten in die Archive. Aber Makarij blieb hartnäckig: der Gerechtigkeit seines Anliegens bewußt, setzte er seine Bemühungen unverdrossen fort und wagte selbst den Gegensatz zu seiner kirchlichen Behörde. 1841 wurde er vom Heiligen Synod wegen seines „unbedachtsamen Eifers“ gerügt, und sein Bischof sollte ihn 3 bis 6 Wochen in Hausarrest und Kirchenbuße tun. Seine Bibelübersetzung bekam keine kirchliche Druckerlaubnis; ebenso ging es ihm mit seinem „Bibelalphabet“, einer Sammlung von Bibelsprüchen, die nach dogmatischen Gesichtspunkten geord-

net waren. — Makarijs Bibelübersetzung wurde erst 1860—67 in der Zeitschrift „Pravoslavnoe Obozrenie“ (Orthodoxe Rundschau) veröffentlicht und erschien 1863 und 1868 zu Moskau in Buchform.



Diese Schwierigkeiten waren nicht geeignet, die Schaffensfreude des Missionars, der sich in der langjährigen Missionsarbeit aufgerieben hatte, neu zu beleben. 1844 erwirkte er seinen Abschied vom Altai. Er wurde zum Abt des Optina-Klosters in Bolchov (60 km nördlich Orel) ernannt. Hier arbeitete er noch drei Jahre unter der unwissenden Bevölkerung dieser russischen Kleinstadt. Sein Wunsch, eine Pilgerfahrt ins Heilige Land zu unternehmen (und seine Bibelübersetzung vielleicht im Ausland erscheinen lassen zu können), ging nicht in Erfüllung. Er starb am 18. Mai 1847, erst 55 Jahre alt, mit den Worten: „Das Licht Christi erleuchtet alle.“

Das gläubige Volk ehrte sein Andenken als das eines Heiligen.



Nach einem Ausspruch des Moskauer Metropoliten Filaret Drozdov (1821—67) war Makarij Glucharev in einer Person „ein geistliches Seminar, eine geistliche Akademie, eine Universität“<sup>10</sup>. Damit ist die vielseitige umfassende Bildung Makarijs in allen theologischen und philosophischen Fragen seiner Zeit hinreichend gekennzeichnet.

Aber über alle persönlichen Eigenschaften hinaus ist seine Wirksamkeit als Missionar für die russische Kirche von der weittragendsten Bedeutung gewesen. Nicht allein, daß er in der Bekehrung der Heiden neue Wege gegangen ist und den Mut hatte, sich gegen die jahrhundertealte Praxis der Kirche und des Staates zu stellen — er hat als erster Wege gewiesen, die zum Heil der Völker geführt hätten, wenn die russische Kirchenleitung die Einsicht gehabt hätte, diese Wege auch rechtzeitig zu beschreiten. Am Beispiel Glucharevs tritt vielleicht am deutlichsten die Tatsache in Erscheinung, die wie ein dunkles Geschick über der gesamten Missionsarbeit der orthodoxen Kirche Rußlands schwebt: daß die amtliche Kirche weniger Interesse an der Ausbreitung des christlichen Glaubens gezeigt hat als einzelne apostolisch gesinnte Männer, die wie Lichtpunkte aus dem allgemeinen Dunkel hervorleuchten.

<sup>10</sup> Smirnov, l. c., 19.

Es ist gewiß nicht zufällig, daß die erste tatsächliche Gründung einer russisch-orthodoxen Missionsgesellschaft im Jahre 1865 von einem Kaufmann veranlaßt wurde, der die Altaimission persönlich kennengelernt hatte. Wenn diese erste Gründung auch bald wieder einging, weil der Kaufmann Mal'kov sich als Betrüger und Schwindler entpuppte, der die kollektierten Gelder für sehr eigennützige Zwecke in der Reichshauptstadt verwandt hat — der Gedanke Makarijs hatte doch endlich gezündet und fand in der neuen „Orthodoxen Missionsgesellschaft“ von 1870 seine späte Verwirklichung<sup>17</sup>.



Es ist eigentlich selbstverständlich, daß eine Mission, die so planmäßig aufgebaut wurde wie die Altaimission, auch nach dem Tode ihres Gründers weiterbestehen konnte. Denn wegweisend für die Nachfolger war immer wieder die Gestalt des Gründers der Mission. Sein Beispiel befähigte die Missionare nicht nur, sein Werk weiter auszubauen, es spornte sie auch persönlich immer wieder zu neuem Seeleneifer an. Es ist nicht sonderlich zu verwundern, daß zwei dieser Nachfolger gerade wegen dieses Eifers hohe Würden in der russischen Hierarchie einnahmen: *Uladimir Petrov* als Erzbischof von Kazan'<sup>18</sup> und *Makarij Nevskij* als Metropolit von Moskau<sup>19</sup>.

Dieser Eifer zeitigte die ersten Früchte in der Mission selbst. Bis 1866 war die Zahl der neugewonnenen Christen bereits auf rund 5000 angestiegen<sup>20</sup>. 1870, als die neugegründete Missionsgesellschaft ihr Protektorat übernahm, zählte sie bereits 8 Stationen mit 7268 Getauften und 12 Schulen<sup>21</sup>. 1874 wurde eine missionseigene Buchdruckerei erstellt, um die verschiedenen Übersetzungen an Ort und Stelle veröffentlichen zu können; 1876 wurde in Ulala ein Kinderhort und ein Zentralkrankenhaus eröffnet, 1879 eine Katechetenschule ins Leben gerufen. 1880 wurde die Altaimission zu ihrem fünfzigjährigen Bestehen in ein *Suffraganbistum* der Tomsker Eparchie mit Sitz in *Bijsk* umgewandelt, wohin dann auch die Leitung der Mission verlegt wurde<sup>22</sup>.

1882 konnte von der Altaimission der Bezirk *Semipalatinsk* abgetrennt werden. Als *Mohammedanermision* kennt dieses Gebiet ganz besondere Schwierigkeiten. Die Zahl der jährlichen Konversionen ist sehr gering. Immerhin zählte die selbständige Kirgisenmission 1907 bei einem Personalstand von 1 Archimandriten, 5 Hieromönchen, 6 Weltpriestern, 1 Hierodiakon, 7 Sängern, 2 Lehrern und 3 Dolmetschern 4820 orthodoxe Christen, 13 Kirchen oder Kapellen und 10 Schulen mit 345 Schülern<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> D. Tolstoj, *Novoe missionerskoe obščestvo v Rossii*. StPtbg. 1865. — A. Nikol'skij, *Pravoslavnoe missionerskoe obščestvo*. Moskau 1895.

<sup>18</sup> J. Jastrebov, *Vladimir, mitropolit kazanskij i svjažskij*. Kazan' 1898.

<sup>19</sup> Bolshakoff, I. c., 59.

<sup>20</sup> *Vsepoddannejšij očet ober-prokurora Svjatejšago sinoda K. Pobedonosceva*. StPtbg. 1888/89, 207.

<sup>21</sup> *Sbornik svedenij pravosl. missionerskago obščestva*. 1871, Beilage, 33.

<sup>22</sup> Smirnov, I. c., 19.

<sup>23</sup> *Cerkovnye Vedomosti* 1907 n. 6, Pribavl. 263.

Die Muttermission im Altai hatte 1891 folgenden Personalstand: 1 Bischof, 1 Abt, 2 Hieromönche, 16 Weltpriester, 5 Diakone, 12 Kirchendiener, 36 Studenten. Zur Mission gehörten außerdem je ein Männer- und Frauenkloster. In letzterem lebten 4 Nonnen, 122 Schwestern, 10 Kandidatinnen. Die Mission umfaßte 188 christliche Siedlungen mit 26 203 Einwohnern, davon 7095 Russen. Es bestanden 46 Kirchen und Kapellen. An Heiden gab es noch 15 662, an Sektierern (Raskolniki) 1432; die Gesamtbevölkerung belief sich auf 41 865 Seelen<sup>24</sup>.



Auch über das Werk Makarij Glucharevs brauste der Sturm des Bolschewismus. Was aus der blühenden Missionskirche im Altai geworden ist, wissen wir nicht.

Der letzte bekannte Missionar dieser Mission, *Meletij Zaborovskij*, wurde 1920 Bischof von Charbin in der Mandschurei, später Metropolit und Primas des Fernen Ostens<sup>25</sup>. Auch bei ihm läßt sich die Schule Makarijs nicht verkennen: er blieb auch in der Emigration Missionar. Von Charbin aus gründete er 1931 ein Gebetshaus in Kobe in Japan, 1934 eine Gemeinde auf Java, 1937 eine Kirche in Nordkorea. Insgesamt hat er während seiner Amtszeit in Charbin (1920—45) 48 neue Kirchen gebaut<sup>26</sup>.

So wirkte Makarijs Einfluß bis in unsere Tage fort.

<sup>24</sup> Materialy dlja istorii pravosl.-rossijskago missionerstva. Moskau 1893, Auslieferung I, 11—22.

<sup>25</sup> Bolshakoff, I. c., 60.

<sup>26</sup> *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* 1946, n. 5, 11.

PROF. DR. R. MOHR, NIJMEGEN (HOLLAND)

## NEUE GESICHTSPUNKTE FÜR DIE ORDNUNG KULTURELLER PHÄNOMENE IN ETHNOLOGIE UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

### A. Historisch-kritischer Teil

Bei jeder wissenschaftlichen Betrachtung irgendwelcher Phänomene ist der menschliche Geist angewiesen und darum ausgerichtet auf eine systematische Ordnung der Tatsachen. So besteht ein großer Teil unseres wissenschaftlichen Bemühens im Ringen um Ordnung, und zwar um eine logische Ordnung, die der ontologischen Ordnung der Tatsachen und Phänomene möglichst nahe kommt, womöglich vollkommen entspricht.

Auch das Gesicht der verhältnismäßig kurzen Geschichte der ethnologischen Wissenschaft wird gezeichnet von diesem Ringen um eine zutreffende Ordnung der Tatsachen und Phänomene. Es hat sich im Laufe der Geschichte der ethnologischen Methodik gezeigt, daß diese Ordnung letztlich eine historische Ordnung sein muß.

Dabei ist festzustellen, daß die ersten, die eine solche letzten Endes historische Ordnung zur Diskussion stellten, die Evolutionisten waren. Wir haben heute den genügenden zeitlichen Abstand von der Blütezeit des Evolutionismus erreicht, um die Geistigkeit der damaligen Ethnologen gerecht und ohne Vorurteile zu würdigen. Man kann es diesen Männern, die zum Teil Wissenschaftler von ganz anderem Format waren als so manche ihrer Kritiker, doch nicht zum Vorwurfe machen, daß sie Kinder ihrer Zeit waren, einer Zeit, die auf der einen Seite ganz und gar unter dem überwältigenden Eindruck des neuentdeckten naturwissenschaftlichen Gesetzes der Entwicklung stand, auf der anderen Seite unter dem ebenfalls überwältigenden Eindruck der sich häufenden technischen Erfindungen. So war eine Art geistiger Rausch über die Menschen dieser Zeit gekommen. Die Kehrseite der geistigen Strömungen, in denen sie so selbstsicher schwammen, hatten sie noch nicht kennengelernt. In dieser geistigen Befangenheit ihrer Zeit mühten sie sich ehrlich, in das Chaos des schlecht und lückenhaft gesammelten Materials eine historische Ordnung zu bringen. Diese konnte natürlich nur ausfallen im Sinne des Begriffes, den man sich eben damals von „Historie“, wenigstens auf dem Gebiete der Kultur, machte, einer eingeleisigen, stetigen Evolution zu dem in der europäischen Zivilisation erreichten Höhepunkt. Sachlichkeit und Bescheidenheit werden uns befähigen, richtig einzuschätzen, wie weit wir es gebracht haben. Dabei werden uns drei Tatsachen zum Bewußtsein kommen: 1. Daß auch wir Kinder unserer Zeit sind, daß auch wir darum unser Denkvermögen in den heute gangbaren Kategorien betätigen, 2. daß auch das heute vorhandene ethnographische und religionshistorische Material keineswegs vollständig, sondern äußerst lückenhaft ist, und 3. daß auch heute, so wie in früheren Jahrhunderten, das Material gesammelt wird unter der bewußten oder unbewußten Einwirkung gewisser liebgewordener Theorien und Meinungen, von denen in unserem angeblich so sachlichen Zeitalter auch der sachlichste Feldforscher nicht ganz freikommen kann. Und unter der bewußten oder unbewußten Einwirkung solcher liebgewordenen geistigen Schoßkinder wird auch der sachlichste Schreibtischgelehrte immer wieder das Material sichten, ordnen und ausschneiden, so wie es ihm am besten paßt. Absolute Objektivität bleibt ein Ideal, wo Menschen im Spiele sind.

In diesem Gedankengang muß aber ein weiterer Gesichtspunkt im Auge behalten werden: Wenn wir uns wirklich abwenden von einem historischen Materialismus, der im historischen Geschehen nur innerweltliche Ursachen am Werke sieht, wenn wir wieder anerkennen, daß in diesem Geschehen zweifellos auch außerweltliche — sagen wir es offen — metaphysische Kräfte wirksam sind, so wie es die gesamte Menschheit bis zum Zeitalter der Aufklärung in Europa angenommen hat, und wie es uns einigermaßen im Erleben der jüngsten Geschichte wieder zum Erlebnis geworden ist, wenn wir also anerkennen, daß der Mensch nicht absoluter Herr seiner Geschichte ist, dann sollten wir diese Erkenntnis auch konsequent zu Ende denken. Dann müssen wir nämlich zugeben, daß wir an einer Evolution gesetzmäßiger Art nicht vorbeikommen. Denn es scheint mir unmöglich zu sein, daß der Einfluß eines außermenschlichen und übermenschlichen, nach einem unabänderlichen Plan wirkenden Faktors in der Geschichte dem menschlichen Intellekt sich anders manifestieren kann, als in der Form von gesetzmäßiger Entwicklung. Es war der Fehler der Evolutionisten nicht, daß sie diese Gesetzmäßigkeiten erspürten, sondern daß sie unter dem Einfluß ihres geistigen Milieus dieselben falsch deuteten. Eine Warnung an uns, von unserem geistigen Milieu nicht so stark abhängig zu werden, daß wir wieder die Gesetzmäßigkeiten falsch deuten.

Nun hatte schon Adolf Bastian auf Grund seiner großen persönlichen Einsicht, die er durch seine ausgedehnten Reisen in die Kulturen hatte, erkannt, daß die Verschiedenheit der Kulturgüter und Kulturformen nicht nur begründet sein könne in einer Verschiedenheit der Stufe einer eingeleisigen Entwicklung der Kultur, sondern er erkannte, wie sehr auch das geographische Milieu eine Rolle spiele neben der Einheitlichkeit der Entwicklungstendenz, die in der prinzipiellen Gleichheit der seelischen Struktur aller Menschen gründet. Damit war zunächst einmal das Axiom durchbrochen, daß es nur e i n e Kultur der gesamten Menschheit gebe, und zugleich war damit für die vielerlei Kulturen der Menschheit ein Ordnungsprinzip aufgestellt, das noch heute in Amerika vielfach wirksam ist bei der Theorie von den Kulturarealen, das geographische Prinzip.

Dieses Prinzip ist historisch wenig fruchtbar. Es kann höchstens zur Erkenntnis historischer Vorgänge innerhalb oder an den Grenzen der verhältnismäßig kleinen Areale führen. Es ist zu statisch, um ein geschichtliches Bild formen zu können.

In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wird dann ein neuer Ansatz wirksam mit Friedrich Ratzel, der historische Ansatz. Nun wird über Bastian hinaus, nicht zuletzt unter dem Eindruck des in erdrückender Fülle hereinströmenden Materials, der Gedanke einer eingeleisigen Entwicklung als abwegig erkannt und radikal fallen gelassen. Aber nicht nur das. Man beginnt auch angesichts des neuen Materials überhaupt mißtrauisch zu werden gegenüber jedem konstruktiven Bemühen des menschlichen Intellektes und erhebt die Forderung, daß die Tatsachen das entscheidende Wort sprechen müssen. Die Tatsachen zu sehen und dann die Tatsachen zu ordnen, nicht nach einem vorher vom abstrakten Denken aufgestellten Prinzip, sondern nach einem aus den Tatsachen herausgelesenen Prinzip, das wird nun die Grundforderung der völkerkundlichen Methodik. Ratzel, Schurtz, Gräbner, Frobenius machten den Anfang dieses methodischen Vorgehens damit, daß sie das Material in eine typologische Ordnung brachten. Frobenius, Gräbner und Anckermann erkannten dann, wie sich die Typen zu Kreisen zusammenfinden. Und schließlich ging dann in der Hauptsache Wilhelm Schmidt mit der von ihm begründeten Wiener kulturhistorischen Schule daran, die Kreise in Schichten zu ordnen und so eine historische Tiefe zu gewinnen.

Diese historische Schichtenordnung steht hier nicht zur Diskussion. Es geht darum, hier einmal die Prinzipien zu beleuchten, nach denen man überhaupt Kulturgruppen herausgestellt und Kulturkreise aufgestellt hat.

Die ersten Systematisierungen von Gräbner und Anckermann nahmen ihren Anlauf von musealem Material, also im wesentlichen von der „materiellen Kultur“ aus. Wenn Mühlmann — in gewissen Grenzen mit Recht — diese als „zivilisatorische Ausrüstung“ von der eigentlichen Kultur absondern will (10, S. 171), so scheint mir darin ein Hinweis zu liegen dafür, eine wie relativ zweitrangige Bedeutung den Museumsstücken bei einer historischen Ordnung der Kulturen zuzubilligen ist. Allerdings eine solche Bedeutung ganz von der Hand weisen zu wollen, wozu die soziologisch orientierten Funktionalisten, besonders in England, neigen, das ginge zu weit. Aber diese Rolle scheint mir mehr von wegweisender als von bestimmender Art zu sein.

Sehen wir uns die Einteilungsprinzipien der frühen Kulturhistoriker genauer an, so müssen wir feststellen, daß sie nicht nach einem einheitlichen Prinzip vorgegangen sind. Es kommt alles vielmehr hinaus auf ein unsicheres Tasten zwischen geographischen, ergologischen, wirtschaftlichen, soziologischen, religiösen

Gesichtspunkten, wobei man die Lücken, die der eine Gesichtspunkt offen läßt, mit entlehnten Stücken eines anderen zu verkleistern sucht.

Auch überzeugte Vertreter des kulturhistorischen Gedankens haben diesen Mangel erkannt und die ursprünglichen Einteilungen wenigstens im Prinzip aufgegeben. Allerdings ist es ihnen noch nicht gelungen, an ihre Stelle etwas wesentlich Besseres zu setzen. Es ist auch weiterhin ein unsicheres Tasten geblieben. Augenblicklich ist man eigentlich mehr beschäftigt, die alten Grundlagen neu zu überprüfen und zu verbessern bzw. zu verstärken. Jedenfalls ist diese Unsicherheit ein Zeichen dafür, daß man sich bewußt ist, das letzte, entscheidende und der Wirklichkeit entsprechende Ordnungsprinzip noch nicht gefunden zu haben. Mir scheint klar zu sein, daß als ein derartiges Prinzip nur etwas in Frage kommen kann, was nun auch wirklich das Gesicht einer Kultur wesentlich und dauerhaft bestimmt. Und zur Festlegung eines solchen Prinzips müssen wir uns zunächst darüber klar werden, was denn Kultur überhaupt ist.

Es wird in der Ethnologie zwar viel von Kultur und Kulturen gesprochen, aber man bemüht sich eigentlich selten darum, eine befriedigende Definition dessen zu geben, was man nun eigentlich unter Kultur versteht. Am allerwenigsten hat man sich über eine solche Definition einigen können. Dabei wird vielfach übersehen, daß der abstrakte Begriff Kultur keineswegs identisch ist mit den konkreten Kulturen.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, die Definitionen von Kultur, die man aufzustellen versucht hat, einer kritischen Prüfung zu unterziehen, oder gar von mir aus eine neue, bessere Definition aufzustellen. Jedenfalls scheint mir Wilhelm Schmidt auf den entscheidenden Gesichtspunkt hinzuweisen, wenn er das tiefste Wesen der Kultur in einer inneren Formung des menschlichen Geistes sieht. Dem zweiten Teil seiner Definition kann ich allerdings nicht zustimmen, wenn er die Kultur selbst außer in der inneren Formung des Geistes auch noch sieht in einer äußeren Formung des Körpers und der Natur, allerdings, fügt er einschränkend hinzu, nur insofern, als diese durch den Geist gelenkt sei. Er will damit offenbar seine Unterscheidung von innerer und äußerer Kultur begründen. Es ist nun allerdings schwer zu sagen, welche vom Menschen ausgehende Formung des Körpers und der Natur nicht vom Geiste geleitet sein soll. Viel besser ist demgegenüber, wenn Schmidt eindringlich betont, daß die Kultur als etwas Geistiges, Immanentes, als etwas durchaus Innerliches der äußeren Beobachtung nicht zugänglich sei (14, S. 131). Die Formung der Außenwelt, im menschlichen Bereich immer vom Geiste gelenkt, ist konsequenterweise nicht Kultur, sondern nur eine Manifestation des durchaus geistigen Phänomens Kultur. Damit wird die Aufstellung einer äußeren Kultur neben einer inneren hinfällig. Es gibt keine bloß äußere Kultur. Mühlmanns Vorschlag, von „zivilisatorischer Ausrüstung“ zu sprechen, trifft die Sache besser, bringt aber nicht den Umstand zum Ausdruck, daß diese sichtbaren Phänomene eine Auswirkung des unsichtbaren Phänomens Kultur sind. Bleiben wir also dabei, daß Kultur primär und zutiefst die innere Formung des menschlichen Geistes, etwas Immanentes, Innerliches, der äußeren Beobachtung nicht Zugängliches ist. Die Wiener Schule hat eigentlich aus dieser Definition ihres Begründers bis heute noch nicht die entsprechenden methodischen Folgerungen gezogen. Um das Immanente, Innerliche der Kultur bemühten sich andere eigentlich mehr. So Fritz Krause, wenn er die Struktur (vgl. dazu: 14, S. 31 ff.), Mühlmann, wenn er den funktionalen Gesamtzusammenhang von Sitten, Bräuchen und Einrichtungen als das Wesen der Kultur bezeichnet (10, S. 172).

Aber diese strukturalen und funktionalen Zusammenhänge sind auch schon äußere Manifestationen des letzten Endes innerlichen Prinzips, das die Kultur statuiert, sie sind noch nicht dieses Prinzip selbst.

Am tiefsten zu diesem Geistigen der Kultur scheint mir Leo Frobenius vorgestoßen zu sein, indem er an Stelle des Wortes Kultur das Wort Paideuma setzte. Paideuma ist geistiger als Struktur oder Funktion. Es stellt die Seele, das geistige Prinzip, die Form, die Entelechie aller Kulturstruktur und Kulturfunktion, aller Kulturäußerungen und schließlich aller Kulturgeschichte dar.

Frobenius hat diesen bedeutsamen Begriff des Paideuma nicht nur konzipiert und umschrieben, er hat auch, von Afrika ausgehend, aufgezeigt, wie sich dieses Paideuma in zwei Stilen inkarniert, durch die der Mensch seine Umwelt zu einem strukturellen und funktionalen Ganzen formt. Er unterscheidet das hamitische und das äthiopische Paideuma, die Mahalbi- bzw. Gabulukukultur, das magische bzw. mystische Weltbild, die Kultur um das Tier und die Kultur um die Pflanze (6, S. 234 ff.).

Für eine historische Klassifizierung der Kulturen ist es nun beachtenswert, daß Frobenius für das geistige Formprinzip des Paideuma eine innere Entwicklung statuiert, eine Evolution entsprechend der biologisch-morphologischen Evolution des Individuums vom Kindesalter durch Jünglings- und Mannesalter zur Vergeisung. Nach Frobenius und seinem Schüler Jensen geht diese morphologische Entwicklung des Paideuma zwischen zwei Polen vor sich. Der Ausgangspol ist die Ergriffenheit, das schöpferische Erleben und der urwüchsige Ausdruck der kulturellen Einheit. Der Endpunkt auf der anderen Seite der Entwicklungslinie ist das Begreifen als die zweckmäßige Anwendung der kulturellen Einheit zu menschlichen Zielsetzungen (6, S. 242; 7, S. 5 ff.).

Diese Betrachtungsweise kann wohl für die Wertung und historische Ordnung von Kulturgütern in Anwendung gebracht werden. Anders dagegen liegen die Dinge bei den beiden Stilen, d. h. bei der geistigen Substanz des Paideuma selbst. Die geistige Substanz des äthiopischen Paideuma scheint mir, recht gesehen, ihrem Ursprung und Wesen nach „Ausdruck“ zu sein im Sinne von Frobenius-Jensen, dagegen die geistige Substanz des hamitischen Paideuma ihrem Ursprung und Wesen nach „Anwendung“. Hier liegen wurzelhaft und wesenhaft so konträre Gegensätzlichkeiten vor, daß eine von innen heraus bedingte Entwicklung, eine Evolution des einen aus dem anderen oder des einen zum anderen, undenkbar ist. Wenn aber die beiden sich historisch begegnen und beeinflussen, dann erweist sich das äthiopische Paideuma als rezessiv, das hamitische als progressiv, und zwar so häufig, daß hierdurch der Eindruck einer gesetzmäßigen inneren Entwicklung erweckt werden kann. Die Ursache dieser größeren Stoßkraft des hamitischen Paideuma ist wohl in dessen besserem zivilisatorischem Inventar zu suchen, was seinerseits wieder aus der inneren Tendenz dieses Paideuma hervorgeht.

Daß Frobenius diesen historischen Prozeß als einen biologischen Entwicklungsprozeß ansieht, das hängt wohl nicht zuletzt damit zusammen, daß er das Paideuma zu sehr als eine selbständige, fast mystische Größe auffaßt. Es führt bei ihm ein Eigenleben neben dem Menschen, oder, wie er es ausdrückt, auf dem Menschen, jedenfalls abseits vom Menschen. Und doch ist Kultur so sehr im Menschen, so sehr mit seinem Innersten, mit seiner Psyche, verwachsen, daß man den Menschen als Subjekt und Objekt der Kultur bezeichnen kann. Diese menschlich-psychologische Bedingtheit des Paideuma ist Frobenius natürlich nicht verborgen geblieben, aber es scheint mir, daß er dieselbe zu wenig würdigt und in Rechnung stellt.

Er bringt sie zur Geltung, insofern er die Gabulukukultur als mystisch, die Mahalbi- als magisch orientiert bezeichnet. Mit dieser Gegenüberstellung scheint mir wirklich der eigentliche, psychologisch begründete Unterschied der

beiden Kulturrichtungen getroffen zu sein. Zugleich liegt darin aber auch, das muß betont werden, ihre prinzipielle Unversöhnlichkeit begründet.

Dieser grundlegende Unterschied wurzelt nun in der verschiedenen Haltung, die der Mensch innerlich einnimmt gegenüber der Welt, in die er gestellt ist, in dem, was wir im allgemeinen als Weltanschauung bezeichnen. In dieser Weltanschauung oder Weltbeschauung sehe ich den eigentlichen kulturbildenden Faktor im Menschenleben. Dagegen sind Ergologie, Soziologie und Wirtschaft entweder durch die Weltanschauung geformt oder sie schaffen nur Modifikationen des äußeren Bildes einer Kultur, die aber nicht wesentlich sind.

Weltanschauung ist die geistige Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt, in welcher er lebt. Jensen sieht diesen Vorgang im Prinzip richtig, wenn er sagt, jede Kultur bilde eine Wertskala aus, mit der die verschiedenen Erlebnis-inhalte nach ihrer Vorrangstellung gemessen würden (7, S. 32 ff.). Es scheint mir allerdings die ontologische Ordnung dieses Prozesses besser zu treffen, wenn man diesen Zusammenhang so formuliert: Jede Kultur geht hervor aus einer Wertskala, welche die Menschen an die Erscheinungen ihrer Umwelt anlegen. Die Wertskala selbst geht ihrerseits zurück auf die innere Haltung der betroffenen Menschen.

Nun führt die hier in Frage stehende Wertskala wohl zu einer Differenzierung der Völker nach ihrem äußeren ergologischen, ökonomischen und auch soziologischen Kulturinventar, sie begründet aber nicht, wie Jensen annimmt, eine Einteilung der Menschen in Natur- und Kulturvölker.

Diese Unterscheidung von Natur- und Kulturvölkern ist wohl das älteste und zugleich primitivste Ordnungssystem, das die Völkerkunde geschaffen hat, das sich aber am zähesten hält, weil es stark in gefühlsmäßigen Erwägungen gründet, letzten Endes in dem bewußten oder unbewußten Empfinden, wie herrlich weit wir es doch gebracht haben. Bereits in der antiken Unterscheidung von Menschen und Barbaren war dieses Empfinden wirksam. Dabei geht dieses Ordnungssystem, was auch Kulturhistoriker übersehen, hervor aus naturwissenschaftlich-evolutionistischen Gedankengängen über die menschliche Kulturentwicklung.

Wie unmöglich es ist, eine Einteilung in Natur- und Kulturvölker aufrecht zu erhalten, das ersieht man auch aus den hilflosen Bemühungen einzelner bedeutender Ethnologen, dieselbe zu rechtfertigen. So wenn Heinrich Schurtz im Anschluß an Alfred Vierkandt die Unterscheidung dieser beiden Völkergruppen darauf begründet, daß die Handlungen der Naturvölker fast ausschließlich von Trieben und sekundären Instinkten und von deren äußeren Parallelen, den Sitten und Bräuchen, bestimmt seien, während die Kulturvölker viel mehr willkürlich handelten und nach eigenem Ermessen die Beweggründe abwägten (16, S. 54); wenn Schmidt-Koppers im Anschluß an Gräbner diese Unterscheidung auf den Besitz oder Nichtbesitz einer Schrift gründen wollen (15, S. 45), wogegen Thurnwald Stellung nimmt, der seinerseits als Naturvölker solche Völker bezeichnen will, die für den Erwerb ihrer Nahrung wie für ihr ganzes Leben sich nur sehr einfacher Mittel bedienen und eine nur geringe Einsicht in die Vorgänge der sie umgebenden Natur besäßen, was alles das Vorrecht der Kulturvölker ausmache (19, S. 2—3); wenn noch Malinowski polemisieren muß gegen angelsächsische Vertreter der Völkerkunde, die den Naturvölkern, genauer gesagt, den savages, einen sklavischen, unwissenschaftlichen, spontanen Gehorsam gegenüber Tradition und Sitte zuschreiben aus einem allmächtigen Gruppengefühl oder Gruppeninstinkt heraus, während nur der Kulturmensch eine individuelle Persönlichkeit hervortreten lasse und nur das kultivierte Individuum sich erlaube, sich gelegentlich außerhalb von Gesetz und Sitte zu stellen (8, S. 25 f.);

wenn dann schließlich Wilhelm Schmidt noch eine zwar bedeutsame, aber in diesem Zusammenhang nicht angebrachte Unterscheidung geltend macht, indem er die Naturvölker einer Periode des naiven Geisteszustandes, die Kulturvölker einer solchen des kritizistisch-reflexiven Geisteszustandes zuweist (15, S. 45).

Es ist mir nicht möglich, im einzelnen diese Unterscheidungen kritisch zu beleuchten. Ich kann nur darauf hinweisen, daß das hier in Frage stehende Einteilungsprinzip nach der inneren Haltung gegenüber der Welt in keiner Weise eine Unterscheidung von Natur- und Kulturvölkern aufrecht erhalten will. Es überschneidet eine derartige Einteilung. Die Kulturgeschichte der gesamten Menschheit scheint mir das Ergebnis der Auswirkungen und des Gegeneinanderspiels der Weltanschauungen oder inneren Haltungen gegenüber der Welt zu sein.

Wenn ich mit Frobenius übereinstimme, daß es zwei solcher Haltungen gibt, so darf nicht übersehen werden, daß nicht nur Frobenius diese zwei Pole kulturellen Geschehens herausgestellt hat, sondern auch andere Ethnologen und Religionswissenschaftler auf sie gestoßen sind und mehr oder weniger ihre Bedeutung gespürt haben.

Hier ist zunächst einer zu nennen, der unter die Evolutionisten gerechnet wird, James G. Frazer. Er stellt einander scharf gegenüber Religion und Magie, ganz im Sinne der mystischen Gabulukukultur und der magischen Mahalbikultur von Frobenius. Allerdings läßt Frazer, entsprechend seiner Auffassung von einer einlinigen Evolution, die Religion aus einem Versagen der Magie hervorgehen, dieser also folgen. Aber Frazer stellt sehr gut heraus den Gegensatz zwischen Magier und Priester, zwischen der stolzen Selbstgenügsamkeit des Magiers, seinem anmaßenden Auftreten gegenüber den höheren Mächten und seinem unverschämten Anspruch, ein Regiment wie das ihrige auszuüben, und der Ehrfurcht des Priesters vor der göttlichen Majestät und seinem demütigen Niederfallen in deren Gegenwart. Noch klarer macht er diesen Gegensatz in der Gegenüberstellung der beiden Typen des Gottmenschen, des fleischgewordenen oder inspirierten, religiösen Gottmenschen, der ein göttliches Wesen in einem menschlichen Leibe darstellt, wobei der menschliche Leib nur als gebrechliches Gefäß funktioniert, das mit göttlichem, unsterblichem Geiste erfüllt ist, und des magischen Gottmenschen, der in Wirklichkeit nur ein über ungewöhnliche Kräfte verfügender Mensch ist, Kräfte, die nicht etwa übernatürlicher oder göttlicher Art sind, sondern die er einer gewissen physischen Sympathie mit der Natur verdankt (5, S. 75).

Noch schärfer als Frazer formuliert Karl Beth den Gegensatz zwischen Religion und Magie als den Gegensatz zwischen zwei Erlebnisweisen, die nichts miteinander zu tun haben. Der magische Mensch hält sich nach Beth für das Maß aller Dinge, während der religiöse Mensch überwältigt steht vor der Erhabenheit des Übersinnlichen und sich vorkommt wie ein Grashalm, wie ein Tautropfen am Eimer und ein Stäubchen an der Wagschale (2, S. 404).

Dieselbe Gegensätzlichkeit bringt K. Th. Preuß zum Ausdruck, wenn er gegenüberstellt: das Selbstbewußtsein inmitten des Kosmos und den Willen, die Welt zu beherrschen auf der einen Seite, und auf der anderen die Setzung des Übernatürlichen durch Bewunderung und Furcht (11, S. 82). Dabei wird davon abgesehen, daß Preuß den Gegensatz zwischen Religion und Magie nicht so sieht wie Beth.

Auch in der Unterscheidung von homo divinans und homo faber, die Th. W. Danzel macht, ist dieselbe Erkenntnis wirksam, nur daß Danzel nicht sieht, wie die Magie zum homo faber und nicht zum homo divinans gehört, weil er ähnlich

wie Preuß Religion und Magie als zwei Aspekte des gleichen Phänomens ansieht. Danzel nähert sich außerdem der kulturmorphologischen Ausdeutung des Paideuma bei Frobenius, wenn er den homo faber und den homo divinus als zwei aufeinanderfolgende Bewußtseinsstufen ansieht (4, S. 36 ff.). Hier geht es nur um die Feststellung, daß auch er die in Frage stehende Zweigleisigkeit sieht. Aber nicht nur vom Verhalten gegenüber dem Übersinnlichen her kommt man zur Aufstellung von zwei gegensätzlichen Typen des Verhaltens, sondern ebenso auch von der psychologischen und charakterologischen Betrachtungsweise her.

Hier stellt Paul Radin den „thinker“, den religiösen Menschen, dem „man of action“, dem unreligiösen Menschen, gegenüber (12, S. 37 ff.). Während Radin diese Typen mehr am Individuum betrachtet, stellen Ruth Benedict (1) und Margaret Mead (9) ähnlich gesehene Charaktertypen als Volks- oder Stammestypen heraus, wobei Benedict an die Einteilung Nietzsches in den apollinischen und dionysischen Menschentyp anknüpft (1, S. 72).

Bei Günter Teßmann sehen wir beide Einteilungsgesichtspunkte wirksam. Vom Gesichtspunkte der Einstellung zum Übersinnlichen aus stellt er gegenüber eine dualistische und eine monistische Weltanschauung, was im Wesen übereinstimmt mit der Gegenüberstellung von Religion und Magie. Teßmann bezeichnet es geradezu als ein großes Naturgesetz, daß diese beiden Weltanschauungen in der Menschheit leben und sich, solange die Erde sich dreht, immer feindlich gegenüberstehen werden (17, S. 238). Von dem anderen Gesichtspunkte aus, den er den geschlechtssozialen nennt, teilt er die Kulturen der Menschheit in maskuline und feminine ein, wobei er sich ausdrücklich dagegen verwahrt, daß man maskulin und feminin etwa mit den herkömmlichen Klassifikationen von Vaterrecht bzw. Mutterrecht gleichsetze (18, S. 633).

Damit baut Teßmann auf Victor v. Christian auf, der seinerseits wieder an Kretschmer und Jung anknüpft. Dabei geht Christian zwar vom sexualpsychologischen Gesichtspunkte aus, er setzt diesen aber unmittelbar in Parallele zu der Einstellung gegenüber dem Übersinnlichen. Alle Kulturerscheinungen führt er in ihrer Verschiedenheit ursprünglich zurück auf den Gegensatz männlich-weiblich. Dabei offenbart sich das Männliche als Kraftglaube, das Weibliche als Seelenglaube. Hier sieht Christian dann die Dinge wieder ganz im Sinne von Frazer und Beth. Der Kraftglaube ist das Prinzip der Magie, er sucht die Materie zu meistern und die Dinge nach eigenem Belieben zu lenken. Er glaubt auch, daß er das kann, und fühlt sich darum unabhängig von höheren Mächten. Seine letzte philosophische Auswirkung ist in Hochkulturen der Materialismus. Unter Seelenglaube versteht Christian die Einstellung, welche die wirkenden Kräfte außerhalb der Materie sucht. Hier herrscht das Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren Macht; dieser zu dienen, ihren Willen zu erforschen, sie durch Bitten sich geneigt zu machen, das bedeutet hier den eigentlichen Lebensinhalt des Menschen. In Hochkulturen gehört hierher die Weltanschauung, die das Geistige als das Wesentliche in Welt und Weltenlauf ansieht (3, S. 195 ff.).

## B. Positiver Teil

Die bisherigen Darlegungen lassen es als gut begründet erscheinen, wenn ich es als möglich ansehe, die gesamten kulturellen Phänomene zu ordnen nach dem Prinzip von zwei inneren Haltungen, die der Mensch gegenüber der Welt und ihren Erscheinungen einnimmt.

Diese beiden Haltungen möchte ich als eine religiös-überweltliche bzw. eine magisch-innerweltliche kennzeichnen. In diesen Benennungen kommen Stand- und Ausgangspunkt und Tendenz der beiden Haltungen zum Ausdruck.

Der grundlegende Unterschied zwischen ihnen liegt darin, daß die religiös-überweltliche Haltung die Welt dualistisch, die magisch-innerweltliche sie monistisch sieht. „Dualistisch“ besagt hier, daß eine sichtbare, materielle und eine unsichtbare, geistige Welt unterschieden werden. Dabei darf allerdings der Ausdruck dualistisch nicht gepfeßt werden. Das Weltbild ist wesentlich überweltlich, auf die geistige Welt hin orientiert, theozentrisch. Der Schwerpunkt und Standpunkt liegt in der geistigen Welt, während die materielle Welt nur als eine mehr oder weniger belanglose Erscheinung und Episode genommen wird. „Monistisch“ dagegen besagt, daß die Welt angesehen wird als ein einheitliches, in sich geschlossenes und abgeschlossenes System von miteinander und gegeneinander wirkenden Kräften. Diese Kräfte bezeichnen wir als magisch, womit allerdings nicht gesagt ist, daß sie einer geistigen Welt entstammten. Das Kräftesystem ist vielmehr rein innerweltlich, es steht in keiner Abhängigkeit von einer außerhalb der Welt wirkenden Größe.

Aus diesem verschiedenen Weltbilde ergibt sich nun unmittelbar ein weiterer Unterschied zwischen den beiden Haltungen. In einem Weltbild, das den Schwerpunkt in eine geistige Welt verlegt, muß natürlich das geistige Fortleben nach dem Tode eine große Rolle spielen, eine fast größere als das derzeitige Leben. Und zwar handelt es sich dabei um ein persönliches Fortleben des einzelnen Menschen, woraus eine enge und persönliche Verbindung zwischen Lebenden und Verstorbenen hervorgeht. Bestattungsriten und Verkehr mit den Verstorbenen spielen darum eine bedeutende Rolle. Bei einem monistischen Weltbilde im gekennzeichneten Sinne dagegen kann natürlich von einem jenseitigen Fortleben keine eigentliche Rede sein, man kennt ja keine Welt außer der materiellen. Bei solchen Völkern bekommen die Forscher immer wieder zu hören, daß mit dem Tode alles aus sei. Das ist allerdings nur richtig im Sinne einer persönlichen Fortexistenz. Es bleibt doch vom Menschen nach dem Tode etwas erhalten. Das ist seine in diesem Leben in ihm wirkende Lebenskraft, die unvergänglich ist. Man erkennt hier so etwas wie das Gesetz von der Erhaltung der Energie. Nach dem Tode ist die vom Körper gelöste Kraft eine Zeitlang in der Nähe der Leiche wirksam. Sie sucht den Tod, den man in diesem Kreise fremder Magie zuschreibt, zu rächen. Darum fliehen die Lebenden vor dem Toten. Später kehrt die Lebenskraft dann zu ihrem kollektiven Prinzip zurück, um eventuell von dort aus sich wieder in einem lebenden Wesen zu inkarnieren. Das bezeichnen wir mit einem nicht ganz zutreffenden Ausdruck als Wiedergeburt. Das kollektive magische Prinzip ist entweder die männlich-weibliche Kollektivkraft oder das diese Kraft vielleicht darstellende Totemwesen der ethnischen Einheit, zu der das Individuum gehört. Totenriten, Verkehr mit den Verstorbenen und sittliche Vergeltung nach dem Tode haben natürlich in dieser Weltanschauung keinen Sinn. Es kommt höchstens eine magische Abwehr der rachsüchtigen Lebenskraft des Toten in Frage.

Ein weiterer besonders hervorstechender Unterschied der beiden Haltungen liegt auf dem Gebiete der Ethik. Die magisch-innerweltliche Haltung beurteilt das Verhalten des Menschen nicht unter dem Gesichtswinkel der Kategorien gut und böse, sondern nach den Kategorien stark und schwach, damit zusammenhängend: reich und arm, mächtig-angesehen und einflußlos-unbedeutend. Hier ist offenbar ein ethischer Ansatzpunkt nicht gegeben. Als eine Art von Tugend gelten Kraftgefühl, Selbstbewußtsein, Stolz, anmaßendes Wesen. Das treibende Motiv beim Handeln des Einzelmenschen ist die Sucht, seine Lebenskraft zu vermehren, sei es durch Erwerb von Kräften, die wir als ausgesprochen magisch kennzeichnen, oder, was im Grunde dasselbe ist, durch Erwerb von Reichtum, Ehre und An-

sehen bei seinen Mitmenschen. Merken wir nebenbei an, daß hier ein Ausgangspunkt für soziale Schichtung vorliegt. Es scheint aber auch hinter diesem ganzen Streben ein Motiv zu stehen, das nicht nur in Hochkulturen, wie etwa im Buddhismus wirksam ist, das Motiv, durch die im Leben erworbene größere Lebenskraft einen Einfluß irgendwelcher Art auf die Neukarnation dieser Kraft in einem andern Leben zu gewinnen.

Daneben steht die Forderung der magischen Einheit, die hier grundsätzlich identisch ist mit der herrschenden soziologischen Einheit. Sie fordert von ihren Gliedern, daß sie sich der Auswirkung der kollektiven Kraft nicht störend in den Weg stellen. Repräsentiert wird sie von den Trägern der stärksten Kraft in der Einheit, meist von den voll-initiierten Männern oder dem Schamanen oder den Reichsten oder dem höchsten Stand.

Beides nun, das Streben nach Vermehrung der individuellen Kraft für eine künftige neue Existenz, wie auch die Forderungen der magischen Einheit, beides mag nach Ethik aussehen. Ein eigentliches Ethos aber steht nicht dahinter.

Ein solches kann nur aus der religiös-überweltlichen Haltung geboren werden. Diese Haltung erkennt grundsätzlich die Abhängigkeit der Welt und des Menschen von einer geistigen Schöpfermacht an. Dieser muß der Mensch mit Demut und Ehrfurcht gegenüberreten. Demut und Ehrfurcht sind in der Tat die beiden Grundtugenden und zugleich die Charakterideale des religiös-überweltlichen Menschen. Zugleich sind sie auch die Grundlagen für jedes Ethos. Das Ethische manifestiert sich nun dem Menschen als das Tabu. Dieses erscheint hier als eine jeder menschlichen Willkür entzogene, ehrfurchterweckende Forderung, die mit einer automatisch wirkenden, überweltlichen Sanktion verbunden ist. Ihre Übertretung zieht vernichtende Folgen nach sich, nicht nur für das sündige Individuum, sondern auch für die ganze Gemeinschaft. Nur ein Bekenntnis der Übertretung, eine Beicht, in Verbindung mit einem Sühneritus nach Art eines Opfers könnte diese Folgen abwenden. Dabei macht dieser Sühneritus den Eindruck, daß er eine stellvertretende symbolische Opferung des Sünders darstellt, die zugleich in Verbindung steht mit einem mythischen Urzeitgeschehen. Wenn Jensen diesen Ritus nur als ein Sich-Erinnern an das Urzeitgeschehen auffaßt und die Tabuverletzung nur im Vergessen dieses Urzeitgeschehens sieht, so scheint mir das den Sachverhalt nicht ganz zu treffen (7, 242 f.). Ich glaube eher, daß es sich um eine symbolische Gegenwärtigung des Urzeitgeschehens am sündigen Menschen handelt, wodurch die Reinigung von der Sünde zustande kommt. Jedenfalls gründet das Ethos der religiös-überweltlichen Haltung ganz in diesem Urzeitgeschehen. Und dieses umfaßt zwei Phänomene, die man noch nicht recht in Beziehung zueinander setzen kann: 1. die Tötung eines Wesens aus der geistigen Welt, 2. eine Urschuld.

Diese Urschuld wird nun vielfach in Verbindung mit dem Geschlechtlichen gebracht. Und gerade auf dem Gebiete der Auffassung des Geschlechtlichen und der Einstellung zum Geschlechtlichen werden die Unterschiede zwischen den beiden Haltungen wieder besonders deutlich.

Bei der religiös-überweltlichen Haltung wird die Zeugung, wenigstens die erste Zeugung, mit dem Tode verbunden, und zwar anscheinend von der Urschuld her. Vor Ausübung des ersten Geschlechtsverkehrs muß darum der Mensch geopfert werden, er muß symbolisch sterben.

Das geschieht durch die Initiation. Bei ihr erhält der junge Mensch irgendein Siegel seiner Opferung, z. B. in Form einer Tatauierung oder der Beschneidung, an seinem Körper. Ursprünglich scheint das ein Teil der Hochzeitszeremonien zu sein. Wurde davor ein Geschlechtsverkehr ausgeübt, so mußte das Paar oder

die aus dem Verkehr hervorgehende Frucht unweigerlich sterben, d. h. geopfert werden.

Demgegenüber bedeutet die Initiation im magisch-innerweltlichen Kreise die Übertragung der stärksten magischen Kraft an den zur Pubertät gelangten Menschen, der Geschlechtskraft. Eigentlicher Träger dieser Kraft ist hier nicht ein in der Ehe zusammengeschlossenes Paar, sondern die ethnische Einheit als solche. Diese wird hier als zweigeschlechtlich aufgefaßt und ist darum in eine männliche und eine weibliche Gruppe aufgespalten, zwischen denen der Geschlechtsverkehr arrangiert wird. Daraus gehen dann Formen des geschlechtlichen Zusammenlebens hervor, die man als Gruppenehe bezeichnet hat. Ferner findet sich hier legalisierte Homosexualität, natürlich außerhalb der eigenen Gruppe, und der Versuch, den Zusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Konzeption zu leugnen. Alles das geht daraus hervor, daß man dem Geschlechtlichen einen außerhalb desselben liegenden Sinn, einen magischen Sinn, zuschreibt. Es dient der Steigerung der Lebenskraft des Individuums und der ethnischen Einheit. Ja, es ist sogar die Lebenskraft *katexochen*, der alles Leben seinen Ursprung verdankt. Diese Urkraft findet sich öfter personifiziert in der Form eines zweigeschlechtlichen Wesens, das durch ständige Zeugung Urheber des Lebens ist. Diese Personifizierung der magischen Urkraft bzw. die Vorstellung von einem Urmagier muß bei der Beurteilung ertümlischer Gottesvorstellungen sehr beachtet werden.

Zu einer ethischen Wertung des Geschlechtlichen kann es hier natürlich nicht kommen. Dasselbe unterliegt nur den allgemeinen Regeln, denen die Betätigung magischer Kräfte unterworfen ist. Dabei dient es keineswegs nur menschlicher Fruchtbarkeit, sondern ebenso der von Äckern, Bäumen usw. und namentlich auch dem Erfolg auf der Jagd. Das ganze Leben erscheint hier stark sexualisiert. Man sieht überall Symbole des Geschlechtlichen, nicht nur aus einer Neigung zum Symbolismus, sondern aus dem Bedürfnis heraus, die stärkste Kraft am Werke zu sehen.

Im religiös-überweltlichen Kreise wird das Geschlechtliche nach seiner sinn-gemäßen Bestimmung und in seiner organischen Stellung im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft beurteilt. Es dient der Vermehrung der Menschen, und damit der Erhaltung der göttlichen Weltordnung. Darum ist es mit strengen Tabus versehen und unterliegt es einer spezifisch ethischen Wertung, die wir bereits bei der hier gebräuchlichen Initiation wirksam fanden. Mann und Frau sind zu ehelicher Treue verpflichtet. Ehebruch ist ein Vergehen gegen die göttliche Weltordnung. Darum verlangt er Bekenntnis und übernatürliche Sühne. Im magisch-innerweltlichen Kreise hat dagegen der Mann als das aktive sexuelle Prinzip vollkommene geschlechtliche Freiheit und wird ein Ehebruch der Frau rein innerweltlich aufgefaßt als ein Vergehen gegen die magische Lebenskraft ihres Mannes, die sich zum Teil im Besitz der Frau konkretisiert. Hier kommt es zur Ausbildung einer „doppelten Moral“ auf geschlechtlichem Gebiete.

Die bisher besprochenen Unterschiede weltanschaulicher Art zwischen den beiden Haltungen wirken sich naturgemäß auch im Charakter der betroffenen Menschen aus. Diese Charakterunterschiede haben gut herausgearbeitet Ruth Benedict (1), Margaret Mead (9) und Günter Teßmann (18, S. 100, 610). Besonders beachtenswert ist, daß Schebesta sie feststellt zwischen zwei ihm gut bekannten Zwergvölkern, den Semang von Malakka und den Bambuti von Zentralafrika. Er spricht von einem gewaltigen Charakterunterschied zwischen diesen beiden Zwergvölkern. Dabei führt er denselben ausdrücklich nicht — wie W. Schmidt möchte — auf das äußere Milieu zurück, sondern auf die verschiedene Lebens-

auffassung, sagen wir in unserem Sinne Haltung. Den Semang bezeichnet Schebesta als stiller, besinnlicher, religiös-durchtränkter; es ist der Charakter des religiös-überweltlichen Menschen. Den Mbuti als ausgegossen, im Allgemeinen aufs Grobsinnliche eingestellt, es fehlt ihm die Ehrfurcht vor der Gottheit: Schebesta möchte eher bei ihm von einer „Kraftmeierei“ sprechen — der Charakter des magisch-innerweltlichen Menschen (13, S. 9 ff.).

Auf Grund der Untersuchungen der genannten Forscher kann man nun die Charakterunterschiede wohl so zusammenfassen: Der Mensch der religiös-überweltlichen Haltung ist stark nach innen gewendet, ausgeglichen in seinem Gefühlsleben, gehalten in seinen Gefühlsäußerungen, er ist zuverlässig, von bescheidenem Auftreten, er liebt ungemein den Frieden, die Wärme und Rücksichtnahme in der häuslichen Familiengemeinschaft, er ist sexuell nicht aggressiv, technisch nicht interessiert. Als ausgesprochener Pazifist kennt er ursprünglich keine Waffen, nicht einmal Jagdwaffen. Es ist der eigentlich kultivierte Mensch. Dagegen ist der Mensch der magisch-innerweltlichen Haltung nach außen gekehrt, dem Lebensgenuß ergeben, von unbeherrschtem und unberechenbarem Gefühlsleben, unbeständig, der geborene Individualist bzw. Egoist, sexuell aggressiv, prahlerisch und streitsüchtig. Er ist vom Streben beseelt, sich sozial über seine Mitmenschen zu stellen. Ausgesprochen technisch veranlagt, hat er vor allen Dingen ein ganzes Arsenal von Waffen ausgeklügelt, nicht nur für die Jagd, sondern auch für den Krieg, der in diesen Kulturen eine große Rolle spielt. Es ist der innerlich unkultivierte Mensch, auch wenn er hochzivilisiert ist. Mit dieser Schilderung sind natürlich nur die abstrakten Idealtypen umrissen. Die konkrete Wirklichkeit zeigt überall die verschiedensten Berührungs- und Mischungsformen. Bei diesen findet sich dann Bedeutungs- und Funktionswandel, so wenn z. B. das Gebet zur magischen Formel, der Kult zur magischen Zeremonie, das Opfer zum Fruchtbarkeits- oder Jagdritus, vielleicht auch die religiöse zur magischen Initiation, das religiöse zum magischen Tabu wird usw. Hiermit hängt dann auch das magische Ausweichen zusammen, das darin besteht, daß man magische Praktiken anwendet, um den religiösen Folgen eines Tabubruches vorzubeugen.

Nach dieser Skizzierung der beiden Haltungen bleiben nun noch drei Fragen offen. Ihre Beantwortung geht über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus und erfordert Spezialuntersuchungen.

Die erste Frage lautet: Wenn prinzipiell die psychische Struktur aller Menschen übereinstimmt, worauf ist dann die Differenzierung von zwei so gegensätzlichen psychischen Haltungen zur Wirklichkeit zurückzuführen? Ich glaube, eine Untersuchung dieser Frage wird besonders die mythischen Überlieferungen der Völker von einer entsprechenden Differenzierung, etwa durch eine Zwillingsgeburt oder eine Urschuld, berücksichtigen müssen.

Die zweite Frage lautet: Ist eine historische Ordnung zwischen den beiden Weltanschauungen erkennbar, so daß die eine als absolut älter gegenüber der anderen bezeichnet werden kann?

Wer mit Jensen überzeugt ist, daß ausnahmslos jede Kultur-Erscheinung dem Wandel vom „Ausdruck“ zur „Anwendung“ unterliegt (7, S. 6), der kann um die Antwort nicht verlegen sein: die magisch-innerweltliche Haltung als wesenhafte „Anwendung“ ist zweifellos dann jünger als die religiös-überweltliche als wesenhafter „Ausdruck“. Allerdings muß festgestellt werden, daß sich tatsächlich beide Haltungen in den ethnologisch ältesten Kulturen bereits nachweisen lassen. Von dem hier in Frage stehenden Gesichtspunkt aus ist ein einheitlicher Komplex „Urkultur“ nicht nachweisbar, das ethnologisch älteste sind bereits zwei Kom-

plexe, die einander gegenüberstehen. Vielleicht kommen wir aber durch Heranziehung der urgeschichtlichen Parallelen zu einer Beantwortung der historischen Frage nach dem relativen Alter der beiden Weltanschauungen. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß die im mittleren oder späteren Paläolithikum erst greifbar werdenden typischen Klingenkulturen „magischen“ Charakter haben. Allerdings kann demgegenüber der religiöse Grundzug der altpaläolithischen Faustkeilkulturen nur vermutet werden aus Begräbnissitten und gewissen Erscheinungen, die nur als Opfer gedeutet werden können. Um etwas Endgültiges darüber zu sagen, dazu ist unsere Kenntnis des Paläolithikums, besonders außerhalb Europas, zu lückenhaft.

Die dritte Frage lautet: Wie steht die hier vorgeschlagene Ordnung und Einteilung kultureller Erscheinungen zu den bisher gebräuchlichen Einteilungen? Dazu ist zu sagen, daß die Einteilung nach der inneren Haltung andere Einteilungsprinzipien nicht überflüssig macht. Aber es ist Folgendes zu bedenken: Wenn wir nach geographischen, ergologischen, wirtschaftlichen oder soziologischen Gesichtspunkten Kulturercheinungen ordnen, dann ist das zweifellos sehr wertvoll für die betreffenden Wissenschaften, also Anthropogeographie, Technologie, Wirtschaftslehre oder Soziologie. Aber damit ist nur eine Ordnung der betreffenden Kulturäußerungen, Kultur-Erscheinungen erreicht, nicht der Kultur als solcher, des Kulturprinzips.

Demgegenüber scheint mir mit der hier vorgelegten Einteilung die Möglichkeit gegeben, zu den letzten Ursachen der äußeren Verschiedenheiten der Kulturen vorzustoßen. Und diese Ursachen liegen in den Verschiedenheiten des zutiefst Inneren, Verborgenen, das die Kultur darstellt, in den zwei Seelen oder Entlechnen der Kultur.

So wäre es möglich, auf diesem Wege nicht nur zu oft recht komplizierten Reihen von geographischen, ergologischen, ökonomischen, soziologischen Kreisen zu kommen und eventuell die Geschichte der Zivilisation zu rekonstruieren, sondern hier könnte man zu Kreisen kommen, die wirkliche Kultur-Kreise wären, und schließlich zu wirklicher Geschichte der Kultur. Und das erachte ich als sehr bedeutungsvoll, sowohl vom Standpunkte der Ethnologie aus wie von dem der Religionswissenschaft.

Literatur: 1. Benedict, Ruth, *Patterns of Culture*. New York 1934. — 2. Beth, K., *Religion und Magie*. Leipzig 1927. — 3. Christian, V. v., *Sprach- und Kulturpsychologisches*. In „Festschrift f. P. Wilh. Schmidt“. Wien 1928. — 4. Danzel, Th. W., *Gefüge und Fundamente der Kultur*. Hamburg 1930. — 5. Frazer, J. G., *Der Goldene Zweig (The Golden Bough)*. Leipzig 1928. — 6. Frobenius, L., *Kulturgeschichte Afrikas*. Zürich 1933. — 7. Jensen, Ad. E., *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Wiesbaden 1951. — 8. Malinowski, B., *Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern*. Bern o. J. — 9. Mead, M., *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York 1952. — 10. Mühlmann, W., *Methodik der Völkerkunde*. Stuttgart 1938. — 11. Preuß, K. Th., *Lehrbuch der Völkerkunde*. 2. Aufl. v. R. Thurnwald. Stuttgart 1939. — 12. Radin, P., *The World of Primitive Man*. New York 1953. — 13. Schebesta, P., *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri*. 3. Bd. Brüssel 1941 (?). — 14. Schmidt, W., *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*. Münster (Westf.) 1937. — 15. Schmidt, W. und Koppers, W., *Völker und Kulturen*. Regensburg 1924. — 16. Schurtz, H., *Urgeschichte der Kultur*. Leipzig 1900. — 17. Teßmann, G., *Die Bubi auf Fernando Poo*. Hagen i. W. 1923. — 18. Teßmann, G., *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburg 1930. — 19. Thurnwald, R., *Die menschliche Gesellschaft*. 1. Bd. Berlin 1931.

## KLEINE BEITRÄGE

P. NIKOLAUS KOWALSKY OMI, ROM

### DIE INNERE VERWALTUNG IN DER FRÜHZEIT DER PROPAGANDA

„In Christi Nomine Amen. Anno ab eiusdem Nativitate 1622 die 6. Januarii“ — so steht auf dem ersten Blatt der Akten der S. Congregatio de Propaganda Fide. Mit diesem Satz beginnt die Geschichte der zur Förderung und Verbreitung des Glaubens begründeten päpstlichen Zentralbehörde, die sich nach dem Willen ihres Stifters aus 13 Kardinälen, 2 Prälaten und einem Sekretär zusammensetzte. Schon am 14. Januar hielt die S. Congregatio de Propaganda Fide im Palast des Kardinalpräfecten Sauli ihre erste Sitzung ab, in der nach langen Erwägungen über die Art und Weise des Vorgehens beschlossen wurde, den Apostolischen Nuntien zu schreiben, sie sollten über den Stand der Religion in den ihnen anvertrauten Ländern berichten und der Propaganda die geeignetsten Mittel zur Verbreitung des Glaubens daselbst kundtun<sup>1</sup>. Im gleichen Sinne schrieb man am 17. Januar an die Ordensgenerale<sup>2</sup>. Mit diesen beiden Schreiben beginnt der Geschäftsbetrieb der Propaganda, der während 27 Jahre voll und ganz auf den Schultern des Sekretärs, Mgr. Francesco Ingoli, lastete. In der zweiten Sitzung, am 4. Februar, wurden der Sekretär Ingoli und der Prälat Giovanni Agucchi, Privatsekretär Gregors XV. und seines Nepoten Ludovico Ludovisi, beauftragt, einen Plan auszuarbeiten, der jedem der 13 Kardinäle eine bestimmte Anzahl von Ländern als Geschäftsbereich zuteile<sup>3</sup>. In den „Scripta Varia et Decreta S. Congregationis de Propaganda Fide multa ad Missiones Ordinis spectantia 1622“ (1700) finden sich verschiedene Entwürfe, so f. 61/64 eine „Divisio provinciarum per l'III. et Rev. Sig. Cardinal Zoller“, eine andere ohne weitere Angaben f. 295/298 und schließlich f. 290/294 „Divisio provinciarum totius orbis terrarum in tredecim partes pro III. et Rev. DD. Cardinalibus S. Congreg.<sup>nis</sup> de propaganda Fide facta a Rev.<sup>mo</sup> D. Aguchio iuxta decretum eiusdem Congr.<sup>nis</sup> videnda ab III. DD. Cardinalibus“, die auf der dritten Sitzung der Propaganda am 8. März gutgeheißen und in die Acta aufgenommen wurde<sup>4</sup>.

Trotz der ihr anhaftenden Mängel blieb die Einteilung in 13 Provinzen bis zum Jahre 1657 bestehen. Weil selten alle 13 Kardinäle an den Congregationes Generales teilnahmen und so stets der eine oder andere Referent ausfiel, verfügte Alexander VII. die Zusammenlegung in 10 Provinzen<sup>5</sup>. Da der Übelstand damit nicht abgestellt war, beschloß die Congregatio generalis vom 18. April 1670, der Sekretär solle die einschlägigen Akten ohne Rücksicht auf die Einteilung in Provinzen, den in Rom anwesenden Kardinälen der Propaganda als Referenten zuweisen<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Acta S. C. de Propaganda Fide 1622—1625 (3) f. 1—2. Collectanea (Roma 1907) I. n. 2.

<sup>2</sup> Scripta varia et Decreta S. C. de Prop. Fide 1622 (1700) f. 12: Brief des Kard. Sauli an den General der Jesuiten vom 17. 1. 1622.

<sup>3</sup> Acta 1622—1625 (3) f. 3.

<sup>4</sup> Acta 1622—1625 (3) f. 3—5v.

<sup>5</sup> Misc. Missioni Tomo 3 f. 538.

<sup>6</sup> Acta 1670 (39) f. 256 Non attenta Provinciarum divisione remittantur scripturae arbitrio R. P. D. Secretarii.

Für die Vermögensverwaltung der Propaganda wurde am 25. April 1622 Rodolfo Ghirlandario als Buchhalter und der Kanonikus Achille Venerio als Sachwalter bestellt. Beide erklärten, daß sie der Sache der Mission unentgeltlich aus Liebe zu Gott dienen wollten<sup>7</sup>. Nachdem die Congregatio generalis vom 7. Februar 1623 den Kanonikus Venerio endgültig zum Sachwalter der Propaganda ernannt hatte, stellte ihm am 11. Februar 1623 der Notar der Apostolischen Kammer Astulfo Galloppi die Bestallungsurkunde aus, die dann auch von der Apostolischen Kammer gedruckt wurde<sup>8</sup>. Am 8. Juli 1622 beschloß die Propaganda, keine Bittschriften mehr für Unterhaltungskosten und Paramente anzunehmen<sup>9</sup>. Schließlich wurde am 17. August 1622 der Kardinal Ludovisi betraut, mit dem Papst zu verhandeln, daß dem Sekretär Ingoli das Bestallungsbreue ausgestellt und die Obliegenheiten und Gelder zugewiesen würden<sup>10</sup>. Dieselbe Congregatio generalis gab dem Sekretär den Auftrag, die Ausgaben für die Briefe zu notieren<sup>11</sup>.

Durch die Geschäftsordnung vom 21. Juli 1625<sup>12</sup> und eine spätere Memoria von Mgr. Ingoli „Stato e bilancio della Secretaria“<sup>13</sup> sind wir über den Beamtenstab und den Geschäftsverlauf in der Frühzeit der Propaganda bestens unterrichtet. Von Anfang an standen dem Sekretär „drei junge Leute“ (tre giovani) als Schreibkräfte zur Seite. Alle drei hatten freie Wohnung, Tisch, Arzt und Barbier im Palast der Propaganda, außerdem warf die Propaganda für alle drei zusammen 300 Skudi (rund 3000 DM) Gehalt im Jahre aus.

Der erste Schreiber mußte alle Einläufe, Briefe und Berichte auf der Rückseite des Schriftstückes kurz zusammenfassen, die Entwürfe zu den lateinischen und italienischen Briefen machen (daher sein Titel Minutante, weil er die „Minuta“ abfassen mußte), die vom Sekretär ausgearbeiteten Briefe ins Reine schreiben, die Einläufe registrieren und schließlich für den Versand der ausgehenden Briefe sorgen.

Der zweite Schreiber führte das Register der ausgehenden Briefe und fertigte die Zweit- und gegebenenfalls Drittschriften an, da die meisten Briefe wegen der herrschenden Unsicherheit in den Postverhältnissen auf verschiedenen Wegen verschickt wurden, außerdem mußte er die Reinschrift der Dekrete anfertigen, alle auslaufenden Postsachen kunstgerecht falten, da man ja noch keine Briefumschläge kannte, schließlich mußte er sie siegeln und mit der Anschrift versehen. Der dritte Schreiber mußte die Ponenzen, die der Sekretär entworfen hatte, ins Reine schreiben, dem zweiten Schreiber beim Anfertigen der Duplikate helfen, die Instruktionen ins Reine schreiben und schließlich alle 2 Jahre die Namens- und Ortsregister der Aktenbände abfassen. Eine Beschäftigung, die ihn einige Monate in Anspruch nahm, wie der Sekretär in seiner Denkschrift versichert.

Da die einlaufende Post von Jahr zu Jahr zunahm, war Mgr. Ingoli nicht mehr in der Lage, alles allein zu sichten und alle vertraulichen Sachen allein zu

<sup>7</sup> Acta 1622—1625 (3) f. 8v.

<sup>8</sup> Scritture riferite nei Congressi: Ministri 1623—1730 (1) f. 3—5.

<sup>9</sup> Acta 1622—1625 (3) f. 13v.

<sup>10</sup> Acta 1622—1625 (3) f. 15.

<sup>11</sup> Acta 1622—1625 (3) f. 16.

<sup>12</sup> Misc. Varia XIV S. Congregazione 1622—1828 I. f. 41—43; Acta 1784 (154) f. 384v.

<sup>13</sup> Misc. Varia XIV S. Congregazione 1622—1828 II. f. 353—355; Acta 1784 (154) f. 395.

bearbeiten. Darum gab ihm die *Congregatio generalis* vom 20. September 1638 die Vollmacht, Geheimsachen dem ersten Schreiber oder Minutanten, wie er schon genannt wird, anzuvertrauen, gleichzeitig wurde die *Excommunicatio latae sententiae soli S. Sanctitati reservata* auf den Minutanten ausgedehnt, falls er die Geheimhaltungspflicht verletzen sollte<sup>14</sup>.

Zum Gebrauch der Sekretarie wurde schon in den ersten Jahren, vielleicht sogar schon 1622, ein Verzeichnis aller Titel mit den passenden Schlußformeln angelegt. Es zerfällt in zwei Teile; der erste umfaßt alle kirchlichen Titulaturen vom Papst bis zum einfachen Priester, der zweite ist für den Schriftverkehr mit den weltlichen Behörden gedacht und reicht vom Kaiser bis zum Gouverneur von Mailand und den katholischen Schweizer Kantonen. Für die Königin von England ist die Anrede: „Madama Vostra Maestà“ und die Schlußformel: „Humilissimo e divotissimo servitore“ vorgesehen, wobei eine Anmerkung ausdrücklich vermerkt, daß auch der Hl. Vater schon verschiedentlich an nicht-katholische Fürsten geschrieben habe<sup>15</sup>. Ferner enthält derselbe Band der *Scripta varia* eine Aufstellung der Fälle, die dem Papst und den Kardinälen zur Entscheidung vorgelegt werden müssen<sup>16</sup>.

Der Bürobetrieb der Sekretarie scheint klein und bescheiden angefangen zu haben, denn erst die *Congregatio generalis* vom 9. Oktober 1627 bewilligte dem Sekretär das nötige Geld für Tische und Aktenschränke<sup>17</sup>.

Am 12. November 1622 verließ Gregor XV. den Kardinälen Sauli und Ludovisi das Recht, alle Schriften der Propaganda zu unterschreiben und zu siegeln<sup>18</sup>. Schon am 21. November 1622 erhielt Kardinal Ludovisi den Auftrag, allein als Präfekt die Kongregationsausläufe zu unterzeichnen<sup>19</sup>. Als Siegel benützte er sein Kardinalswappen mit der Umschrift: „LUDOVICUS S.R.E. PRESB. CARD. S. CONGR. de PROP. FIDE P.“ Auch sein Nachfolger Kardinal Antonio Barberini (1632—1648) führte sein Kardinalssiegel mit dem Familienwappen und der Umschrift: „ANTONIUS S.R.E. DIAC. CARD. BARBERINUS ETS. CONGR. de PROP. FIDE PRS.“

Eine große Erleichterung für die Sekretarie der Propaganda brachte das Breve Gregors XV. vom 14. Dezember 1622, wodurch er bestimmte, daß in Zukunft alle Schriftstücke für die Propaganda und alle ihre Briefe, sowie die Einläufe als auch die Ausgänge, von den Kurialbeamten unentgeltlich ausgestellt, registriert und versandt werden sollten<sup>20</sup>.

Bis zum Tode Ingolis blieb die innere Verwaltung unverändert. Sein am 30. August 1649 ernannter Nachfolger Dionisio Massari<sup>21</sup> führte die ersten Neuerungen ein.

<sup>14</sup> Acta 1638—1639 (13) f. 180—180v.

<sup>15</sup> Scripta varia et Decreta S. C. de Prop. Fide 1622 (1700) f. 21—26: Titolario della Sacra Congreg. de Propaganda Fide.

<sup>16</sup> Ibid. f. 322: Memoriale delle cose che si dimandono al Papa e Cardinali.

<sup>17</sup> Acta 1626—1627 (4) f. 293v.

<sup>18</sup> Jus Pontificium I. p. 11.

<sup>19</sup> Acta 1622—1625 (3) f. 21.

<sup>20</sup> Jus Pontif. I. p. 14.

<sup>21</sup> Acta 1649—1650 (19) f. 266v: Die 30 Augusti 1649 fuit declaratus secretarius S. Congregationis de Propaganda Fide a Sanctissimo Domino Nostro et ab Eminentissimis DD. Cardinalibus Dionysius Massarius E. [cclesiae] F. [irmanae] M. [etropolitanæ] decanus ex civitate Firmana oriundus (Fermo).

Während Ingoli bisher die Ponenzen, Dekrete, Instruktionen und Memorien der Propaganda selbst verfaßt hatte, wälzte sein Nachfolger diese Arbeit auf den Minutanten ab. Die Folge davon war, daß es niemand lange in dieser Stellung aushielt. Unter Ingoli hatte Don Valerio Milzetti von 1622 bis 1647 den Dienst des Minutanten versehen. Nun folgten ihm im Verlauf von 6 Jahren 6 Nachfolger. Da der stete Wechsel dem Geschäftsbetrieb der Propaganda nur schaden konnte, erlaubte die Congregatio generalis vom 14. Januar 1653 dem Sekretär, einen zweiten Minutanten anzustellen<sup>22</sup>.

Auch in der Führung der Akten trat eine Änderung ein, die bei der Benutzung des Archivs zu beachten ist. Ingoli hatte die Congregationes generales laufend gezählt und nach den Pontifikaten eingeteilt. So haben wir unter Gregor XV. von Januar 1622 bis Juni 1623 die Congregationes 1—33; unter Urban VIII. von September 1623 bis Juli 1644 die Congregationes 1—316; und schließlich unter Innozenz X. bis zum Tode Ingolis von September 1644 bis März 1649 die Congregationes 1—103. Massari gab diese Zählung auf. Sie kam aber 1657 wieder in Übung, und so haben wir von 1657 bis 1668, wo man endgültig von ihr abging, die Congregationes 1—316. Auch die Register zu den Akten der Propaganda scheinen nach dem Tode Ingolis nicht weitergeführt worden zu sein. Jedenfalls mußte im Jahre 1660 der Augustiner Girolamo Nicolio beauftragt werden, ordentliche Namens- und Ortsverzeichnisse zu allen Schriften der Propaganda anzulegen. Die Congregatio generalis vom 24. Mai 1660 dankte ihm für seine äußerst nützliche Arbeit, besonders da er in wenigen Monaten vollendete, wozu ein anderer Jahre gebraucht hätte<sup>23</sup>.

Das Jahr 1657 brachte mit dem dritten Sekretär Mario Alberici eine weitere Neuerung. Das Sitzungsprotokoll der Congregatio generalis vom 7. Mai 1657, der ersten, an der Alberici teilnahm (Albericius secretarius similiter pro prima vice), ist das letzte der Akten, das in Latein abgefaßt ist. Besonders Ingoli hatte es verstanden, in 10 bis 15 Zeilen geschliffenen Lateins einen Verhandlungspunkt mitsamt der Entscheidung klar niederzulegen. Manche Punkte sind sogar nur in einem einzigen Satze festgehalten. Mit dem Sitzungsbericht vom 4. Juli 1657 beginnt nun die Reihe der italienisch abgefaßten Akten (Vol. 26). Die schriftlich ausgearbeiteten Verhandlungsunterlagen nehmen einen immer größeren Raum ein. Häufig zerfallen sie in zwei getrennte Teile, dem Sommario des Sekretärs und der Ponzona des referierenden Kardinals. Nur das Datum, die Anwesenheitsliste und vor allem die Entscheidung (Rescriptum, seltener Decretum) wurden auch nach 1657 noch in Latein abgefaßt. Da manche Ponenzen den Umfang eines Traktats haben, schwoll die Arbeit der Sekretarie, die sie vorbereiten, ausarbeiten und in mehrfacher Ausfertigung abschreiben mußte, bedeutend an.

Damit das kostbare Kartenmaterial der Propaganda nicht verloren gehe, ordnete die Congregatio generalis vom 1. Oktober 1658 an, daß in Zukunft alle aus den Missionen geschickten Karten sorgfältig aufbewahrt werden sollten<sup>24</sup>.

Da mit Mgr. Ingoli die lebende Tradition der Propaganda ins Grab gesunken war, brauchte man bei den zu treffenden Entscheidungen immer häufiger Angaben aus dem Archiv, so daß die Ernennung eines eigenen Archivars nicht mehr länger zu umgehen war. Erster Archivar der Propaganda wurde im Jahre 1661 William Lesley, ehemaliger Alumnus des schottischen Kollegs, Sekretär des

<sup>22</sup> Acta 1653 (22) f. 7.

<sup>23</sup> Acta 1660 (29) f. 127.

<sup>24</sup> Acta 1658 (27) f. 249—250.

Kardinals Carlo Barberini. Da er von Papst Alexander VII. persönlich ernannt wurde, geht das genaue Datum der Ernennung nicht aus den Akten hervor. Wie Lesley am 4. Oktober 1661 an den Apostolischen Vikar François Pallu, dessen Sachwalter Lesley in Rom war, schrieb, hatte Alexander VII. ihn um diese Zeit zum Archivar der Propaganda ernannt, und er dachte daran, sein Amt in Kürze anzutreten<sup>25</sup>.

Wohl aber wissen wir genau, wer als erster an die Propaganda den Antrag stellte, das Archiv für eine geschichtliche Arbeit benützen zu dürfen. Es war der ehemalige Nuntius am Kaiserhof Carlo Caraffa, der sich 1629 auf sein Bistum Aversa zurückgezogen hatte und dort seine „*Commentaria de Germania sacra restaurata*“ (Köln 1639) schrieb. Zu diesem Zwecke bat er die Propaganda um Überlassung von Aktenstücken aus der Kölner und Schweizer Nuntiatur. Die *Congregatio generalis* vom 6. März 1629 antwortete, er solle genau angeben, welche Akten er haben wolle, damit sie von Fall zu Fall entscheiden könne<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> A. Launay, *Documents historiques des Missions Étrangères* (Paris 1904) p. 268.

<sup>26</sup> *Acta 1628—1629* (6) f. 241: *Instante Rmo Episcopo Aversano sibi communicari scripturas quae in Archivo S. Congr. nis habentur ad Nuntiaturam Coloniae et Rhetiae pertinentes, ut Historiam ecclesiasticam rerum in tota Germania gestarum tempore suae Nuntiaturae perficere possit Ill. mi Patres censuerunt, D. Oratoris petitioni non esse absolute annuendum, sed prius de singulis scriptis, quas praefatus Orator cupit commonendam esse S. Congr., ut decerni possit, quae sint, vel non sint communicandae.*

THOMAS OHM

CHRIST UND YOGI

In den Jahren 1936—1938 unternahm ein Sizilianer eine „Pilgerfahrt“ nach Indien, nicht um Abenteuer zu erleben, sondern um Abenteuer den Rücken zu kehren, um aus „unseren Wirrsalen“ einen Ausweg zu finden, den Sitten und geistigen Gewohnheiten Europas zu entfliehen und sich mit den Sitten jenes Landes vertraut zu machen, in dem er fortan zu leben gedachte. In diesem Sinn unterzog sich Lanza del Vasto den Prüfungen eines indischen Novizen. Letztere sollten ihn festigen und auf seine Aufgabe vorbereiten. Was er auf seiner Reise erlebte und erduldet, hat er dann in einem glänzend geschriebenen Buch geschildert<sup>1</sup>.

Seltsam ist dabei, daß in der Pilgerfahrt eines begeisterten Christen, der ständig offen auf der Brust ein Kreuz trägt, buddhistische und hinduistische Tempel, Klöster und Wallfahrtsorte eine so große Rolle spielen. Seltsam ferner, daß sich L. d. V. von bestimmten Übungen und Methoden, die bei den Nichtchristen Indiens üblich sind, viel verspricht. So von denen des Yoga. Nur auf die letzteren sei hier eingegangen.

Man horcht auf, wenn man liest, daß Lanza del Vasto sich unter der Leitung des Svami Ananda im Yoga übt. Er lebt von Speisen, die vom Yoga gefordert, macht körperliche Übungen, die vom Yoga vorgeschrieben werden, lernt sogar,

<sup>1</sup> *Pilgerfahrt zu den Quellen. Ein Indien-Buch. Düsseldorf (1951). Verlag L. Schwann. 436 Seiten. DM 12,80.*

lange Zeit auf dem Kopf und den Ellbogen zu stehen und „die kindische Gewohnheit des Denkens“ (296) abzulegen. Wesentlicher aber als das alles ist die Atemregelung und die Meditation. Wir sehen L. d. V. auch an den Meditationsübungen, welche die Jünger Anandas in der Lotosstellung machen, teilnehmen. Er meditiert und meditiert immer wieder. Svami Ananda verlangt dabei von ihm, daß er das Kreuz auf der Brust „zum beständigen“ Gegenstand seiner Betrachtung mache (S. 289).

Die Begründung aber für diese weitgehende Anpassung lautet: „Eben weil der Yoga an keine bestimmte Religion gebunden ist, kann ich mich darin üben, ohne in Apostasie zu verfallen“ (304). Yoga sei nicht Religion, sondern Philosophie im tiefsten und ursprünglichsten Sinn des Wortes: Erkenntnis der Liebe (304). „Der Yoga stellt demnach eine rationelle Methode dar zur Erreichung der höchsten Stufe und schafft die Verbindung zwischen den Geheimnissen der absoluten Wahrheit, den Problemen und dialektischen Widersprüchen des Denkens und den beschränkten Äußerungen des Leiblichen. Der Yoga mit seinen vier Zweigen: Yoga der Erkenntnis, königliches Yoga, Yoga des Handelns und Yoga der Kasteiungen ist nicht eine Philosophie, sondern ist *die* Philosophie“ (305). Diese Philosophie fehle dem Westen. Das Christentum sei die an Wahrheitsgehalt „reichste Religion, die es gibt, aber die Wahrheit bleibt in Ermangelung von Philosophie so gut wie unerreichbar für alle, die ihr anhängen müssen. An Glaube, Frömmigkeit, Wissen, Nächstenliebe, Gerechtigkeit, Mut und gutem Willen fehlt es in unseren Ländern nicht mehr als andernorts, aber was uns völlig fehlt, ist die Lenkung“ (305). In einer Anmerkung fügt L. d. V. hinzu, der Yoga der Erkenntnis verwirkliche die Unterscheidung des Wahren und Falschen, der königliche Yoga die Beherrschung der Leidenschaften und die Beweglichkeit des Geistes, der Yoga des Handelns das rechte Handeln bei völliger Aufgabe des Willens, ungeachtet der Früchte des Handelns, der Yoga der Kasteiungen die Bezwingung des Körpers und der gesamten Natur und der Yoga der Frömmigkeit oder bhakti-Yoga die immerwährende Anbetung.

Ich möchte jetzt zu diesen Auffassungen keine Stellung nehmen. Hier sei nur gesagt, daß L. d. V. in seinem Buch ein Problem anschnidet, welches die Beachtung derer verdient, welche an einem Gespräch zwischen Ost und West interessiert und um eine Indisierung des Christentums bemüht sind. Bisher ging es bei der Untersuchung über die Akkommodation mehr um die Lebensweise, die Kunst, die Sprache und dergleichen. Es ist an der Zeit, sich eingehender mit der Frage zu beschäftigen, was auf dem Gebiete der Frömmigkeit in der Akkommodation, Assimilation und Transformation getan werden kann und getan werden sollte.

## AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

P. NORBERT KURZEN OFM<sup>Cap</sup>, MUNSTER

### ZUM PROBLEM DER TAUFNAMEN IN CHINA <sup>1</sup>

Die christliche Namengebung in China ist ebenso eine Frage, die noch der Lösung harret, wie die Verwendung der Volkssprache beim gemeinschaftlichen Gebet <sup>2</sup>. Beide Probleme treffen in ihrem Kernpunkt zusammen, nämlich in der *Anpassung* an die sprachlichen Gegebenheiten und linguistischen Voraussetzungen im Missionsland. Mag es sich bei den Taufnamen, angesichts der Menge anderer Fragen, die die Chinamission stellt, nur um eine zweitrangige Aufgabe handeln, so läßt sich die grundsätzliche Bedeutung dieser Frage und die *Auswirkung* einer bestimmten Lösung in der praktischen Missionsarbeit doch nicht verkennen <sup>3</sup>. Man wundert sich, weshalb nicht schon längst in den vorausgehenden ruhigeren Zeiten eine befriedigende Lösung gefunden wurde. Vielleicht ist auch das ein Segen der heutigen Not und des Unheils, das über die Chinamission gekommen ist, daß wir aufgerüttelt werden und uns sowohl auf Kern- wie auf Nebenfragen unserer missionarischen Arbeit neu besinnen.

In den letzten Jahren ist das Problem der Taufnamen in China wiederholt *zur Sprache gekommen*. Im „China Missionary“ <sup>4</sup>, der seit 1947 erscheinenden Fachzeitschrift der Chinamissionare, wurde von verschiedener Seite und in verschiedenem Sinn zu dieser Frage Stellung genommen.

<sup>1</sup> Vgl. meinen Artikel „*Once More Baptismal Names*“ in „*Mélanges Missionnaires*“ (1950) 5, 40—6. — Bzgl. dieser Schriftenreihe s. Anm. 4. — Die damals vertretenen Grundgedanken lege ich hier in neuer Bearbeitung und Erweiterung für die Heimat vor.

<sup>2</sup> Zur Verwendung der Volkssprache beim gemeinschaftlichen Gebet vgl. die eingehende Darstellung von P. J. Hofinger in ZMR (1952) 257—76.

<sup>3</sup> Beim „Katholischen Zentralbüro“ in Shanghai bestand 1950 eine Kommission, die sich unter anderem auch die Lösung des Problems der Taufnamen zum Ziel gesetzt hatte. Auf Grund der vorliegenden Versuche und der kritischen Stellungnahme zu ihnen wollte die Kommission einen bestimmten Vorschlag erarbeiten und als einheitliche Regelung für ganz China empfehlen.

<sup>4</sup> Zum „China Missionary“ vgl. J. Hofinger a. a. O. 272. Die Zeitschrift wurde vom „Katholischen Zentralbüro“ herausgegeben, der auf Anregung höchster kirchlicher Seite eingerichteten überdiözesanen Organisation missionarischer Gleichrichtung und Initiative in Shanghai. Ihr unermüdlicher und zeitwacher Schriftleiter bis zum Einstellen ihres Erscheinens unter kommunistischem Druck war der Scheutvelder P. Franz X. Legrand. Als es bei der Besetzung Shanghais durch die Roten im Frühjahr 1949 ratsam erschien, den „China Missionary“ nach Hongkong zu verlegen, wo er seither als „China Missionary Bulletin“ (jetzt im 5. und als Nachfolgerin im 6. Jahr des Erscheinens) herauskam, redigierte P. Legrand eine *fortlaufende Serie* von Heften unter den verschiedensten Kopftiteln weiter für Rotchina. Diese Hefte gliedern sich in die Reihe „A“ (Études Missionnaires) und „B“ (Mélanges Missionnaires), die monatlich miteinander abwechselten. Solange es möglich war, hielten diese Hefte den geistigen Zusammenhalt unter den Missionaren aufrecht. Die letzte Nummer erreichte uns Ende 1950. Im Zusammenhang mit der völligen Zerschlagung des „Katholischen Zentralbüros“, am 7. September 1951, wurden P. Legrand und andere führende

Der Maryknoller *P. Russel Sprinkle*<sup>5</sup> zeigte hier zunächst die ganze Frage in ihrer Bedeutung auf und gab richtungweisende Fingerzeige für ihre Lösung, ohne allerdings eine Ahnung zu haben, daß eine Lösung in seinem Sinn schon fertig vorlag. Auf diese<sup>6</sup> wies sodann ein ungenannter Einsender hin. Bischof *Léon de Smedt* von Siwantse (Chahar) wandte sich darauf in einer kurzen Stellungnahme<sup>7</sup> gegen diesen Vorschlag, lehnte diese Art der Lösung ab, nämlich die Übertragung der Taufnamen aus unsern westlichen Sprachen nach dem Wortsinn, und nicht wie seither nach dem Wortlaut, hauptsächlich aus der Befürchtung, das spezifisch Christliche an den Heiligennamen möchte bei diesem Prozeß verlorengehen und nur Heidnisches oder Profanes übrigbleiben. Jedoch verkannte Bischof de Smedt keineswegs die Mängel in der hergebrachten Form der Namengebung.

Ungeachtet dieser Gegensätzlichkeit konnte man in den damals an die Öffentlichkeit tretenden Äußerungen Einmütigkeit wenigstens darüber feststellen, daß die in China hergebrachte Form der Taufnamen als unzulänglich und durchaus der Überholung bedürftig anzusehen sei. Für die Einsicht eines einfachen Missionars, der auf diesem Gebiet selber bescheidene Erfahrungen gesammelt hatte, bedeutete das einen erfreulichen Fortschritt.

Wie war die *seitherige Situation*? — Dem chinesischen Täufling wurde, wie der Codex J. C. es vorschreibt, ein christlicher Name gegeben. Da es diesen in chinesischer Sprache nicht gab, mußte die *westliche Form* unserer Heiligennamen mit französischem, italienischem oder sonst einem Akzent auf Chinesisch nachgesprochen und nachgeschrieben werden. Daraus ergaben sich Formen wie: „Be-do-lu“ gleich Petrus, „Ma-da-le-na“ gleich Magdalena, um bei weniger komplizierten Beispielen zu bleiben<sup>8</sup>. Monstra von vier, fünf und mehr für das chinesische Ohr und Auge sinnlos zusammengeketteten Lautsilben oder Schriftzeichen sind keine Seltenheit<sup>9</sup>. Dabei muß man wissen, daß der *chinesische*

Persönlichkeiten dieser rein missionarischen Organisation vom roten „Sicherheitsdienst“ gefangengesetzt. Bis zur Stunde wird der verdiente Herausgeber in Gewahrsam gehalten (*Sunday Examiner*, Hongkong, Febr. 13 th, 1953, 8). — Im folgenden zitiere ich der Einfachheit halber: „*Études*“ und „*Mélanges*“ für den im roten China seiner Zeit weiterbestehenden „China Missionary“.

<sup>5</sup> In: *Mélanges* (1950) 1, 57—60.

<sup>6</sup> In: *Mélanges* (1950) 2, 67—8.

<sup>7</sup> In: *Études* (1950) 3, 130. — Bischof *de Smedt* ist inzwischen verstorben. Sein Name führt die Liste der China-Bischöfe an, die seit der Machtergreifung in kommunistischer Gefangenschaft umgekommen sind (*China Missionary Bulletin* 5 [1953] 2, 177).

<sup>8</sup> Auf die Wiedergabe chinesischer Schriftzeichen wird hier verzichtet, da die Lautwiedergabe mit lateinischen Lettern hinreichend erkennen läßt, was gemeint ist. Das angewandte System folgt im allgemeinen dem chinesisch-deutschen Wörterbuch von *U. Rüdberg* (Hamburg).

<sup>9</sup> Der Name „Emmanuel“ z. B. wird wiedergegeben mit „*Ai-ma-nu-ê-örl*“. Das sind fünf Schriftzeichen oder Lautsilben, die den westlichen Klang nachahmen und, nach ihrem Sinn befragt, folgende Begriffe aneinanderreihen: „Staub-Achat-sich anstrengen-bedrängt-du“. Natürlich achtet der Chinese bei Wiedergabe von Fremdnamen nicht auf die Sinnbedeutung. Die einzelnen Zeichen und Silben dienen ihm in diesem Fall lediglich als ein phonetisches Alphabet, haben aber gleichwohl auf Grund der angewandten Bilder- oder Begriffsschrift ihren eigentlichen Sinn.

Vorname, genauer Nachname, höchstens aus zwei und manchmal nur aus einem Schriftzeichen oder entsprechenden Lautsilben gebildet wird, die nach Tonart, Rythmus und Sinnbedeutung in einem feinen harmonischen Verhältnis zum Ganzen stehen.

Man sollte Chinesen gehört haben, wie sie sich an ihrem Taufnamen die *Zunge zerbrechen*, falls sie sich überhaupt seiner erinnern — man muß sich in die Gefühle eines seiner Eigenart bewußten Menschen hineindenken, der hier mit einem ausländischen Etikett behangen wird, das in seiner ganzen Art das Zeichen des Exotischen an sich trägt, um zu verstehen, wie *widersinnig* diese Art Taufnamen auf den denkenden Chinesen wirken dürfte. Gewiß, ein von der Gnade erfaßter und zum Glauben gelangter Christ sieht auch hinter solch abstrusen Formen noch den Heiligen. Er kann sich daran gewöhnen, kann sogar das Exotische lieben. Aber ist es ebenso für die große Masse, der das Evangelium noch verkündet werden muß? Werden sie nicht *abgestoßen* durch unnötige Europäisierung? Schließlich haben auch die Katholiken ein Recht auf ihre angestammte Art, auf völkische und kulturelle Eigenständigkeit.

Man mache nicht geltend, daß der Chinese im *profanen Leben* ausländische Namen konstant und ohne Bedenken auf die eben beschriebene Art wiedergibt, ohne sich an der Sinnlosigkeit zu stoßen! Es ist nämlich klar, daß ein Ausländer ein Ausländer bleibt, auch wenn er der bekannteste Erfinder, Philosoph oder Politiker wäre. Der Name soll ihn gerade als solchen ausweisen. Da leiht die *Sinnlosigkeit* und *Stilwidrigkeit* in der Bildung des Namens die *rechte Aufschrift* für den „yang-jen“, d. h. „Ozeanmenschen“ oder Fremdling. Vergessen wir nicht: China ist sehr *selbstbewußt*, heute mehr denn je! Man distanziert sich gewollt von allem Fremden, sei es aus dem Willen und geheimen Wunsch nach Eigengeltung oder aus resignierter Erkenntnis der eigenen Rückständigkeit. Was auf profanem Gebiet nur verständlich ist, darf auf keinen Fall die Norm für das Religiöse sein. Wenigstens wollen wir es *so nicht* mit unsern Heiligen machen. Sie sollen dem chinesischen Katholiken nicht fremd sein. Ihre Namen sollen nicht wie etwas Unerreichtes, *Fernstehendes* und Fremdes wirken. Obwohl die Taufnamen alten Stils, bei allen inneren Mängeln, mit dem Buchstaben der kirchlichen Vorschrift noch vereinbar scheinen, so werden sie doch dem eigentlichen Anliegen dieser Vorschrift nicht gerecht. Aus dem can. 761<sup>10</sup> erhellt nämlich unmittelbar, daß nach dem *Codex J. C.* der Taufname ein wirklicher Name sein soll, der mit ins Leben geht. Nur wenn dies nicht zu erreichen ist, begnügt sich die Kirche mit der Hinzufügung eines Heiligennamens, der in die Akte eingetragen wird und dann nicht mehr in Erscheinung tritt. — Genau das geschah bisher in China. Der christliche Name blieb ein *papierner Name*, der nur im Taufregister stand. Niemand konnte solche Ungetüme im praktischen Leben brauchen. Der christliche Chinese blieb, abgesehen von glücklichen Einzelfällen<sup>11</sup>, in denen sich zufällig der fremde Laut mit zwei Silben wiedergeben ließ und ebenso zufällig ein annehmbarer Sinn damit verbunden werden konnte, bei seinem *profanen Rufnamen*, der mit einem Heiligen nichts zu tun hatte. Die öffentliche Ehre, die dem jeweiligen Heiligen aus der Namensgebung erwächst, wurde in China durch die hergebrachte Form faktisch auf ein Mindestmaß herabsetzt. Wenn nach dem sicher irgendwie bestehenden Verhältnis

<sup>10</sup> C/JC can. 761: „ . . . christianum imponatur nomen; quod si id consequi non poterunt, . . . addant nomen alicuius Sancti . . .“.

<sup>11</sup> Z. B. „*Bau-lu*“ für Paulus, „*Jo-wang*“ für Johannes Ev., „*Lu-djia*“ für Luzie, „*Ya-na*“ für Anna.

der Entsprechung von Gnade und menschlichem Bemühen auch *Schutz und Fürbitte* der Heiligen für ihre Pflegebefohlenen auf ein Mindestmaß herabgedrückt werden sollte, dann müßte man die Chinesen wohl bedauern. Nur weil ihre Sprache mit den westlichen Formen nicht korrespondiert, wären sie andern gegenüber im Nachteil.

Die seitherige Situation, die hergebrachte Form der Namengebung, muß auf Grund solcher Erwägungen ohne Zweifel als rückständig und unzureichend bezeichnet werden. Es wurde schon gesagt, daß *eine neue Art* der christlichen Namengebung in China fertig vorlag, als P. Russel Sprinkle danach Ausschau hielt.

Die Bemühungen um Hebung der offenbaren Mängel und Unzulänglichkeiten sind nicht erst von heute. — Vor nahezu 15 Jahren haben einheimische Gelehrte der katholischen „Fu-jen“-Universität in Peking eine Liste von Heiligennamen zusammengestellt, die aus nicht mehr als je zwei Schriftzeichen oder Wortbildern bestehen. Aus „Be-do-lu“ (Petrus) wird hier einfach „Be-do“, aus „Ma-da-le-na“ (Magdalene) das nur zweisilbige „Ma-lin“. Diese Liste ist sehr wahrscheinlich identisch mit einer 1939 von der *Synodalkommission*<sup>12</sup> in den „Collectanea Commissionis Synodalis“<sup>13</sup> veröffentlichten Zusammenstellung.

Bischof *Karl Weber*<sup>14</sup> von Ichow (Schantung) brachte während des zweiten Weltkrieges im „Apostolicum“<sup>15</sup> eine fortlaufende Reihe von Heiligennamen mit kurzen Erläuterungen. Auch diese Liste zeichnet sich dadurch aus, daß sie nicht über zwei Schriftzeichen für einen Namen hinausgeht. Sie wird ebenso wie die „Fu-jen“-Liste der *fundamentalsten Forderung* nach Anpassung an den landesüblichen Brauch und das chinesische Sprachempfinden gerecht. In dieser Mindestanpassung muß man wohl eine Grundvoraussetzung für jede Einbürgerung neuer Namen in China erblicken.

Beide Vorschläge blieben jedoch auf der Grundlage einer *Lautwiedergabe* westlicher Heiligennamen stehen. Da die Namen der europäisch-amerikanischen Welt vielfach aus mehr als zwei Silben bestehen, blieb nichts anderes übrig als zu kürzen. Man mußte eben einige Silben streichen. Man tat es je nach Geschick und Geschmack, je nach dem wechselnden Einfühlungsvermögen in chinesische Mentalität und Psyche. Zwei hervortretende oder sonstwie passend erscheinende Silben wurden herausgehoben und mit den gleichen oder, beim Fehlen gleicher, wenigstens mit annähernden chinesischen Lautbezeichnungen wiedergegeben. — Die „Fu-jen“-Liste bemühte sich dabei, auf chinesisch gebräuchliche oder in der klassischen Literatur vorkommende Namenformen zurückzugehen. Bischof *Weber* war mehr auf die *Verchristlichung* dieser

<sup>12</sup> Die Aufgaben und Arbeiten der „Synodalkommission“ wurden später vom „Katholischen Zentralbüro“ aufgenommen und den fortgeschrittenen Verhältnissen entsprechend auf breiterer Basis weitergeführt.

<sup>13</sup> P. Sprinkle zitiert in seinem a. a. O. genannten Beitrag die „Collectanea Commissionis Synodalis“ (1939) 325 als *Fundort* der „Fu-jen“-Liste.

<sup>14</sup> Msgr. *Weber* wurde bald nach der Machtübernahme durch die Kommunisten in Tsingtau gefangengesetzt und war dort bei Abfassung dieses Artikels mit weiteren Bischöfen und Missionaren eingekerkert. Vgl. „China Missionary Bulletin“ 5 (1953) 2, 177. Inzwischen wurde er ausgewiesen und ist am 5. November 1953 als kranker Mann in Hongkong eingetroffen (Sunday Examiner, Nov. 13th).

<sup>15</sup> Das „Apostolicum“ wurde seit vielen Jahren von den deutschen Franziskanern in Tsinan (Schantung) als pastoral-asketische Monatsschrift für Chinamissionare herausgegeben.

Namen bedacht. Er wählte zwar grundsätzlich nach dem Wortklang, aber doch mit einem Blick darauf, daß die neuen Namen ein Lebensprogramm, eine sittlich und religiös gute Devise abgaben. Infolge einer *notorischen Lautarmut* der chinesischen Sprache konnte, bei notwendiger Beschränkung auf zwei Zeichen, die Wiedergabe westlicher Namen, wenigstens als Lautwiedergabe, nur sehr unvollkommen ausfallen. Die Unvollkommenheit ging oft bis zu einem Grad, daß die Namen einfach nicht wiederzuerkennen waren. Wer wollte z. B. in „Na-djiau“ Ignatius, in „Feng-su“ Alfons, in „Schu-schen“ Susanna vermuten? Dabei greife ich hier nicht einmal besonders eklatante Beispiele heraus. — Tatsächlich haben beide Vorschläge wenig Beachtung gefunden.

Angesichts dieser Sachlage hat nun der Elsässer Franziskaner *P. Fidelis Chicoine* einen anderen Weg der Lösung des Problems beschritten. Die Zeit der Internierung im zweiten Weltkrieg gab ihm die nötige Muße, sein System auszuarbeiten. Er ließ den Versuch einer Lautwiedergabe fallen und stellte alles auf die Basis der *Sinnwiedergabe*. Das war eine Neuerung, für die wir, von Einzelfällen in anderen Sprachen abgesehen, bisher kein Vorbild hatten. Im westlichen Sprachkreis wurden vielmehr die hebräischen, griechischen, lateinischen, keltischen und germanischen Namen stets dem Laut nach in andere Sprachen übernommen, mit nur unbedeutenden Abwandlungen der linguistischen Anpassung. Bei der engen Verwandtschaft der hier in Frage gekommenen Sprachen ist diese Methode der Übernahme keinen sonderlichen Schwierigkeiten begegnet und war infolgedessen als die gegebene anzusehen. Nun braucht aber das, was innerhalb des westlichen Sprachkreises geschehen ist, nicht von vornherein für den Übergang in einen ganz anders gearteten Sprachkreis, von einer westlichen in die chinesische Sprache, als maßgebend und bindend angesehen zu werden. Es fragt sich sogar, ob die *westliche Methode* im Osten überhaupt möglich ist. Tatsächlich liegen unüberwindliche Schwierigkeiten vor und dringende *missionsmethodische Gründe* verlangen für den Osten einen *anderen Weg*.

Man kann wohl nicht sagen, daß der Name eines Heiligen etwas von seiner Heiligkeit einbüßt, wenn man ihn nicht nach dem Lautwert, sondern nach seiner Sinnbedeutung in die andere Sprache übernimmt. Das *Heiligsein* fließt einem Namen doch wesentlich von der Person des heiligen Trägers zu, *inhäriert* nicht ausschließlich dem Laut und Klang, sondern dem Ganzen des Namens, also auch seinem Sinn und seiner Bedeutung. Andererseits wird der *Name als solcher* gewiß nicht weniger substanziiell durch seinen Sinngehalt, als durch den für eine andere Sprache bedeutungslosen Laut erfaßt. Naturgemäß kann man einen Namen nicht nach beiden Wesenselementen in die andere Sprache übernehmen. Ich möchte sagen: Der Name, den ein Heiliger durch seine Person *geadelt* hat — ganz gleichgültig, ob ihm eine religiös-sittliche oder nur profane, ja sogar eitle und ursprünglich abergläubische Sinnbedeutung zugrundeliegt — wird durch seinen deutlich erfaßten *Sinn vollkommener* in eine andere Sprache übertragen, als durch annähernde, oft bis zur Unkenntlichkeit entstellte Lautwiedergabe.

Da also die *Eigenart* der chinesischen Sprache den Vorschlägen auf Grund einer Lautwiedergabe *unüberwindliche Schranken* setzt, weil sodann die Heiligen der Gesamtkirche auch dem chinesischen Volk vertraut und *zugehörig* werden müssen, scheint die Einbürgerung sinnvoller Heiligen- und Taufnamen, wie *P. Chicoine* in Zusammenarbeit mit einem einheimischen Literaten sie uns

geschenkt hat<sup>16</sup>, nicht nur einen möglichen, sondern geradezu den einzigen Weg der Lösung zu weisen.

Allerdings läßt auch die Anwendung dieser Methode noch etwas zu wünschen übrig. Sie kann nicht auf alle Heiligennamen ohne *Ausnahme* angewandt werden. Jene, deren *E t y m o l o g i e* nicht ermittelt werden kann, lassen naturgemäß keine Übertragung ihres Sinnes in eine andere Sprache zu. Glücklicherweise handelt es sich hier nur um eine „*quantitas negligibilis*“, der auch in anderer Weise abgeholfen werden kann. Da würde z. B. die Lautnachahmung in ihr Recht eintreten. — Alles in allem ist mit der Sinnübertragung auf diesem Gebiet ein beachtlicher Fortschritt erzielt worden<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> In „*Mélanges*“ (1950) 2, 67 ist eine Seite des Namenkatalogs von P. Chicoine wiedergegeben. Dort finden sich auch nähere Angaben. — Die Anordnung folgt dem liturgischen Kalender, getrennt für männliche und weibliche Namen, unter Vorausstellung der alttestamentlichen Heiligen. Auch Selige sind aufgenommen, vor allem die der Franziskusorden. Durch 1500 Namen wird allen praktischen Bedürfnissen weitgehend Rechnung getragen. Die Arbeit ist im Verlag der „*Domus Franciscana*“ in Peking während des zweiten Weltkrieges erschienen. Leider habe ich kein Exemplar aus China mitbringen können. Ob im „*Studium Biblicum*“ der Franziskaner (jetzt in Macao bzw. Hongkong) Exemplare erhältlich sind, entzieht sich meiner Kenntnis.

P. Herrmann Köster SVD macht in seinem Aufsatz: „Zur christlichen Verkündigung in China“, in ZMR 37 (1953) 2, 118—9, darauf aufmerksam, daß schon im Jahre 1932 P. Friedrich Hüttermann SVD sich für die *Sinnwiedergabe* chinesischer Taufnamen eingesetzt habe, hauptsächlich um der Unterschiebung eines unwürdigen oder lächerlichen Sinnes vorzubeugen, zu der die Eigenart des chinesischen Schriftzeichens, das bei der Lautwiedergabe zur Verwendung kommt, reichen Anlaß gibt. — Köster verweist hier auf: „*Collectanea Commissionis Synodalis*“, Peking (1932) 583 ff., 872 ff.

Demnach müßte man in P. Hüttermann den geistigen *Urheber des Gedankens* einer Sinnübertragung von Heiligennamen für China sehen. Wie aus Anm. 4 a. a. O. hervorgeht, hat P. Hüttermann schon gelegentlich „bei seiner Übersetzung der Väter Ernst gemacht mit der Verdolmetschung der Namen“. Den Franziskanern in Peking bleibt gleichwohl das Verdienst, diesen Gedanken wieder aufgegriffen, als allgemeine Lösung vorgeschlagen und zuerst in einer umfangreichen systematischen Liste verwirklicht zu haben.

P. Köster gibt auch den genauen Titel der anonym erschienenen Arbeit von P. Fidelis Chicoine OFM, den Titel eben dieser Liste: „*Sanctorum Nomina juxta sensum Sinice versa*“ (Peking 1943).

<sup>17</sup> Zur Veranschaulichung des Fortschrittes an konkreten Beispielen möge folgende Gegenüberstellung dienen:

	<i>Alte Form</i>	<i>Fu-jen</i>	<i>Chicoine</i>
Franz Xaver	Fang-dji-gö Scha-wu-liau	Fan-dji (Scha-we)	Djiä-yi (der Kühne) *
Barbara	Ba-örl-ba	Pe-bai	Yi-min (die Fremde)
Nikolaus	Ni-gö-lau	Ni-gö	Dschung-scheng (Volkssieg)
Ambrosius	Yang-bo-lo-hsüä	An-bo	Yung-tsun (ewig lebend)

Zu prüfen wäre noch die praktische *Brauchbarkeit* der neuen Namen. Wie stellen sich die Chinesen selber dazu? Hat das Volksempfinden dafür Verständnis? Das ist der Prüfstein, an dem sich letzthin die Frage entscheiden muß.

In geringem Umfang habe ich Versuche mit der „*Fu-jen*“-Liste gemacht. Die einheimische Bevölkerung verhielt sich ihr gegenüber ablehnend. Diese Art Namen sagten ihrem Empfinden nicht zu. Aus der an sich schon beschränkten Anzahl des Vorschlages ließen die Befragten nur eine kleine Auswahl als annehmbar gelten. Man muß allerdings in Betracht ziehen, daß es sich in der Hauptsache um ungebildete, schlichte Leute aus der ländlichen Bevölkerung gehandelt hat. Ihrer Grundeinstellung nach halten diese Kreise am Hergebrachten und Gewohnten zäh fest. Sie neigen dazu, alles Neue prinzipiell abzulehnen<sup>18</sup>.

Die Liste von Bischof *Weber* praktisch zu erproben, hatte ich keine Gelegenheit mehr. Grundsätzlich dürfte für sie das gleiche gelten, was von der „*Fu-jen*“-Liste gesagt ist, wegen der gleichen Basis, auf der sie beruht. Die Erfahrungen mit der auf Sinnwiedergabe beruhenden Liste von *P. Fidelis Chicoine* dagegen brachte eine Überraschung. Sowohl im Osten des chinesischen Reiches, in der Provinz Schantung, wie auch im äußersten Westen, in der Provinz Kansu, fanden diese Namen spontane Zustimmung und zum Teil begeisterte Aufnahme, und zwar bei den gleichen Bevölkerungsschichten, die sich sonst gegen alles Ungewohnte und Neue ablehnend verhalten. Dies seien Namen, die sich sehen lassen könnten, deren man sich nicht mehr zu schämen brauche. Man sah in ihnen nicht einen annehmbaren, sondern einen wirklich guten Vorschlag, der lebhaftes Interesse weckte. Einer meiner Katechisten ließ sich alsbald Besuchskarten drucken, mit denen er sich höchst persönlich als „*Dschang-yi*“ (Zuwachs = Josef) vorstellte. Die alte Bezeichnung „*Jo-sê*“ hatte er überhaupt nie geführt, sondern statt dessen einen früheren heidnischen Namen beibehalten.

*Uereinzelte* ablehnende Haltung auch dem „*Chicoine*“-Vorschlag gegenüber fand sich nur beim *Klerus*, beim ausländischen sowohl wie beim einheimischen. Gerade die Gründe des einheimischen *Klerus* wären von besonderer Bedeutung gewesen; aber leider habe ich Bestimmtes darüber nicht mehr in Erfahrung bringen können. Ich verweise hier nur auf ähnliche Erscheinungen in der verzweifelt notwendigen Gebetsreform und auf die Hinweise

\* Die Vieldeutigkeit der chinesischen Sprache auf Grund der Häufigkeit synonyme Ausdrücke verleiht ihr bei der Wiedergabe von *Doppelnamen* eine eigentümliche Vollkommenheit, von der *P. Fidelis Chicoine* in seinem System glücklichen Gebrauch macht. Während wir z. B. „*Franz Xaver*“ von einem anderen *Franz* nur durch den Zusatz „*Xaver*“ unterscheiden können, bietet sich hier die Möglichkeit, dieselbe etymologische Bedeutung von „*Franz*“ durch verschiedene Laute und Schriftzeichen wiederzugeben und so den Unterschied zum Ausdruck zu bringen. So steht in der *Chicoine*-Liste: „*Djiäyi*“ (der Kühne) für *Franz Xaver*. „*Gang-dschü*“ (der Mutige) für *Franz Sales*.

<sup>18</sup> Bezeichnend für diese Einstellung ist das nahezu völlig fehlende Verständnis einheimischer Christen, *Klerus* im allgemeinen nicht ausgenommen, für die wirklich hochstehenden Leistungen der chinesischen *christlichen Kunst*. Die Dutzendware der um die Jahrhundertwende unter dem bekannten Firmenschild „*Saint Sulpiè*“ eingeführten Devotionalien dagegen erfreut sich fast ungeteilter Beliebtheit.

von P. Johannes Hofinger SJ<sup>19</sup>. Noch soviel sei hier gesagt: Die einer Umstellung nicht geneigten ausländischen Bischöfe und Missionare begründen ihre Position zumeist mit der tatsächlichen *Schwierigkeit* des Umlernens. Für den ohnehin mit Chinesisch viel geplagten Ausländer bedeutet das Umlernen eine beträchtliche zusätzliche Gedächtnisarbeit, die niemand gern unternimmt, zumal wenn es Jahrzehnte „ohne diese gegangen hat“. Nicht zu verkennen ist der Umfang dieser Umstellung. Es handelt sich schließlich nicht nur um Taufnamen, sondern auch um Gebete, Heiligenlegenden, die ganze Katechese und Predigt, bis in den Kanon der hl. Messe und das „Ave Maria“ hinein. Trotz dieser nicht zu verkennenden *praktischen Schwierigkeiten* in der Durchführung beweist das festgestellte Interesse und die freudige Zustimmung der breiten Schicht des chinesischen Volkes unbedingt die *Brauchbarkeit* der von P. Fidelis Chicoine erarbeiteten Lösung. Diese Zustimmung beweist außerdem, daß die getroffene Auswahl und Zusammenstellung der zur Namenbildung verwandten Begriffe mit *guter Einfühlung* in die chinesische Sprache und mit feinem Verständnis für *chinesische Denkweise* getroffen wurde. Der Autor selber scheint zwar mit seinem Werk nicht restlos zufrieden zu sein<sup>20</sup> — daß im einzelnen manche Verbesserung möglich wäre, soll nicht bestritten werden — aber *als Ganzes* erscheint die Lösung so glücklich, daß ich damals vorschlug<sup>21</sup>, für eine eventuelle Neuauflage im Interesse der Gleichförmigkeit und Stetigkeit die einmal festgelegten Namen unverändert zu lassen. Nach dem inzwischen erfolgten Debakel der Chinamission denkt man darüber naturgemäß anders. Jetzt kommt es nicht darauf an, möglichst gleich etwas zur Hand zu haben; nunmehr wäre es an der Zeit, in fruchtbarer Zusammenarbeit und exakter Prüfung des schon Erreichten das *Beste für einen neuen Anfang* in China zu schaffen. Wir haben unfreiwillig Zeit gewonnen, und manche *Hemmungen* der Vergangenheit sind durch diese einschneidende Wende schon gefallen. Im Anschluß an diese grundsätzlichen Darlegungen möchte ich auf *einzelne Punkte* der Diskussion noch näher eingehen. P. Russel Sprinkle wies außer auf vorliegende, noch auf eine andere Möglichkeit der Lösung hin<sup>22</sup>. Er fragte nach einer Zusammenstellung der *Rufnamen chinesischer Martyrer*, um sie bei der Taufspendung verwenden zu können. Ohne Zweifel läge darin eine schöne *Ergänzung* der vorher besprochenen Lösung. Die Namen der Martyrer, nicht nur die der Chinesen, sondern auch die von Ausländern angenommenen profanen chinesischen Namen, erhielten durch ihre Träger die *Weihe* und *Heiligung*, die sie zu Heiligennamen im wahren Sinne des Wortes machen. Sie sind nicht anders und nicht weniger Heiligennamen wie die dem Sinngehalt nach profanen Bezeichnungen der Martyrer in der griechisch-römischen Welt. Dem eigenen Volk dürften die Namen der eigenen Heiligen gewiß besonders lieb und wert sein. An sich gebührt darum dieser Art die erste Stelle; nur weil erst *verhältnismäßig wenige* solcher Namen gegeben sind, spreche ich von einer *Ergänzung*, und weil aus katholischer Sicht die Heiligen der Gesamtkirche für jeden völkischen Bereich stets ihre volle Bedeutung behalten. — Eine praktische Schwierigkeit tritt auch hier zutage. Die persönlichen oder Rufnamen der chinesischen Martyrer sind *wenig bekannt*, da sie unter ihren westlichen Taufnamen bzw. Ordensnamen seliggesprochen und in die Liturgie des „Proprium Sinense“

<sup>19</sup> ZMR 36 (1952) 4, 269 ff.

<sup>20</sup> Vgl. die Bemerkung in: *Mélanges* (1950) 2, 67.

<sup>21</sup> „Once More Baptismal Names“ in: *Mélanges* a. a. O.

<sup>22</sup> *Mélanges* (1950) 1, 57—60.

eingegangen sind. Doch dürfte sich aus Chroniken, biographischen und allgemeingeschichtlichen Darstellungen sowie örtlichen Traditionen manches zutage fördern lassen.

Die Sorge Bischofs de Smedt um Wahrung des *christlichen Charakters* der neuen Taufnamen<sup>23</sup> ist sehr verständlich. Ob aber der christliche Charakter einzig durch Festhalten am Laut<sup>24</sup> gewahrt werden kann, darüber darf man verschiedener Meinung sein. Für unser, von westlicher Gewöhnung herkommen-des Empfinden liegt die Bejahung nahe. Hält man aber fest, daß Adel und Heiligkeit den Namen durch heilige Träger verliehen wurde, daß der Charakter des Heiligen oder das spezifisch Christliche weder im Laut allein noch ausschließlich im Sinngehalt begründet liegt, dann dürfte rein begrifflich sowohl das eine wie das andere materielle Element als Substrat für die fortdauernde Form der Heiligkeit dienen können.

Die weitere Forderung Bischofs de Smedt nach Anpassung an den *Geist der chinesischen Sprache*<sup>25</sup> wird jeder unterschreiben. Nur lassen die angestellten Versuche schon erkennen, daß diese Anpassung auf der Lautbasis *nicht* zu erreichen ist, wohingegen die Sinngrundlage keine nennenswerten und grundsätzlichen Schwierigkeiten bereitet. Es ist speziell der Geist dieser östlichen Sprache, der einen *anderen Weg der Lösung* fordert, als wir ihn vom Westen her gewohnt sind.

Namen mit definitiv christlichem Sinn kommen vom erzieherischen und pastoralen Standpunkt aus dem Ideal am nächsten. Aber wie viele lassen sich ungezwungen und in Anpassung an den Geist der chinesischen Sprache so bilden? Es handelt sich hier ja nicht um Neuschöpfung von schönen christlichen Namen, sondern um die Übertragung ganz bestimmter, schon vorliegender Heiligennamen. Als tragfähiges und *genügend weites Prinzip* steht dafür m. E. nur der Sinn zur Verfügung.

Das Problem, mit dem wir uns hier beschäftigen, ist nicht ausschließlich ein chinesisches. Man muß es als bezeichnend ansehen, daß Steyler Missionare in *Indien* auf die gleiche Frage stießen und daß sie eine Lösung gefunden haben, die offensichtlich mit dem Vorschlag von P. Fidelis Chicoine für China übereinstimmt. P. Anton Freitag SVD erwähnt in einer Veröffentlichung der Nachkriegszeit<sup>26</sup>, daß die Missionare der Apostolischen Präfektur Indore während des zweiten Weltkrieges die bislang den Einheimischen unverständlichen europäischen Taufnamen in entsprechende *Hindu-Ausdrücke* übertragen haben. Damit scheint eine Umstellung von der Laut- auf die Sinnwiedergabe ausgesprochen zu sein.

So sehen wir auch von dieser Seite, daß ein gangbarer Weg für die Lösung des Problems offensteht und nicht einmal ein sehr abgelegener. Es stellen sich zwar

<sup>23</sup> Vgl. *Études* (1950) 3, 130.

<sup>24</sup> „ . . . sa résonnance chrétienne . . . “ a. a. O.

<sup>25</sup> „ . . . au génie de la langue chinoise . . . “ a. a. O. Neuere *Standardisierungsversuche* chinesischer Verlage zur Lautumschrift ausländischer Namen, auf die P. Hermann Köster (a. a. O. 119) hinweist, kommen (bei grundsätzlicher Ablehnung der Lautbasis) für *Taufnamen* nicht in Frage, wengleich die Erwägung dieses Hinweises für rein geschichtliche Namen, auch biblische, soweit sie nicht als Heiligennamen ins praktische Leben übernommen werden, wohl der Beachtung wert ist.

<sup>26</sup> P. Anton Freitag SVD, Glaubenssaat in Blut und Tränen (Kaldenkirchen Rhld. 1948), 220.

noch *Schwierigkeiten* in den Weg, aber keine *grundsätzlicher* Art — das dürften die vorstehenden Ausführungen gezeigt haben — und die *praktischen* Hindernisse oder Hemmungen dürften überwindbar sein. Wenn wir Missionare die erforderliche Geistesarbeit, mehr oder weniger Bekanntes mit Neuem auszutauschen, nicht scheuen, so dürfen wir sicher sein, daß die chinesischen Katholiken sich ebenso schnell an das Neue gewöhnen werden, wie sie Gebete in verständlicher Sprache vorziehen. Sie werden nicht weniger dankbar dafür sein.

## MITTEILUNGEN

VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER (WESTF.)

Im Sommersemester 1954 wurde *P. Johannes Schütte SUD* an der Universität Münster zum Dr. theol. promoviert. Seine Dissertation handelte über „Die katholische Mission im Lichte der rotchinesischen Presse“. *P. Schütte* hat zwölf Jahre hindurch als Missionar in China verbracht, davon drei Jahre unter kommunistischer Herrschaft, und selbständig die Mission Sinsiang geleitet. Im gleichen Semester erwarben sich cand. theol. *Paul Durschlag* und cand. theol. *Alfons Dall.* beide aus der Diözese Osnabrück, das missionswissenschaftliche Diplom.

## BESPRECHUNGEN

RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHER LITERATUR-ÜBERBLICK

Das nachstehende Sammelreferat berücksichtigt lediglich die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher und auch diese vorerst nur teilweise, da der Fülle des Stoffes wegen eine Aufgliederung in zwei Berichte notwendig wurde. Die Übersicht bezweckt keine kritische Auseinandersetzung mit den einzelnen Publikationen, sondern bloß eine kurze Orientierung für den Leser in Hinsicht der behandelten Probleme.

*I. Bücher, die Phänomene aus dem Gebiete der Tiefenseele zum Gegenstande haben*

Die Tiefenseele als die Stelle im Menschen, wo der Geist sich noch nicht differenziert hat in ein reflex bewußtes Denken, Erleben und Wollen, wo er mit der erdhaften (chthonischen) und sinnlichen Schicht im Menschen in engste Berührung kommt, ein Doppelgesicht von Bewußt und Unbewußt zeigt und zugleich die Stätte ist, aus der neben normalen unter- und übernormale Phänomene hervorbrechen, ist in den letzten Jahrzehnten sehr in das Blickfeld des wissenschaft-

lichen Interesses getreten. Dabei haftet der Blick nicht nur auf den rein theoretischen Fragen, sondern beachtet auch praktische Gesichtspunkte, d. h. die Bedeutung der Tiefenseele etwa für geistiges Schaffen, für Mythenbildung, Dichtung, Religion, Erziehung, Heilkunde usf. In mehrfacher Hinsicht kann ihre Kenntnis auch für die missionarische Arbeit von Wichtigkeit werden. Besonders sind in der Tiefenpsychologie die verschiedenen psychoanalytischen Schulen tätig gewesen, und unter ihnen verdient namentliche Beachtung die C. G. Jung'sche Schule in der Schweiz. Anzuzeigen sind hier mehrere Veröffentlichungen.

1. C. G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart* (Verlag Rascher, Zürich) 1950, 5. A., 388 S., gbd. DM 18,—. Das Buch enthält eine Reihe interessanter Abhandlungen, die aus der Dialektik mit dem Publikum in Frage und Antwort herausgewachsen sind. Sie wollen nicht so sehr abgeschlossene Lösungen geben, als den Leser zu eigener Erfahrung und Einsicht führen. Hingewiesen sei auf einzelne besonders interessierende Themen: Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum Kunstwerk, Struktur der Seele, Seele und Erde, Der archaische Mensch, Ehe als psychologische Beziehung, Analytische Psychologie und Weltanschauung, Komplex und Mythos, Geist und Leben, Das Seelenproblem des modernen Menschen u. a. — 2. C. G. Jung, *Symbole der Wandlung*. Mit 300 Illustrationen, ausgewählt und zusammengestellt von Dr. Jolande Jacobi, vierte umgearbeitete Auflage von „Wandlungen und Symbole der Libido“ (Verlag Rascher), Zürich 1952, S. XVIII u. 821, gbd. DM 38,—. Der Verf. verfolgt nicht direkt die Absicht, Mythendeutungen vorzulegen, aber indirekt liefert er Material, das der Mythenaufschlüsselung dienen könnte. Die Seele ist nach J. das Produkt ihrer nie abgeschlossenen Geschichte. Und darum kommen zu ihrem Verständnis außer Drüsenprodukten und anderen naturhaften Faktoren auch geistesgeschichtliche Konstellationen in Frage, und zwar vor allem irrationale Motive. Über die persönlichen Beeinflussungen hinaus stehen der schöpferischen Phantasie zur Verfügung der „vergessene und längst überwucherte primitive Geist mit seinen eigentümlichen Bildern, die sich in den Mythologien von allen Zeiten und Völkern offenbaren“. Im Kollektiven-Unbewussten, welches nach J. jedem Individuum durch Vererbung verliehen ist, stellt sich die Gesamtheit dieser Bilder dar. Das bedingt nach ihm die räumliche und zeitliche Grundeinheit der Mythen. Allerdings ist das Kollektive-Unbewußte mit mehreren seiner Begleitmotive heute wissenschaftlich noch sehr umstritten. — 3. Über *Parapsychologie, ihre Ergebnisse und Probleme* schreibt Prof. H. Bender in einem kleinen Büchlein (Verlag Carl Schünemann, Bremen, Schriften der Witttheit, Bremen 1953, S. 66). Es handelt sich dabei um eine besondere Gruppe von Phänomenen, die mit der Tiefenseele in Beziehung stehen und auch als okkulte oder parapsychische Vorgänge bezeichnet werden. Die Schrift bietet nach kurzem Überblick über ihre bisherige wissenschaftliche Erforschung und deren Methoden eine kritische Darstellung ernst zu nehmender bzw. viel diskutierter Erscheinungen (Telepathie, Hellsehen, Prophetie, Magische Praktiken, Spuk u. a. m.) und schließt mit einer kritischen Würdigung der bisher vorliegenden Theorien zur Erklärung, die alle noch umstritten sind. „Es mag sein, daß ein gesichertes Wissen über die spirituelle Natur der Seele, auf das die Ergebnisse der parapsychischen Forschung hinzuführen scheinen, ein Gegengewicht gegen diese verhängnisvolle Entwicklung wird“ (= Ausnutzung der tieferen Erkenntnis der Materie zur Vernichtung, S. 64). — 4. Neben neutralen Auswirkungen okkulten Kräfte gibt es indes auch solche, die große Gefahren in sich bergen. Ihnen widmet eine sehr kenntnisreiche Studie Dr. Kurt E. Koch, *Seelsorge und Okkultismus*. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung der Inneren Medizin, Psychiatrie,

Psychologie, Tiefenpsychologie, Religionspsychologie, Parapsychologie, Theologie. (Kurt Reith Verlag), Wüstendorf, 1953, S. 336, brosch. DM 11,80, gbd. 13,80. — Das Buch diene als literarische Unterlage für die theologische Promotion an der Universität Tübingen und kann sich auf mehrfache wissenschaftliche Anerkennung von verschiedenen Fachvertretern berufen. Ins Auge gefaßt werden besonders *übersinnliche Wahrnehmung* (Spiritismus, Totenerscheinung, Glasrücken, Tischrücken, das Trancereden, das automatische Schreiben), *Hyperästhesie*, (Wahrtraum, Telepathie, Hellsehen, Hellfühlen, Mantik, Kartenlegen, Chiromantie, Astrologie, Rute und Pendel), *außersinnliche Beeinflussung* (Laienhypnose, Heilmagnetismus, Magisches Besprechen, Fernbeeinflussung, Schwarze und weiße Magie, Blutverschreibung, Fetischismus, Incubi, Succubae), endlich *außersinnliche Erscheinungen* (Materialisation, Spuk). Damit ist der stoffliche Reichtum in etwa sichtbar geworden. Die Phänomene werden wissenschaftlich geprüft, auch vom Standorte des AT und NT aus beleuchtet und mit tiefem Ernst nach ihren schädlichen Wirkungen untersucht — alles im Interesse einer verständnis- und verantwortungsvollen Seelsorgsbetreuung. Der Schlußabschnitt des Buches hat die Überschrift „Christus — das Ende der Dämonen“. — 5. Von katholischer Sicht aus legt K. Rahner SJ eine sorgfältig durchdachte Überprüfung gewisser auch in der Parapsychologie bekannter Phänomene vor: *Visionen und Prophezeiungen* (Tyrolia-Verlag), Innsbruck—Wien—München, 1952, S. 128. Der Hauptteil der Schrift befaßt sich mit den Visionen. Ihre psychologische Problematik wird aufgezeigt, ihr psychologischer Verlauf kurz gezeichnet unter dem Gesichtspunkte: Wie kommt es bei einer imaginativen Vision zu einer species sensibilis und weiterhin zur Objektivierung? Dem Verf. liegt vor allem daran, die übernatürliche und natürliche Grenze bei Visionen und Prophezeiungen aufzuzeigen und Kriterien dafür zu finden. Sehr wichtig und entscheidend ist die Frage nach der Ansatzstelle einer evtl. göttlichen Einwirkung auf den Visionär. Dabei ist scharf auseinanderzuhalten die eingegossene gnadenhafte Beschauung und die sie begleitende, aber in weitem Umfange nach psychologischen Gesetzen der sinnlichen Sphäre verlaufende oder auch ohne echte Beschauung vorkommende Vision. Es gibt außergewöhnliche Phänomene, die natürlich verlaufen und weder krankhaft noch transzendent bewirkt sind. Das ist besonders zu beachten, nachdem man weiß, daß wahrscheinlich ernsthaft auch mit parapsychologischen und paraphysikalischen Fähigkeiten zu rechnen ist. — 6. Auf breiterer Basis verfolgt ein ähnliches Ziel Jean Lhermitte (von der Académie nationale De Médecine), *Echte und falsche Mystiker* (Verlag Röber), Luzern 1953. Aus dem Französischen übersetzt von O. von Nostitz, S. 252 u. 1 Tafel, gbd. DM 12,—. Ein außerordentlich aufschlußreiches Buch aus der Hand einer medizinischen Autorität, das unter Beratung von in der Mystik erfahrenen Theologen geschrieben wurde. Zunächst werden Vorgänge mystischen Lebens aufgezeigt: Ekstasen, Ansprachen, Visionen, Stigmatisation etc. Unechte Nachahmungen werden beschrieben und verdeutlicht. Zahlreiche Beispiele bieten ein belehrendes, einprägsames Material. Das Ergebnis der Untersuchungen läßt sich mit den Worten des Verf. kurz umschreiben: „So ist also alles das, was oberflächliche Geister als den eigentlichen Ausdruck des mystischen Lebens oder der mystischen Erfahrung ansehen — so sind die Ekstasen, die Visionen, alle die überraschenden Manifestationen, an denen der Körper weithin beteiligt ist, in Wahrheit nur zufällige Phänomene, die — von niemandem heute bestritten — mit den eindeutig als pathologisch gekennzeichneten Zuständen verwandte Züge aufweisen . . . , damit soll keineswegs gesagt sein, daß wir die echten Mystiker als Kranke ansehen; ihr Beispiel zeugt für das Gegenteil.“ Es soll nur unter-

sucht werden, wieweit außergewöhnliche Phänomene eine psychophysiologische Erklärung finden können, und wie man die heute so zahlreichen Pseudomystiker entlarven und feststellen kann, wie „sich eine klar umgrenzte Geistesstörung bei einem sehr großen Mystiker zu entwickeln vermag, ohne die Macht seiner Lehre und die Ausstrahlung seines Glaubens in Frage zu stellen“ (S. 24).

## II. Literatur aus dem Bereiche der Religionsgeschichte und Religionsvergleichung

Für jeden gebildeten Christen ist eine gewisse Kenntnis der Religionsgeschichte bzw. der Religionsvergleichung von Wichtigkeit, für den Missionar ist sie unerlässlich notwendig. Natürlich gibt es innerhalb der Religionsgeschichte, namentlich wenn Wertungen vorgenommen werden, auf die nie ganz verzichtet werden kann, sehr gegensätzliche Meinungen, zu denen der Leser kritisch Stellung nehmen muß, aus denen er jedoch auch jeweils zu lernen vermag. — 1. *Paul Rohrbach, Aufgang der Menschheit*. Der Gottesgedanke in der Welt. (Verlag W. Kohlhammer), Stuttgart 1953, S. 368, gbd. 15,60 DM. — Der Verf. zeichnet einen Durchschnitt durch das lebendige Universum vom Beginn des Lebens und der Menschwerdung auf unserem Planeten bis zu den Aufgaben in der gegenwärtigen Situation. Leitend dabei ist die Entfaltung des Gottesgedankens. Nach kurzem Verweilen bei den „Vorstufen und Seitengebilden“ der Religion, kommen die antiken Kulturreligionen (Ägypten, Babylon, Iran, Indien, China, Hellas, Rom) zu kurzer Darstellung, während der Hauptteil des Buches sich mit dem Christentum, seiner Vorstufe in Israel, vor allem aber in späteren Entwicklungsstufen, seinem Verhältnis zur Umwelt und Kultur sowie zu den anderen Weltreligionen befaßt. Ein zweifaches, rational nicht erklärbares Erleben bildet die Grundlage des Christentums nach R.: Das Erleben Jesu, als er den Ruf vernahm: Du bist mein Sohn, heute habe ich Dich gezeugt — und das andere seiner Jünger, auf Grund dessen sie an seine Auferstehung glaubten. An beiden Stellen fand ein Durchbruch aus einer Welt jenseits aller sinnlichen Erfahrung in diese Welt statt, der nicht geleugnet werden kann, ohne daß das Christentum zerstört würde. Ziel und Sinn des von allen fremden Zutaten gereinigten Christentums wird ebenso wie bei A. Schweitzer bestimmt als die Schaffung eines Gottesreiches hier auf Erden, in Form eines innerweltlichen Gottesdienstes der Nächstenliebe durch das natürliche menschliche Wollen, was vielleicht jedoch erst in ferner Zukunft realisiert wird. — 2. *Edith B. Schnapper, Religion ist Einheit*. Mit einem Vorwort von Baron Erik Palmstierna. (Verlag Rascher), Zürich 1954, S. XVIII, 228, gbd. DM 12,—. Wir haben hier eine Sammlung von wesentlichen Aussprüchen aus den hl. Büchern der Menschheit, die von der Herausgeberin geordnet wurden auf Grund eigener Entwicklungsstufen. Überall in den Religionen findet sie Inspiration, alle wahre Erkenntnis führt für sie zur Religion. Nicht nur ist Gott überall Ein- und Derselbe, auch die verschiedenen Wege zu ihm stimmen miteinander überein. Sie führen zu Ihm, der ist das Eine und das All. Als höchste Stufe verkünden nach Schn. alle Heiligen Schriften die Offenbarung des Göttlichen in uns selbst und die Einswerdung und Identifikation mit Gott. Somit sieht die Verf. in einer gewissen Form des Pantheismus den höchsten religiösen Ausdruck. — 3. *Das lebendige Wort*, Texte aus den Religionen der Völker. Hrsg. von *Gustav Mensching* (Halle Verlag), Darmstadt und Genf, 1952, S. 455, gbd. DM 12,80. — Es werden nicht etwa nur Aphorismen und kurze Zitate und Aussprüche gegeben, sondern auch längere Texte, die so ausgewählt sind, daß sie unter Ausscheidung zeitgeschichtlicher Vermischungen und Ausgestaltungen direkt an die Lebenskraft

der betreffenden Religion heranzuführen sollen. Berücksichtigt werden Ägypten, Babylonien-Assyrien, Israel, Iran, Indien in weitestem Umfange, China, Japan, Hellas, Urchristentum, Christliche Mystik, Islam mit islamischer Mystik. Jedem Abschnitt sind eine einführende Einleitung und Erklärungen beigegeben. Als Ziel des Buches, das den Lehrreichen und Interessanten sehr viel bietet, wird angegeben: das Zusammenführen der religiösen Glaubensmächte in der Welt gegenüber der sich beängstigend ausbreitenden und verstärkenden Front des Unglaubens. Auch das Motto des Buches soll das zum Ausdruck bringen: „Heilig, heilig, heilig ist Gott der Heerscharen, alle Lande sind seiner Ehre voll“ (Is 6, 3). Alle Religionen sind damit soweit wenigstens gleichgeordnet, daß der Anspruch auf Absolutheit keiner zugebilligt wird. — 4. *Alfred Bertholet, Wörterbuch der Religionen* in Verbindung mit *Hans Freiherr von Campenhausen*, (Alfred Körner Verlag), Stuttgart 1952, S. VIII, 532, gbd. DM 15,—. Hier soll in Kürze dem Leser die nötige Orientierung gegeben werden nicht nur über das Wesentliche und Wissenswerte der Religionen in der Fülle ihrer Erscheinungsformen, sondern zugleich auch über die Kirchen- und Dogmengeschichte. Das ist ein gigantisches Unternehmen für zwei Autoren. Gewiß ist in dem Buche ein weitgespanntes Material ausgebreitet, aber man begreift auch, daß man bei Befragungen öfter im Stiche gelassen wird, einmal weil vielleicht die gesuchte Sache nicht berücksichtigt wurde, sodann weil die Unterrichtung zu knapp und dabei nicht immer dem heutigen Stande der Erkenntnis angepaßt ist. Gleichwohl wird es dem Suchenden in vielen Stücken sehr behilflich sein können. — 5. Eine wertvolle Unterstützung kann dem Missionar das Büchlein leisten: *K. Beck, Die Überwindung heidnisch-dämonischer Gottheiten durch die christlich-missionarische Botschaft*, 2. A. (Evangelischer Missionsverlag GmbH), Stuttgart-S., 1953, S. 136, DM 4,80,—. Nach kurzer Skizzierung des Wesens heidnisch-dämonischer Gottheiten und der Stellungnahme der Bibel den dämonischen Gottheiten gegenüber entwickelt der Verf. Vorschläge für eine antithetische Überwindung heidnischer Vorstellungen, die hier nur angedeutet werden können: dem heidnischen Verlangen nach gegenständlicher Schau des Göttlichen soll gegenübergestellt werden die Offenbarung in Jesus Christus, der Lokalisierung der Götter Gottes Gegenwart, der dämonischen Vergeltung die christliche Vergeltung, den vielen heidnischen Erlösungswegen in entsprechender Form das Heil in Christo und die christliche Auferstehung. Verf. legt zugleich dar, wie das geschehen soll.

### III. *Theologische Literatur im engeren Sinne und teilweise von besonderer missionarischer Bedeutung*

1. *Jean Daniélou, Vom Heil der Völker*, (Verlag Jos. Knecht. Carolus Druckerei), Frankfurt a. M. 1952, S. 136, gbd. DM 5,80. — Wie der französische Titel: „Le Mystère Du Salut Des Nations“ es noch deutlicher zum Ausdruck bringt, geht es um eine neue vertiefte Schau der Heidenmission im Rahmen des gesamten Christentums. Der entscheidende Sinn des Christentums zielt nicht in erster Linie dahin, Christus als Erlöser zu allen Menschen zu bringen, so unabdingbar wichtig dies auch allezeit sein mag, sondern realisiert sich erst voll und ganz, wenn alle Seelen zu Christus gebracht werden und seine Herrlichkeit in ihnen aufleuchtet. Dieser wesentliche Gesichtspunkt stellt die Notwendigkeit der missionarischen Arbeit unter Beweis unbeschadet des Satzes, daß auch der außerkirchliche Mensch gerettet werden kann, wenn er der ihn rufenden Gnade mit bestem Gewissen sich ergibt. Damit die Herrlichkeit Gottes bzw. Christi allen

Menschen offenbar werde, sollen alle Kulturen vom Geiste Christi durchdrungen werden unter Vermeidung aller endlichen Verabsolutierungen, so daß auch dadurch das Christentum selbst in seiner wahren weltweiten Katholizität aufleuchtet. Damit dieses große Ziel des in allen Sprachen sich manifestierenden Pfingstgeistes erreicht werde, soll es jeder Christ zur Wegbereitung als innerstes Gebetsanliegen in seinem Herzen tragen. — 2. *Jean Daniélou, Das Geheimnis vom Kommen des Herrn.* Aus dem Französischen übersetzt von Maria Wahl. (Verlag Josef Knecht, Carolus-Druckerei), Frankfurt a. M. 1951. S. 206, gbd. DM 6,80. In diesem inhaltsschweren Buche mit dem ursprünglichen Titel „Le Mystère De L'Advent“ versucht der Verfasser dem Leser einen tiefgreifenden Eindruck zu vermitteln von der unvergleichlichen Bedeutung, die das Kommen Christi für die gesamte Menschheit, ja für den ganzen Kosmos besitzt. Dieser Advent des Herrn wird in seinen einzelnen Stufen gezeichnet. Die Wege der Vorbereitung werden sichtbar (die Sendung Abrahams, Isaaks, Ismaels, Melchisedechs, Johannes' d. T.) wie die Wege der Erfüllung. Sehr originell ist die Darstellung von der Mission der Engel in ihrer Liturgie, im Dienst an den Nationen, im Kampf der Geister, in ihrer den Kosmos übergreifenden Gesamtfunktion, ebenso die Konfrontierung: Maria und das Alte Testament, Maria und die Kirche, mit den Ausblicken nach dem Islam, nach China und Indien. . . „Kosmische Mutter ist Maria, universelle Mittlerin . . . Kündlerin ut aurora, Christusträgerin und Geberin des Geistes“. Die heidnischen Religionen sind unvollendet. Alle Nationen sollen in dem aufgefahrenen Christus vereint werden. Die Missionare setzen die Sendung des Wortes und des hl. Geistes fort von der Auffahrt Christi bis zu seiner Wiederkehr am Ende der Zeiten, da die Menschheit eine neue Einheit darstellen wird im verklärten Herrn. Auch hier wie im vorgenannten Buche wird die Missionsarbeit im höchsten pneumatischen Aspekt gesehen. — 3. *Otto Semmelroth, Die Kirche als Sakrament.* (Verlag Josef Knecht, Carolus-Druckerei), Frankfurt a. M. 1953, S. 244, gbd. DM 10,80. — Der Titel des Buches läßt bereits aufhorchen und gewisse neue Sichten der Kirche erwarten. In scharfsinniger Gedankenführung gewährt dann auch das Buch überraschende und befruchtende Einblicke in das Wesen der Kirche, dessen Erschließung hier unter dem Gesichtspunkt des Sakramentes in einem weiteren, übergreifenden Sinn erfolgt. Unter Vermeidung aller gefährlichen Einseitigkeiten, die bald vom Geschichtlichen, von der Soziologie, vom Individualismus bzw. der Gemeinschaft oder vom Mystischen, Spiritualistischen, bald von den Ämtern, von der Autorität, vom Organischen oder von der demokratischen Freiheit aus, bald auch vom Eschatologischen oder vom Temporären her erfolgen, sucht der Verf. den Reichtum der Polaritäten in ihrer Besonderung sowie im gegenseitigen Wechselspiel und Einklang sichtbar zu machen. Der Grundlegung der Gedanken dienen vor allem die sakramentale Deutung des mystischen Leibes Christi sowie die Einzelsakramente als Ausformung des Ursakramentes in Bindung an die Kirche. Die weitere Entfaltung der Grundgedanken handelt über die gesellschaftliche Kirche als Sakramentszeichen, über die leib-geistige Struktur der sakramentalen Zeichen und deren Auswirkung in der Frage nach der Kirchengliedschaft. Tiefer führen die Gedanken über das sakramentale Bild des Erlösungswerkes und die Kirche als sakramentale Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes, wobei die Stellung Mariens in der Kirche im Verhältnis zu Christus eine besondere Beleuchtung erfährt. Die letzte Gipfelhöhe bringt der Schlußabschnitt. Die Kirche als sakramentales Bild der Dreifaltigkeit und der dreifaltige Gott in der Kirche. Grundsätzliche Überlegungen über die Sendung des Logos und ihrer Beziehung

zur Sendung der Laien beschließt das gedankenreiche Buch, das erst in weiteren Aussprachen und Klärungen ganz fruchtbar sein wird. — 6. *Johannes Beumer, Theologie als Glaubensverständnis.* (Echter Verlag), Würzburg, 1953, S. 252, brosch. DM 11,50. — Die Theologie ist wesensgemäß, zeitlich allerdings bald mehr bald weniger, unter zwei Gesichtspunkten einer Bekämpfung ausgesetzt: von nichtchristlicher Seite wird ihr gern der wissenschaftliche Charakter abgesprochen, und von gläubiger Seite, besonders in letzter Zeit, mehrfach der Vorwurf gemacht, daß das *religiöse* Anliegen in ihr zu kurz komme, und mit Rücksicht darauf wird der Ruf nach einer Theologie der Verkündigung, oder nach einer hl. Theologie oder wie immer die Formulierungen lauten mögen, erhoben. Der Verf. sucht in einem Längsschnitt durch die Geschichte der Theologie einen sachlich fundierten Standort für die Klärung der Frage nach dem eigentlichen Wesen der Theologie zu finden: Hat sie die Vertiefung des Glaubens zum eigentlichen Ziel oder ist sie vor allem ein wie die Profanwissenschaft in Conclusionen fortschreitendes rationales Erkennen? In dem geschichtlichen Überblick wird die Theologie als *Glaubensverständnis* erwiesen in der Zeit der Patristik, in der Scholastik und Mystik, vor allem aber in der Definition des Vaticanums, die der vom Glauben erleuchteten Vernunft ein sehr fruchtbares Verständnis der göttlichen Geheimnisse, und zwar aus „der Entsprechung dessen, was sie natürlicherweise erkennt, als auch aus dem Zusammenhang der Geheimnisse untereinander und mit dem letzten Ziel des Menschen“ zusichert. Niemals jedoch wird sie nach dem Vaticanum diese Geheimnisse völlig durchschauen können nach Art der Wahrheiten, die ihren eigenen Erkenntnisgegenstand ausmachen. Verf. geht dann der Auswirkung dieser Definition in der theologischen Literatur nach, sowohl nach der positiven wie negativen Seite. Er zeigt, wie sich eine Harmonie herstellen läßt zwischen dem primären Anliegen der Theologie als Glaubensverständnis und dem weiteren als Wissenschaft, wobei ersteres besonders der spekulativen, letztere der positiven Theologie und ihrer Methode zugewiesen wird. Verf. hat wertvolles Material zur Klärung der akuten Frage dargeboten und mehrere Ansatzpunkte sichtbar gemacht, von denen aus die Diskussion über theologische Erkenntnis und Methode weitergeführt werden kann.

J. P. Steffes

## MISSIONSWISSENSCHAFT

GLAZIK, JOSEF: *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen.* Ein missionsgeschichtlicher Versuch nach russischen Quellen und Darstellungen. Aschendorff, Münster 1954 (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, hrsg. von Prof. Dr. Thomas Ohm OSB, Band 19). 3 Karten, XXXVI u. 270 SS.

Die russisch-orthodoxe Kirche galt lange Zeit als missionarisch untätig und unfruchtbar. Diese Meinung, von Buch zu Buch tradiert, ist bis in die letzte Zeit zu finden gewesen.

Es ist das Verdienst Dr. Glaziks, einer Anregung Prof. Ohms folgend, in diese Frage neues Licht gebracht zu haben, und man kann sagen, daß er hier Pionierarbeit geleistet hat. Aus einer Unzahl russischer Quellen versucht er nach ausgedehnten Arbeiten in westeuropäischen Instituten und Bibliotheken, die für dieses Problem in Betracht kamen, die Geschichte der russischen Heidenmission seit Peter d. Gr. zu zeichnen. Bescheiden nennt er das Resultat seiner Forschungen einen „missionsgeschichtlichen Versuch“, obwohl es weit über einen solchen

hinausgeht. Man darf dabei die Schwierigkeiten nicht übersehen, die einem solchen Unternehmen begegnen. Sie bedingen, daß der Autor in seiner Darstellung vom Missionssubjekt ausgeht, obwohl die heutige Missionswissenschaft mehr vom Objekt ausgeht.

Der Vf. gibt eingangs einen Überblick über die russische Heidenmission von den Anfängen bis Peter d. Gr. Dabei treten vier Arten von Missionierung in den Vordergrund, die natürlich nicht streng voneinander geschieden sind, sondern sich oftmals überschneiden: a) Die Missionierung durch die Initiative der Kiever Fürsten. In diese Zeit reichen die Anfänge jenes für Rußland so charakteristischen Doppelglaubens (dvoeverie) zurück, der ein Gemisch von heidnischen und christlichen Vorstellungen darstellt. Der Bestand und die Ausbreitung des Christentums war in dieser Zeit „mit dem Bestand des jungen Kiever Staates verknüpft“, dessen „territoriale Ausweitung oder Einengung auch die Richtung der Missionsarbeit festlegte“ (S. 6). Im großen und ganzen war bis zum Ende des 11. Jhs. das Siedlungsgebiet der Ostslawen von Novgorod im Norden bis über Kiev hinaus im Süden vom Christentum in Besitz genommen. Die Missionierung wurde b) von den russischen Siedlern weitergeführt. Als Rußland eine Provinz des tatarischen Reiches wurde, wurden c) die Klöster und Mönche die Träger der Mission. Die Klosterreform des hl. Sergij von Radonež (1314—1392) war für die mönchische Kolonisation äußerst förderlich. Der erste unmittelbare Glaubensverkündiger war der Mönch Stefan von Perm, den die orthodoxe Kirche auch als Heiligen verehrt. Unter den Lappen wirkte der ehrwürdige Trifon (1495—1583), der an der norwegischen Küste das nördlichste Kloster Europas erbaute. „Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß durch die mittelbare und unmittelbare Missionierung der Mönchsklöster der ganze Norden und Nordosten Rußlands bis zu dem Nordkap und über den Ural hinaus sowohl religiös als auch wirtschaftlich und kulturell unter russischen Einfluß gekommen war“ (23). Schließlich trat d) eine Wendung zur organisierten Missionstätigkeit ein, die durch den endgültigen Zerfall der „Goldnen Horde“ zu erklären ist. Nun wurden kirchliche Missionare entsandt, die vom Staat weitgehend beschützt und unterstützt wurden.

Die Missionen im 18. Jh. (I. Teil der vorliegenden Arbeit) wurden durch Peter d. Gr. bestimmend beeinflußt. Peter selbst erhielt von Leibniz einen Hinweis auf die Pflicht zur Heidenmission. Es begann nun auch das Interesse Rußlands an China und der Mongolei zu erwachen. In China waren schon die Jesuiten tätig und Rußland wollte auch seinerseits Einfluß gewinnen. Die Missionsarbeit erstreckte sich auch über Westsibirien, für das die Metropole Tobolsk errichtet wurde. 1707 trennte man Irkutsk als Vikariat von Tobolsk ab. Der „Erleuchter der sibirischen Völker“ wurde Filofej Leščinskij (1650—1727). Unter seinen Nachfolgern trat in der Mission ein Stillstand ein, der bis zum Beginn des zweiten Drittels des 19. Jhs. währte. Die chinesische Mission stand von Anfang an stark unter politischen Vorzeichen. Der Zweck der russischen Mission in China war in erster Linie die „diplomatische Vertretung Rußlands am chinesischen Hof“ (61). Doch unterhielten die russischen Missionare zu ihren lateinischen Kollegen ein sehr freundschaftliches Verhältnis. Die russische Mission in China wurde auch der Anlaß zu einer Blütezeit der russischen Sinologie. Auch unter den Kalmücken, an der mittleren Wolga, in Ostsibirien und auf Kamtschatka wurde das orthodoxe Christentum verbreitet. Der erfolgreichste und eifrigste Missionar Ostsibirens im 18. Jh. war Joasaf Chotuncevschik. Als Alaska entdeckt wurde, trugen Glaubensboten das Evangelium auch dorthin.

Das russische Missionswesen zeigt vor allem drei Eigenarten:

1. wurde es nicht von einer zentralen Stelle aus geregelt, sondern der Initiative der einzelnen Bischöfe überlassen, in deren Gebiet sich die Heiden befanden. Wenn nun Oberhirten wenig Verständnis oder Geschick für diese Aufgabe besaßen, wurde sie vernachlässigt.

2. wurde die Mission schon sehr früh geordnetes kirchliches Verwaltungsgebiet, d. h. der Pfarrgeistlichkeit übergeben, die dann oft nicht die Möglichkeit hatte oder haben wollte, sich so mit der Missionierung zu beschäftigen, wie es notwendig gewesen wäre. Außerdem fehlten ihr oft die nötigen Sprachkenntnisse.

3. wurde die Mission überall mit intensiver Unterstützung des Staates vorangetragen. Man gewährte den Neugetauften bedeutende materielle Vorteile, die dann oftmals der eigentliche Grund zur Annahme des Christentums waren (Erinnert sei hier an die Warenzüge des Bischofs Otto von Bamberg als Parallele im Abendland.)

Die Missionen des 19. Jhs. (II. Teil der Arbeit) wurden von einer Erneuerung erfaßt, die durch die Abfallsbewegung in den zwanziger Jahren des 19. Jhs. ausgelöst wurde. Besonders die Kasaner Eparchie war durch die Abfälle stark in Mitleidenschaft gezogen worden. Bei dieser Wiedererweckung des Missionseifers sind vor allem zwei Männer zu nennen, die beispielgebend für die ganze russische Kirche wirkten: Makarij Glucharev (1792—1847), der bei den Altai-Kalmüken tätig war, und Innokentij Veniaminov (1797—1879), dessen Arbeitsfeld „Alaska und die Aleuten, Kamschatka und die Kurilen, Ostsibirien von der Lena bis zum Beringmeer und der russische Ferne Osten nördlich vom Amur und östlich vom Ussuri bis zum Japanischen Meer“ war (151).

Die russische Mission in China wurde durch die Instruktion von 1864 in den rein geistlichen Bereich verwiesen und wirkte mit einigem Erfolg. Die neueste politische Entwicklung machte sich auch hier störend bemerkbar, insofern als sich die orthodoxe Kirche Chinas Moskau unterstellte. Die orthodoxe Kirche in Japan hat eine eigene Entwicklung genommen, da man hier gleich von Anfang an auf Eigenständigkeit und Loslösung von politischen Zielen Wert legte. Die Richtlinien Nikolaj Kasatkins, in denen er die Notwendigkeit der sprachlichen Kenntnisse, eines einheimischen Klerus und einheimischer Katecheten und der Sorge für die Neugetauften usw., darlegte, übten auf die Mission einen nachhaltigen Einfluß aus. Auch in Korea gewann die orthodoxe Kirche Anhänger. Am Ende des zweiten Weltkrieges ergab sich hier die eigenartige Situation, daß die südkoreanische Mission unter Moskau, die nordkoreanische aber unter westlicher Jurisdiktion stand. Mit der Erwerbung des Kaukasus durch Rußland (um 1800) wurde auch hier die orthodoxe Kirche intensiver tätig. Die Erfolge des Christentums führten zu einer Gegenbewegung des Islam. Aber schon gegen 1860 wurden fast alle Heiden im Kaukasusgebiet bekehrt. Die Reste des Heidentums im europäischen Rußland erhielten sich bis in die Neuzeit. 1908 wurde ein Missionsrat gegründet, der dieses Arbeitsfeld betreuen sollte. 1865 war schon eine „Missionsgesellschaft zur Unterstützung der Ausbreitung des Christentums unter den Heiden“ entstanden, der eine „Orthodoxe Missionsgesellschaft“ folgte. Diese Gesellschaft übernahm manche Funktionen der römischen Propaganda fidei.

Abschließend befaßt sich der Autor mit dem Missionsbefehl Christi in der Ostkirche und kommt zu keinem besonders günstigen Ergebnis. Doch darf man nicht vergessen, daß die byzantinische Kirche nach ihrer Unterwerfung unter dem Islam kaum noch die Möglichkeit hatte, Missionen durchzuführen. Außerdem ist

die Bekehrung der Balkanvölker und (wenigstens im Ansatz) Rußlands ihr Werk. Das Wort „missija“ = „Mission“ tritt im Sprachgebrauch der russisch-orthodoxen Kirche verhältnismäßig spät auf. Das Fehlen des Ausdrucks ist aber nicht schwerwiegend, zudem der Ausdruck durchaus der abendländischen Geisteshaltung entspringt. Die gemein slawischen Bezeichnungen wie „rasprostranénie very“ = „Glaubensverbreitung“ oder „própoved“ = „Verkündigung, Predigt“ sind biblisch-apostolische Ausdrücke, die der Ostkirche mehr entsprechen.

Register und geographische Karten vervollständigen das beachtliche Werk, das für das Gebiet der russischen Mission von großem Wert und Bedeutung ist. — Einige desideria seien noch vorgebracht: S. 16, Anm. 47: 1953 erschien im Augustinus-Verlag, Würzburg, von Igor Smolitsch, Russisches Mönchtum. S. 59 wäre eine nähere Erklärung bezüglich des Nerčönsker Vertrages und der „offenen Grenze“ erwünscht. S. 117: Die russisch-orthodoxe Kirche hat die neuen Verhältnisse keineswegs „widerspruchslos“ hingenommen. Es bestand eine starke Opposition, der die neue Richtung auch schließlich erlag. Dazu ist zu vergleichen: Ernst Genz, Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 1950, bes. S. 696 ff. = (138) ff. S. 201: Sergij war zur Zeit des Briefwechsels wohl noch Patriarchatsverweser, zum Patriarchen wurde er erst 1943 gewählt.

Das Buch gibt auch eine Reihe interessanter Anregungen, die zum Teil weiterer Bearbeitung wert sind:

1. So wären die Folgen der Tatarenherrschaft auf den russischen Volkscharakter näher zu untersuchen. Gl. gibt S. 13 f. wertvolle Hinweise, die auch die Sowjetzeit berücksichtigen.
2. Der Kult der Göttin Baba war unter den osteuropäischen Völkern weit verbreitet. Der Ortsname Bamberg soll davon kommen (S. 19 f.).
3. Der Autor zeigt an verschiedenen Stellen (so S. 130, 140, 142, 196, 207, 215) die Bedeutung der Feier der Liturgie in der Muttersprache. Die russische Mission hatte diese Bedeutung auch erkannt. Für die Liturgiewissenschaft eröffnet sich hier ein sehr interessantes Studiengebiet.
4. Einer genaueren Untersuchung wäre auch der Nikolauskult im Hinblick auf die heidnischen Religionen wert. In manchen Gebieten haben sich dabei interessante Verbindungen ergeben (S. 11, 230).
5. Sehr aufschlußreich ist auch der Hinweis auf das Geistliche Seminar in Tiflis als den Herd aller umstürzlerischen Bestrebungen (S. 217). Aus ihm wurde ja Stalin 1898 wegen sozialistischer Tätigkeit ausgeschlossen.

Das ist nur einiges aus dem reichen Material des Buches.

Münster (Westf.)

DDr. Ernst Hammerschmidt

HEINRICH, MAURUS, P. DR., OFM: *Die Bedeutung der Missionstheologie*. Aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden. (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster/Westfalen, herausgegeben von O. Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm OSB, Heft 3.) Münster, Aschendorff, 1954. 48 Seiten. DM 1,80.

Der Vf. legt hier eine in mancher Hinsicht bedeutende Studie vor. Missions-theologie ist ihm „die christliche Theologie, die sich in der gewissenhaften Auseinandersetzung befindet mit eigenständig gewachsenen Kulturen“ (5 f.). Am Vergleich der Kardinaltugenden abendländischer Prägung mit den entsprechenden

alten und neuen Ausformungen des chinesischen Geistes zeigt er nicht nur die Notwendigkeit der Missionstheologie und ihre Bedeutung für die missionarische Verkündigung auf, sondern kommt auch zu bemerkenswerten Ergebnissen bzw. Bestätigungen in der philosophischen und theologischen Tugendlehre.

Während die konfuzianische Überlieferung die fünf Konstanten des geistigen Lebens kennt, führt der ältere Kuan-tze und mit ihm die Moderne die Zahl der Kardinaltugenden auf vier zurück. „Bei Kuan-tze heißen sie ausdrücklich die vier Eckpfeiler, wörtlich: die vier Außenschnüre des Netzes, die das ganze Netz zusammenhalten“ (34). Zwar finden sich große Verschiedenheiten, die Grenzen sind fließend, die Tugenden scheinen ineinander überzulaufen. Das ist jedoch nicht störend, da der Chinese „auf Grund seiner Ganzheitshaltung gewohnt ist, einen und denselben Gegenstand von den verschiedensten Seiten anzugehen, um so die volle Wirklichkeit in den Begriff zu bekommen“ (37). Auf einen Nenner gebracht könnte man die Grundhaltung der chinesischen Seele in den sittlichen Tugenden etwa wiedergeben als: 1. *Ehrfurcht* (li), die im „tao“ als letzten Quellgrund alles Seins und aller Ordnung verankert ist; 2. *Gerechtigkeit* (i), nicht formal-juristisch verstanden, sondern eingebettet im höheren Begriff der Hochherzigkeit; 3. *Lauterkeit* (liän), in der auch die Klugheit diskret zur Geltung kommt; 4. *Ehrenhaftigkeit* (ch'ih) im Sinn echter, innerer Selbstkontrolle (407).

Die in der westlichen Tradition als Kardinaltugend vermifste Ehrfurcht nimmt hier unverkennbar die erste Stelle ein. Mit unserer „scharf geschliffenen Gerechtigkeit“ wird der Chinese nicht fertig. Sie ist ihm immer verbunden mit dem Adel der Seele, der Hochherzigkeit, die wir eher der „Tapferkeit“ zuschreiben würden, aber hier nicht eigens auftritt. Unsere „Mäßigkeit“ wäre der Sache nach im östlichen System sowohl unter „Lauterkeit“ als „Ehrenhaftigkeit“ zu suchen. Im Ergebnis läßt diese vergleichende Studie die Allgemeingültigkeit der abendländischen Systematik sehr fragwürdig erscheinen, wenn sie diese nicht geradezu als unhaltbar bezeichnen muß. Gewisse Grundhaltungen der menschlichen Seele scheinen in ihrer östlichen Ausprägung einen nicht weniger echten, zwar durch Milieu und menschliche Entscheidung beeinflussen, aber doch natürlichen Eigenwert beanspruchen zu können. Im Zusammenhang damit müßte die auch in der kirchlichen Tradition nicht unwidersprochene Eingießung der sittlichen Tugenden abgelehnt werden. Für die missionarische Verkündigung ergibt sich die Forderung, die Natur „stehen zu lassen und nicht durch mißverständene Übernatur zu verbiegen“ (41). In der Verkündigung von Kardinaltugenden ohne die führende „Ehrfurcht“ würde für China etwas Grundlegendes fehlen (45). Die Verkündigung muß sich hüten, ein vermeintlich christliches Menschenbild aufzudrängen und durch einseitige Verzeichnung Fremdheitsgefühle zu wecken. „Das abendländische christliche Menschenbild kann nicht die Möglichkeiten ausschöpfen, die in Christus vorgegeben sind“ (48).

Der Vf. zeigt gut die Probleme auf. Es gebührt ihm alle Anerkennung für das mutige Aufweisen der Richtung, in der die Lösung liegt, wenn er dabei auch eine „verhärtete Position“ theologischer Schulmeinung angreifen muß. Das platonisch-ganzheitliche Denken liegt dem Osten offenbar näher als ein aristotelisch-rational-zergliederndes. — Vielleicht darf die Missionstheologie vom langjährigen Dogmatiklehrer des Regionalseminars in Tsinan (Schantung) auch aus seinem neuen Wirkungskreis in Japan noch weitere Ausführungen zu diesem Thema, bzw. Erläuterungen an anderen Lehrstücken erwarten.

LATOURELLE, RENÉ SJ: *Étude sur les écrits de Saint Jean de Brébeuf*. Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis, IX und X. Les éditions de l'Immaculée-Conception 1855, rue Rachel Est, Montréal (34), Canada 1952—53.

Das dritte Zentnar des Martertodes Jean de Brébeufs, des so sympathischen und tapferen Jesuitenmissionars beim kanadischen Indianerstamm der Huronen, wurde Anlaß zu zwei ausgezeichneten Biographien: Robinne J., *L'Apôtre au coeur mangé*, Jean de Brébeuf (Paris 1949) und Talbot Fr., *Saint among the Hurons, The life of Jean de Brébeuf* (New York 1949). Die anzuzeigende Doktordissertation will nicht im strengen Sinn Biographie, sondern Spezialstudie der Schriften des Heiligen sein, berührt sich aber in vielem mit den genannten Biographien, da auch diese sich in der Hauptsache auf Brébeufs eigene Schriften stützen.

Von de Brébeufs Schriften sind insgesamt 27 bekannt und 20 erhalten: die beiden sog. „Relationen“ von 1635 und 1636, d. h. zwei offizielle Berichte, die er als damaliger Oberer der Huronenmission für die Generalleitung des Ordens schrieb (die zweite nimmt in der Ausgabe bei Sébastien Cramoisy allein 223 Druckseiten ein), eine Reihe Briefe offizieller und persönlicher Natur, zwei huronische Texte und die Tagebuchnotizen, die er im Auftrage seines Obern über seine Visionen und religiösen Erlebnisse zusammenstellte.

Nach einer 11 Seiten umfassenden Bibliographie (die leider neben einigen lateinischen und englischen Schriften nur französische Werke zitiert), einem Vorwort von Guy Frégaults und einer gründlichen Behandlung der erforderlichen Vorfragen beschäftigt sich der ganze erste Band mit den beiden Relationen. Der Vf. glaubte die systematische Behandlung der Darbietung des Textes mit entsprechendem Kommentar vorziehen zu sollen. Er vermittelt ein eindrucksvolles Bild über Brébeuf als „Routier de la Huronie“, als Ethnologe und als „Créateur de Mission“. Zugegeben, daß der systematische Vorgang in diesem Falle nicht ohne Vorteile war, wird man doch den Eindruck nicht los, daß die Darbietung des Textes selber mit Kommentar — wie bei den folgenden Schriften geringeren Umfangs — wirksamer gewesen wäre.

Der zweite Band ist den übrigen Schriften des Heiligen gewidmet. Fünf Briefe werden durch den Vf. erstmalig veröffentlicht und kommentiert. Sieben an den Generalsuperior der Gesellschaft gerichtete Briefe und die aus dem geistigen Tagebuch erhaltenen Auszüge werden im lateinischen Urtext und in flüssiger französischer Übersetzung mit eingehendem Kommentar geboten. Mit Innigkeit und Überzeugungskraft ist das die „Notes spirituelles“ einleitende Kapitel „Brébeuf, mystique et martyr“ geschrieben. Das Schlußkapitel ist eine feine Würdigung der Persönlichkeit und der Verdienste des hl. Missionars und Begründers der Huronenmission. Ein ausführlicher Index erleichtert die Verarbeitung und Auswertung des in vorliegender Studie in reicher Fülle zusammengetragenen Materials.

St. Augustin

K. Müller

*Lumen Vitae*. Vol. III, 1953, Nr. 4. Bruxelles. Centre International d'études de la formation religieuse.

Anläßlich der 4. Jahrhundertfeier des hl. Franz Xaver hat die vorzügliche Zeitschrift *Lumen Vitae* unter dem Motto „Lehret alle Völker“ die Nr. 4 des Jahrgangs 1953 als eine Missionsnummer herausgegeben. Eröffnet wird das Heft mit Ausführungen von Msgr. J. Cardijn über den Inhalt, die Mittel, die Me-

thode usw. der Mission und von J. Hofinger über den hl. Franz Xaver als Katechisten.

Thema des I. Teiles sind sodann „einige große Aufgaben der religiösen Unterweisung“. Den ersten Beitrag zu diesem Thema liefert J. Hofinger: „Die Katechese in den Missionsländern und den dechristianisierten Gebieten“, ein Beitrag, der gleichzeitig in deutscher Sprache in der NZM erschienen ist. Es reihen sich an Aufsätze von J. Colomb über „La grande pitié de l'Enseignement religieux“, J. La Farge SJ über das Apostolat bei den Schwarzen in den Vereinigten Staaten, G. Caron über die Evangelisation und die muhammedanische Welt, R. Antoine SJ über das Evangelium und das moderne hinduistische Denken, J. Seffer SJ über „La Chine d'aujourd'hui face à l'Évangile“ und M. Quéguiner ME, einem früheren indischen Missionar, der z. Z. das Bureau d'Éducation de Base im Centre Catholique International de Coordination bei der Unesco leitet. Caron weist mit Recht auf die Bedeutung des Islam in der Welt von heute hin. Ich möchte aber nicht gern mit ihm von einer „homogénéité remarquable des populations musulmanes“ (599) sprechen. Große Aufmerksamkeit verdienen die Ausführungen von R. Antoine, der den Widerstand des modernen Indien gegen das Christentum erklärt. Außerordentlich instruktiv ist ferner der Aufsatz von Spae, eine gediegene religiös-soziologische Studie, die optimistisch ausklingt.

Der II. Teil hat die Rekrutierung und Formung der Apostel zum Gegenstand. Aus dem Aufsatz „La vie missionnaire à l'école primaire“ von R. Haustrate erfahren wir hier, wie man in den Primärschulen Belgiens vorgeht, um in den Kindern das Verlangen zu erwecken, wirksam an der Ausbreitung der Kirche mitzuhelfen, — ein Aufsatz, der unseren Religionslehrern und -lehrerinnen viel Anregung geben könnte. Mit der missionarischen Formung der heranwachsenden Jugend befaßt sich P. A. Willot SJ. P. Babin OMI zeigt uns, was die Jugend vom Priester und vom religiösen Leben denkt, und zwar auf Grund einer Rundfrage, die an den Collèges secondaires libres in Frankreich veranstaltet worden ist, und trägt so zu der Erklärung eines Faktums bei, das heute so viele beunruhigt. Über „le recrutement des religieux“, also eine gewiß zeitgemäße Frage, speziell über das Vocation Institute von Notre-Dame (USA) orientiert H. M. Oger OP. Die Meinung, die hier vorgetragen wird, ist die, daß es auch in unserer Zeit nicht an Berufungen zum Ordensleben fehlt, daß aber nicht genügend für die Entwicklung des geistigen Lebens bei der weiblichen Jugend getan wird. Es folgen Anweisungen, was in dieser Beziehung getan werden könnte (z. B. durch das System der Zelle).

Den Schluß des Werkes bilden eine internationale und eine bibliographische Chronik, in der aber nur mehr wenig über die Mission zu finden ist.

Thomas Ohm

METODIO DA NEMBRO OFMCap: *La Missione dei minori cappuccini in Eritrea (1894—1952)*. Rom 1953. Institutum Historicum OFMCap. S. XXIV und 503. Lire 3000.

Das umfangreiche Werk ist die erste quellenmäßige und vollständige Darstellung der Kapuzinermission in Eritrea. Nach übersichtlicher Würdigung der unveröffentlichten und veröffentlichten Quellen in den verschiedenen Archiven der Mission und des Ordens werden in der Einleitung kurz — wohl zu kurz — Land und Leute geschildert und die Anfänge der Missionsarbeit unter den Lazaristen behandelt. Der erste Hauptteil bietet chronikartig in vier Kapiteln, die jeweils der Regierungszeit eines der kirchlichen Obern entsprechen, den äußeren Verlauf der Ereignisse. Der zweite Hauptteil ist der Missionsmethode

gewidmet und bespricht die verschiedenartige Tätigkeit unter den monophysitischen Kopten, den Mohammedanern und den heidnischen Stämmen der Kumanama, Bogos und Mensa. Der dritte Hauptteil gilt der Kernfrage der Missionsmethode: der Heranbildung und Mitarbeit des einheimischen Welt- und Ordensklerus. Aufschlußreich ist das Verhalten der Missionare und römischen Entscheidungen in der Frage des aethiopischen Ritus (361—396). In den beiden Teilen über die Missionsmethode hätte man etwas mehr Systematik erwartet. Statt dessen wird das, was im ersten Teil kurz gesagt ist, breiter, ausführlicher, mit mehr Einzelheiten teilweise nochmal erzählt, wobei das Wie, also die Art und Weise des Missionsverfahrens, etwas zu kurz kommt. Die überreichen Quellenangaben in den Anmerkungen deuten an, daß über dieses konkrete Wie weit mehr vorhanden ist, als im Text ausgeführt wird. Mehrere Anhänge bieten die Lebensdaten aller 169 Kapuzinermissionare, ferner eine Kennzeichnung der einzelnen Stationen, dann eine Würdigung und Aufzählung der literarischen Arbeiten der Missionare, endlich die Statistik der Mission vom 31. Dezember 1951. Das Werk, mit großem Fleiß geschrieben, ist ein wertvoller Beitrag zur neuesten Missionsgeschichte Afrikas und eine gediegene Würdigung der ebenso schwierigen wie erfolgreichen Missionsarbeit der Kapuziner in Eritrea.

Bonn

J. A. Otto SJ

MÖRNER, M.: *The political and economic activities of the Jesuits in the La Plata Region*. Stockholm 1953, Library and Institute of Ibero-American Studies. S. XVI und 260.

Über den „Jesuitenstaat“ in Paraguay zu schreiben droht heute wieder Mode zu werden. Neues wird kaum gesagt, aber viel Törichtes. Selbst ernste Arbeiten wiederholen nur, was andere vorher auch schon gesagt haben. Um so mehr ist die vorliegende Studie zu rühmen. Der Verfasser hat es sich nicht leicht gemacht. Das beweist der „Survey of Sources and Literature“ (6—21) und die „Bibliography“ (229—241). Auf wiederholten Studienreisen durchforschte er Archive und Bibliotheken in Argentinien, London, Rio de Janeiro, Asunción, Lissabon, Madrid, Sevilla, Rom und München. Daß er mit vorbildlicher Objektivität und reifem Urteil diese Quellen und Literatur verarbeitet hat, zeigt schon die kleine Einleitung über die Jesuiten, die nicht nur fehlerlos ist, sondern auch ein feines Einfühlen und Verstehen für den Orden verrät, obwohl der Verfasser Nichtkatholik ist. Das ganze Buch ist davon durchherrscht, vor allem auch das kluge, abgewogene Schlußkapitel (194—216). Die Arbeit ist zeitlich auf die Jahre seit Gründung der Mission bis 1700 begrenzt und sachlich auf die wirtschaftliche und verwaltungspolitische Tätigkeit der Jesuiten. Ihre religiös-missionarische und geistig-kulturelle Wirksamkeit wird nicht behandelt. Mit Recht wird betont, daß die Guaraní-Mission der Jesuiten nur eine Mission neben andern durch die koloniale Gesetzgebung wesentlich gleichartigen Missionen der Jesuiten und anderer Orden war. Wenn trotzdem die Guaraní-Mission in der Geschichtsschreibung eine bevorzugte Behandlung erfuhr, so glaubte der Verfasser dafür den Grund in zwei Eigentümlichkeiten zu finden, durch die sie sich von allen anderen Missionen Lateinamerikas unterschied: in der inneren Organisation, die eine größere Vergemeinschaftung und eine größere Mannigfaltigkeit ihres Gefüges aufweist, und in der einzigartigen verwaltungspolitischen Vorzugsstellung, die eine Ausbeutung der Indianer durch die weißen Kolonisten verhinderte, ohne aber die Mission zu einem „Staat“ im Staate zu machen. Beide Eigentümlichkeiten sind aus der völkerkundlichen und geographischen Lage

zum Teil verständlich. Nur ein Vorbehalt muß gemacht werden, der aber den Wert der vorliegenden Studie nicht beeinträchtigt, weil eben in Behandlung einer Teilfrage niemals eine Beurteilung aus dem Ganzen möglich ist. Eine letzte Würdigung der Leistungen der Jesuiten in Paraguay kann nur aus der religiös-missionarischen Sicht ihrer Arbeit gewonnen werden. Wenn sich die Jesuiten auch wirtschaftlicher und verwaltungspolitischer Tätigkeit widmen mußten, so war doch die oberste und entscheidende Richtschnur ihrer Arbeiten, auch ihrer kulturell-geistigen, die religiös-missionarische Aufgabe. Alles andere war nur Rahmen, wegen der Verhältnisse ein breiter, sehr breiter und unabdingbar notwendiger Rahmen, aber eben doch nur Rahmen. Das Gemälde selber, dem dieser Rahmen diene und *nur* diene, war die religiöse Mission. Man möchte wünschen, daß die eigentliche religiös-missionarische Arbeit der Jesuiten, also ihre Hauptarbeit, endlich eine so gediegene Darstellung findet, wie sie ihre wirtschaftliche und verwaltungspolitische Nebenarbeit in der vorliegenden Studie gefunden hat.

Bonn

J. A. Otto SJ

*Il movimento attuale missionario nelle varie nazioni.* — Studia Missionalia, vol. VIII, 1953/54. Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1954. pp 332.

Die Missionswissenschaftliche Fakultät der Gregoriana widmet den 8. Bd. ihrer „Studia Missionalia“ dem gegenwärtigen Stand der Missionsbewegung in den verschiedenen Ländern Amerikas und Europas. Berücksichtigt sind: Belgien, Deutschland, Frankreich, Irland, Italien, die Niederlande, Osterreich, Portugal, Spanien — Columbien, Mexiko und die USA.

Die Beiträge sind durchaus nicht so aufeinander abgestimmt, daß sich ein eintöniges Bild von der Missionstätigkeit der verschiedenen Länder ergäbe. Die Berichte handeln zwar alle von der Arbeit in den auswärtigen Missionen, von der Werbetätigkeit zugunsten der Missionen und des Missionsinteresses in der Heimat; aber die Eigenart der einzelnen Länder kommt doch jeweils zum Ausdruck. So berichten die USA außer von der Foreign Mission activity auch von den „Home missions“ und verstehen darunter die Arbeit unter den Farbigen, den Indianern und den spanisch sprechenden Völkern Amerikas (Murphy). Auch Columbien und Mexiko stellen die Tätigkeit in ihren heimatlichen Missionsgebieten heraus. D. h. nicht, daß die Wirksamkeit in Übersee gezeugnet werde; doch tritt auf diese Weise in Erscheinung, daß diese Länder z. T. noch wirkliche Missionsländer sind, wenn sie auch als solche nicht mehr der Propagandakongregation unterstehen. — Für Belgien liegt die Kongo-Mission so sehr im Vordergrund, daß der gesamte Bericht ihr gewidmet ist und daran der Gesamtbeitrag des Landes für das Missionswesen beleuchtet wird (van Bulck). — Der Artikel: „Deutschland ein missionarisches Land“ vermittelt einen eindrucksvollen Längsschnitt durch die Geschichte des Missionsgedankens, vor allem in seiner publizistischen und wissenschaftlichen Entfaltung, und einen aufschlußreichen Querschnitt durch die gegenwärtigen Leistungen der Heimat für die Mission (K. Müller). — Über Spaniens Beitrag zum Werk der Glaubensverbreitung handeln zwei Aufsätze. Aus den übrigen Ländern wird ebenso viel Wissenswertes wie Anregendes in Fülle berichtet.

Alles in allem genommen ergibt sich ein lebendiges Bild von der Missionskraft der katholischen Christenheit. Die Gregoriana in Rom war wie kein anderer Ort geeignet und berufen, dieses Bild zu zeichnen.

Münster (Westf.)

P. Dr. J. Glazik MSC

PERK, P. JOHANN: *Die Apostelgeschichte*. Werden und Wachsen der jungen Kirche. Stuttgart 1954. XII und 240 Seiten. Kart. DM 7,80; Leinen DM 9,80. Keppelerhaus-Verlag

Das schön ausgestattete Buch bietet eine Übersetzung und Erklärung der für die Mission so wichtigen Apostelgeschichte und ist für weitere Kreise bestimmt. Ein wissenschaftlicher Apparat wird nicht geboten. Aber die Arbeit beruht auf einem gediegenen wissenschaftlich erarbeiteten Fundament. Der Vf. ist auf das Beste vertraut mit dem Milieu, in dem die Apg entstand. In der Einleitung wird über den Verfasser, die Zeit, den Ort und die Umstände der Abfassung der Apg gehandelt. Dann wird Stück für Stück und Vers für Vers erklärt, unter ausgiebiger Heranziehung der Väter. Missionare und Missionsfreunde werden das Buch mit Nutzen lesen. Natürlich bleiben Wünsche, so der Wunsch, es möchte die Mission zur Deutung herangezogen, das Wort „Zeuge“ (S. 16) erklärt und das κηρυχθῆναι (Lk 24, 47) nicht mit „predigen“ (S. 13) und das μαθητεύσατε (Mt 28, 19) nicht mit „lehret“ übersetzt werden.

Thomas Ohm

SCHIEFFER, THEODOR: *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1954. XII u. 326 S. In Leinen DM 15,80.

Die Literatur des bonifatianischen Jubeljahres hat mancherlei Früchte hervorgebracht, wie etwa die prächtige Fuldaer Gedenkgabe Sankt Bonifatius in Großquart mit 686 Seiten. Wer gar selbst versucht hat, auch etwas über Winfrid zu schreiben, der steht beschämt und doch wieder beglückt vor der gewaltigen Leistung des Historikers Schieffer. Zunächst weiß er das Weltbild jener Zeit in treffenden Zügen darzustellen und jede sorgfältig erforschte Einzelheit in den genetischen Gesamtaufbau einzuordnen. Von der Zeit der ersten angelsächsischen Glaubensboten an geht er den geschichtsformenden Elementen nach, dem Zusammenspiel der politischen und religiösen Ordnung im Merovinger- und Karolingerreiche und bei den Stämmen, denen die Mission galt in Friesland, Sachsen, Thüringen und Bayern. Die angelsächsischen Fremdlinge hatten sich mit dem Klerus und Episkopat des Kontinentes auseinanderzusetzen. Bonifatius wurde der große Wegbereiter und Bahnbrecher, der Reformator der fränkischen Kirche im Auftrage der Päpste. Er opferte sich und hat dadurch der Zukunft den Weg gebahnt, dem Zusammenwirken der Franken mit dem römischen Stuhle, der sich nun vom byzantinischen Osten dem germanischen Westen zuwendet. Zu den einzelnen Kapiteln gibt Schieffer (S. 287—310) seine Anmerkungen, Quellennachweis und Literatur. Auch das in einer ganz eigenwilligen, lebendigen Art, jeweils in kurzen Schlagworten den Inhalt hervorhebend. Wir bekommen den Eindruck, der Verfasser habe sein ganzes Lebenswerk Winfrid-Bonifatius geweiht. Ein gehaltvolles, inhaltsreiches und problemgeladenes Buch.

Uznach/Schweiz

P. Dr. Laurenz Kilger OSB

TERTULIAN: *Apologeticum*. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Carl Becker. Kösel-Verlag, München 1952, DM 22,— Lein., S. 318.

Seit Ernst Heimerams doppelsprachigen Ausgaben von Werken der Weltliteratur erfreut sich diese Art, den unvergänglichen Schriften der Vergangenheit auch den modernen, gebildeten Leser zu erobern, immer größerer Beliebtheit. Die Doppelsprachigkeit soll den mangelnden Sprachkenntnissen des Lesers entgegenkommen, liefert aber naturgemäß zugleich bereits einen kürzest gefaßten

Kommentar. So ist diese Ausgabe des klassischen Werkes der antik-lateinisch-christlichen Glaubensverteidigung, zumal angesichts der bekanntlich schwierigen, aber doch in der Lektüre dieser Ausgabe immer wieder bestätigten geistreichen, kunstvollen, scharf geschliffenen Sprache Tertullians, höchst verdienstlich. Eine gute Einführung weckt den Geschmack an dieser doppelsprachigen Lektüre. Hierin wird Tertullians persönliche Leistung gebührend hervorgehoben, daß er den von den hellenistischen Apologeten herrührenden Stoff mit dem Stempel seiner juristisch-rhetorischen Eigenart „zu einer wohlgegliederten Einheit zusammengezwungen hat“ (23). Dabei schreibt der der Schule von Friedr. Klingner entstammende Herausgeber Tertullian innerhalb der christlich-lateinischen Literatur die Priorität vor Minucius Felix zu (46 f.), sehr ernsthafte Argumente bebringend. Das eigentlich „Tertullianeische“ sieht er mit Recht nicht in sprachlichen Neubildungen, sondern neben der Wucht des einzelnen Ausdrucks in der Art der Gedankenführung (48). Tertullian hat sich dreimal an die apologetische Aufgabe gewagt, im Frühjahr 197 in den 2 Büchern *Ad Nationes*, dann Ende 197 in der doppelten Rezension des *Apologeticum*, von denen die erste uns in einer 1584 durch Modius hergestellten Kollation einer ehemaligen Handschrift aus Fulda vorliegt (wenngleich Varianten der ersten und der zweiten Fassung nicht reinlich auf den *Fuldensis* und die sog. *Vulgata* verteilt sind). Becker bietet uns, wie Hoppe im *CSEL*, die endgültige Fassung und hierzu in einem Anhang einen Einblick in die Forschungs- und Textproblematik der beiden Fassungen, zusammen mit einem textkritischen Apparat. Das Buch wird durch ein Register beschlossen, das auch dem weniger mit der Antike vertrauten Leser Aufschluß über die vielen Anspielungen Tertullians auf die antike Mythologie und Geschichte gibt. „Wenn eine Schrift aus solch siegesgewisser Haltung entspringt (wie die Tertullians) und wenn die innere Überlegenheit, bei aller leidenschaftlichen Empörung, sich gültig und in vollendeter Form in ihr zu erkennen gibt, dann mag ihr noch so vieles anhaften, was durch die Zeit und den Ort des Entstehens bedingt ist, dennoch kann jeder, der eine ähnliche Situation durchlebt, sein eigenes Anliegen in ihr ausgesprochen finden“ (47).

Münster (Westf.)

A. Kolping

## VERSCHIEDENES

CERFAUX, LUCIAN: *Die lebendige Stimme des Evangeliums in der Frühzeit der Kirche*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1953, 156 Seiten.

Dieses Büchlein des angesehenen Löwener Exegeten ist zuerst in französischer Sprache unter dem Titel: „*La voix vivante de l'évangile au début de l'église*“ erschienen. Die flüssige Übersetzung stammt von Ingeborg Klimmer. Es ist für weitere biblisch interessierte Kreise bestimmt und will ihnen, auf Grund von eingehender wissenschaftlicher Kenntnis, ohne wissenschaftlichen Ballast, die Entstehung der Evangelien, ihren Inhalt und ihre Eigenart, sowie ihre Bedeutung für die Entwicklung des jungen Christentums klarmachen. Dabei wird auf die Bedeutung der mündlichen Überlieferung mit allem Nachdruck hingewiesen.

Das Buch ist leicht verständlich, verrät aber den Kenner in jeder Zeile. Wertvoll für den Leser ist der häufige Abdruck altchristlicher Texte im Wortlaut, die für das Verständnis der Entwicklung der neutestamentlichen Offenbarung

von Wichtigkeit sind. Es ist hier natürlich unmöglich, die zum Teil schwierigen Fragen aus der Evangelienforschung zu diskutieren. Man kann manchmal ein Fragezeichen setzen und einige Formulierungen als zu scharf empfinden. So wird man schwerlich allgemein sagen können, daß die Formgeschichte sich „durch ihre Übertreibungen selber unmöglich“ mache (S. 11). Lukas ist gewiß ein „Historiker von Rang“. Aber die „chronologische oder geographische Anordnung der Ereignisse“ soll man nicht überschätzen. Auch kann man nicht sagen, daß ein Evangelium als „historische Biographie“ mit Kindheitserinnerungen beginnen mußte (S. 73 f.).

Ob das Versehen, daß S. 29 Johannes (statt Jakobus) als Herrenbruder bezeichnet wird, dem Verfasser oder der Übersetzerin zur Last fällt, ist nicht auszumachen. Zweifellos ist es aber die Schuld der letzteren, daß der anscheinend unvermeidliche Origines (statt richtig Origenes) erscheint. Und da konsequent so gedruckt ist — ich zähle über ein Dutzend Stellen —, liegt nicht ein Druckfehler vor, sondern ein peinlicher Irrtum. Das richtig zitierte Buch von Lubac über „Origène“ hätte schon davor bewahren können.

Münster (Westf.)

M. Meinertz

ECHTERNACH, HELMUT, *Der Kommende*. Die Offenbarung St. Johannes' — für die Gegenwart ausgelegt. Gütersloh, Bertelsmann, 1950. 188 S. Ganzleinen DM 10,—.

An diesem Buch eines tiefgläubigen 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., möglich, 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 Buche 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 wünscht“. 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 ausgerichtet, der sie trägt, denn alle Geschichte seit Christus ist die Geschichte des Antichrists; sie läuft gradlinig und folgerichtig auf die Vernichtung hin.“ Der katholische Leser wird von solchen und anderen 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 Zeugen (Martyrer), der dem Vf. also als besonders wichtig erschien. Und hier steht ein falscher griechischer Akzent.

Münster (Westf.)

M. Meinertz

*Das Neue Testament*, übersetzt und erläutert von Otto Karrer. Neue, verbesserte Auflage. München 1954. Verl. Ars Sacra Josef Müller. 816 Seiten.

Eine Übersetzung des NT, die auch den Missionaren warm empfohlen sei. Alle, die in den Missionen an einer Übersetzung des NT arbeiten, können sich an Karrers Übersetzung ein Beispiel nehmen, an der Treue gegenüber dem Urtext, der Schönheit der Sprache, den kurzen, das Verständnis wirklich fördernden Erklärungen schwieriger Stellen, dem Register zum Lehrgehalt des NT und der technischen Ausstattung. Missionare würden im Register auch gern die Worte „Mission“, „Heiden“, „Verkündigung“, „Volk“, „Völker“ und dergl. finden.

Thomas Ohm

#### 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.

H. DUMOULIN: *The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch in the Light of Mumonkan*. New York 1953. The First Zen Institute of America. 146 Seiten.

A. GRATRY: *Was ist die Seele? Von dem Geheimnisse der Seele und von der menschlichen Sprache*. — Stifterbibliothek, Bd 26. Salzburg 1953, Adalbert-Stifter-Gemeinde. SS 65.

J. C. HEENAN: *Der Weltpriester*. Herder, Freiburg (1954) SS VIII u. 246. Ln. 9,80 DM.

L. WEISGERBER: *Die Spuren der irischen Mission in der Entwicklung der deutschen Sprache*. Sonderdruck. Rheinische Vierteljahresblätter. 17, 1952, 8—41.

Nach Redaktionsschluß erhielten wir die Nachricht, daß *Univ.-Prof. Dr. P. Johannes Thauen SUD* am 4. Juli 1954 zu St. Gabriel in Wien gestorben ist. Die ZMR wird in der nächsten Nummer das Leben und Werk ihres um die Missionswissenschaft verdienten Mitarbeiters würdigen. R. i. p.

## IN MEMORIAM

### UNIV.-PROF. DR. P. JOHANNES THAUREN SVD

Als Prof. Dr. P. Johannes Thaurer SVD vor knapp zwei Jahren seinen 60. Geburtstag feierte, wurden ihm von seinen Freunden die besten Wünsche für lange und gesegnete Jahre ausgesprochen. Die ZMR brachte damals eine eingehende Würdigung seiner Verdienste um die katholische Missionswissenschaft und einen Abriss seines Lebens (37, 1953, 65 f.). Leider haben sich die Wünsche nicht erfüllt. Am 4. Juli ist P. Thaurer nach längerem Leiden unerwartet rasch in St. Gabriel, Mödling bei Wien, gestorben.

Sein Leben stand voll und ganz im Dienste der Mission, wenn P. Thaurer auch niemals als Missionar draußen gewesen ist. Seiner Dissertation über „Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat“ (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 8. Münster 1926), mit der er bei dem Altmeister der katholischen Missionswissenschaft, Prof. Dr. Josef Schmidlin, in Münster promovierte, hat er eine ganze Reihe anderer Veröffentlichungen folgen lassen. Sein besonderes Interesse galt der *Missionskunde* im engeren Sinne und der *Missionskatechetik*. Davon zeugen vor allem die Rundschauern, durch die er in zahlreichen Zeitschriften, auch nicht-missionswissenschaftlichen, immer wieder die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf die verschiedenen Missionsfelder der Kirche lenkte. Seit Oktober 1935 gab er als Dozent für Missionswissenschaft an der Universität Wien die „Blätter für Missionskatechese und katechetische Zusammenarbeit der Länder“ heraus und versuchte so, die Wissenschaft der Heimat für die alltägliche Praxis der Missionare fruchtbar zu machen. Darüber hinaus galt sein ständiges Bemühen dem Lebendigwerden des Missionsgedankens in Klerus und Volk: Er berief Missionskongresse, leitete Missionskurse, regte an und warb.

Seit 1951 gehörte der Verstorbene der Wissenschaftlichen Kommission des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen und der Redaktion der ZMR an. Da P. Thaurer in den letzten Jahren oft krank lag, hat sich seine Mitarbeit nicht mehr so geltend gemacht, wie er es gewünscht haben mag. Sein Tod reißt eine empfindliche Lücke in die sich lichtenden Reihen der deutschen katholischen Missionswissenschaftler der Münsterschen Schule. Wir sind ihm zum Danke verpflichtet und werden ihm ein ehrendes Andenken bewahren. R. i. p.

Dr. P. J. Glazik MSC

DR. P. JOSEF GLAZIK MSC, MÜNSTER (WESTF.)

## DIE MISSIONARE VOM HLST. HERZEN JESU UND DIE MISSION

*Zur ersten Jahrhundertfeier der Genossenschaft*

### I.

Am 25. März 1881 fragte der Präfekt der Propaganda-Kongregation, Kardinal Simeoni, bei der Genossenschaft der Missionare vom Hl. Herzen Jesu (M.S.C.) an, ob sie bereit sei, „das Vikariat von Neu-Guinea“ zu übernehmen<sup>1</sup>. Es handelte sich um das Doppelvikariat Melanesien-Mikronesien, das 1844 vom Apostolischen Vikariat (AV) Westozeanien abgetrennt worden war und die Inselwelt des Stillen Ozeans vom 138. bis 180. Grad ö.L. und vom 15. Grad n. Br. bis zum 12. Grad s. Br. umfaßte. Dieses Gebiet war zunächst der Sorge der Maristen anvertraut gewesen. 1852 übertrug der Hl. Stuhl es dem Seminario Lombardo per le Missioni Estere; aber 1855 mußten die Missionare das schwierige Missionsfeld aufgeben. Es geschah, „was selten in der Missionsgeschichte der katholischen Kirche der Fall war, daß die Kirche das Feld brachliegen ließ, es der Vorsehung Gottes überlassend, günstigere Verhältnisse herbeizuführen, die eine Wiederaufnahme der Tätigkeit mit besseren Aussichten gestattete“<sup>2</sup>.

*Anlaß* zu solcher Hoffnung schien sich zu bieten mit dem Kolonialprojekt des Marquis de Rays. Danach sollten die z. T. herrenlosen Inseln der Südsee zu der Kolonie „Nouvelle France“ zusammengeschlossen werden. Um dem Unternehmen die Unterstützung des französischen Volkes zu sichern, bekam es einen religiösen Anstrich: In der Hauptstadt der Kolonie, Likiliki auf New Ireland, sollte eine Kathedrale errichtet werden und katholische Priester sollten die Seelsorge der Kolonisten und die Missionierung der Wilden übernehmen<sup>3</sup>.

De Rays machte bei einem Besuch in Rom die Bekanntschaft des Prokurators der MSC, P. Victor Jouet, und verstand es, ihn für seine Pläne zu gewinnen. P. Jouet veranlaßte dann Kardinal Sime-

<sup>1</sup> Übersetzung des Briefes in: Monatshefte der Erzbruderschaft Unserer Lieben Frau vom hl. Herzen 1, 1883/84, 26 f.

<sup>2</sup> B. Bley, Die Herz-Jesu-Mission in der Südsee, Hilstrup (1925), 11.

<sup>3</sup> J. H. Niau, The Phantom Paradise. The story of the Expedition of the Marquis de Rays. Sydney 1936. Dort eingehendere Literaturangaben.

oni, dem Stifter und Generaloberen der Genossenschaft, P. Jules Chevalier, die Mission in der Südsee anzutragen.

Der *Zeitpunkt* für ein solches Angebot war, menschlich gesprochen, denkbar ungünstig. Die junge Genossenschaft — am 8. Dezember 1854 der Idee nach begründet, am 9. September 1855 kanonisch errichtet — hatte im Augenblick gerade eine Zerreißprobe zu bestehen. Die Missionare waren auf Grund der kirchenfeindlichen Gesetze Frankreichs im November 1880 des Landes verwiesen worden und lebten verstreut in Spanien, Italien, Belgien, Holland, England und Amerika. Dazu war ihr Personalbestand noch sehr gering: Sie zählte bei der Ausweisung nur 41 Priester, 24 Kleriker und 2 Laienbrüder.

Gleichwohl glaubte P. Chevalier, nachdem er das „ersichtliche Unvermögen und die wohlbegründete Beunruhigung“ der Genossenschaft ob des ihr gewordenen Auftrags dargelegt hatte, seine Zustimmung geben zu müssen<sup>4</sup>. Der Wahlspruch, den er seiner Gemeinschaft gegeben hatte: „Geliebt sei *überall* das hlst. Herz Jesu!“, forderte mit innerer Folgerichtigkeit, daß das ursprüngliche Ziel der Genossenschaft — die religiöse Erneuerung der Landbevölkerung Mittelfrankreichs — auf das weltweite Programm der Losung hinwuchs. So findet sich schon 1869 in der „Formula Instituti Missionariorum Sacratissimi Cordis Jesu“ die Bereitschaft für die „*varia apostolicae vitae ministeria, etiam apud infideles*“<sup>5</sup>. Die zukünftigen Missionare sollten sich durch ein viertes Gelübde verpflichten, „*quolibet terrarum ad divinam gloriam efficacius propagandam pergendi, statim ac Summus Pontifex aut Generalis Praepositus ipsos mittet*“. Dafür sollten sie unter ihren Mitbrüdern eine ehrenvolle Sonderstellung einnehmen und neben dem ersten und zweiten Grad der Laienbrüder und Priester einen dritten Grad konstituieren. — In einer Bittschrift an Pius IX. vom 2. Februar 1869 zugunsten der Apostolischen Schule der Genossenschaft heißt es: „La plupart (des enfants) se destinent aux missions étrangères.“ — 1875 sendet der Stifter einen ersten Priester nach Amerika, „qui lui semblait alors une région plus près des missions, une première étape vers le pays des infidèles“<sup>6</sup>. — In den 1877 zur Approbatio ad decennium vorgelegten Konstitutionen heißt es schließlich mit ausdrücklichem Bezug auf die Losung der Genossenschaft: „Intendit etiam parvula haec Societas nostra fidem spargere

<sup>4</sup> Monatshefte a. a. O., 27 f.

<sup>5</sup> Manuskript (Archiv).

<sup>6</sup> Ch. Piperon, Quelques notes sur les premières années du T. R. P. Chevalier et les commencements de la Congrégation. Ms (Archiv).

apud infideles: Ametur *ubique terrarum* Cor Jesu Sacratissimum. Semper *igitur* parati erimus ad varia apostolicae vitae ministeria, etiam apud infideles“ (n. 17).

Diese unter manchen anderen ausgewählten Tatsachen beweisen, daß der Genossenschaft der Missionsgedanke nicht fremd war. Jetzt galt es, trotz der Ungunst des Augenblicks zum Wort zu stehen. Deshalb nahm P. Chevalier ungeachtet aller Bedenken das Angebot des Hl. Stuhles an. Am 14. Mai 1881 übertrug die Propaganda-Kongregation offiziell den Herz-Jesu-Missionaren „das apostolische Vikariat Melanesien und Mikronesien, worin Neu-Guinea, Neu-Frankreich und andere Inseln Ozeaniens einbegriffen sind“<sup>7</sup>.

Bereits im August 1881 verließen die drei ersten Patres und zwei Brüder Europa. Ihre Fahrt in die Mission wurde eine wahre Odyssee: In Java stellte sich heraus, daß das Projekt de Rays' ein großangelegter Schwindel war; die angeworbenen Siedler wurden in ihre Heimatländer zurückgebracht. Die Missionare, gewillt, ihren Auftrag zu erfüllen, reisten auf eigene Faust und auf eigene Kosten weiter. Ihre Irrfahrt führte sie von Batavia nach Manila, von dort nach Sydney. Erst hier konnten sie in Erfahrung bringen, wo ihr Missionsgebiet eigentlich lag. Auf einem deutschen Segler erreichten sie am 29. September 1882, dreizehn Monate nach ihrer Ausreise, New Britain. Von der Kolonie de Rays' fanden sie nur klägliche Reste, verrottete Maschinenteile, den einen und anderen Siedler und — 25 Kinder, die der erste Seelsorger der Auswanderer, ein P. Lanuzel, getauft hatte.

Hier ist nicht der Ort, des längeren die Geschichte dieser Mission zu beschreiben. Es war nur der Punkt anzugeben, von dem aus sich die Missionen der Herz-Jesu-Missionare entwickelt haben und die Genossenschaft zu einer ausgesprochenen Missionsgesellschaft wurde.

## II.

Für das Selbstverständnis eines religiösen Instituts ist es nicht ohne Gewicht, sich der Gründe bewußt zu werden, die sein Wachsen und Werden begünstigt haben.

Die Missionare vom Hlst. Herzen Jesu verdanken letztlich ihren Ursprung der Restauration der *Herz-Jesu-Verehrung*, die im 19. Jahrhundert von Frankreich aus die ganze Kirche erfaßte und die zuvor lokal beschränkte, fast nur privat gepflegte Andacht zu einem offiziellen, allgemeinkirchlichen Kult werden ließ. Ein zweites Moment für das Wachstum der jungen Kongregation ist zweifellos in der seit dem 8. Dezember 1854 neu geweckten und in der Folgezeit ständig erstarkenden *marianischen Frömmigkeit* zu sehen. Die MSC sind durch ihren Versuch, die Marienandacht mit der Herz-Jesu-Verehrung zu verbinden — Notre Dame du Sacré Coeur, Beata Maria Virgo a Sacro Corde Jesu — weit über den Raum ihrer persönlichen Tätigkeit hinaus bekannt geworden. Außerdem verdankt die Genossenschaft dieser Andacht den Gewinn neuer Mitglieder, die, wenn auch nicht durch ihre Zahl, so doch durch ihre Persönlichkeit, für die

<sup>7</sup> Monatshefte a. a. O., 29

innere Formung und Gestaltung des Instituts von hervorragender Bedeutung gewesen sind. Als drittes kommt für das stärkere zahlenmäßige Wachsen der Genossenschaft folgendes hinzu: 1866 lernte P. Chevalier den Priester Johannes Maria Vandel kennen, der ein „Werk der Landpfarreien“ ins Leben gerufen hatte, das ebenfalls der Behebung der Seelsorgsnot in der französischen Landbevölkerung dienen sollte<sup>8</sup>. Von ihm übernahm P. Chevalier den Gedanken, die Geldmittel für die Heranbildung des geistlichen Nachwuchses seiner Genossenschaft durch die geringfügige Jahresspende von einem Sou bei den Gläubigen zu sammeln. Der entsprechende Verein und die von ihm unterhaltene Schule erhielten den Namen „*Das Kleine Liebeswerk*“ (La Petite Oeuvre); sie führte der Kongregation, die bis dahin, was ihre Zahl angeht, ein recht kärgliches Dasein gefristet hatte, erstmalig in gewisser Beständigkeit neue Mitglieder, auch aus dem Ausland, zu.

Trotz alledem zählte die Genossenschaft 25 Jahre nach ihrer Gründung nicht mehr als insgesamt 67 Mitglieder. Nach menschlichem Ermessen wäre ihr auch für die Zukunft kaum ein schnelleres Wachstum vorauszusagen gewesen. Um so erstaunlicher ist es, daß seit der Übernahme der *Missionstätigkeit* ein geradezu rapides Anschwellen der Mitgliederzahl festzustellen ist. Man geht nicht fehl in der Annahme, beide in ein ursächliches Verhältnis zueinander setzen zu können. Denn: „Obgleich die auswärtigen Missionen eines jener Werke sind, die die Konstitutionen ins Auge faßten, so hatte doch dieses Ideal unseres Ordenslebens bis 1881 kein wirkliches Objekt. Jetzt aber zeigte Gottes Vorsehung, welchen Teil des Weinberges des Herrn wir berufen waren zu bearbeiten; jetzt hatten wir eine wirkliche Mission, die unsere Herzen entflammen konnte; wir wußten jetzt, welche Richtung die Sehnsucht unserer Arbeitslust zu nehmen hatte; wir sahen jetzt den Stern unseres irdischen Lebens in dem vollen Glanz des Heldentums und der Opfer vor unseren Augen — und zugleich leuchtete dieser glänzende Missionsstern vor dem Seelenaugen mancher Jünglinge und Knaben in der Welt und führte sie zum Noviziat unserer Genossenschaft oder zu unseren apostolischen Schulen“<sup>9</sup>.

In der Tat läßt sich zahlenmäßig nachweisen, daß die Genossenschaft seit der Übernahme der Mission eine Entwicklung genommen hat, die ohne sie nicht erklärt werden kann. Man vergleiche nur folgende Daten:

<sup>8</sup> C. Güldenbergs, Allen alles geworden. P. Johannes Maria Vandel M. S. C., ein großer sozialer Reformator und Pädagoge des 19. Jahrhunderts, Gründer der neuzeitlichen klösterlichen Missionsschulen. Hilstrup 1949.

<sup>9</sup> H. Linckens, Die deutsche Provinz der Missionare vom hlst. Herzen Jesu. Hilstrup (1922), 35.

Jahr	Bischöfe	Priester	Kleriker	Brüder	Gesamtsumme
1880	—	41	24	2	67
1885	—	51	16	10	77
1890	3	86	80	58	227
1900	4	166	190	148	508
1910	4	399	160	262	825
1920	3	505	173	298	979
1930	4	822	391	550	1767
1940	9	1236	441	631	2317
1950	16	1524	402	583	2525

Dementsprechend lief die kirchenrechtliche Festigung der Genossenschaft. Am 24. Juli 1891 erhielt sie die endgültige Bestätigung ihrer Konstitutionen. Wenige Jahre später, am 5. Mai 1894, errichtete Rom die erste Provinz. Heute besteht die Genossenschaft aus zwölf solchen selbständigen Verwaltungsbezirken: der niederländischen (gegründet 1894), norddeutschen (1897), italienischen (1900), französischen (1905), australischen (1905), belgischen (1921), oberdeutschen (1925), kanadischen (1939), nordamerikanischen (1939), spanischen (1946), brasilianischen (1946) und irischen (1952) Provinz. An Mitgliedern zählt sie nach dem Stand vom 1. Januar 1954 insgesamt 2692 Professoren, von denen 1625 Priester sind, 442 Kleriker und 625 Brüder. Dazu kommen rund 140 Novizen und gut 1500 Gymnasiasten an den Apostolischen Schulen.

### III.

Wie der Missionsgedanke fördernd das innere und äußere Wachstum der Genossenschaft beeinflusst hat, so wirkte dieses seinerseits auf die Entfaltung und Verstärkung der Missionsarbeit ein. Immer mehr Mitglieder wurden in die Heidenländer gesandt, immer mehr neue Gebiete wurden übernommen. Heute wirken Herz-Jesu-Missionare in aller Welt, sei es in eigentlichen Missionsgebieten, sei es in Ländern, in denen die Missionssituation vorherrscht.

Das 1881 der jungen Gemeinschaft anvertraute Doppelvikariat Melanesien-Mikronesien hat sich so glücklich entwickelt, daß bald andere religiöse Genossenschaften zu Hilfe gerufen werden mußten. Von den z. Z. bestehenden elf selbständigen Missionen betreuen die Herz-Jesu-Missionare folgende:

1. Das *AV Rabaul*<sup>10</sup>. Es ist das Arbeitsgebiet, das 1882 zuerst in Angriff genommen wurde. Bereits 1889 löste die Propaganda-Kongregation es aus dem

<sup>10</sup> (J. Hüskes), Pioniere der Südsee. Werden und Wachsen der Herz-Jesu-Mission von Rabaul 1882—1932. Hilstrup/Salzburg (1932). — (J. Schmidt), Missionsleiden und Missionsfreuden 1941—1945. Hilstrup (1946).

Verband des Vikariats Melanesien heraus und erhob es zum AV New Britain<sup>11</sup>. Da das Gebiet des neuen Vikariats seit 1884 deutsche Kolonie war, wurde sein Name am 9. 12. 1890 in AV Neupommern geändert<sup>12</sup>. Die Neuordnung der Besitzverhältnisse nach dem ersten Weltkrieg führte schließlich am 14. 11. 1922 zur jetzigen Bezeichnung<sup>13</sup>.

Die Mission ist der Sorge der norddeutschen Provinz anvertraut. An ihrer Spitze steht seit 1939 Mgr. Leo I. Scharmach. Die neuesten Statistiken bieten folgendes Zahlenbild: Missionsgebiet 41 000 qkm, Gesamtbevölkerung ca. 150 000, davon 62 300 Katholiken und 2123 Katechumenen, rund 50 000 Protestanten und 34 000 Heiden. Das Missionspersonal besteht aus 61 ausländischen und 2 eingeborenen Priestern, 36 MSC-Brüdern, 6 Christian Brothers und 4 chinesischen Maristenbrüdern. Dazu kommen 39 Töchter U. L. Frau vom hlst. Herzen Jesu, 51 Hiltruper Missionsschwestern und 33 einheimische Schwestern.

2. Das AV *Port Moresby*<sup>14</sup>. Es trägt das Erbe des früheren Vikariats Melanesien. Die MSC wurden bereits 1884, kaum daß sie auf New Britain Fuß gefaßt hatten, mit seiner Missionierung beauftragt. 1889 errichtete Rom für sie das AV Neu-Guinea, von dem schon in den nächsten Jahren Teile für andere Genossenschaften herausgeschnitten wurden. Den Herz-Jesu-Missionaren verblieb praktisch das Gebiet der Papua, nach denen die Mission 1922 offiziell benannt wurde<sup>15</sup>.

Für den Unterhalt der Mission sorgt die französische Ordensprovinz. Ihr kirchlicher Oberer ist seit 1946 Mgr. André Sorin. An der Bekehrung der auf 275 000 Seelen geschätzten Bevölkerung arbeiten 42 auswärtige und 2 einheimische Priester. Von 14 Zentralstationen aus betreuen sie die 25 000 katholischen Christen, die bis jetzt gewonnen werden konnten. An Missionshelfern zählt das Vikariat 16 europäische und 16 einheimische Brüder, 72 ausländische und 28 eingeborene Schwestern.

Am 13. 6. 1946 erhielt die Papua-Mission den neuen Namen Port Moresby. Zu gleicher Zeit wurde der Ostteil des Gebiets mit den vorgelagerten Inseln (u. a. Woodlark und die Lusiaden) der australischen Provinz der Herz-Jesu-Missionare als Apostolische Präfektur (AP) Samarai übergeben<sup>16</sup>.

3. Die AP *Samarai* ist ein äußerst schwieriges Arbeitsfeld. Die ersten australischen Patres wirken bereits seit 1929 in diesem Gebiet<sup>17</sup>. Die weiten Entfernungen der Inseln und der Vorsprung der protestantischen Mission haben bisher nur geringe Erfolge möglich gemacht. Von den rund 100 000 Inselbewohnern sind 1800 für den katholischen Glauben gewonnen, 500 zählen als Anhänger. Von 4 Hauptstationen aus betreuen 10 Priester, unterstützt von 9 Brüdern und 12 Schwestern, die 25 Gemeinden der Mission. Die Präfektur ist seit Mai 1951 Mgr. Fr. Doyle als Ap. Präfekten unterstellt.

<sup>11</sup> Monatshefte 6, 1889, 67. 116—118.

<sup>12</sup> Le Missioni Cattoliche dipendenti dalla S. C. „De Propaganda Fide“. Storia Geografia Statistica. Roma 1950, 474.

<sup>13</sup> AAS 14, 1922, 647.

<sup>14</sup> A. Dupeyrat, Papouasie. Histoire de la Mission (1885—1935). Issoudun/Paris 1935. — P. Sorin, 15 ans de Papouasie. In: Les Missions Catholiques (Lyon) 80, 1948, 163—166.

<sup>15</sup> AAS 14, 1922, 647.

<sup>16</sup> AAS 39, 1947, 82 s.

<sup>17</sup> SCPF 1254/29 dal 6 aprile 1929: An(alecta) Soc(ietatis) 32, 1929, 287.

4. Das *AV Gilbert Island*<sup>18</sup> ist seit 1888 Wirkungsfeld der Herz-Jesu-Missionare. Die ersten zahlenmäßigen Ergebnisse waren so gut, daß das Gebiet 1897 aus dem Verwaltungsbereich des AV Neupommern herausgenommen und zu einem eigenen Missionssprengel zusammengefaßt wurde<sup>19</sup>.

Die Mission ist durch die geographischen Mißverhältnisse und die Verworrenheit der kolonialen Beziehungen gekennzeichnet. Die immer wieder geänderte kirchliche Grenzziehung — Nauru z. B. gehörte ab 1898 als Administratur zu Neupommern, ab 1905 zu Marshall, kam 1915 praktisch zu Gilbert und 1923 schließlich auch rechtlich — wurde im letzten dadurch unwirksam, daß die Gilbertiner infolge der ungünstigen Lebensbedingungen sich über die gesamte Südsee zerstreuten. 1939 wurde der Ap. Vikar von Gilbert mit ihrer Seelsorge betraut, gleich wo seine Schäflein weilten. Das heißt, daß *de iure ecclesiastico* manche dieser Inseln immer noch *res nullius* sind<sup>20</sup>.

Diese Lage erschwerte eine intensive Missionierung. Das Gebiet — an Landfläche kaum 500 qkm groß — wird von der französischen Provinz betreut. Unter Mgr. Octave Terrienne mühen sich 20 Priester, 3 Laienbrüder und 26 Schwestern. Von der auf 40 000 geschätzten Gesamtbevölkerung bekennen sich 14 050 zum katholischen Glauben. Aber die Gemeinden schrumpfen zusehends; immer mehr Gläubige wandern ab, wohin der Missionar nicht folgen kann.

Zu diesen vier westozeanischen Missionsgebieten kann füglich als 5. die *Diözese Darwin* hinzugezählt werden<sup>21</sup>. Sie wurde 1906 vom Hl. Stuhl der eben erst begründeten australischen Provinz übertragen. Obwohl das damalige Palmerston-Victoria kirchenrechtlich die Verfassung einer Diözese besaß, war es doch ein ausgesprochenes Missionsgebiet. Nicht ohne Absicht wurde die größte Diözese der Welt — 1 280 000 qkm! — einem erfahrenen Papua-Missionar übertragen: Mgr. Franz X. Gsell<sup>22</sup>. In dem ausgedehnten Raum verschwinden die 25 000 Einwohner, weiße und gelbe Siedler neben nomadisierenden Eingeborenen. Die Arbeit erfordert vor allem Geduld: Der Missionar muß die Menschen suchen, damit er ihnen die Botschaft des Glaubens verkünden kann, und er muß manchmal sonderbare Wege gehen, um sie zu treffen und anzusprechen<sup>23</sup>.

Die Erfolge sind zahlenmäßig klein geblieben. 2847 Katholiken bilden die Herde des gegenwärtigen Bischofs Mgr. J. P. O'Loughlin MSC, der mit 11 Priestern, 8 Brüdern und 13 Schwestern die Sorge um die Seelen trägt. — Seit 1938 sind der Diözese noch die Inseln der Torresstraße und des Bezirks Queensland eingegliedert worden; seitdem trägt sie den Namen Darwin<sup>24</sup>.

Ein ganz neues Missionsfeld erschloß sich den Herz-Jesu-Missionaren der niederländischen Provinz in Indonesien. Für den gesamten Kolonialbesitz Hollands bestand nur ein einziges Vikariat: Batavia (heute: Djakarta). Die Missionsarbeit wurde dadurch erschwert, daß manche Gebiete für die katholischen Missionare verschlossen waren; in den offenen Zonen durften nur Glaubensboten holländischer Herkunft arbeiten. Es war deshalb nicht mehr als recht und billig, daß die Herz-Jesu-Missionare, die seit 1880 in Holland Gastfreundschaft und Heimatrecht genossen, sich für die Mission im indonesischen Archipel

<sup>18</sup> E. Sabatier, *Sous l'Equateur du Pacifique. Les Iles Gilbert et la Mission Catholique*. Paris/Issoudun 1939.

<sup>19</sup> Monatshefte 14, 1897, 316. — An Soc 1, 1898, 13.

<sup>20</sup> *Le Missioni Cattolice*, 471.

<sup>21</sup> *La Diocesi di Darwin*. Ann(al) di N. S. del S. Cuore) Rom(a) 77, 1948, n. 2, 6—8; n. 3, 8—10; n. 4, 3 s.

<sup>22</sup> SCPF 70 977 dal 23 Aprile 1906 — An Soc 8, 1905, 91.

<sup>23</sup> F. X. Gsell, *L'Evêque aux 150 Epouses. Cinquante années de vie missionnaire en Australie*. Paris (1954).

<sup>24</sup> AAS 30, 1938, 331 s.

zur Verfügung stellten, als ihre 1894 gegründete Provinz stark genug war, die von einer eigenen Mission gestellten Ansprüche zu befriedigen. Heute verwalten die „Tilburger“ Missionare folgende Missionen in Indonesien:

6. Das *AV Amboina*<sup>25</sup>. Es umfaßte ursprünglich die Molukken und Holländisch-Neu-Guinea. Am 22. 12. 1902 übertrug die Propaganda es als AP der Genossenschaft<sup>26</sup>. Am 28. 8. 1920 wurde das Gebiet zum gleichnamigen AV erhoben<sup>27</sup>. Sein erster Bischof, Mgr. Johannes Aerts, hat bis zum Jahre 1942 die Mission mit großer Umsicht geleitet. Bei der Besetzung der Inseln durch die Japaner wurde er mit zwölf Gefährten erschossen<sup>28</sup>. Unter seinem Nachfolger, Mgr. Jakob Grent, machte die Mission manche Änderungen durch, die von den politischen Umwälzungen in Indonesien bedingt waren. Zunächst wurde 1949 der Nordwestteil Neu-Guineas, Irian, mit den vorgelagerten Inseln von dem Vikariat getrennt und als AP Hollandia den Franziskanern übertragen. Der Rest auf den Kei-Inseln erhielt den Namen Amboina<sup>29</sup>.

Dieses neuumschriebene Vikariat hat eine Gesamtoberfläche von 55 741 qkm. Von den 980 000 Bewohnern bekennen sich 32 078 zur katholischen Kirche. An der Missionierung der Keiesen arbeiten z. Z. 24 Priester, davon zwei einheimische, und 7 Brüder.

7. Das *AV Merauke*, der niederländische Kolonialbesitz auf Neu-Guinea, wurde 1950 vom autonomen Gebiet der Indonesischen Republik geschieden<sup>30</sup>. Die Mission blieb zu recht der Obhut der Herz-Jesu-Missionare anvertraut. Denn seit 1905 haben sie unzählige Mühen auf sich genommen, um die Kopffäger und Menschenfresser des zumeist unerforschten Landes zum Glauben und zur Gesittung zu führen<sup>31</sup>. Fast zwei Jahrzehnte arbeiteten die Missionare ohne Erfolg. Das Volk drohte auszusterben. Als es den Glaubensboten gelang, dem Sterben Einhalt zu gebieten<sup>32</sup>, stellten sich auch missionarische Erfolge ein. 1921 konnten die ersten Erwachsenen getauft werden. Seitdem hat die Mission sich langsam, aber stetig entwickelt. Unter dem ersten Vikarbischof, Mgr. H. Tillemans, arbeiten 23 Priester- und 7 Brüdermissionare.

8. Das *AV Manado*<sup>33</sup> ist das zweite Arbeitsgebiet, das sich den Herz-Jesu-Missionaren in Indonesien öffnete. Es wurde am 19. 11. 1919 als AP Celebes aus dem AV Batavia herausgenommen und den MSC übertragen<sup>34</sup>. Die Arbeit in diesem Gebiet ist sehr dornenreich. Von den auf 1 400 000 geschätzten Be-

<sup>25</sup> Een Kwarteeuw Apostolaat. Gedenkboek Ap. Vic. Ned. Nieuw Guinea 1903 bis 1928. Tilburg (1928). — K. Bedaux, De oogst rijpt! Missie van de Kei-Eilanden 1903—53. In: Ann(alen van O. L. Vrouw van het h. Hart) Tilb(urg) 67, 1953, 148—164.

<sup>26</sup> SCPF 52 613 die 22 Dec. 1902: An Soc 6, 1903, 4 s. [424 s.].

<sup>27</sup> AAS 12, 1920, 565 s.

<sup>28</sup> H. Smeets. „Ik zal de Herder slaan“. Over de moord op Mgr. Aerts en zijn twaalf gezellen. Tilburg (1950).

<sup>29</sup> AAS 41, 1949, 535 s.

<sup>30</sup> SCPF 3318/50. An Soc 48, 1950, 3—5.

<sup>31</sup> H. Geurtjens, Onder de Kaja-Kaja's van Zuid-Nieuw-Guinea. Roermond 1933. (Deutsche Übersetzung: Paderborn 1935). — J. Verschuere/C. Meeuwse, Nieuw Guinea, Uw naam is wildernis. Bussum/Antwerpen (1951). (Deutsche Übersetzung: Hiltrup<sup>2</sup> 1952.)

<sup>32</sup> J. Vlaminck, De Redder der Kaja-Kaja's: Pater Petrus Vertenten. Tiel (1949).

<sup>33</sup> N. Verhoeven, Ap. Vicariaat van Manado. In: Indische Missie-Tijdschrift 33, 1950, 95—97.

<sup>34</sup> AAS 12, 1920, 100.

völkerung bekennt sich die Hälfte zum Islam; außerdem hat die protestantische Mission mit 450 000 Anhängern einen gewaltigen Vorsprung vor der katholischen. Doch schon 1934 waren solche Erfolge erzielt, daß die AP zum AV erhoben werden konnte<sup>35</sup>. Wenig später, am 13. 4. 1937, wurde ihr Gebiet um den zur AP Makassar zusammengefaßten Bezirk verringert. Der Rest des alten AV Celebes wurde in AV Manado umbenannt<sup>36</sup>. Heute beträgt die Zahl der einheimischen Katholiken 31 293 Seelen. Ihnen widmen sich unter Mgr. N. M. Verhoeven 29 europäische und 3 eingeborene Priester; ihnen stehen 20 holländische Brüder und 93 Schwestern, davon 30 aus dem Lande, als Helfer zur Seite. 9. Noch schwierigere Verhältnisse und geringere Erfolge weist das AV *Purwokerto* in Mitteljava auf. Es ist eine ausgesprochene Islammission. Die holländischen MSC begannen ihre Arbeit in diesem Gebiet 1926. Am 25. 4. 1932 wurde die Mission zur AP<sup>37</sup> und am 16. 10. 1941 zum AV<sup>38</sup> erhoben. Die 6 000 000 Bevölkerung des 14 466 qkm großen Gebiets ist fast ganz mohamedanisch. Die kleine Herde von 3680 Getauften und 359 Taufbewerbern wird unter Führung von Mgr. W. Schoemaker von 12 Priestern, 15 Brüdern und 42 Schwestern betreut. Davon sind 7 Priester, 9 Brüder und 8 Schwestern aus dem Lande. Der hohe Anteil, mit dem die einheimische Christenheit an der Bekehrung ihrer Landsleute arbeitet, berechtigt zu den schönsten Hoffnungen auf zukünftige, bleibende Erfolge.

10. Ein erstes Missionsgebiet im schwarzen Erdteil Afrika bekam 1924 die belgische Provinz der Herz-Jesu-Missionare zugeteilt. Sie übernahm von den Trappisten die Thsuapa-Mission in Belgisch-Kongo, die von dem AV Neuantwerpen (heute: Lisala) getrennt wurde<sup>39</sup>. Nach mannigfachen Grenzberichtigungen erwuchs daraus das heutige AV *Coquilhatville* (Präfektur seit dem 28. 1. 1926<sup>40</sup>, Vikariat seit dem 22. 3. 1932<sup>41</sup>).

Das Missionsgebiet mit seinen 185 775 qkm Flächeninhalt ist rund sechsmal so groß wie das belgische Mutterland. 450 000 Nkundo vom Bantustamm und einige im Urwald versteckt lebende Gruppen von Batwa-Halbzwergeren standen den wenigen Missionaren gegenüber. Die Trappisten, von denen 14 mit Genehmigung des Hl. Stuhles zu den MSC übertreten durften, um in der Mission verbleiben zu können, hinterließen als Frucht ihrer fast dreißigjährigen Tätigkeit 30 000 Christen und 7000 Taufbewerber. Die erste Sorge der neuen Missionare galt der Festigung der Neuchristen im Glauben und der Erhaltung des Stammes. Schlafkrankheit, Unsittlichkeit und Kindersterblichkeit drohten die Völker zum Aussterben zu bringen. In einigen Gegenden kamen auf 500 Tote nur 160 Neugeborene! Die Missionare haben, unterstützt von einigen Schulbrüdern und drei europäischen Schwesterngemeinschaften, Großartiges geleistet<sup>42</sup>. 1935 war die Zahl der Christen auf 50 000 gestiegen, 1938 auf 60 000. Heute zählt die Mission unter 360 000 Eingeborenen 88 500 Katholiken und 6000 Katechumenen. 54 Patres, 5 MSC-Brüder, 12 Schulbrüder und 93 Schwestern suchen unter Leitung des Missionsbischofs, Mgr. H.-M. Vermeiren, die gewaltige Arbeit zu leisten, die 16 Hauptstationen und 395 Filialen mit 231 Volks- und 16 Berufsschulen, 13 Hospitälern, 18 Ambulatorien und 5 Aussätzigenkolonien von ihnen fordern. In einigen Punkten ihrer Missionstätigkeit sind die belgischen

<sup>35</sup> An Soc 37, 1934, 216 s.

<sup>36</sup> AAS 29, 1937, 331 s.

<sup>37</sup> AAS 24, 1932, 389 s.

<sup>38</sup> AAS 34, 1942, 188 s.

<sup>39</sup> AAS 17, 1925, 153 s., 245.

<sup>40</sup> AAS 18, 1926, 215 s.

<sup>41</sup> AAS 24, 1932, 300.

<sup>42</sup> MSC onder de Kongovlag. In: (J. Vlamind), MSC Een jonge Missiecongregatie. (Borgerhout, 1947), 61—76.

MSC ganz neue Wege gegangen. Besonders segensreich wirkte sich aus, daß sie den Mut besaßen, mit der „Katholischen Aktion“ Ernst zu machen. Ihre Mitglieder betätigen sich in echt christlicher Gesinnung unter ihren Landsleuten. Sie haben, soweit man das menschlicherweise beurteilen kann, den drohenden Untergang ihres Volkes beschworen. Was die Missionare auf kulturellem Gebiet geleistet haben, kann hier nicht einmal angedeutet werden. Besonderes Aufsehen erregten die Versuche der PP. Jans und Walschap um eine afrikanische Kirchenmusik<sup>43</sup> (Bantumesse). Der Beifall der Neger beweist, daß sie dazu den rechten Weg eingeschlagen haben.

Außer dieser blühenden Mission haben die MSC seit kurzem noch zwei weitere Arbeitsfelder in Afrika:

11. eine Mission in *Transvaal*, in der seit 1950 fünf irische Patres arbeiten, und  
12. eine Mission in *Dakar (Senegal)*, wo seit 1953 vier französische Patres in einem Gebiet mit 400 000 Einwohnern rund 5000 Katholiken betreuen.

13. Im Jahre 1926 übernahmen die beiden deutschen Provinzen in Gemeinschaftsarbeit eine Mission in Kweichow, China. Die Verkündigung des Evangeliums in diesem Gebiet, in dem bisher Pariser Missionspriester gewirkt hatten (AV Kweiyang), war stets äußerst schwierig gewesen. Es gab fast keine Verkehrsmöglichkeiten in dem von wirren Gebirgsketten durchkreuzten Lande. Dazu trieben ununterbrochen plündernde und brandschatzende Räuberhorden ihr Unwesen. An eine geregelte Missionstätigkeit war deshalb jahrelang gar nicht zu denken. Der erste Missionsobere, P. Josef Winkelmann, wurde schon Ende 1928 von Räufern ermordet<sup>44</sup>. 1936 fiel ein anderer Missionar, P. Heinrich Kellner, als Opfer kommunistischer Banden. Andere starben an den Strapazen eines unruhigen Wanderlebens. Schließlich kam der Krieg, zuletzt die rote Revolution. All das machte die Kweichow-Mission zu einer „Mission der kleinen Statistiken“. Trotzdem sind einige Erfolge zu verzeichnen. 1932 wurde das Gebiet zu einer selbständigen Mission<sup>45</sup>, 1937 zur *AP Shihtsien* erhoben<sup>46</sup>. Die Gesamtbevölkerung des 20 000 qkm großen Gebietes belief sich auf 3 Millionen. Aus den 2811 katholischen Christen des Jahres 1930 waren 1950 rund 8000 geworden. Unter ihnen arbeiteten, geführt von Mgr. Matthias Buchholz, 19 europäische und 8 chinesische Priester, 3 deutsche Brüder und 6 Hiltruper Schwestern. 1952 wurden die Missionare, z. T. nach monatelanger Haft, von den Roten des Landes verwiesen<sup>47</sup>.

14. Als nach dem zweiten Weltkrieg neue Möglichkeiten für die Christianisierung Japans gegeben schienen, erhielt auch die Genossenschaft der Missionare vom hlst. Herzen Jesu ein japanisches Wirkungsfeld zugewiesen: eine Mission in *Nagoya*. Die Arbeit haben Patres der australischen Provinz übernommen, denen eine Million Seelen anvertraut sind, von denen erst 1000 zum katholischen Glauben gefunden haben.

Dies sind die eigentlichen Missionsgebiete, die die Genossenschaft der Herz-Jesu-Missionare heute betreut. Außerdem wirken MSC in verschiedenen missions-

<sup>43</sup> P. Jans, *Musique religieuse pour indigènes*. AFER 13, 1938, 169—178. — A. Walschap, *Réflexions à propos de la musique indigène*. In: Ann(alen van O. L. Vrouw van het Hl. Hart) Borg(erhout), 1939, 155—158.

<sup>44</sup> P. Weber, *Ist denn die Liebe tot? Ein Buch vom Leben und Sterben des P. J. Winkelmann MSC, ermordet in China 1928*. Hiltrup 1938.

<sup>45</sup> AAS 24, 1932, 387 s.

<sup>46</sup> An Soc 40, 1937, 515 s. — B. Mertens, *Mission Shihtsien 1927—1937*. Hiltruper Monatshefte 54, 1937, 287—297.

<sup>47</sup> W. Homburg, *Zwei Jahre unter den Kommunisten Rot-Chinas*.<sup>2</sup> Hiltrup (1952).

ähnlichen Unternehmen. So verwalten holländische Patres die *Diözese Surigao* auf den Philippinen (1908), ein Gebiet von 29 770 qkm mit 379 500 Einwohnern, von denen die meisten (301 125) zur katholischen Kirche gehören. Unter dem Diözesanbischof, Mgr. Johannes Vraking MSC, arbeiten 46 Missionare und 3 Weltpriester in dem Bistum. 1937 übernahm die holländische Provinz außerdem ein weiteres Gebiet auf den Philippinen: *Nueva Ecija* auf Luzon. In den beiden Amerika bestehen zahlreiche, z. T. ausgedehnte Werkkreise der MSC. Die holländische Provinz ist seit 1911 in *Brasilien* tätig; ihr Unternehmen entwickelte sich zu einer selbständigen Provinz. Daneben arbeiten 22 Patres in 7 eigenen Pfarreien in den Staaten Sao Paulo und Minas Geraes. — Die kanadische Provinz unterhält seit 1935 auf *Santo Domingo* einen ausgedehnten Seelsorgsbezirk, in dem 15 Patres und 5 Brüder in 11 Pfarrbezirken 253 000 Seelen betreuen. — Die norddeutsche Provinz ist seit 1938 in *Perù* vertreten. 15 Priester und 4 Brüder widmen sich vor allem dem Pfarr- und Schuldienst im Lande. — Der italienischen Provinz wurde 1939 in Nordbrasilien die Praelatura nullius *Pinheiro* anvertraut. — Die belgische Provinz bemüht sich seit 1948 um eine Ausgangsbasis in Santa Caterina und Rio Grande do Sul in Brasilien, die spanische Provinz seit 1949 in *Argentinien* und seit 1950 in *Chile*.

Hundert Jahre sind im Laufe der Weltgeschichte eine kleine Spanne Zeit. Für eine werdende Gemeinschaft sind hundert Jahre jedoch ein Abschnitt von größter Bedeutung. Sie zwingen zur Besinnung auf die Ursprünge, aus denen sie sich entwickelt hat. Sie fordern Dankbarkeit gegen alle, die mit ihren besten Kräften dem Werk gedient haben. Sie entzünden zur Hoffnung auf die Zukunft. Aus der kleinen und unscheinbaren Gründung des Jahres 1854 ist ein Gebilde geworden, das sich über die Erdteile verbreitet hat. Deutlich hat sich der Genossenschaft der Herz-Jesu-Missionare gezeigt, daß Gott oft andere Wege geht als Menschen planen. Es wurde aber auch offenbar, daß Gottes Gedanken weiter sind und herrlicher als die kühnste Erwartung des Menschenherzens. Gott kann selbst Leid und Not und Blut und Tod in Segen wandeln. Gerade dafür bietet die Missionserfahrung der Genossenschaft die überzeugendsten Beweise<sup>48</sup>. Deshalb vermögen selbst die schwierigsten Zeitläufte der Gegenwart nicht, die gläubige Zuversicht der Herz-Jesu-Missionare zu erschüttern. Ihre erste Jahrhundertfeier läßt sie bekennen: „L’histoire d’une Congrégation religieuse, c’est la main de Dieu qui l’écrit“ (Hl. Franz von Sales).

<sup>48</sup> Decretum Introductionis causae Servi Dei Henrici Baptistae Stanislai Verjus, Episcopi Limyrensis, Coadjutoris Vicarii Apostolici Novae Guineae, e Congregatione Missionariorum Sacratissimi Cordis Jesu. AAS 41, 1949, 570—572.

Decretum Introductionis causae pro beatificatione seu declaratione martyrii Servorum Dei Matthaei Rascher, e Congregatione Missionariorum S. C. et Sociorum in odium fidei, ut fertur, interemptorum. ASS 45, 1953, 188—192.

## DIE ANFÄNGE DES CHRISTENTUMS IN ÄTHIOPIEN

Die Anfänge der christlichen Kirche im heutigen Kaiserreich Äthiopien bilden ein wichtiges, aber ebenso schwieriges Kapitel der Missionsgeschichte des christlichen Orients. Soweit wir die Vorgänge aus Königsinschriften und den Angaben bei den griechischen und lateinischen christlichen Schriftstellern rekonstruieren können, sehen wir, daß die christliche Religion in Äthiopien auf eigenartige Weise („tali quadam ex causa“ sagt Rufinus, ML 21, 478) Eingang gefunden hat. Bevor wir aber diese Ereignisse näher untersuchen, müssen wir einige grundsätzliche Feststellungen geographischen und historischen Charakters treffen, da hier einerseits manche Unklarheiten zu beseitigen sind, andererseits ohne Einsicht in die vorhergehende Entwicklung das eigentliche Thema nur ungenügend beleuchtet werden kann.

### I. Geographische und historische Grundlagen

a) *Der Name „Äthiopien“.* Die Landestradi-tion führt den Namen Äthiopien auf Äthiops, den Sohn des Kusch und Enkel des Ham<sup>1</sup> zurück, der die alte Hauptstadt Aksum gegründet haben soll<sup>2</sup>. Von dieser Tradition dürfte aber nur richtig sein, daß Aksum eine Gründung der Kušiten ist, die möglicherweise von Ägypten aus das Land besiedelt haben. In den Wörterbüchern wird Αἰθιοπ gewöhnlich von αἶθω = anzünden (αἶθος = verbrannt, schwarz) und ὄψ Gesicht abgeleitet und mit „Brandgesicht“ wiedergegeben<sup>3</sup>. Prof. Adolf Grohmann (Innsbruck-Cairo) leitet Äthiopien vom arabischen ṭaiyibun „gut“ ab. Tatsächlich gibt es auch einen gebrochenen Plural atāyib in der Bedeutung „beste Teile, Annehmlichkeiten, Leckerbissen“<sup>4</sup>. Der Name würde sich dann ursprünglich auf das konkrete Gute, das aus dem Lande kam (Gold, etc.), beziehen. Wie mir Frau Prof. Höfner (Tübingen) mitteilte<sup>5</sup>, gibt es noch eine Erklärung, wonach

<sup>1</sup> Enno Littmann gibt die Erzählung eines alten äthiopischen Geistlichen in Aksum namens Gabra Wähed wieder, der ihm berichtete: „Kam erzeugte den Kusch; Kusch erzeugte den Äthiopsis; und nach seinem Namen ist Äthiopien benannt worden bis auf den heutigen Tag. Und sein Grab ist in Aksum und wird bis auf den heutigen Tag 'das Grab des Äthiopsis' genannt.“ Deutsche Aksum-Expedition, Bd. I, Berlin 1913, 38; vgl. Gn 10, 6.

<sup>2</sup> Vgl. G. K. Rein, Abessinien, I, Berlin 1918, 3; Lüttke-Kromrei, Abessinische Kirche, in: Herzog-Hauck, Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche (RE), Leipzig 1896, I, 84.

<sup>3</sup> Vgl. S. Euringer, Äthiopien in: LThK I 771.

<sup>4</sup> Vgl. Hans Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Leipzig 1952, 522.

<sup>5</sup> In einem Schreiben vom 5. Juni 1954.

der Name aus dem Ägyptischen k ʒš<sup>6</sup> über das koptische egōš (sa'idisch und achmimisch) oder ethōš (bohairisch)<sup>7</sup> ins Griechische gekommen und dann dort mit αἰθίοψ zusammengebracht worden ist. Die Erklärung Äthiopier = Brandgesicht, Sonnenverbrannter, dürfte dann eine Art Volksetymologie sein. Die Abessinier selbst haben den Ausdruck ἰtyōpiyā erst aus dem Griechischen übernommen.

b) *Das alte „Äthiopien“.* Das Land, das heute amtlich die Bezeichnung Mangesta Itiopia (Kaiserreich Äthiopien) trägt, ist geographisch nicht das „Äthiopien“ des Altertums, das zum Unterschied von dem heutigen hier immer in Anführungszeichen gesetzt wird. In der griechisch-römischen Zeit sah man das ganze Gebiet Afrikas, das südlich von Ägypten liegt, als „Äthiopien“ an<sup>8</sup>. Schließlich wurden auch Ostpersien und Indien als „Äthiopien“ bezeichnet; erst später unterschied man ein Äthiopien des Ostens und des Westens. Das Volk, das vorzüglich den Namen „Äthiopier“ trug, waren die Vorfahren der heutigen Nubier. Deren Land, das alte „Äthiopien“ also, wird in den Keilinschriften Kāš (später Kūš), hebräisch Kūš<sup>9</sup> und ägyptisch k ʒš genannt, und besteht hauptsächlich aus dem sich südlich an Ägypten anschließenden Niltal, beginnend bei Syene (dem jetzigen Assuan) bis an die Grenze des Sudan<sup>10</sup>. Es wurde im Altertum noch von Negeren bewohnt, die von den anderen Völkern<sup>11</sup>, vor allem von den Ägyptern, nicht besonders geschätzt wurden. Das ägyptische Mittlere Reich (2133—1720) unterwarf das Land bis zum Süden des zweiten Kataraktes. Der eigentliche Eroberer Nubiens wurde aber Thutmosis III. (1504—1450, von der 18. Dynastie, Neues Reich), der die Grenze bis Napata (zwischen dem 18. und 19. Grad n. Br.) vorschob. Nubien wurde für lange Zeit ägyptische Provinz mit der Hauptstadt Napata, ging aber nie ganz in der Organisation des ägyptischen Reiches auf<sup>12</sup>. Es unterstand einem ägyptischen Gouverneur, der den Titel „Königsohn von Kūš“ führte und weitgehend selbständig war; er hatte auch eine eigene Truppe und einen eigenen Verwaltungsapparat. Die „neue planmäßige Nubienpolitik der 18. Dynastie sicherte Ägypten für Jahrhunderte ein ihm notwendiges Menschen- und Materialreservoir“<sup>13</sup>. In dieser Zeit wurde auch die Grundlage zu der eigenartigen ägyptisch-afrikanischen Mischkultur Nubiens gelegt, in der ägyptische Götter, vor allem Amun<sup>14</sup>, die einheimischen Gottheiten verdrängten.

<sup>6</sup> Vgl. Erman-Grapow, Wörterbuch der Aegyptischen Sprache, Leipzig 1931, V, 109.

<sup>7</sup> Vgl. W. E. Crum, A Coptic Dictionary, Part I, Oxford 1929, 65; Wilh. Spiegelberg, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1921, 31, 33.

<sup>8</sup> Vgl. E. Littmann, Abessinien-Äthiopien, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Tübingen 1909, I, 98.

<sup>9</sup> Vgl. Ez 29, 19. Die allgemeinere wie besondere Bedeutung von Kūš geben die LXX und Vulgata mit Ausnahme der Völkertafel Gn 10 und 1 Chr 1 immer mit Aethiopia wieder.

<sup>10</sup> Vgl. H. Ranke, Äthiopien, in: RGG I 215.

<sup>11</sup> Vgl. Jr 13, 23 und Apg 8, 27. Die Sprache der Nachkommen dieser alten „Äthiopier“ ist heute noch eine Negersprache.

<sup>12</sup> Eberhard Otto, Ägypten, Stuttgart 1953, 150 f.

<sup>13</sup> Otto 151.

<sup>14</sup> Amun war einer der acht „Urgötter“. Sein Name bedeutet vermutlich „der Verborgene“; sein Kultort war Theben.

In den Wirren nach dem Ende des Neuen Reiches machte sich Nubien um 1000 v. Chr. selbständig. In der ehemaligen ägyptischen Kolonie entstand eine eigene Dynastie, deren einzelne Vertreter sich als Nachfolger der Pharaonen fühlten<sup>15</sup>. Vielleicht ist das „äthiopische“ Königshaus aus den thebanischen Priesterkönigen der 21. Dynastie (1085—950) hervorgegangen. Die Residenz des Reiches war in Napata am vierten Katarakt. Dort erhob sich der Heilige Berg (Gebel Barkal), wo der Gott Amun in Widdergestalt oder mit Widderhörnern als höchste Gottheit verehrt wurde. Seine Priester gewannen ähnlichen Einfluß wie einst die Amunspriester in Theben, da Amun als der eigentliche König des Landes galt, der auch den späteren Herrscher aus den ihm vorgestellten Kandidaten auswählte. Die ägyptische Religion hielt sich hier in „Äthiopien“ in einem besonders altertümlichen Gepräge noch jahrhundertlang. Allerdings wurde sie auch immer mehr entstellt. Nubien sagte sich aber nicht nur von Ägypten los, sondern bekriegte dieses wiederholt. Wir wissen, daß der nubische König Pianchi um 730 v. Chr. ganz Ägypten bis zur Deltaspitze unterwarf. Es gelang jedoch Bokchoris, dem letzten König der 24. Dynastie, nochmals, Unterägypten in seine Macht zu bringen. Aber schon unter Schabaka, dem Nachfolger des Pianchi, wurde die „äthiopische“ Herrschaft erneut aufgerichtet: Schabaka bestieg den ägyptischen Thron; von 715 bis 683 stand nun Ägypten unter „äthiopischer“ Herrschaft. Doch eigenartigerweise empfanden die Ägypter die „äthiopische“ Regierung nicht als Fremdherrschaft, wenigstens lassen die zeitgenössischen Quellen nichts derartiges erkennen. Die „Äthiopier“ gebärdeten sich selbst so „ägyptisch“ wie möglich, ja die orthodoxen „Äthiopier“ galten als so fromm, daß man ihnen sogar die Einführung des Götterkultes zuschrieb. Die „äthiopische“ Herrschaft währte jedoch nicht lange, da ihr das aufsteigende assyrische Großreich entgegentrat: Assarhaddon besetzte um 671 v. Chr. Memphis und Unterägypten, wo sich ihm die Deltafürsten unterwarfen. Der letzte Äthiopienkönig, Tanutamon, eroberte zwar nochmals ganz Ägypten zurück, mußte aber alsbald nach Napata fliehen und kehrte nie mehr nach Ägypten zurück. Der erste Herrscher der 26. Dynastie, Psammetich I. (663—609), hatte die Assyrerherrschaft in Ägypten mit Hilfe der Jonier und Lydier gestürzt und drängte daraufhin die „Äthiopier“ bis nach Nubien zurück. Sein Sohn Psammetich II. und Psammetich III. (Psammenitos) hatten noch wiederholt mit den „Äthiopiern“ zu kämpfen. Um 600 wurde die Hauptstadt des alten „äthiopischen“ Reiches von Napata nach dem südlichen Meroë verlegt, eine Tatsache, die schon mancherlei Erklärungsversuche hervorgerufen hat<sup>16</sup>. Wir haben aber keine Inschrift, die uns einen genaueren Zeitpunkt für die Gründung Meroës überliefert. In der Folgezeit stand „Äthiopien“ teils unter persischem, teils unter griechischem Einfluß. Kambyses (529—522), der in Ägypten die Pharaonenwürde angenommen hatte, unternahm einen Feldzug nach „Äthiopien“, der ihm aber mißglückte. Alexander d. Gr. gründete an der äthiopischen Küste eine griechische Kolonie, die von Syrern besiedelt und Syrius genannt wurde. Rein hält es für möglich, daß in dieser Zeit das Judentum in Abessinien eindrang<sup>17</sup>. Wahrscheinlich ist jedoch, daß das Judentum hier schon älteren Datums ist, da es auch in Ägypten an der Grenze von Nubien bereits im 6. und 5. Jh. v. Chr. Nationaljuden gab. Die Ptolemäer befestigten die Handelsbeziehungen zum Roten Meer. Sie legten Emporien und Stationen für die Elefanten- und Rhinozerosjagd an; in dieser

<sup>15</sup> Der erste bekannte König heißt Kaschta — ein nichtägyptischer Name —, sein Sohn Pianchi.

<sup>16</sup> Vgl. Rein I 19 f.

<sup>17</sup> Rein I 20.

Zeit wurde auch Adulis am Golf von Zula (in der Nähe des heutigen Massaua) gegründet, das ein bedeutender Handelsplatz wurde. Die griechische Bildung gewann auf das Land großen Einfluß; Aksum wurde eine Synthese von griechischen und arabischen Kulturelementen.

Die Beziehungen des Reiches von Meroë zu Ägypten schwanden in den letzten zwei Jahrhunderten v. Chr. fast vollständig. In Meroë herrschten vielfach Königinnen, die den Titel Kandake (vgl. Apg 8, 27) trugen<sup>18</sup>. Eine von ihnen versuchte nochmals, Ägypten, das inzwischen unter der Herrschaft der Römer stand, zu unterwerfen, wurde aber schnell besiegt. Der römische Heerführer Petronius zerstörte Napata, das als Ausgangspunkt für die kriegerischen Operationen der Kandake gedient hatte. Die weitere Geschichte ist in Dunkel gehüllt. Wahrscheinlich ist das Reich Kuš im dritten nachchristlichen Jahrhundert zerfallen. Die ägyptische Religion hielt sich hier, allerdings bis zur Unkenntlichkeit verändert, noch lange Zeit. Als Ägypten schon ganz christlich war, wurde im Tempel der Isis in Philae noch Gottesdienst abgehalten. Am oberen Nil bestanden später christliche Reiche, so das von Aloa mit der Hauptstadt Soba. Südlich von Kuš hatten im Alpenlande Habesch Semiten das aksumitische Reich gegründet, das von Aksum seinen Ausgang nahm.

c) *Abessinien*. Damit sind wir bei dem Lande angelangt, das uns heute unter dem Namen Äthiopien bekannt ist. Der Name Abessinien kommt vom arab. Habeš = Völkergemisch und wird von den christlichen Äthiopiern nicht gerne gehört. Sie selbst bezeichnen sich als Äthiopier auf Grund ihrer Bibelauslegung, da sie im zweiten Paradiesesfluß Gejon den Nil sehen und daher Abessinien gleich Äthiopien setzen<sup>19</sup>. Zu dieser Bezeichnung mag auch Apg 8, 27 beigetragen haben. Auf jeden Fall besteht kein Grund, ihnen diese Bezeichnung streitig zu machen. „Die einzigen Christen, die sich selbst Äthiopier nennen, sind die abessinischen, und wir haben kein Recht, ihnen diesen Namen, den sie selbst gewählt haben, fortzunehmen“<sup>20</sup>. Die Ureinwohner des Landes sind nach Littmann Neger, die mit den Nubiern verwandt sind. S. Euringer sieht die Ureinwohner und ihre Nachkommen (Agau, Falascha, Bogos, Galla) als Hamiten an und zählt ihre Sprache mit der ägyptischen zur sog. kušitischen Gruppe<sup>21</sup>, während Litt-

<sup>18</sup> Nach S. Euringer erscheint die Königin-Mutter mehrfach in einer dem König nebengeordneten Stellung; daher heißt sie Königin von Äthiopien, auch Apg 8, 27; vgl. Äthiopien, in: LThK I 722.

<sup>19</sup> Vgl. Gn 2, 13. Wie E. Littmann, Deutsche Aksum-Expedition, IV, 7, berichtet, scheint es, daß schon die heidnischen Abessinier den Namen Äthiopien auf ihr Land übertragen haben; vgl. Ders., Aus dem alten Abessinien, in: Serta Cantabrigiensia (ed. Franciscus Steiner, Aquis Mattiacis, A. D. MCMLIV), 23.

<sup>20</sup> E. Littmann, Abessinien-Äthiopien, in: RGG I 98.

<sup>21</sup> Abessinien, in: LThK I 26. Zu diesem Problem sagt C. Brockelmann, Semitische Sprachwissenschaft, Berlin und Leipzig 1916, 17 f.: Unter dem Namen hamitische Sprachen „faßt man die Sprachen der Berber in Nordafrika und die der sogenannten Kuschiten (Bischari, Bedscha, Saho, Galla, Dankali, Somali und die Agau, d. s. Bilin, Chamir und Quara und die Massai) in Abessinien und seinen Nebenländern zusammen; dazu gehören vielleicht westsudanische Stämme wie die Haussa und Fulbe, sowie die Hottentotten in Südafrika. Dieser Sprachstamm scheint allerdings in einem gewissen Verwandtschaftsverhältnis zu dem semitischen zu stehen. Dafür sprechen namentlich gewisse auffallende Übereinstimmungen in den Grundzügen des grammatischen Formenbaus, neben denen freilich ebenso viele tiefgehende Unterschiede stehn. Wenn jene Übereinstimmungen wirklich auf Verwandtschaft beruhen und nicht etwa auf Entlehnung,

mann die Hamiten oder Kušiten als eine eigene Volksgruppe neben den Negern betrachtet und die Meinung vertritt, die Hamiten (Kušiten) hätten sich in prä-historischer Zeit von den Semiten losgelöst. Im ersten vorchristlichen Jahrtausend wanderten von Südarabien sabäische Stämme, Semiten, ein, die sich von Arabien her immer wieder ergänzten. Sie wurden die eigentlichen Kulturträger, gründeten Handelsniederlassungen und später das Reich von Aksum in der Landschaft Tigre (Ἄξουῖται, Ἐξουῖται, Exomitae). Der Untergang des Reiches von Meroë begünstigte den Aufstieg Aksums<sup>22</sup>.

Nach der Sage soll der erste König Abessinien ein Sohn Salomons und der Königin von Saba gewesen sein: 1 Kön 10 und 2 Chr 9<sup>23</sup>. Diese Auffassung findet sich sogar im Gothaischen Kalender! Der Knabe soll am Hofe zu Jerusalem erzogen und als Menilek I. (die häufige Schreibung Menelik ist falsch) zum König der Äthiopier im Tempel zu Jerusalem gekrönt worden sein. Der Sohn des Oberpriesters Asarja Zadok soll ihn mit zwölf Ältesten nach Äthiopien gebracht haben. Dabei entwendeten sie aus dem Tempel zu Jerusalem die Bundeslade, die heute als tāböt in der Zionskirche zu Aksum verehrt wird<sup>24</sup>. Von diesem Ursprung wird die äthiopische Königsdynastie bis heute die „salomonische“ genannt. Doch sind dies alles Legenden, die in den einzelnen Überlieferungen stark voneinander abweichen. Tatsache dürfte nur sein, daß jüdische Missionare eingeborene Stämme bekehrt haben. Die äthiopischen Juden, die gewöhnlich Falascha genannt werden, leben bis heute noch in größeren Gemeinden in Amhara, vereinzelt auch in anderen Provinzen. Ihre Zahl hat sich in der letzten Zeit sehr vermindert, da viele zum Christentum übergetreten sind<sup>24a</sup>.

## II. Die Einführung des Christentums

### a) *Nach den äthiopischen Quellen*

Für die Zeit bis zur Einführung des Christentums in Äthiopien muß man auf die in ihrem Wert sehr verschiedenen Chroniken

was immerhin noch nicht ganz ausgeschlossen ist, so haben sich die beiden verwandten Stämme jedenfalls schon vor aller Geschichte voneinander getrennt, wahrscheinlich viel früher als etwa die Ägypter von dem Hauptstamm der Semiten.“

<sup>22</sup> Es könnte irreführen, wenn Rein I 22 von einer „Teilung“ des alten „äthiopischen“ Reiches spricht. Eine eigentliche Teilung hat wohl nie stattgefunden. Das Reich von Aksum ist während des Niedergangs von Meroë aufgeblüht, wobei sich die Könige von Aksum sogar als Nachfolger der meroitischen Könige betrachteten. Man konnte feststellen, daß sie ihre Stirnbände trugen.

<sup>23</sup> Vgl. Isaak Markson, Abessinien, in: G. Herlitz — Br. Kirschner, Jüdisches Lexikon, Berlin 1927, I, 19 ff. Die äthiopischen Erzählungen finden sich im Buche Kebra Nagast.

<sup>24</sup> Die äthiopische Geistlichkeit vertritt noch heute entschieden die Auffassung, die Bundeslade zu Aksum sei die echte. Nach der Kirchenchronik soll sogar Christus auf sie mit goldenen Lettern geschrieben haben: „Nehmt alles an, was hier geschrieben steht.“ Eine Anzahl äthiopischer Geschlechter leitet ihren Stammbaum bis auf die Juden zurück, die mit Menilek gezogen sind. Vgl. dazu Rein I 10 f.

<sup>24a</sup> Vgl. M. Flad, Kurze Schilderung der abessinischen Juden, Stuttgart 1869; J. Faitlovitch, Quer durch Abessinien, Berlin 1910; C. Rathjens, Die Juden in Abessinien, Hamburg; weitere Angaben in: Jüdisches Lexikon I 19 ff., II 578, 580 f., IV 447 f.

zurückgreifen, die für die Landesgeschichte vorhanden sind. Für die ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte kennt die Tarike negest z itiopia<sup>25</sup> nur zehn Könige:

Bazehn, unter dem Christus geboren wurde	Serai
Zinfarit I.	Savaaskit
Baheraskit	Zoongissa
G'irmaasferi	Aghtur
Serkuai	Zinfarit II. <sup>26</sup>

Dem Zinfarit II. folgten seine beiden Söhne 'Ella 'Abrehā und 'Aşbeha, unter denen das Christentum in das Land eingeführt wurde.

Genauere Angaben macht die Chronik des Lik Atkum in Gondar, der alle ihm vorliegenden Bücher benutzte. Danach ergibt sich folgende Reihenfolge:

Basen (= Bazehn), der noch acht Jahre nach Christi Geburt regierte		Gerale	1 Jahr
		Basi Serk	4 Jahre
		Neue Dynastie namens	
Seretu	27 Jahre	El Guak	77 „
Lekas	10 „	Alte Dynastie:	
Masenqo	7 „	El Haris	21 „
Satuwa	9 „	Tzawira	} 1/4 Jahr
Adegela	10 <sup>5</sup> / <sub>6</sub> „	Wakena	
Agba	2 <sup>1</sup> / <sub>6</sub> „	Hades	
Malis	13 „	Asgel	2 Jahre
Hakeli	13 „	Alabech	14 „
Demahe	10 „	Askabu	23 „
Autet	2 „	Samura	3 „
Elalad	30 „	Atiba	16 „
Remha	4 „	Sara Din	36 „

Mit Ausnahme des ersten Königsnamen Basen ist keiner der Tarike negest mit denen der Chronik des Lik Atkum identisch. Das legt die Vermutung nahe, daß die Könige Doppelnamen führten. Darauf weist auch der Name Sara Din hin, der übersetzt heißt „Der die Religion annahm“, was sicher ein Epitheton ist. Unter ihm soll das Christentum in das Land gekommen sein; wiederholt wurde behauptet, er sei entweder mit 'Abrehā oder 'Aşbeha identisch. Die chronologischen Angaben würden (unter der Bedingung, daß sie richtig sind) zum Teil dafür sprechen: Wenn man die Regie-

<sup>25</sup> D. i. Geschichte der Könige von Äthiopien. Sie dient den Priestern als Grundlage und verfolgt natürlich gewisse Tendenzen.

<sup>26</sup> So Rein I 22.

rungszeiten der Könige von Christi Geburt bis Sara Din einschließlich bei Lik Atkum addiert, erhält man  $342\frac{1}{4}$  Jahre nach Christi Geburt<sup>27</sup>. Das ist aber gerade die Zeit, in der 'Abrehā und 'Aṣbeḫa nach den äthiopischen Angaben regiert haben.

Die äthiopische Tradition schreibt die Einführung des Christentums einstimmig den beiden genannten Königen zu. Die aksumitische Chronik berichtet darüber: „Und Saifa 'Ar'ād zeugte den 'Abrehā und 'Aṣbeḫa, unter denen das Christentum kam, während sie bei Aksum waren. In jenen Tagen aber gab es noch keine Türken. Der Vater des Salāmā (d. i. Frumentios) war ein Kaufmann; es kam Salāmā mit seinem Vater. Von dem Volke Äthiopiens aber beteten die einen den Drachen an, die anderen aber lebten nach dem Gesetze der Thora. Und danach bekehrte sie die Kunde von Jesu Christo und tat Wunder vor ihnen. Sie glaubten und wurden mit der christlichen Taufe getauft. Ihre Bekehrung aber fand statt 340 Jahre nach Christi Geburt, und 'Abrehā und 'Aṣbeḫa bauten (die Kirche von) Aksum“<sup>28</sup>.

Wer ist nun unter diesem Brüderpaar zu verstehen? Nach den gründlichen Untersuchungen von Enno Littmann ist 'Abrehā wohl mit dem äthiopischen König 'Ezānā identisch<sup>29</sup>. Der Name auf den durch die Deutsche Aksum-Expedition veröffentlichten Inschriften ist sicher auf *einen* 'Ezānā zu beziehen. So heißt er auf der Inschrift Nr. 4 des IV. Bandes der Expedition (S. 4 ff) griechisch Αειζανα<sup>30</sup>, Nr. 6 und 7 'ZN, Nr. 10 und 11: (°E) zānā, Sohn des (°Ella)-°Amidā. Sicherheit über die erste Silbe seines Namens gibt uns eine Münze: Der König, der auf den Inschriften Nr. 10 und 11: „(°E)zānā . . . Mann von Halēn“ heißt, wird auf einer Münze Ηζανα βισι Αλην genannt<sup>30a</sup>. Für den Namen hat sich noch keine Erklärung

<sup>27</sup> Es ist unverständlich, wieso Rein I 24 die acht Jahre der Regierungszeit des Basen nicht mitrechnet, da diese doch nach Christi Geburt liegen. Rein erhält daher das Datum 334 n. Chr. Dabei bleibt allerdings die Frage, wie die Äthiopier die Geburt Christi berechneten, noch offen.

<sup>28</sup> Deutsche Aksum-Expedition I 51.

<sup>29</sup> In einer Königsliste wird 'Al'Amēdā als Großvater von 'Ella 'Abrehā und 'Aṣbeḫa genannt, während in den Inschriften 'Ezānā als Sohn des 'Ella-'Amidā erscheint. Vielleicht bezog 'Ezānā aus irgendeinem Grunde seine Abstammung auf seinen Großvater und nicht auf seinen Vater. Vielleicht ist auch die Königsliste ungenau (Exped. I 50). Auf jeden Fall spricht auch dieser Umstand für die Identität.

<sup>30</sup> Die Schreibung Αειζανα scheint in dem A nur das semitische 'Ain wiederzugeben.

<sup>30a</sup> E. Littmann gibt die Legende zweier Goldmünzen mit Ηζανα βασιλευς °Αξουμιτων βισι Αλενε wieder. Auf der einen ist die Mondsichel und Scheibe (Symbole des aksumitischen Heidentums), auf der anderen das Kreuz abgebildet, vgl. E. Littmann, Aus dem alten Abessinien, 27 (mit Abbildungen).

aus dem Semitischen gefunden. Littmann vermutet, daß er aus dem Afrikanischen stammt. Obzwar neben ihm immer wieder sein Bruder Še'āzānā (Σαῖαζανα oder Σαζανας) auftaucht, scheint doch er die größere Bedeutung in der Herrschaft über das Land gehabt zu haben. Sein Bruder mag ihm dabei als Heerführer zur Seite gestanden haben.

Eine ganze Reihe von Inschriften spricht von 'Ēzānā als dem heidnischen König. Er heißt auf der Inschrift Nr. 4: „Sohn des unbesiegten Gottes Ares“ (υἱὸς θεο[ῦ] ἀνικῆτου Ἄρεως)<sup>31</sup>, Nr. 6: „der Sohn des Maḥrem, der nicht besiegt wird“<sup>32</sup>. Ebenso Inschrift Nr. 8, 9 und 10<sup>33</sup>. Im Griechischen wird nur von einer Weihe an Ares gesprochen, während die semitischen Texte auch die anderen abessinischen Götter nennen. Ares, der dem Maḥrem gleichzusetzen ist, hatte kriegerischen Charakter und war der Stammesgott der Aksumiten und Ahnherr der Könige. Daneben erscheinen in den semitischen Inschriften der Himmelsgott 'Astar, der Erdgott Medr und der Meerese Gott Beḥēr. Es handelt sich also ganz klar um einen heidnischen Kult.

Die Inschrift Nr. 11 bringt die überraschende Wendung. Diese Platte, die im kleinen Schatzhaus der Zionskirche aufbewahrt wird, bildete ursprünglich die Lehne eines Thronsitzes. Sie beginnt mit den Worten: „[Durch] die Macht des Herrn des Himmels, [der im] Himmel und auf Erden mächtig ist über alle Wesen! [‘Ē]-[zā]na, der Sohn des (‘Ella)-‘Amīdā, vom Stamme Halēn, der König von Aksum und von Him[yar] und von Raydan und von Saba’ und von Salḥēn und von Šiyāmō und von Begā und [von] Kāsū, der König der Könige, der Sohn des ‘E(lla)-‘Amīdā, der nicht besiegt wird vom Feinde. [Durch] die Macht des Herrn des Himmels, der mich gemacht hat zu einem Herrn, der immerdar (?) in Vollkommenheit (?) [herrscht], [und] der vom Feinde nicht besiegt wird, ... Durch die Macht des Herrn des Alls zog ich zu Felde gegen die Nobā ...“ Dann folgt die Aufzählung der Ruhmestaten: „... Zeile 14 f.: „Und ich machte mich auf durch die Macht des Herrn des Landes ...“, Zeile 33 f.: „... nachdem sie ihre Feinde erschreckt und besiegt hatten durch die Macht des Herrn des Landes ...“, Zeile 38 f.: „... durch die Kraft des Herrn des Himmels ...“, Zeile 44 ff.: „Und ich errichtete einen Thron hier in Šado durch die Macht des Herrn des Himmels, der mir geholfen hat und mir die Herrschaft gegeben hat. Der Herr des Himmels stärkte meine Herrschaft ...“, Zeile 49 f.: „... in den Schutz des Herrn des Himmels, der mich zum König gemacht hat, und der Erde, die ihn

<sup>31</sup> Expedition IV 4.<sup>32</sup> A. a. O. 8 ff.<sup>33</sup> A. a. O. 18 ff., 24 ff., 28 ff

trägt ...“, Zeile 51 f.: „Und ich habe diesen Thron errichtet durch die Macht des Herrn des Himmels“<sup>34</sup>. Schon A. Dillmann hat die Bedeutung dieser Tafel erkannt: Sie ist die älteste uns erhaltene christliche Inschrift des Reiches von Aksum. Man versuchte zwar, den „Herrn des Himmels“ mit dem alten 'Astar zu identifizieren, doch ließ sich das nicht aufrechterhalten. Der Geist der Inschrift ist durchaus christlich, wenn auch viele Formeln noch an das Heidentum erinnern; aber gerade der Umstand, daß sie in so auffälliger Weise<sup>35</sup> verändert wurden, läßt eine Identifikation nicht zu. Die erste Zeile der Platte ist zwar verwittert, aber die ersten drei Worte, auf die es ankommt, sind ganz sicher: [ba]ḥajla 'egzi'a samāj = durch die (in der) Macht des Herrn des Himmels ('egzi'a ist status constructus von 'egzi' = Herr, vgl. Gn 1, 1 im Äthiopischen). Zeile 7 heißt er: „Herr des Alls“: baḥajla 'egzi'a külū (durch die Macht des Herrn des Alls) und Zeile 14: „Herr des Landes“: baḥajla 'egzi'a beḥēr (durch die Macht des Herrn des Landes). Der Christengott erscheint also hier unter drei Namen: Herr des Himmels, Herr des Alls und Herr des Landes<sup>36</sup>. Diese Bezeichnungen sind aber ganz im Sinne des spätjüdischen (zum Teil auch alttestamentlichen) und altchristlichen Sprachgebrauchs, der Gott ja auch den „Herrn des Himmels und der Erde“ nennt. Es bestehen keine Zweifel, daß sich der König auf dieser Inschrift unter den Schutz des christlichen Gottes stellt, d. h. das Christentum angenommen hat. Wie sind nun die Ereignisse im einzelnen verlaufen? Wenn wir darüber Auskunft haben wollen, müssen wir uns den Berichten der lateinischen und griechischen Kirchenschriftsteller zuwenden.

## b) Die Berichte der Kirchenschriftsteller

I. *Rufinus*. Der erste Bericht, der hier zu nennen ist, findet sich in der *Historia ecclesiastica* des Rufinus<sup>37</sup>. Nach ihm hat ein tyrischer Philosoph namens Meropius das Beispiel des Metrodorus nachgeahmt und mit seinen beiden Schülern und jungen Verwandten eine Reise nach India ulterior (das Äthiopien des Rufinus) zum Zwecke wissenschaftlicher Forschung unternommen. Bei der Rückkehr wurde er aus irgendeinem Grunde zum Einlaufen in einem Hafen ge-

<sup>34</sup> A. a. O. 32 ff.

<sup>35</sup> So übernimmt der König selbst das Epitheton „unbesieglich“, das vorher dem Ares gegeben wurde.

<sup>36</sup> „Herr des Landes“ wurde später die allgemein übliche Bezeichnung für Gott.

<sup>37</sup> lib. I. cap. IX: De captivitate Frumentii et Edesii, et de conversione Indorum per ipsos gesta, ML 21, 478 ff.

zwungen. Da das Bündnisverhältnis mit den Römern gestört war<sup>38</sup>, töteten die Eingeborenen alle Reisenden mit Ausnahme der zwei Jünglinge: Frumentios und Aidesios, die unterdessen unter einem Baum gesessen und ihre Lektionen vorbereitet haben sollen. Diese Einzelheit dürfte aber spätere Ausschmückung sein. Die Heiden hatten Mitleid mit den beiden und führten sie zum König, der ihnen sein Vertrauen schenkte und Aidesios zum Mundschenk, Frumentios aber zu seinem Sekretär machte. Als der alte König starb, ließ er seine Gattin mit dem noch unmündigen Sohn als Erben des Reiches zurück. Den beiden Jünglingen hatte er freigestellt, was sie machen wollten. Auf Bitten der Königin blieben sie als Regenten für den jungen Thronfolger im Lande, da die Königin „nihil haberet in toto regno fidelius“. Dabei scheint aber Frumentios die bedeutendere Rolle gespielt zu haben, während Aidesios mehr in den Hintergrund tritt<sup>39</sup>. Als Regent suchte Frumentios die christlichen römischen (wohl im weiteren Sinne = Bewohner des Imperium Romanum) Kaufleute zu sammeln, ut conventicula per loca singula facerent, ad quae Romano ritu orationis causa confluerent<sup>40</sup>. Als der Thronfolger herangewachsen war, kehrte Aidesios nach Tyrus zurück, während Frumentios nach Alexandrien ging, dem dortigen Bischof (Athanasios) die Lage der Mission in Äthiopien darlegte und ihn um einen Bischof für das Land bat<sup>41</sup>. Athanasios berief eine Klerikerversammlung ein und bezeichnete in ihr Frumentios selbst als den geeignetsten und würdigsten für dieses Amt. Er weihte ihn und sandte ihn nach Äthiopien zurück. Dort soll Frumentios noch viele Wunderzeichen gewirkt und für die Ausbreitung des Glaubens gearbeitet haben. Das Zentrum der Missionsarbeit war Aksum, wo auch Frumentios residierte. Soweit der Rufinische Bericht, der auf die mündliche Erzählung des Aidesios selbst zurückgeht.

<sup>38</sup> Ein Hinweis, daß zwischen dem Imperium Romanum und Äthiopien Beziehungen bestanden haben. Gewöhnlich wird ja auch angenommen, daß die Einführung des Christentums in Äthiopien mit dem Mailänder Edikt und den folgenden Ereignissen zusammenhängt.

<sup>39</sup> Doch kann das auch in der Bescheidenheit des Aidesios begründet sein, da der Bericht auf seine mündliche Erzählung zurückgeht.

<sup>40</sup> Diese conventicula per loca singula bedeuten wahrscheinlich nicht private Kultstätten im Unterschied zu den ecclesiae publicae, sondern Versammlungen an einzelnen Orten, wo gerade Christen anwesend waren.

<sup>41</sup> Nach Eusebius Hist. eccl. lib. V, cap. X: De Pantaeno philosopho, MG 20, 453 ff. soll schon Pantaenus, der nachmalige Leiter der Katechetenschule von Alexandrien, in Äthiopien das Evangelium verkündet haben. Mangels eines Nachfolgers hatte aber sein Wirken keinen nachhaltigen Erfolg. Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Literatur II 1903, 13 ff.) sieht aber nicht Äthiopien, sondern Südarabien als Wirkungsfeld des Pantänus an.

II. *Theodoret von Cyrus*. Einen griechischen Bericht liefert Theodoret von Cyrus<sup>42</sup>, der aber oft flüchtig und ungenau in seiner Geschichtsschreibung ist. Er bringt auch nur unwesentliche Abweichungen vom Bericht des Rufinus. Bemerkenswert ist aber, daß er den Meropius als einen Τύριος, τῆς θύραθεν φιλοσοφίας μετέχων bezeichnet. Vielleicht ist mit der philosophia externa die griechische Philosophie als solche gemeint, es könnte dadurch aber auch die Naturphilosophie zu verstehen sein. Das Verwandtschaftsverhältnis des Meropius zu den beiden Jünglingen bestimmt er als Kinder des Bruders des Meropius. Theodoret sorgt auch für den Fall vor, daß jemand dem Bericht keinen Glauben schenken will und verweist dafür auf das Beispiel des ägyptischen Joseph und des Daniel. Auch nach Theodoret suchte Frumentios die Kaufleute zu sammeln, damit sie nach römischer Sitte (κατὰ τὸ Ῥωμαίων ἔθος) zusammenkämen und die göttlichen Mysterien feierten (τὰς θείας ἐπιτελεῖν λειτουργίας). Er berichtet aber nichts von einer Klerikerversammlung des Athanasios, sondern läßt diesen unmittelbar zu Frumentios sprechen.

III. *Sokrates*. Die objektive und an originalen Aktenstücken reiche Kirchengeschichte des Rechtsanwaltes Sokrates bringt auch einen Bericht über die Christianisierung Äthiopiens<sup>43</sup>. Danach war Meropius (Μερόπιος) ein Philosoph, der zwei Knaben mit sich führte, Ἑλληνικῆς οὐκ ἄμοιρα διαλέκτου. Nahrungssorgen trieben sie in den Hafen. Nicht der sterbende König, sondern die Königin schenkte den beiden die Freiheit. Es wird — neben all dem, was Rufinus schon hat — noch berichtet, daß Frumentios eine Kirche baute. Vielleicht ist dies mit jener Nachricht in der aksumitischen Chronik zusammenzustellen, wo es heißt: „Abrehā und Ἀσβεῖα bauten die Kirche von Aksum“.

IV. *Sozomenos*. Der Bericht des Sozomenos<sup>44</sup> bringt nichts Neues. Im allgemeinen ist er von Sokrates abhängig. Seine Originalität versucht er durch eine ausgedehnte Geschwätzigkeit zu beweisen, indem er in einer langen Einleitung auf das Beispiel des Sokrates (des Philosophen), des Empedokles und des Demokrit im Hinblick auf die Forschungsreisen hinweist.

Nach der äthiopischen Überlieferung war Meropius ein Kaufmann aus Alexandrien, der Geschäftsverbindungen mit dem Ausland anknüpfen wollte<sup>45</sup>. Er wollte, nachdem er in der Nähe des heu-

<sup>42</sup> Eccl. Hist. lib. I. cap. XXII: De Indorum fide, MG 82, 969 ff.

<sup>43</sup> Hist. eccl. lib. I. cap. XIX, MG 67, 125 ff.

<sup>44</sup> Hist. eccl. lib. II. cap. XXIV, MG 67, 995 ff.

<sup>45</sup> Vgl. Rein I 25. Hierüber gibt es viele Abweichungen. Lüttke-Kromrei bezeichnen Meropius als Arzt aus Tyrus (RE I 83 ff.), E. Littmann als Kaufmann aus Antiochien, Exped. I 50.

tigen Massaua das Schiff verlassen hatte, ins Innere des Landes vordringen, wurde aber mit seinen Leuten niedergemacht. Nur die beiden Jünglinge blieben am Leben und wurden vor den König ʾAbrehā geführt. Der Fürst erwies sich als gnädig und machte den Aidesios zu seinem Mundschenk, Frumentios zu seinem Sekretär. Frumentios wird von den Äthiopiern Abba Salāmā = „Vater des Friedens“ genannt.

Die Verbindung zwischen dem König ʿĒzānā und Frumentios wäre, historisch gesehen, immer noch sehr lose, wenn wir nicht ein ungewöhnlich wichtiges Schriftstück besäßen, das uns den Zusammenhang bestätigt. Athanasios überliefert uns nämlich in seiner *Apologia ad Constantium Imperatorem* einen Brief des Kaisers an ʿĒzānā und seinen Bruder: Νικητῆς Κωνσταντίος Μέγιστος Σεβαστὸς ʾΑἰζανᾶ καὶ Σαζανᾶ<sup>46</sup>. Darin fordert Constantius die beiden Brüder auf, Frumentios auf schnellstem Wege nach Alexandrien zu schicken, damit er, weil er von dem „mit 10 000 Verbrechen behafteten“ Athanasios geweiht worden war, Rechenschaft über seine Rechtgläubigkeit ablege und sich im Bischofsamte bestätigen lasse: Οὐκοῦν Φρουμέντιον τὸν ἐπίσκοπον ἐκπέμπετε τὴν ταχίστην εἰς Αἴγυπτον παρὰ τὸν σεμνότατον Γεώργιον τὸν ἐπίσκοπον καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς κατ' Αἴγυπτον, οἱ τοῦ χειροτονεῖν καὶ κρίνειν τὰ τοιαῦτα κύριοι μᾶλλον εἰσιν. Wenn sich Frumentios weigern sollte zu kommen, so bewiese er damit, daß er *δυσεσεβῆι περὶ τὸ θεῖον*. Constantius grüßt am Schluß seines Schreibens die beiden Herrscher als seine Brüder: ὁ θεὸς ὑμᾶς διαφυλάττει, ἀδελφοὶ τιμώτατοι. Aus dem Schreiben ergibt sich mit Sicherheit, daß die beiden Christen sind. Die Bemühungen des Constantius, sie auf die Seite der Arianer zu ziehen, hatten aber keinen Erfolg.

Was ergibt sich nun für die Einführung des Christentums in Äthiopien aus dem vorgelegten Material? Unter dem Vorbehalt, daß man hier keine ganz sicheren Behauptungen und genauen Zeitbestimmungen aufstellen kann, erhält man folgendes Ergebnis:

1. Es ist unmöglich, daß Sara Din mit einem der beiden Brüder, also entweder mit ʾAbrehā oder ʾAṣbeḥa identisch ist, wenn die in der Chronik des Lik Atkum angegebenen Regierungszeiten stimmen. Danach starb Sara Din 342 n. Chr. Wenn man den Brief des Constantius auch nicht so spät ansetzt wie Coulbeaux mit dem Jahre 356<sup>47</sup>, so wird er doch kaum vor 346 geschrieben sein. Athanasios kehrte 346 nach Alexandrien zurück und hat wahrscheinlich

<sup>46</sup> MG 25, 636 f.

<sup>47</sup> Église d'Éthiopia, in: Dictionnaire de Théologie Catholique, V, 1, 924, Paris 1924.

erst dann Frumentios zum Bischof geweiht. Die Weihe des Frumentios könnte allerdings vor 339 (Absetzung des Athanasios) stattgefunden haben, doch sprechen andere Gründe dagegen (s. Punkt 2). Wenn aber Frumentios erst nach 346 geweiht wurde, kann der an ʿĒzānā und Šeʿāzānā gerichtete Brief des Constantius kaum vor 350 geschrieben sein. 350 war aber nach der Chronik des Lik Atkum Sara Din längst tot; also kann er nicht mit einem der beiden identisch sein. Es ist wahrscheinlicher, daß er der Vater der beiden ist. Die Bemerkung, daß unter ihm das Christentum ins Land drang, könnte man auch so auffassen, daß damit die Aufnahme des Frumentios und Aidesios am äthiopischen Königshof gemeint ist. Allerdings muß man hier auf die Schwierigkeit aufmerksam machen, daß auch die aksumitische Chronik das Jahr 340 für die Einführung des Christentums angibt. Leider fehlt für die Regierungszeit des Königs ʿĒzānā auf den Inschriften jegliche Zeitangabe, so daß wir wohl kaum darüber endgültige Sicherheit erhalten werden.

Es ist allerdings noch zu bedenken, daß der äthiopische Kalender vom lateinischen abweichen könnte. Wenn tatsächlich, wie angegeben wird<sup>48</sup>, die lateinische Berechnung der äthiopischen um acht Jahre voraus ist, könnte man in der aksumitischen Chronik statt 340 das Jahr 348 setzen und die oben angeführte Schwierigkeit wäre behoben.

2. Die Bekehrung Aksums muß möglichst gegen die Jahrhundertmitte gerückt werden. Die Bemerkung des Rufinus, daß sich die Ereignisse tempore Constantini abgespielt hätten, ist nicht zu pressen. Es genügt ja, wenn der Beginn der Vorgänge noch in die Zeit vor Konstantins Tod (also vor 337) fällt. Metrodorus, nach dessen Beispiel und Vorbild Meropius die Reise unternahm, kann kaum vor der Niederlage des Licinius 324 dem Konstantin Geschenke des indischen Herrschers gebracht haben. Auch wenn man die benötigten Zeiträume berücksichtigt: Reise — Aufenthalt in Aksum — Regentschaft — Reise des Frumentios nach Alexandrien —, gelangt man mit der Weihe des Frumentios in die zweite Hälfte der vierziger Jahre<sup>49</sup>, vielleicht sogar an den Ausgang derselben. Sicher muß man sich von der Vorstellung freimachen, als wäre Meropius mit zwei Kindern auf die Reise gegangen; es werden

<sup>48</sup> Dict. de Théol. Cath. 924 gibt Coulbeaux an, daß das Jahr 333 des äthiopischen Kalenders dem Jahr 341 des lateinischen entspräche, der lateinische somit um acht Jahre voraus wäre.

<sup>49</sup> Vgl. E. Littmann, Stand und Aufgaben der deutschen Erforschung Abessinens, in: Hartmann-Scheel, Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, Leipzig 1944, 72.

schon heranwachsende Jünglinge gewesen sein. Ebenso war der Sohn des verstorbenen Königs sicher kein Säugling mehr. Die Bemerkung des Rufinus, Frumentios wäre von Athanasios, der *nuper sacerdotium susceperat*, geweiht worden, ist viel zu unbestimmt, als daß man daraus Schlüsse ziehen könnte. Athanasios wurde zwar schon 328 der Nachfolger des Alexander, doch kann das *nuper* auch einen nicht genau abgegrenzten Zeitraum bezeichnen im Sinne von „einiger Zeit“, sogar „ehemals, einst“.

3. Bei Rufinus liegt ein geographischer Irrtum vor, der aber für die zeitliche Fixierung nicht weiter von Belang ist. Rufinus bezeichnet das heutige Ostindien als *India citerior*, als *India ulterior* das heutige Äthiopien, während es eigentlich umgekehrt sein müßte<sup>50</sup>. Aber Rufinus sah eben vom italischen Standpunkt aus. Die Äthiopier wurden übrigens gelegentlich als *coloni Indorum* angesehen, daher kam ihr Land zu der Bezeichnung *India*.

4. Für die Missionsgeschichte des christlichen Orients ist weiter die Erkenntnis wichtig, daß das Christentum in seiner syrisch-hellenistischen Gestalt in Äthiopien Eingang fand. Frumentios und Aidesios waren wie Meropius griechisch gebildet. Bei der Einführung des Christentums waren also sowohl griechische wie aramäische Einflüsse tätig. Das zeigt auch die äthiopische Bibel, in der die Fremdwörter teils griechisch, teils aramäisch sind<sup>51</sup>. Yōhannes z. B. hat seine Endung aus dem Griechischen, sein ḥ aber aus dem Semitischen. Da Frumentios noch lange Zeit segensreich in Äthiopien gewirkt haben soll und in dieser Zeit das Reich von Aksum seine Blüte erlebte, werden diese Einflüsse sicher sehr nachteilig gewesen sein.

Diese Schlüsse können wir aus dem uns zugänglichen Material ziehen. Aber immerhin kann man sich auch schon mit diesen Resultaten ein Bild über die Christianisierung Äthopiens machen.

<sup>50</sup> Vgl. dazu den Großen Historischen Weltatlas, hrsg. vom Bayerischen Schulbuch-Verlag, I. Teil: Vorgeschichte und Altertum, München 1953, Erläuterungen von Hermann Bergtson und Vladimir Milojčić.

<sup>51</sup> Deutsche Aksum-Expedition I 50. Für den Anteil des aramäischen Christentums an der Missionierung Äthopiens zeugt auch die äthiopische Liturgie, vgl. A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, Freiburg i. Br. 1—5 1923, 48.

P. JOSEF METZLER OMI, HÜNFELD

## DIE AUFNAHME DES APOSTOLISCHEN BREVES „MULTA PRAECLARE“ IN INDIEN Nach den Akten des Propagandaarchivs\*

### „*Multa praeclare*“

Die Jurisdiktionsschwierigkeiten in Indien zwischen dem indo-portugiesischen Patronats- und dem Propagandaklerus wurden in der Zeit des Wiederauflebens der Missionstätigkeit in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Jahr zu Jahr unerträglicher. Der Patronatsklerus war seiner Aufgabe, die aus der großen Missionszeit früherer Jahrhunderte herübergerettete indische Christenheit zu betreuen, nicht mehr gewachsen. Von missionarischem Eroberungsgeist war erst recht nichts mehr zu verspüren. Die von der Propaganda gesandten Missionare wurden als „Eindringlinge“ gebrandmarkt. In der Errichtung der Apostolischen Vikariate sah man eine Verletzung der Patronatsrechte der portugiesischen Krone. Und doch war der Patronatsherr infolge der veränderten kolonialen Lage nicht mehr imstande, seine Rechte auszuüben, noch weniger, seine Pflichten zu erfüllen. Mit dem Tode des Erzbischofs von Goa, Manuel de Galdino, am 15. Juli 1831 war auch der Primatialsitz Indiens verwaist und sollte es bis zum Jahre 1843 bleiben. Meliapur oder St. Thomé und Kotschin hatten schon seit 1800 und Kranganor seit 1823 keinen Bischof mehr gesehen. Kapitelsvikare verwalteten die Patronatsdiözesen. Zwei derselben waren 1836 von der portugiesischen Krone zu Bischöfen ernannt, von Papst Gregor XVI. (1831—1846) jedoch nicht bestätigt worden; denn seit der Landesverweisung des päpstlichen Pronuntius Giustiniani durch die „Reformjunta“ Dom Pedros 1834 und der von einer freimaurerischen Regierung gesteuerten Kirchenverfolgung in Portugal bestanden keine diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und Lissabon. Dennoch nahmen sie ihre Diözesen in Besitz: Antonio Feliciano a S. Rita Carvalho die Erzdiözese Goa und Antonio Tristao Vaz Teixeira die Diözese Meliapur, und nannten sich „archiepiscopus“ bzw. „episcopus electus“<sup>1</sup>. Auch die Berufung auf Sonderrechte der portugiesischen Krone<sup>2</sup> konnte ihnen den berechtigten Vorwurf der Unrechtmäßigkeit nicht ersparen<sup>3</sup>.

\* Wenn nichts besonderes angegeben, beziehen sich die Anmerkungen auf dieses Archiv. — Ferner wurde zu Rate gezogen das Archiv der Portugiesischen Gesandtschaft beim Hl. Stuhl (Abk. A. L.).

<sup>1</sup> Am 19. November 1837 landete Carvalho in Indien. Am 1. Dezember ergriff er vom erzbischöflichen Stuhl Besitz. Er zwang den Kapitelsvikar Paulo Antonio Dias zum Rücktritt und ließ sich zu dessen Nachfolger wählen. Starb am 1. Februar 1839. — Teixeira war von 1829—1834 engl. Militärkaplan in Dum-Dum (Kalkutta). Dann ging er nach Portugal. Am 2. Oktober 1836 landete er in Indien und ergriff am 6. Oktober von seiner Diözese Besitz.

<sup>2</sup> João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho, *Tratado sobre o poder dos Bispos nomeados por Sua Magestade no tempo de ruptura com Roma, para poderem administrar os seus respectivos bispados antes de obterem as confirmações pontificias, segundo o que estabelecerem os canones e os louaveis costumes destes reinos* (1766).

<sup>3</sup> Vgl. Fr. X. Wernz SJ, *Jus Decretalium* (Rom 1899) II. 585, 971 f.; D. Bouix, *Tractatus de Episcopo* I. 255—257, *Tractatus de Capitulis* 591 f.

Unter diesen Umständen errichtete der Missionspapst Gregor XVI. zu den bestehenden Apostolischen Vikariaten Malabar (Verapoli), Groß-Mogul (Bombay) und Tibet-Hindostan in den Jahren 1834—1838 noch weitere fünf: Madras, Kalkutta (Bengalen), Ceylon, Pondichéry und Madura. Das hatte eine neue Welle der Empörung auf seiten des Patronatsklerus zur Folge. Die Apostolischen Vikare schlugen nun der Propaganda vor, die Patronatsdiözesen in Indien aufzuheben und die gesamte kirchliche Jurisdiktion den Propagandamissionaren zu übertragen. Zu dieser Radikallösung entschloß sich Gregor XVI. auch, freilich erst nach langem Zögern und reiflicher Überlegung. Alle Bedenken mußten vor der Sorge um die indische Christenheit, die dem Missionspapst so sehr am Herzen lag, weichen. Am 24. April 1838 unterschrieb er das Breve „*Multa praeclare*“<sup>4</sup>, durch das er alle Patronatsdiözesen in Indien (und Hinterindien) außer Goa aufhob und ihre Gebiete, soweit sie bisher noch keinem Apost. Vikar zugeteilt worden waren, mit den Vikariaten Madras, Malabar (und Ava-Pegu) vereinigte. Die „Jurisdiktion und die gesamte kirchliche und geistliche Autorität“ in diesen Gebieten übertrug er dem Bischof Daniel O'Connor<sup>5</sup>, dem Apost. Vikar von Madras, und dem Bischof Franz Xaver<sup>6</sup>, dem Apost. Vikar von Malabar<sup>7</sup>. Goa ward seiner erzbischöflichen und primatialen Rechte über die vier aufgehobenen Patronatsdiözesen entkleidet. Damit war das Patronatsrecht der portugiesischen Krone als solches nicht aufgehoben, noch wurde es auf die portugiesischen Besitzungen in Indien beschränkt. Denn Goa ward als Patronatsdiözese nicht betroffen, bestand mithin in seiner ganzen früheren Ausdehnung weiter, auch in den englischen Kolonien. Dennoch bedeutete „*Multa praeclare*“ einen scharfen Eingriff in das *Padroado*, zu dem der Papst allerdings das Recht und unter den obwaltenden Umständen sogar die Pflicht hatte.

Die Kapitelsvikare der Patronatsdiözesen erkannten das Breve nicht an. Ebenso wenig die portugiesische Krone. Freilich ist zu bemerken, daß sowohl jene als auch Lissabon nur auf indirektem Wege Kenntnis von der folgenschweren

<sup>4</sup> Original in: *Scrittura riferite nei Congressi (Indie Orientali)* vol. 6 (1837—1838) fol. 427—445. — *Bullarium Pontificium S. C. de Prop. Fide* V. 164—168. — *Jus Pontificium* V. 195—198. — *Acta Gregorii XVI* vol. II. 256—258. — Übersetzungen: 1. Portugiesisch: *Breve do Papa Gregorio XVI. „Multa praeclare“ sobre a instituição dos Vigarios apostolicos nas Indias Orientaes, e revogando as instituições apostolicas a favor do Padroado Portuguez* (Roma 24. IV. 1838), in: *Biker, Collecção de tratados XII*. (Lisboa 1886) 174—188. — 2. Französisch: *Bussierre, Histoire du Schisme Portugais* (Paris 1854) 258—274. — *A. Launay MEP, Histoire des Missions de l'Inde* (Paris 1898) II. 181—185. — 3. English: *E. Hull SJ, Bombay Mission-History* (Bombay 1927) I. 239—244. — *D'Sa, History of the Catholic Church in India* (Bombay 1924) II. 139—148. — *D'Sa, History of the Diocese of Damaun* (Bombay 1924) 122 ff.

<sup>5</sup> Geb. am 6. Juli 1786 in Limerik (Irland). 1834 Apost. Vikar von Madras und Bischof von Salda i. p. Er dankte im Juni 1841 ab und starb in Dublin am 10. Juli 1862.

<sup>6</sup> Geb. 1771 in Celle (Savoyen), trat 1790 in Genua bei den Karmelitern ein. 1799 kam er nach Bombay. 1815 wurde er Apost. Vikar von Malabar, schlug aber das Amt aus. 1831 berief ihn die Propaganda zum zweiten Male. Er starb am 7. Dezember 1844 in Verapoli.

<sup>7</sup> Die Jurisdiktion des Ordinarius von Meliapur in den Gebieten des Apost. Vikariates Kalkutta war schon im Breve „*Commissi Nobis*“ vom 4. August 1835 aufgehoben worden. Vgl. N. Kowalsky OMI, Die Errichtung des Apost. Vikariates Kalkutta *ZMR* 37 (1953) 209—222.

Entscheidung des Hl. Stuhles erhielten. Rom hat es unterlassen, ihnen das Breve zuzusenden, sondern schickte es am 24. Mai 1838 mit einem Begleitschreiben des Propagandapräfecten, Kardinal Fransoni, nur an die Apost. Vikare von Kalkutta, Madras, Pondichéry, Bombay, Verapoli, Ceylon und Ava-Pegu<sup>8</sup>. Diese schwerwiegende Unterlassung gab dem Patronatsklerus für längere Zeit eine gefährliche Waffe in die Hand: die Behauptung, das Breve sei gefälscht.

### *Veröffentlichung des Breves*

*In Verapoli.* — An der Spitze des seit seiner Gründung (1700) den Unbeschuhten Karmelitern anvertrauten Apost. Vikariates Verapoli, das sich an der Malabarküste vom Kap Komorin bis zu den Grenzen der Erzdiözese Goa erstreckte, stand Bischof Franz Xaver von der hl. Anna (1831—1844). Seine Gebiete lagen innerhalb der Patronatsdiözesen Kotschin und Kranganor. Mit dem greisen Bistumsverweser von Kranganor, P. J. Gio do Porto Peixotto, lebte er in Frieden. Nicht so mit P. Manuel de S. Joaquim Neves, dem Bistumsverweser von Kotschin. Schon seit Jahren gab es mit diesem harte Auseinandersetzungen. Man betitelte sich gegenseitig mit „Schismatiker“, „Lügner“ und anderen Kosenamen. Schließlich verbot Franz Xaver seinen Missionaren und Gläubigen, kirchliche Beziehungen mit Neves zu unterhalten (9. April 1838), — ein Schritt, zu dem er kein Recht hatte. Die gespannte Lage zwischen den beiden kirchlichen „Parteien“, der Patronats- und der Propagandapartei, wie sie genannt wurden, gestaltete sich nun noch unerträglicher. Außerdem begannen die Missionare des Apost. Vikars, noch bevor von „Multa praeclare“ etwas bekannt war, die von einem Patronatspriester betrauten Gemeinden buchstäblich zu „erobern“, „dem Schisma zu entreißen“ (*staccare dallo Scismatico Neves*), wie sich Franz Xaver ausdrückte<sup>9</sup>.

Peixotto, der sich über die Unrechtmäßigkeit Carvalhos und Teixeiras nicht im Unklaren war, empfahl kurz vor seinem Tod (29. Juli 1838)<sup>10</sup> seinem Klerus, sich in Ermangelung eines rechtmäßigen Nachfolgers dem Apost. Vikar von Verapoli anzuschließen. Tatsächlich unterstellten sich von den 70 syro-chaldäischen und vier lateinischen Pfarreien Kranganors 63 Pfarreien mit ungefähr 60 000 Seelen, 183 Priester und 58 Kleriker Franz Xaver, während sich der Rest zu Neves schlug, den der „*archiepiscopus electus*“ zum Administrator der vakanten Diözese ernannte<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Lettere e Decreti della S. Congreg. de Propaganda Fide e Biglietti di Monsign. Segretario (im Folg. abgek. Let. e Decr.) vol. 319 (1838 Januar—Juni) fol. 474 bis 474v.

<sup>9</sup> Franz Xaver an Fransoni 24. August 1838. *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 6 (1837—1838) fol. 519—520.

<sup>10</sup> Franz Xaver an Fransoni Aug. 1838. *Ebd.* fol. 398—399.

<sup>11</sup> Franz Xaver an Fransoni 18. Okt. 1838. *Scritture originali riferite nelle Congregazioni Generali* (abgek. *Scrit. orig. rif.*) vol. 955 (1839 Jan.—Juni) fol. 396—397.

So lagen die Dinge, als „Multa praeclare“ am 4. September 1838 in Verapoli eintraf, das alle Gebiete, die bisher noch rechtmäßig Neves oder Peixotto unterstanden hatten, mit dem Apost. Vikariat vereinigte. Sogleich veröffentlichte Franz Xaver das Breve. Eine authentische Abschrift desselben schickte er an Neves. Dieser antwortete, bevor eine Weisung des Kapitelsvikars von Goa einträte, könne er das Breve nicht anerkennen<sup>12</sup>. Inzwischen aber verbreitete er das Gerücht, Breve und Zirkular der Propaganda seien gefälscht, seien von den Apost. Vikaren verfaßt, die sich auf diese Weise in den Besitz der Patronatskirchen zu bringen hofften. Als Beweis dafür führte er an, ihm selbst habe die römische Kurie das Breve nicht bekannt gegeben, obwohl er mit ihr in direkter Verbindung stehe, wie ihm seinerzeit doch auch die Errichtung des Apost. Vikariates Ceylon mitgeteilt worden sei. Das war ein starker Beweis, der seinen Eindruck nicht verfehlte. Neves hatte nicht so ganz Unrecht: die Aufhebung seiner Diözese, in der er als rechtmäßiger, von Rom anerkannter Bistumsverweser fungierte, war etwas, das ihn selbst am nächsten anging. Nichts hätte näher gelegen, als daß ihm die Propaganda die gewichtige Entscheidung persönlich mitgeteilt hätte. Die mögliche Aussicht, selbst in diesem Falle würde er das Breve nicht anerkennen, wie er praktisch auch die Errichtung des Apost. Vikariates Ceylon ignorierte, konnte und durfte nicht eine Veranlassung sein, ihm „Multa praeclare“ überhaupt nicht zuzuschicken.

Ein anderer Beweis, den Neves gegen die Echtheit des Breves ins Feld führte: es sei nicht mit der Unterschrift des Papstes und dem päpstlichen Siegel versehen, war nicht stichhaltig und war offenbar auch nur für die Ohren der einheimischen Bevölkerung berechnet, für die diese Behauptung nicht ohne Wirkung blieb. „Diese Kindereien werden von seinen Schismatikern aufgenommen und wörtlich nachgeschwätzt, und das einfältige Volk läßt sich verblüffen. Keiner unterwirft sich der Bulle“, berichtete Franz Xaver empört an Kardinal Fransoni<sup>13</sup>. So war der erste Erfolg minimal. Immerhin unterwarfen sich einige wenige Pfarreien. Im Oktober waren es 19, im Januar 1839 20 Pfarreien der Diözese Kotschin, die Franz Xaver als alleinigen, rechtmäßigen Oberhirten anerkannten<sup>14</sup>. Um die übrigen Gemeinden begann ein zäher Kampf. Bischof Ludwig von der hl. Theresia<sup>15</sup>, seit dem 7. Juni 1839 Koadjutor des Apost. Vikars,

<sup>12</sup> Ebd.<sup>13</sup> Ebd.<sup>14</sup> Ludwig v. d. hl. Theresia an Fransoni 2. Febr. 1839. *Scrit. orig. rif.* vol. 955 (1839 Jan.—Juni) fol. 398—399.<sup>15</sup> Geb. in Piscaglia bei Lucca am 1. März 1809. Trat bei den Unbeschuhten Karmelitern ein. Am 29. Sept. 1832 zum Priester geweiht, erhielt er bald seine Bestimmung für die Missionen in Indien. Am 15. April 1836 traf er in Verapoli ein. Drei Jahre später zum Koadjutor seines Bischofs ernannt mit dem Recht

und P. Bernardin von der hl. Agnes<sup>16</sup> zogen der Küste entlang von Dorf zu Dorf, gaben die neuesten Verfügungen des Hl. Stuhles bekannt und erklärten alle, die weiterhin zu Neves oder einem seiner Priester hielten, als Schismatiker. Die meisten Gemeinden, in denen sich gerade kein goanesischer Geistlicher befand, wurden auf diese Weise für den Apost. Vikar gewonnen. Dort aber, wo ein goanesischer oder syro-chaldäischer Priester die ordentliche Seelsorge ausübte, kam es oft zu harten Auseinandersetzungen, keineswegs nur zu mündlichen. Gewaltanwendung und blutige Schlägereien zwischen den Christen beider Parteien waren nicht ausgeschlossen. Gerichtliche Verhandlungen, lange Prozesse waren die Folgen. Stets ging es darum, die Kirche zu besetzen und die Kirchenschlüssel zu erobern. Wem das gelang, der betrachtete sich als rechtmäßigen Eigentümer.

Am 17. August 1840 konnte Bischof Ludwig die ersten Erfolge melden. 72 große und kleine Gemeinden mit insgesamt 36 000 Seelen hatte er im Südteil des Vikariates „dem Schisma entrissen“. 85 „meist kleinere Kirchen“ mit 27 000 Seelen verblieben hier noch der Patronatspartei. Aber nur die Gläubigen unterwarfen sich, von den Priestern kein einziger<sup>17</sup>. Bis Februar 1841 waren 94 Pfarreien „erobert“ (conquistate)<sup>18</sup> und bis Juli desselben Jahres kamen noch weitere sechs hinzu<sup>19</sup>.

Sehr nachteilig für die Patronatspartei wirkte sich aus, daß kein einziger geweihter und von Rom bestätigter Bischof auf ihrer Seite stand. Das war für viele indische Christen ein eindeutiger Beweis gegen sie. Darum wurde vom Patronatsklerus das Gerücht ausgestreut, Portugal habe mit Rom Frieden geschlossen; neue Bischöfe für die Patronatsdiözesen seien ernannt und vom Papst bestätigt; sie würden nach ihrer Ankunft in Indien die Apost. Vikare und ihre Missionare vertreiben und alle, die sich ihnen unterwarfen,

---

der Nachfolge. Nach dem Tode Franz Xavers am 7. Dez. 1844 übernahm er die Leitung des Vikariates. Am 25. Sept. 1845 wurde er zum Erzbischof von Kuros i. p. ernannt. Im Jahre 1851 von der Propaganda infolge der niederträchtigen Verleumdung eines einheimischen Missionars nach Rom zur Verantwortung geladen, verzichtete er daselbst 1855 auf sein Amt. Er starb am 12. Juli 1883 in Arezzo.

<sup>16</sup> Geb. am 1. Juli 1804 in Neapel, trat 1828 bei den Unbeschuhten Karmelitern ein, kam 1833 als Missionar nach Verapoli. Von 1836—1837 Professor im Seminar. 1845 Apost. Vikar von Mangalur und Koadjutor von Verapoli. Starb am 13. März 1853 in Rom auf einer Europareise.

<sup>17</sup> Franz Xaver an Fransoni 14. Sept. 1840. *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 7 (1839—1840) fol. 574—575.

<sup>18</sup> Franz Xaver an Fransoni 15. Febr. 1841. *Ebd.* vol. 8 (1841—1842) fol. 55.

<sup>19</sup> Franz Xaver an Fransoni 6. Juli 1841. *Ebd.* fol. 234—236.

als Rebellen gegen die portugiesische Krone bestrafen<sup>20</sup>. Vor allem war es die von Goa ausgehende und in ganz Indien verbreitete Nachricht von der bevorstehenden Ernennung eines Erzbischofs, die die Patronatspartei in ihrer Haltung gegen „Multa praeclare“ bestärkte. „Wie die Juden den Messias, so erwarten sie den neuen Erzbischof aus Portugal“, schrieb Franz Xaver an Kardinal Fransoni<sup>21</sup>. Tatsächlich war in den Verhandlungen der portugiesischen Krone mit dem Hl. Stuhl, die seit kurzem wieder aufgenommen worden waren, auch die Rede von der Ernennung eines Erzbischofs für Goa. Aber an eine Wiederbesetzung der aufgehobenen Bischofsstühle dachte Rom noch nicht. Anders die portugiesische Regierung. Für sie existierte „Multa praeclare“ nicht. Nicht nur, weil ihr das Breve nicht mitgeteilt worden war, sondern vor allem, weil es „die Patronatsrechte verletzte“. Als offener Protest war es gedacht, als die Königin am 28. Februar 1840 P. Joaquim de Santa Rita Botelho<sup>22</sup> zum Bischof von Kotschin ernannte<sup>23</sup>, und dieser sich ohne päpstliche Bestätigung anfangs 1841 nach Indien begab. Am 13. März landete er in Bombay. Nach acht Tagen reiste er weiter nach Goa<sup>24</sup>. Neves scheint ihn nicht anerkannt zu haben<sup>25</sup>. Jedenfalls hielt sich Joaquim in Goa auf und ließ sich vorerst nicht in Malabar sehen. Es hieß, er warte auf seine Bestätigung durch den Papst<sup>26</sup>.

Fast zur gleichen Zeit, da die Königin Joaquim zum Bischof der aufgehobenen Patronatsdiözese Kotschin ernannte, erhob Gregor XVI. den Apost. Vikar von Verapoli zum Erzbischof von Sardes i. p. i.<sup>27</sup>. Damit wollte der Papst offenbar nicht nur den Christen des syro-malabarischen Ritus entgegenkommen, die früher immer einem Erzbischof unterstanden hatten und es als Zurücksetzung empfanden, daß der Apost. Vikar nicht diesen Rang bekleidete, sondern auch der Patronatspartei in Kotschin zu verstehen geben, daß er ihr Verhalten gegen „Multa praeclare“ mißbillige. Erzbischof Franz Xaver glaubte, sie müsse nun endlich einsehen, daß „Multa praeclare“ keine Fälschung sei. Aber er täuschte

<sup>20</sup> Franz Xaver an Fransoni 18. Dez. 1841. Ebd. fol. 402—403.

<sup>21</sup> 22. Dez. 1842. Scrit. orig. rif. vol. 967 (1845) fol. 157.

<sup>22</sup> Ehem. Administrator von Kranganor und Generalvikar von Kotschin. 1823 hatte er sich nach Goa zurückgezogen und war von da nach Lissabon gegangen.

<sup>23</sup> D'Sa, *The History of the Diocese of Damaun* 64.

<sup>24</sup> Fortini, Apost. Vikar von Bombay, an Fransoni 1. April 1841. Scrit. rif. nei Congr. vol. 8 (1841—1842) fol. 123.

<sup>25</sup> Franz Xaver an Fransoni 9. Mai 1841. Ebd. fol. 175.

<sup>26</sup> Franz Xaver an Fransoni 6. Juli 1841. Ebd. fol. 234—236.

<sup>27</sup> Audienz vom 29. März 1840. Udienze di Nostro Signore vol. 92 (1840 P. I.) fol. 268. — Bullarium Pontificium S. C. de Prop. Fide V. 191—192. — *Jus Pontificium* V. 228—229. — *Acta Gregorii XVI.* vol. III. 44—45.

sich. Neves benützte die Gelegenheit zu einem sehr ausfälligen Brief an den neuen Erzbischof<sup>28</sup>.

Auch den britischen Behörden konnten die kirchlichen Jurisdiktionsstreitigkeiten nicht verborgen bleiben. Zwar liebten sie es im allgemeinen nicht, sich in kirchliche Angelegenheiten einzumischen, wurden aber doch oft in die Prozesse der beiden Parteien verwickelt. Da auf andere Weise die volle Durchführung von „*Multa praeclare*“ nicht zu erreichen war, glaubte Franz Xaver, die Behörden für den Fall interessieren zu müssen. Er schickte eine Abschrift des Breves an William Cullen, den Residenten in Malabar, und bat ihn, für die Anerkennung desselben bei den einheimischen Königen und deren Untergebenen zu sorgen. Cullen berichtete nach Madras<sup>29</sup>. Da die Antwort auf sich warten ließ, machte Franz Xaver Kardinal Fransoni den Vorschlag, beim Direktorenhof in London etwas für ihn zu unternehmen<sup>30</sup>.

Die Propaganda hatte bereits über den Apost. Vikar von London die Verbindung mit dem Direktorenhof aufgenommen; denn auch der Apost. Vikar von Madras hatte schon 1838 denselben Weg erwogen und vorgeschlagen. Aber es dauerte drei Jahre, bis der

<sup>28</sup> In dem Brief heißt es etwa folgendermaßen: „*Illmo, Amplissimo, Rmo Monsenhor.* Ich danke Ihnen vielmals für Ihre Aufmerksamkeit, die Sie mir durch Ihren Brief vom 5. des Monats schenkten, in welchem Sie mir Ihre Beförderung zur Würde eines Erzbischofs der uralten Stadt Sardes oder Sardia, der ehemaligen Metropole Lydiens, mitteilten. Doch diese Stadt ist heute nur mehr ein Bauerndorf, ein elendes Nest, genannt Sardo oder Sart, das weiter nichts aufzuweisen hat als einige erbärmliche Hütten türkischer Hirten und einige wenige Christen, die sich mit Gartenbau beschäftigen. Auch eine Gastwirtschaft oder Herberge gibt es allenfalls dort und eine türkische Moschee, die ehemalige christliche Kirche, die zeitweilige Kathedrale der Vorgänger Eurer Gnaden. Sie können wegen ihr beim Türkenkaiser in Konstantinopel vorstellig werden, das nicht weit von Sardes oder Sardia oder Sardo liegt. Wenn er sie Ihnen nicht freiwillig zurückgibt, können Sie ja versuchen, sie im Sturm zu nehmen, wie Sie es vor kurzem in Mattincheri eingeübt haben. — Meine herzlichsten Glückwünsche zu Ihrer erzbischöflichen sardesischen oder türkischen Würde! Besser noch wäre es gewesen, man hätte Sie zum Patriarchen, z. B. von Äthiopien, gemacht, oder gar zum Kardinal. Das hätte nicht mehr Auslagen verursacht als die Ernennung zum sardesischen Erzbischof: eines oder mehrere Blätter Papier, etwas Siegellack und das Porto. Die neue sardesische Würde bleibt für Sie völlig belanglos, da durch sie weder Ihre geistlichen noch zeitlichen Vorteile wachsen, noch Ihre Einkünfte um einen Pfennig vermehrt werden . . .“ — Neves an Franz Xaver 14. Juli 1840. *Scrit. rif. nei Congr. vol. 7 (1839—1840)* fol. 546—547. Franz Xaver hat diesen Brief nach Rom geschickt.

<sup>29</sup> Franz Xaver an Fransoni 18. Okt. 1838. *Scrit. orig. rif. vol. 955 (1839 Jan.—Juni)* fol. 396—397.

<sup>30</sup> Franz Xaver an Fransoni 12. Jan. 1840. *Scrit. rif. nei Congr. vol. 7 (1839—1840)* fol. 340—345.

Direktorenhof die ersten Schritte unternahm. Sie bestanden in einem Fragebogen, der an die kirchlichen Behörden beider Parteien geschickt wurde. Franz Xaver erhielt ihn am 15. Dezember 1841 durch William Cullen zugestellt<sup>31</sup>. 15 Fragen waren zu beantworten: Zahl der Priester, deren Nationalität und Sprachkenntnisse, Zahl der Kirchen und Gläubigen usw. Der Erzbischof antwortete so gut er konnte<sup>32</sup> und damit war der Fall für die Regierung erledigt. Nichts erfolgte mehr von ihrer Seite, es blieb bei dem Fragebogen. Neves konnte weiterhin die noch zu ihm stehenden Gemeinden verwalten; seine Geistlichen hielten zum größten Teil treu zu ihm. So blieb es, bis mit der Landung des von Rom bestätigten Erzbischofs Silva Torres in Bombay (11. Januar 1844) eine neue Phase der Patronatswirren begann.

*In Madras.* — Das Apost. Vikariat Madras lag innerhalb der Patronatsdiözese Meliapur. Im Erchtungsbreve waren die Grenzen nicht eindeutig festgelegt<sup>33</sup>. Es war nicht viel, worüber der Apost. Vikar, Bischof O'Connor (1834—1841), verfügen konnte. Seine Ansprüche gingen auf nichts Geringeres als auf die gesamte Patronatsdiözese. Nach dem Tode des Bistumsverwesers Manuel vom Ave Maria (5. August 1836) erklärte er daher, Meliapur unterstehe ab sofort seiner Jurisdiktion<sup>34</sup>. Zwei Monate später traf der „episcopus electus“ Teixeira ein, nicht willens, auch nur eine Kirche seiner Diözese dem Propagandabischof abzutreten. Unter solchen Umständen war ein gangbares Verhältnis zwischen den beiden Parteien ausgeschlossen. Wiederholt bat O'Connor die Propaganda, die Patronatsdiözese aufzulösen. Es sei verschwendete Mühe, auf die Bekehrung der Patronatspartei zu warten. Sie verwerfe alle Dekrete des Papstes. Er selbst sei bereit, den Bischofsstuhl von Meliapur zu übernehmen, sofern die Propaganda mit ihm das Experiment machen wolle. Doch sei er jederzeit bereit, seine Stelle einem anderen zu überlassen<sup>35</sup>. Die Antwort, die Kardinal Fransoni ihm darauf gab, er möge sich noch etwas gedulden, bald werde

<sup>31</sup> Franz Xaver an Fransoni 19. Jan. 1842. Ebd. vol. 8 (1841—1842) fol. 392 bis 393.

<sup>32</sup> Bericht Franz Xavers an die brit. Regierung in Madras vom Jan. 1842. Ebd. fol. 394—399.

<sup>33</sup> Vgl. N. Kowalsky OMI, Die Errichtung des Apost. Vikariates Madras, Neue Zeitschr. für Missionswissenschaft 8 (Schöneck 1952) 36—48, 119—126, 193—210.

<sup>34</sup> Ebd. 204.

<sup>35</sup> O'Connor an Fransoni anfangs 1838. *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 6 (1837—1838) fol. 471—472.

in einem Breve alles wunschgemäß geregelt<sup>36</sup>, versetzte ihn in fiebernde Erwartung.

Am 27. August 1838 traf „*Multa praeclare*“ in Madras ein<sup>37</sup>. Mit klaren Worten ward darin verfügt, was Bischof O'Connor seit drei Jahren vergeblich erstrebte: er wurde Bischof von Meliapur. „Alle Gebiete der Diözese Meliapur“, heißt es in dem Breve, „die bisher noch keinem Apost. Vikar übergeben wurden, vereinigen wir mit dem Apost. Vikariat Madras und übertragen die gesamte kirchliche und geistliche Jurisdiktion und Autorität über sie unserem Bruder Daniel, Bischof von Salda, dem Apost. Vikar von Madras, und seinen Nachfolgern.“ Die Patronatsdiözese wird aufgehoben, O'Connor ist der einzige Ordinarius in ihren Gebieten außer in jenen, die schon den Apost. Vikaren von Bengalen und Pondichéry zugeteilt worden waren. Ihm haben sich alle goanesischen Priester zu unterwerfen, von ihm ihre geistlichen Vollmachten zu erbitten. Welches waren nun die Grenzen des Vikariates? Nach dem Wortlaut des Breves schienen sie klar und eindeutig. In Wirklichkeit aber sah es anders aus. Die Gebiete des Vikariates lagen weithin zerstreut an der Ostküste Indiens. Sie umfaßten im Süden die Städte Gondelur und Porto-Novo, im Norden den Küstenstreifen bis Masulipatam im Mündungsgebiet der Krischna. Wahrscheinlich gehörte außerdem Zentralindien nördlich der Krischna zum Bereich des Vikars von Madras. O'Connor hatte mithin Missionsstationen südlich von Pondichéry zu versehen und der Apost. Vikar von Pondichéry nördlich von Madras. Es blieb den beiden Bischöfen überlassen, sich über die nähere Festlegung der Grenzen zu einigen.

Aber das war nicht die erste Sorge O'Connors. Zunächst ging es ihm um die feierliche Inbesitznahme der Kathedrale von Meliapur, die unverzüglich stattfinden sollte, sowie um den Obedienzeid des Patronatsklerus. Die goanesischen Priester benötigte er dringend, denn mit den fünf Missionaren, die er 1835 aus Irland mitgebracht hatte, konnte er die Riesengebiete seines neuen Arbeitsfeldes nicht versehen. 24 Stunden nach dem Eintreffen des Breves war ein Hirtenbrief geschrieben, Breve und Brief des Kardinalpräfekten ins Englische übersetzt und das Ganze gedruckt unter dem Titel: „Installation of the Right Rev. Daniel O'Connor, Episcopal Vicar Apostolic of Madras, as Episcopal Vicar Apostolic of the Diocese of Meliapore or St. Thomé“<sup>38</sup>. O'Connor betont in dem Hirten-

<sup>36</sup> Fransoni an O'Connor 8. Mai 1838. Let. e Decr. vol. 319 (1838 Jan.—Juni) fol. 437v.

<sup>37</sup> O'Connor an Fransoni 28. Aug. 1838. Scrit. orig. rif. vol. 955 (1839 Jan.—Juni) fol. 449.

<sup>38</sup> Ebd. fol. 449—461.

brief, wenn man ihn so bezeichnen darf, daß er nun der einzig rechtmäßige Bischof von Meliapur sei; alle goanesischen Priester hätten sich ihm zu unterwerfen und neue Fakultäten von ihm zu erbitten. Zu diesem Zweck sollten sie sich am folgenden Sonntag, dem 2. September, vor seiner Residenz in Madras, Mac Lean-Street, einfinden; um neun Uhr werde die feierliche Inthronisation in der Kathedrale von Meliapur stattfinden. Wer nicht persönlich erscheinen könne, habe ihm baldmöglichst seine Unterwerfung schriftlich mitzuteilen.

Zwei Tage später, am 30. August, schickte O'Connor seinen Hirtenbrief mit einem persönlichen Schreiben an Teixeira, in dem er ohne Umschweife die Herausgabe der Kathedrale forderte<sup>39</sup>. Teixeira dachte nicht im entferntesten daran, seinen Bischofsstuhl aufzugeben und sich dem Apost. Vikar zu unterwerfen. Am 2. September veröffentlichte auch er einen Hirtenbrief mit den größten Gehässigkeiten gegen den Apost. Vikar und seine Missionare. Aus der feierlichen Inthronisation in der Kathedrale wurde nichts. Sie fand in einer kleinen, notdürftig hergerichteten Kapelle statt<sup>40</sup>. Damit hatte Bischof O'Connor zwar von der Patronatsdiözese Besitz ergriffen, aber für die Praxis hatte das keinerlei Folgen. An dem entschiedenen Widerstand des Patronatsklerus scheiterte die Durchführung von „*Multa praeclare*“. Auch die Übersetzung und Veröffentlichung des sachlichen Hirtenbriefes des Apost. Vikars von Pondichéry, des Bischofs Clemens Bonnand<sup>41</sup>, machte in Madras und Meliapur keinen Eindruck<sup>42</sup>, wiewohl Bischof Bonnand beim Patronatsklerus ein gewisses Ansehen genoß.

Als Bischof von Meliapur beanspruchte O'Connor das kirchliche Eigentum seiner Diözese, das unter Verwaltung der englischen Behörden stand. Da auch Teixeira schon seit seiner Ernennung durch die portugiesische Königin Anspruch auf die bischöflichen Besitzungen erhob, kam es zum Prozeß, der über die Eigentumsfrage entscheiden sollte. Alles hing nun davon ab, wen die Regierung als rechtmäßigen Bischof von Meliapur anerkennen, m. a. W. ob sie „*Multa praeclare*“ annehmen oder mit der Patronatspartei zurückweisen würde. Es gelang Kardinal

<sup>39</sup> Der Hirtenbrief Teixeiras vom 2. Sept. 1838 brachte die Abschrift dieses Briefes. Ebd. fol. 440v.

<sup>40</sup> O'Connor an Fransoni 23. Okt. 1838. Ebd. fol. 414—415.

<sup>41</sup> Geb. am 20. Mai 1796 zu Saint-Maurice-sur-Dargoire, Rhône. 1823 trat er in das Pariser Missionsseminar ein. 1824 ging er in die Malabarmission. 1833 wurde er Bischof von Drusipara und Koadjutor des Bischofs an der Koromandelküste. 1836 Apost. Vikar daselbst. Er starb zu Benares am 21. März 1861.

<sup>42</sup> Hirtenbrief Bonnands: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 6 (1837—1838) fol. 591—623v. — Französische Übersetzung: A. Launay MEP, *Histoire des Missions de l'Inde* II. 186—198. — Veröffentlichung O'Connors: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 6 (1837—1838) fol. 575—590.

Fransoni, über den Apost. Vikar von London beim Direktorenhof die Anerkennung O'Connors als einziges rechtmäßiges Oberhaupt der englischen Katholiken in der Präsidentschaft Madras zu erwirken. Eine entsprechende Weisung ging an den Gouverneur von Madras<sup>43</sup>. Das war jedoch keine Anerkennung des Breves „Multa praeclare“; denn nach diesem war O'Connor nicht nur Bischof der englischen, sondern aller Katholiken in Madras und Meliapur. Außerdem war O'Connor unterwegs, als der Befehl aus London eintraf und im Begriff, auf seinen Posten zu verzichten. Sein Koadjutor, Bischof Carew<sup>44</sup>, führte den Prozeß weiter, auf dessen glücklichen Ausgang er noch am 20. Februar 1840 berechtigte Hoffnungen hegte<sup>45</sup>. Doch am 26. März 1840 wurde die Eigentumsfrage zugunsten Teixeiras entschieden. Die Patronatspartei triumphtierte. Mit noch größerer Entschiedenheit verwarf sie nun „Multa praeclare“. Vor allem in der Presse wurde der Sieg gehörig ausgeschlachtet. Selbst in Regierungskreisen empfand man mit äußerster Genugtuung die Niederlage des katholischen Bischofs, der obendrein noch die Prozeßkosten zu tragen hatte<sup>46</sup>. Unter Bischof John Fennelly<sup>47</sup>, der 1841 Nachfolger O'Connors wurde, blieb die Lage im wesentlichen dieselbe. Die wenigen irischen Missionare kümmerten sich in erster Linie um die englische Bevölkerung, die katholischen Soldaten, um Schulen und Waisenhäuser für die weiße Bevölkerung. Für die Überwindung der Patronatsschwierigkeiten wurde fast nichts mehr getan. Die goanesischen Geistlichen übten weiterhin die Seelsorge unter den Indern aus. Zwei Drittel aller Katholiken der Präsidentschaft stand auf ihrer Seite<sup>48</sup>. Wie in den übrigen Apost. Vikariaten, so verbreitete sich auch in Madras-Meliapur um diese Zeit die Nachricht von der bevorstehenden Ernennung eines Erzbischofs für Goa. In der Hoffnung, sein Kommen werde sich nicht mehr allzu lange verzögern, wiesen die Patronatschristen in Meliapur auch den gütigen Vermittlungsversuch des Apost. Vikars von Pondichéry anfangs 1843 zurück. Sie hätten schon viele Bittschriften an den Hl. Vater gesandt, aber auf keine einzige eine Antwort erhalten. Sie könnten daher jetzt nicht erneut ihre Zuflucht zum Hl. Stuhl nehmen, auch nicht durch Vermittlung Bonnands. Sie hielten es fürs Beste, den Ausgang der Verhandlungen der portugiesischen Krone mit Rom abzuwarten . . .<sup>49</sup>. Wenige Monate später wurde der neue Erzbischof von der

<sup>43</sup> E. Hull SJ, *Bombay Mission-History* I. 276.

<sup>44</sup> Geb. im Jahre 1800 zu Waterford, Professor in Maynooth; wurde 1838 zum Bischof von Philadelphia i. p. und Koadjutor des Apost. Vikars von Madras ernannt; 1840 Apost. Vikar von Kalkutta; 1843 in derselben Stellung Titularerzbischof von Edessa; starb am 2. Nov. 1855 in Kalkutta.

<sup>45</sup> Carew an Dr. Cullen 20. Febr. 1840. *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 7 (1839—1840) fol. 408—409.

<sup>46</sup> Bonnand an Fransoni 10. Juli 1840. *Ebd.* 516—517.

<sup>47</sup> Geb. in Irland, erhielt seine Ausbildung im St. Patrik-Kolleg in Maynooth; am 24. April 1841 zum Apost. Vikar von Madras ernannt und zum Bischof von Castoria i. p., am 27. Juni 1841 in Maynooth zum Bischof geweiht. Im Sept. 1841 verließ er Irland, traf am 18. Jan. 1842 in Madras ein. Starb am 23. Jan. 1868 im Alter von 62 Jahren.

<sup>48</sup> *Etat général des Missions. Annales de la Propagation de la Foi* vol. 12 (1840) 328.

<sup>49</sup> Pereyra, ein Laic, an P. Laurentius OFM Cap. 9. Febr. 1843. *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 9 (1843—1844) fol. 142—142v.

Königin ernannt (25. April 1843) und von Gregor XVI. bestätigt (15. Juni 1843)<sup>50</sup>.

### *Der Hirtenbrief des Kapitelsvikars von Goa*

Der schärfste Gegner des Breves „Multa praeclare“, gleichsam der Führer der Patronatspartei, war Carvalho, der „archiepiscopus electus“ von Goa, der ohne päpstliche Bestätigung von dem erzbischöflichen Stuhle Besitz ergriffen hatte und die Rechte eines Kapitelsvikars ausübte, nachdem er seinen Vorgänger, P. Paulo Antonio Dias da Conceição, zum Rücktritt gezwungen hatte. Am 8. März 1838 teilte er seine Wahl zum Kapitelsvikar dem Hl. Stuhl mit und bestätigte zugleich den Empfang der an seinen Vorgänger gerichteten Breven über die Errichtung des Apost. Vikariates Ceylon<sup>51</sup>. Er erhielt darauf keine Antwort. Rom hat ihn nie als Erzbischof bestätigt noch als Kapitelsvikar anerkannt.

Durch die Bistumsverweser von Meliapur und Kotschin wurde Carvalho über „Multa praeclare“ unterrichtet. Am 22. September 1838 erreichten ihn die ersten gedruckten Exemplare des Breves. Am gleichen Tage noch schickte er eines derselben nach Lissabon<sup>52</sup>. Sogleich ging er daran, eine Erwiderung auf das Breve zu schreiben. Schon am 24. September hatte er eine größere Abhandlung zusammengestellt<sup>53</sup>, die am 8. Oktober in erweiterter Form als Hirtenbrief im Druck erschien. Er trägt den Titel: „Pastoral do Arcebispo Eleito de Goa, Primaz do Oriente, Governador, e Vigario Capitular do mesmo Arcebispado Metropolitano, mostrando que hum denominado Breve Apostolico, datado de 24 de Abril de 1838, he supposto; e mandando a todos os seus Subditos, que o não recebão, nem executem, sem elle se apresentar munido do Beneplacito Regio de S. Magestade Fidelissima“<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Für die übrigen Apost. Vikariate (Bombay, Pondichéry-Madura, Kalkutta und Ceylon) brachte „Multa praeclare“ keine Neuregelung, war aber doch auch für sie von großer Bedeutung durch die Aufhebung der Patronatsdiözesen. Über die Veröffentlichung des Breves daselbst vgl. A. Launay MEP, *Histoire des Missions de l'Inde* II. 155—421, III. 289—312. — J. A. Otto SJ, *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann Roothaan* (Freiburg i. Br. 1939) 251—349. — E. Hull SJ, *Bombay Mission-History* (Bombay 1927) I. — D. B. Barcatta Sil. OSB, *Lo Scisma del Padroado nel Ceylon fino al 1853*, *Neue Zeitschr. für Missionswissenschaft* 5 (Schöneck 1949) 241—257, 6 (1950) 15—34.

<sup>51</sup> A. L. Caixa 36 Maço 1 doc. 41 c.

<sup>52</sup> Carvalho an die Regierung in Lissabon 23. Dez. 1838. A. L. Caixa 36, Maço 1 doc. 25. <sup>53</sup> Ebd. doc. 32.

<sup>54</sup> Abgedruckt in: „A impostura desmascarada“ 37—67. Zwei Exemplare hiervon in: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 9 (1843—1844) fol. 712—727; 1160—1175. — Ein weiteres Exemplar in A. L. Caixa 36 Maço 2 doc. 54.

Lang und breit setzt sich Carvalho mit dem päpstlichen Breve auseinander. Er kommt zu der Überzeugung, daß es „apokryph oder wenigstens erschlichen“ sei. Zahlreiche „äußere“ und „innere“ Gründe führt er hierfür an:

1. Das durch feierliche Bullen verliehene Patronatsrecht kann nicht durch ein formloses Breve aufgehoben werden.
2. Das Breve entbehrt der Zustimmung der Krone. Es wurde nur an die Apost. Vikare und nicht an die Regierung noch an die Kapitelsvikare geschickt<sup>55</sup>.
3. Das Breve nennt das Padroado ein „Privileg“, während es ein „Recht“ ist, wie in allen Verleihungsbullen betont wird.
4. Falsch ist die Annahme, die Verleihung des „Privilegs“ sei von der Absicht getragen, lange Vakationen der Bischofsstühle zu verhüten. Das Padroado wird vielmehr durch Gründung und Dotation erworben. Ferner durch Präskription. Und die portugiesische Krone war 300 Jahre lang im ungestörten Besitz des Padroado.
5. Das Patronatsrecht fußt auf dem Naturgesetz, kann daher nicht ohne Zustimmung beider Seiten aufgehoben werden, denn keine Macht auf Erden kann vom Naturgesetz, das ewig ist wie Gott, sein Urheber, dispensieren, selbst nicht der Papst.
6. Das Breve ist nicht gemäß der 42. Kanzleiregel abgefaßt<sup>56</sup>.
7. Die im Breve angegebenen Gründe, die angeblich die Aufhebung des Patronatsrechtes nötig machten, sind falsch: Nachlassen der kirchlichen Disziplin infolge Mangels an Seelsorgern, Widerstände von Seiten der Bistumsverweser gegen die Apost. Vikare, Änderung der politischen Lage. Das Nachlassen der Disziplin ist einzig die Folge der „extrem laxen jesuitischen Moral“ der Apost. Vikare; der Widerstand des Patronatsklerus gegen die Apost. Vikare ist lobenswert und mit höchster Anerkennung auszuzeichnen, da es sich um die „Verteidigung langjähriger Rechte gegen ungerechte Angreifer“ handelt; die britische Regierung behindert in keiner Weise die Ausübung der portugiesischen Patronatsrechte in ihren Dominien.

„Es kann daher nicht anders sein“, sagt Carvalho wörtlich, „als daß die Apost. Vikare dieses Breve durch Verleumdungen und falsche Angaben vom Papst erpreßten, um ihren Ehrgeiz zu stillen, ihren Geiz zu sättigen, diese alten und geschworenen Feinde des hochberühmten portugiesischen Namens, der hl. Patronatsrechte. Wir, die wir in den wahren Lehren der Kirche, in den hl. Wahrheiten des Evangeliums erzogen wurden, können nicht glauben, daß der Nachfolger des hl. Petrus in Unkenntnis des göttlichen, kirchlichen und zivilen Rechtes sowie der portugiesischen Kirchengeschichte so verwegen wäre, ohne rechtmäßige Vollmachten die Rechte der portugiesischen Krone zu verletzen.“

<sup>55</sup> Im Anschluß daran verteidigt Carvalho das Recht des Königs, päpstliche Erlasse zu prüfen und zu untersuchen, ob sie „nichts gegen die Rechte der Krone“ enthalten.

<sup>56</sup> Lucii Ferraris *Bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica* . . . tom. A—B (Romae 1885) 614 b. Regel 42 De derogatione jurispatronatus.

Und weiter: „Es ist undenkbar, daß der Nachfolger Petri das Naturrecht, die positiven göttlichen und menschlichen Gesetze mit Füßen trete und den Gläubigen der vier bekannten Bistümer befehle, die hl. Rechte der Allertreuesten Königin<sup>57</sup> zu verletzen, Rechte, die ihre Vorgänger gleichsam mit Strömen von Blut und einem enormen Aufwand von finanziellen Mitteln, großzügig für die Ausbreitung des Evangeliums ausgegeben, erwarben und seit undenklichen Zeiten friedlich besaßen.“ Das Breve sei mithin apokryph und müsse auf der ganzen Linie zurückgewiesen werden. Dieses „unvollkommene, fehlerhafte, ungerechte, tyrannische Dekret“ könne unmöglich vom Papst kommen, es sei „das Werk gottloser, verruchter Fälscher“. Er schließt mit den Worten: „Wir befehlen daher allen unseren Untergebenen, das Breve abzulehnen und es nicht auszuführen, solange es nicht mit dem Plazet der Königin versehen ist.“

Dieser lange Hirtenbrief verfehlte bei den Verteidigern und Anhängern des Patronatsrechtes seinen Eindruck nicht. Seinem Verfasser aber waren nur noch wenige Lebenstage vergönnt. Er starb am 1. Februar 1839.

### *Die Antwort Roms*

Schon vor der Veröffentlichung des Breves waren mehrere Apost. Vikare nicht davor zurückgeschreckt, Laien und Geistliche, die sich den Errichtungsbreven der Vikariate widersetzen, als „Schismatiker“ zu brandmarken, wie ihrerseits die Patronatspartei die „Propagandisten“. Als nun mit „*Multa praeclare*“ die Patronatswirren ihren Höhepunkt erreichten und die Parteien sich hinter wirklichen und vermeintlichen Rechten verschanzten, hielten die Apost. Vikare eine offizielle Schismaerklärung durch den Hl. Stuhl nicht nur für opportun, sondern sie sahen darin den einzigen Weg, dem kirchlichen Hader wirksam zu begegnen. Besonders Bischof O'Connor drängte die Propaganda in allen seinen Briefen zu diesem Schritt.

Kardinal Frasoni glaubte in dieser wichtigen Sache nichts überstürzen zu dürfen. Er ließ von P. Perrone SJ ein Gutachten ausarbeiten<sup>58</sup>, das der Congregatio Generalis im Juni 1839 vorgelegt wurde. Perrone war der Meinung, es sei nicht opportun, die Anhänger der Patronatspartei amtlich als Schismatiker zu erklären, in der Hoffnung, sie möchten sich bald eines Besseren besinnen

<sup>57</sup> Der Titel „*Rex Fidelissimus*“ wurde den Königen von Portugal am 22. Dez. 1748 von Benedikt XIV. verliehen.

<sup>58</sup> *Let. e Decr.* vol. 321 (1839 Jan.—Mai) fol. 412—413.

und den Widerstand aufgeben. Seine Gründe hierfür sind im einzelnen folgende:

1. Der Hl. Stuhl ist gewohnt, eher mit Milde und Mäßigung denn mit Strenge vorzugehen. Er greift nie zum Äußersten, ohne zuvor alle anderen Mittel versucht zu haben.
2. Die Patronatspartei ist noch zu stark, ihre Widerstandskraft noch zu groß. Es wird daher nach vollzogenem Schisma schwer sein, es wieder zu beseitigen. Besser ist es, ein Schisma zu vermeiden, zumal es sich um das Seelenheil so vieler Christen handelt.
3. Wenn man einen milderen Weg versucht, wird die Gegenpartei langsam an Stärke verlieren. Die Hartnäckigen sind dann vor die Alternative zu stellen: sich unterwerfen, oder sich der Gefahr aussetzen, von allen verworfen zu werden.
4. Das bisherige Verhalten der protestantischen Regierung gegenüber dem Katholizismus in Indien läßt darauf schließen, daß sie die Schismatiker unterstützen wird. Schon jetzt kann man beobachten, wie sie insgeheim die Zwietracht unter den Katholiken begünstigt.
5. Es besteht außerdem die Gefahr, daß man durch eine endgültige Verwerfung viele der Opponenten dem Protestantismus in die Arme spielt.
6. Selbst ein Apost. Vikar hat zur Milde geraten<sup>59</sup>.
7. Vor einer formellen Schismaerklärung ist es nötig oder wenigstens nützlich, alle von der Patronatspartei gegen „Multa praeclare“ erhobenen Einwände zu widerlegen<sup>60</sup>.

Die versammelten Kardinäle schlossen sich der Meinung Perrones an und begnügten sich damit, ein ernstes Monitorium an den goanesischen Klerus und seinen Anhang zu richten. Das geschah am 23. Juli 1839<sup>61</sup>. „Offensichtlich ungehorsam“ werden darin alle jene genannt, die sich dem Breve nicht unterwerfen. Aber auch dieser Mahnbrief wurde nur an die Apost. Vikare geschickt. So erging es ihm wie dem Breve: die Propagandabischöfe ließen ihn in allen Kirchen verlesen, schickten Abschriften desselben an die Patronatspriester. Diese aber sahen darin eine erneute Fälschung der Vikare, weil er ebensowenig wie „Multa praeclare“ über die portugiesische Regierung nach Indien gelangt, d. h. nicht mit dem staatlichen Plazet versehen war.

Die Bedeutung dieses Monitoriums ist groß: Rom betrachtete die Anhänger der Patronatspartei nicht als „Schismatiker“ und vermied in allen offiziellen Dokumenten das Wort „Schisma“. Schon aus diesem Grunde geht es nicht an, von einem „goanesischen Schisma“ zu reden, abgesehen davon, daß die Verteidiger der Patronatsrechte nicht die Absicht hatten, sich vom Hl. Stuhl zu trennen. Sie verweigerten zwar den Befehlen des Papstes den Gehorsam, aber nicht weil es Befehle des Papstes waren, sondern

<sup>59</sup> Bischof Bonnard.

<sup>60</sup> Acta S. C. de Propaganda Fide vol. 202 (1839) fol. 192—194.

<sup>61</sup> Let. e Decr. vol. 322 (1839 Juni—Dez.) fol. 728—731.

weil sie nicht „auf gebührende Weise“ veröffentlicht wurden und weil sie glaubten, die päpstlichen Anordnungen widersprächen den Patronatsrechten, die frühere Päpste den portugiesischen Königen „auf ewige Zeiten“ verliehen hatten.

So war mit „*Multa praeclare*“, das die Patronatswirren beseitigen sollte, eigentlich nichts erreicht. Statt Rettung der katholischen Missionen in Indien vor dem völligen Untergang waren eine schwere Schädigung des Ansehens der Kirche in den Augen der Protestanten und Heiden, Verlust des priesterlichen und bischöflichen Prestiges, Streit und Zank und Schlägereien unter den Christen zunächst die Folgen dieses Breves. Und doch war — im Ganzen gesehen — das Breve kein Fehlschlag. Es riß den Patronatsklerus aus seiner Lethargie, rief der portugiesischen Krone auf eindringliche Weise ihre Patronatspflichten ins Gedächtnis, verpflichtete sie, sich sofort und tatkräftig um ihre indischen Missionen zu kümmern und bereitete den Weg für eine neue Übereinkunft. Der Ansatz zu einer neben der von der Propaganda nun auch vom Patronatsherrn selbst ausgehenden Wiederbelebung der Missionstätigkeit auf der vorderindischen Halbinsel war gemacht.

DR. P. JOH. SCHÜTTE SVD, ST. AUGUSTIN

## DIE CHRISTLICHE MASKE DES CHINESISCHEN KOMMUNISMUS

Dr. Cyrill Forster Garbett, der anglikanische Erzbischof von York, erklärt im letzten Bande seiner Trilogie „*In an Age of Revolution*“<sup>1</sup>, daß die Kommunisten als stärkste Waffe in ihrem Kampf gegen das Christentum eine eigene Gegen-Religion aufgemacht haben, einen ideologischen Kommunismus mit Missionaren und Evangelisten, die genau so enthusiastisch und opferbereit sind wie jene, die nach unseres Herren Tod das Evangelium verbreiteten. Die Kommunisten bieten einer nach Religion hungernden Jugend Ideale mit einem materialistischen Himmel auf Erden und mit Stalin oder Lenin als Papst. Anstatt einer kirchlichen Hierarchie kennt der Kommunismus die verschiedenen Grade in der Partei. Anstatt der Bibel besitzt er „Das Kapital“ von Marx und die „Hl. Bücher des Stalin und Lenin“; anstatt der Sünde gibt es das Privateigentum, das zu bekämpfen und zu vernichten ist<sup>2</sup>.

Wie weit diese Tendenz auch im chinesischen Kommunismus aufscheint, soll diese Untersuchung in aller Kürze zeigen.

### I. Das Problem

Der Teufel ist der Affe Gottes (Tertullian), und der hl. Paulus sagt von ihm, daß er sich in einen Engel des Lichtes verwandelt<sup>3</sup>. So hat auch der Kommu-

<sup>1</sup> London 1952.

<sup>2</sup> NCWC News Service, Dr. Garbett Pays Tribute to Persecuted Catholics for firm Stand in East Europe, *China Missionary Bulletin* 4 (5), 1952, 482 f.

<sup>3</sup> Vgl. 2 Kor 11, 14.

nismus, um die Menschen, vor allem die Massen, leichter verführen und für seine politischen Absichten gewinnen zu können, viele christliche Ideen, Lehren und Einrichtungen übernommen oder nachgeahmt und viele seiner Grundsätze, mit denen er die Jugend blendet, bewußt oder unbewußt vom Christentum gestohlen. Er weiß, daß die Menschen, namentlich die Massen des einfachen Volkes, für Ideale, vor allem für religiöse Ideale, empfänglich sind. Will er die wahre Religion aus den Herzen reißen, so muß er eine Pseudo-Religion an ihre Stelle setzen. Will er die Christen für sich gewinnen, so muß er in christlichem Gewande auftreten. Das hat der Kommunismus meisterhaft verstanden: seinen krassen Materialismus hinter der Nebelwand der dialektischen Geschichtsphilosophie verschwommen werden zu lassen, ihm ein pseudo-religiöses Mäntelchen umzuhängen und dieses mit mancherlei christlichen Idealen zu verbrämen.

Gewiß, manches, was dem Christentum und dem chinesischen Kommunismus gemeinsam erscheint, entspringt dem allgemein menschlichen Bedürfnis nach Idealen und religiösen Zielsetzungen. Aber vieles ist doch so typisch christlich, daß selbst den einfachsten chinesischen Christen diese Ähnlichkeiten verblüffend erscheinen; so z. B. die Parallelen zur katholischen Beichte. Wie oft habe ich aus dem Munde chinesischer Christen, die von einem kommunistischen Schulungskurs zurückkehrten, das Urteil gehört: „Genau wie bei uns; höchstens noch strafbarer. Die Kommunisten haben von der katholischen Kirche gelernt!“ Gelegentlich konnte man diese Ansicht auch von kommunistischen Funktionären sich bestätigen lassen, so sehr diese sich auch hüteten, sie schriftlich zu formulieren und festzulegen.

Der Kommunismus ist eine Karikatur, weil er das seinem innersten Wesen widerstrebende Christentum nachzuäffen sucht und sich gleichsam mit gestohlenen sakralen Gewändern bekleidet. Aber er ist keine Karikatur in dem Sinne, daß man sich über ihn lustig machen dürfte oder ihn nicht ernst nehmen müßte. Denn es ist etwas Dämonisches im Kommunismus, in der unheimlichen Macht, die er über unzählige Menschen ausübt.

Der Kommunismus sucht das christliche Gewand mit einem ganz neuen Inhalt, einem ganz neuen, unchristlichen Menschen zu erfüllen. Er bedroht den wesentlichen Wert des Menschen, wie ihn unsere christliche Offenbarung aufleuchten läßt, ja bedroht die christliche Existenz überhaupt, sowie jeden religiösen Glauben. Der Mensch soll dem Kommunismus ergeben sein mit einer Art religiöser Hingabe. Nicht nur gedanklich, in kaltem, abstraktem Denken, sondern mit leidenschaftlichem Erleben. Selbst manche christliche Progressivisten in China lassen sich — soweit sie nicht reine Mitläufer sind — durch die Ideale des Kommunismus und einige seiner Teil-Wahrheiten täuschen. Sie glauben irrümlicherweise, die idealen Teil-Wahrheiten von der kommunistischen Philosophie trennen zu können. Sie sehen die Tatsache nicht, daß selbst die „Tugenden“ des Kommunismus vergiftet, daß sie fest eingefügt und eingebaut sind in ein Ganzes, das innerlich und wesentlich schlecht ist, daß sie entstellt und verzerrt sind durch die Lüge, die ihrem Wesen zugrunde liegt: den Atheismus. Das letzte Ziel, zu dem das vitale, dynamische System des Kommunismus führt, ist eine Gesellschaft, die grausam ist, weil sie gottlos ist<sup>4</sup>. Der Kommunismus entkleidet den Menschen aller individuellen Werte und sieht in ihm nur noch das *ens sociale*, den Menschen der Gemeinschaft, der Masse. Im Gegensatz zum Christentum, das Ausgleich und Mitte zwischen der freien individuellen Persönlichkeit und dem Gemeinschaftswesen besagt, ist der Kommunismus eine Vergesellschaftung

<sup>4</sup> Vgl. F. Dufay, Facing Up To Communism, China Miss. Bull. 4 (5) 1952, 259 f.

des Menschen, eine Verabsolutierung der Gesellschaft, der Masse und damit eine Vergewaltigung der menschlichen Persönlichkeit.

Nichts wäre schlimmer, als diesen Gegner zu unterschätzen oder zu verachten. Die Kirche hat ihn verurteilt und zum geistigen Kampf gegen ihn aufgerufen. Sie nimmt diesen Gegner ernst; sie weiß, daß der Kommunismus der grausamste und gefährlichste Feind ist, der seit langem wider sie aufgestanden. Wollen wir diesen Mammut-Gegner des Christentums richtig bekämpfen, so müssen wir ihn studieren und kennenlernen; wir müssen ihm nachspüren, um ihm die christliche Maske wegreißen zu können. Der Kommunismus ist eine Idee, und Ideen können nicht durch Gewalt überwunden werden. Wir müssen dieser atheistischen, materialistischen Karikatur des Christentums das wahre, tiefe, gelebte Christentum entgegenstellen. — Nun zu den einzelnen Vergleichspunkten zwischen Christentum und chinesischem Kommunismus!

## II. Die Pseudo-Religion

*Religion* im christlichen Sinne besagt Bindung des Menschen an Gott, umfaßt also wesentlich ein Zweifaches: Gott, das übermenschliche, höchste, vollkommene Wesen und die Bindung und Hingabe an Ihn, die unser ganzes Wesen bis in seine Tiefen erfassen soll, weil es letztlich eine Bindung des Geschöpfes an den Schöpfer und Herrn bedeutet. Wenn der Gegenstand dieser Bindung und Hingabe — Gott — seines Wesens und Inhaltes beraubt, aber die gleiche letzte Bindung und Hingabe gefordert wird, so ist eine Pseudo-Religion da.

Das trifft beim chinesischen Kommunismus zu. Er fordert restlose religiöse Hingabe und Bindung, hat aber den richtigen Gegenstand dieser Bindung entthront und einen falschen Gott an dessen Stelle gesetzt: die *Arbeit*. „Um das abergläubische Denken ‚Gott hat die Menschen erschaffen‘ zu bekämpfen, müssen wir den wahren Erkenntnisatz aufstellen: ‚Die Arbeit hat den Menschen erschaffen‘“<sup>5</sup>. „Wir müssen unter den Massen weit und tief ... die Auffassung propagieren: Die Arbeit hat die Menschen erschaffen, die Arbeit hat die Welt erschaffen“<sup>6</sup>.

„Der Kommunismus in China hat fast eine Anbetung der Arbeit als Ersatz für Gott entwickelt. Ein kleiner Vers, der Elementarschüler gelehrt wird, bringt diese Geisteshaltung gut zum Ausdruck: ‚Betet nicht den Himmel an und nicht die Erde. Betet nur die Macht der Arbeit des Volkes an‘ (Pu Pai T'ien. Pu Pai Ti. Chiu Pai Jen Min Lao Tung Li). ‚Die Welt des Menschen und selbst die Menschheit‘, sagte Liu Shao Ch'i in seiner diesjährigen Ansprache zum 1. Mai, ‚ist eine Schöpfung der Arbeit. Arbeit ist der Grund, auf dem die menschliche Gesellschaft steht und sich entwickelt. Die Arbeiter sind die Schöpfer der Kultur‘“<sup>7</sup>.

Auch der Mensch der Zukunft wird Schöpfer bleiben und den Schöpfergott verdrängen. In einem Aufsatz über „Biologische Evolution“ in der Shanghai'er Zeitung „Wen Huee Bau“ vom 9. Februar 1950 heißt es: „Der Mensch wird einst tatsächlich fähig sein, die Natur nach seinem eigenen besonderen Willen zu beugen, dank dem sich immer mehr vergrößernden Tempo der menschlichen Produktion. Der Mensch wird der wahre Herr der Natur werden. Er wird fähig sein, in Fauna und Flora neue Spezien zu schaffen und sie seinem eigenen

<sup>5</sup> Ai Se-tchi, Hsio-si-se-siang ling-yü-di djä-fang dschan-dscheng, Hsio Si (Peking) 2, 1950, 1. H., 5.

<sup>6</sup> Wen-ti djä-da, Hsio Si 2, 1950, 1. H., 10.

<sup>7</sup> Barnabas, Christl. Verkündigung im kommunistischen China, München 1951, 29 f.

besonderen Ziel und Willen anzupassen. Dann wird es nicht länger eine Frage sein, ob Gott die Welt geschaffen hat, sondern daß der Mensch alle Dinge erschafft“<sup>8</sup>.

Oft werden auch andere Werte Gegenstand der Vergötterung: die Partei, die Arbeiterklasse, das Volk, die Revolution als die Erlösung des Volkes, ja der ganzen Menschheit. Es wird eine bedingungs- und rückhaltlose Bindung und *Hingabe* an diese vergötterten Ideale gefordert. So sagt Mao Tse-Tung: „Die chinesischen Kommunisten glauben, daß ihre Idee ganz und gar gerecht ist; sie bedauern nicht, alles Eigene, Persönliche dafür zu opfern, immerdar bereit, mit dem Einsatz des eigenen Lebens sich für dieses unser Werk zu opfern“<sup>9</sup>. Es wird vollkommener Einsatz verlangt, bis zur Hingabe des eigenen Lebens. Und die Kommunisten wissen darum. Als der Bethlehemiten-Missionar P. Ruf im Gefängnis weilte — er war zu 5 Jahren verurteilt —, hörte er „eine öffentliche Ansprache, die der Oberaufseher des Gefängnisses an alle Insassen desselben richtete. Er wisse wohl, so erklärte der Aufseher, daß der Priester im Gefängnis an Gott und die Seele glaube und für Gott zu sterben bereit sei; aber er, der Gefängnisaufseher, sei der Ansicht, es gebe keinen Gott; er glaube an den Kommunismus und sei auch bereit, für diesen seinen Glauben zu sterben“<sup>10</sup>.

In dieser Pseudo-Religion hat sich auch eine Art *Heroen-Kult* entwickelt. Die Kommunisten haben ihre Heiligen und Martyrer, die Helden der Revolution, deren Heroismus der Führer Mao seinem Volke als anstachelndes Vorbild vor Augen stellt: „Tausende und Abertausende Helden des Volkes und der Partei haben sich tapfer vor uns für das Wohl des Volkes geopfert. Laßt uns hoch ihre Fahne erheben und in ihren Blutspuren voranschreiten!“<sup>11</sup> Manchmal nimmt dieser Heroenkult Formen an, die gewisse Anklänge an unsere *Reliquienverehrung* aufweisen. Als ein hoher politischer Kommissar auf einer Inspektionsreise der Korea-Front gefallen war, wurden seine sterblichen Überreste feierlich in die Heimat überführt. Auf den Bahnhöfen aller größeren Städte, die auf der Reiseroute lagen, wurden diese „Reliquien“ feierlich aufgebahrt, durch Trauerzeremonien und -Feierlichkeiten „verehrt“. In den Reden wurde das heroische

<sup>8</sup> *Mélanges Missionnaires*, Catholic Central Bureau, Shanghai 1950, II B., 92.

<sup>9</sup> Mao Tse Tung, *Luin liän-ho dscheng-fu* (Über die Koalitionsregierung), Shanghai 1949, 83.

<sup>10</sup> *Internationaler Fidesdienst* 1952, N. 1215, 332. Wie tief das kommunistische Ideal einen Menschen erfassen und umwandeln kann, geht deutlich aus einem Brief hervor, den ein „bekehrter“ protestantischer Konvertit an seinen früheren Missionar geschrieben hat: „Ich bin nun nicht mehr der frühere Mensch, den Sie kannten. Von meinem Körper abgesehen, der der gleiche geblieben ist, hat sich mein Geist und mein Denken völlig gewandelt. Ich bin in dem klassenlosen, revolutionären Pionier-Corps ein neuer Mensch geworden, ein treuer Bekenner des marxistischen Leninismus. Ich werde niemals mehr für mich selbst, sondern immer für die Masse leben. Worin nun mein Streben Befriedigung findet, das ist das Fortschreiten eines glückverheißenden Sozialismus zum kommunistischen Staat. In dieser neuen Lehre habe ich unvorstellbaren Segen und Glück gefunden. Ich habe die starke Hoffnung, Sie werden dies Problem des Materialismus und Spiritualismus studieren, damit Sie verstehen lernen, was Religion wirklich ist. Ich muß Ihnen leider mitteilen, daß ich nicht mehr an Gott glaube oder Ihn anbeite. Ich kann Sie nicht mehr als Bruder im Glauben anreden, aber ich grüße Sie in revolutionärer Liebe“ (Barnabas, a. a. O. 24).

<sup>11</sup> Mao Tse Tung, a. a. O. 84,

Beispiel und Leben dieses „Martyrers“ allen, vor allem der Jugend, zur Nachahmung vor Augen gestellt. Auch dem Bedürfnis des Volkes nach *Festen* und *Prozessionen* trägt der chinesische Kommunismus reichlich Rechnung. Das ganze nationale Leben spielt sich in Festen ab und spiegelt sich darin wider. Es gibt ein Fest der Nation, ein Fest der Partei, Feiern für Mao Tse Tung und für Stalin, Tage der Arbeit, der Armee, der Frauen, der Jugend, der Mütter, der Lehrer, der Studenten ... Gewöhnlich finden dabei Umzüge statt, die durch malerische Verkleidung und Straßentänze (Niu Yang Go) dem Volksempfinden entgegenkommen.

Aber zu tieferem pseudo-religiösen Erleben ist der Kommunismus erst vorgegangen durch seine Lehre von der Erlösung des Einzelnen und der Menschheit.

### III. Erlösungslehre

In einem Aufsatz über „Revolution und Religion“ in der Zeitung „Sin Wen Jau“ vom 10. Juli 1949 heißt es: „Es gibt viele Anhänger einer Religion, sie denken: Religion ist Religion, Revolution ist Revolution, die beiden können nie miteinander vermischt werden. Aber sie bedenken nicht, daß Christus sein Leben gab für das immerwährende Leben der Menschheit. Das große Werk der Volksbefreiung ist auch genau für das ewige Leben der Menschheit. Lenin hat gesagt: 'Die ganze menschliche Rasse zu befreien, das ist unsere Religion'. Was ist denn die Religion der Faschisten, Imperialisten und ihrer Jagdhunde? Sie besteht darin, zu unterdrücken, auszubeuten, dem Volk und den Massen der ganzen Welt Unrecht zuzufügen“<sup>12</sup>.

Der Kommunismus verkündet die *Erlösungsbedürftigkeit* des Volkes, der ganzen Menschheit. Diese muß von der Unterdrückung und Ausbeutung durch Imperialismus und Kapitalismus befreit werden. Das ist gleichsam die Erbsünde, die auf der menschlichen Gesellschaft lastet: Der Kapitalismus, die besitzende Klasse, welche die besitzlose Arbeiterklasse ausbeutet, unterdrückt, vergewaltigt. Das Volk von dieser Erbsünde und Last zu erlösen, ist das klar ausgesprochene *Ziel*. Die meisten überzeugten chinesischen Kommunisten sind Idealisten und glauben, daß mit der Durchführung des kommunistischen Programms die ganze Welt durch ihre Arbeit und die Macht ihrer Bewegung erneuert, die menschliche Natur umgewandelt und eine klassenlose Gesellschaft geschaffen werden kann.

Der Gedanke der Befreiung und Erlösung wird als objektive geschichtliche Tatsache betrachtet, die aber von der ganzen Gesellschaft und jedem Einzelnen innerlich angeeignet, innerlich verarbeitet werden muß, und zwar durch die *Bekehrung*. Der Kommunismus sucht nicht nur feige oder machthungrige Mitläufer, sondern echte Konvertiten. Wie der christliche Erlösungsgedanke, so fordert auch er Reue für vergangene Sünden und Bekehrung zu der Lebensart einer neuen Gesellschaft. Aber diese Bekehrung geht nicht ohne persönliche Leiden und Schwierigkeiten vor sich. Oft ergibt sich das Opfer erst nach einem langen seelischen Ringen der neuen Forderung, der neuen Idee. Diese Art von Bekehrung im kommunistischen Sinn ist ein pseudo-religiöser psychologischer Vorgang, der mit der christlichen Bekehrung und der katholischen Beichte große Ähnlichkeiten und Parallelen aufweist. Sie wird meist im Rahmen einer Schulung oder Umschulung, einer Art von Exerzitien, hervorgerufen und ist durch die feste Reihenfolge bestimmter innerer und äußerer Vorgänge bestimmt.

Da ist zunächst die *Gewissensforschung* über die begangenen Sünden und Fehler; sei es die private Gewissensforschung als Vorbereitung, sei es die

<sup>12</sup> Mèlanges Missionnaires, 1949, III. C., 71.

öffentliche in der Gemeinschaft, bei der alle durch Fragen, Kritik und Hinweise helfen, die Sünden der Vergangenheit aufzufinden. Diese Gewissenserforschung muß sehr ernst genommen werden und dauert oft wochenlang. Die Sünden des vergangenen Lebens dürfen nicht leicht abgetan werden. Vieles, das man bisher gar nicht für „Sünde“ hielt, muß im Lichte des Kommunismus als Sünde erkannt werden. Man soll sich bis in die tiefsten Falten der Seele und aller Gedanken erforschen und erkennen.

Die öffentliche Gewissenserforschung in der Gemeinschaft ist eine Verbindung von scharfer Kritik durch die Gemeinschaft mit einem reinigen Bekenntnis des Schuldigen. Was der „Sich-Bekehrende“ in seiner privaten Gewissenserforschung gefunden hat, bekennt er vor der Gemeinschaft; diese ergänzt, übt Kritik, forscht weiter und läßt nicht locker, bis der Pönitent seine letzte Reserve aufgibt und rückhaltlos alles bekennt, was ihn im Lichte der neuen Weltanschauung noch bedrückt<sup>13</sup>.

Nun erst hält man den „Bekehrten“ genügend disponiert für die entsprechende Reue und Zerknirschung. Daß man unbedingt auf diese „Reue“ pocht, zeigt eine Kritik des Erziehungsministeriums an der Living-Education-Bewegung, in der es heißt: „Diese Herren nehmen teil an der Erziehungsarbeit der Neuen Demokratie und tun sogar, als bäten sie demütig um Kritik der Living-Education; aber sie haben nicht den Mut, ihre eigenen persönlichen Sünden zu bekennen mit tiefer Reue und Selbstkritik“<sup>14</sup>. In manchen Zeitungen gibt es auf der dritten Seite eine eigene Rubrik für Äußerungen dieser Reue (Tung-huee) und Bekehrung.

So wird der Bekehrte reif für das öffentliche *Schuldbekennnis*, Bekenntnis aller politischen und sozialen Sünden des ganzen Lebens, ja der intimsten Gedanken. Nach persönlicher Lebensführung wird dabei weniger gefragt. Diesem öffentlichen Schuldbekennnis wird eine große Bedeutung beigemessen. Es muß meist schriftlich abgegeben werden. Partei und Staat haben nun eine Waffe gegen den „Bekehrten“, die sie jederzeit hervorholen und gebrauchen können.

Die Aufrichtigkeit der Bekehrung wird gemessen an den geäußerten *Vorsätzen*, die ganz praktischer Art sein müssen und deren Durchführung zugleich eine Art *Buße* und Genugtuung bedeutet, die manchmal direkt als solche betont und aufgegeben wird. Es handelt sich dabei meist nicht nur um eine Abschwörung der bisherigen Lebens- und Denkweise und den Beginn eines „neuen Lebens“, sondern vor allem auch um ersichtlichen Eifer in der Bekehrung oder im „Zur-Anzeige-Bringen“ der früheren Mitarbeiter und Gesinnungsgenossen. Durch ihren „Propaganda“- , „Überwachungs“- und „Bekehrungs“-Eifer sollen die Leute ihre Schuld abbüßen und die Echtheit ihrer Bekehrung unter Beweis stellen.

<sup>13</sup> Die unheimliche Wirkung dieser Prozedur möge folgendes Beispiel erläutern: Gu Dsing-puo, der Chinesisch-Lehrer an der katholischen Fu Yü-Mittelschule in Sinsiang, Nordhonan, war früher Sekretär der Kuomintang-Partei in einer Kreisstadt in der Provinz Hopeh gewesen. Er hatte aber diese Tatsache, die bereits sieben Jahre zurücklag, verheimlicht, und niemand ahnte etwas davon. Es bestand auch gar keine Gefahr, daß es herauskommen könnte. Aber unter dem Druck dieser langdauernden öffentlichen Gewissenserforschung verlor er schließlich alle Selbstbeherrschung, brach in Tränen aus und bekannte alles (Januar 1950). Er kam daraufhin in einen „Sonder-Schulungskursus“ und wurde etwa 8 Monate später erschossen.

<sup>14</sup> China Missionary Bulletin 3 (4) 1951, 866 zitiert aus der vom Erziehungsministerium in Peking herausgegebenen Monatsschrift: Jen Min Djau Yü, August 1951, 56.

Erst dann werden sie als vollwertige Glieder in die neue Gemeinschaft aufgenommen.

Das *Glück* dieser Bekehrung, die Befreiung von aller „Last“, die Sündenvergebung und die Aufnahme in die neue „Volksgemeinschaft“ wird in „Bekenntnissen“ der Bekehrten immer wieder und in leuchtenden Farben geschildert. Ob und wieweit sie echt empfundenes Erleben darstellen oder unechte Vortäuschungen sind, läßt sich schwer nachprüfen. Jedenfalls ist die Ähnlichkeit mit der christlichen Bekehrung und dem christlichen Schuldbekenntnis auffallend. Auch in China hat die katholische Mission an der Praxis des öffentlichen Schuldbekenntnisses (han tang) festgehalten, wenn es sich um grobe äußere Vergehen gegen besonders wichtige Gebiete handelte (z. B. Glaubensabfall; Ehen mit Heiden ohne kirchliche Dispens).

Wer den ganzen Prozeß der „Bekehrung“ bis zum Ende treu mitmacht, erhält das Glück und die Auszeichnung, zu den *Erlösten*, Befreiten, zum „Volk“ zu gehören. Alle Unbekehrten — Reaktionäre nennt man sie gewöhnlich — fallen nicht unter den Begriff „Volk“ und haben keinen Teil an der Volksgemeinschaft. Sie sind höchstens Staatsbürger, die gewisse Pflichten, aber keine Rechte haben. Wer ist nun der „*Erlöser*“ dieses auserwählten Volkes? Es ist die Revolution, die revolutionäre Bewegung, die Befreiung und Erlösung bringt und schließlich zur klassenlosen, ewig glücklichen Gesellschaft führt. Die kommunistische Partei und die Befreiungsarmee werden als konkrete Träger dieser Erlösung verehrt<sup>15</sup>. Weil es aber psychologisch sehr schwierig ist, große Massen auf die Dauer an eine abstrakte Idee zu fesseln, so werden am häufigsten die Exponenten der revolutionären Bewegung, die kommunistischen Führer Mao und früher Stalin, als Erlöser betrachtet und vergöttert. So schreibt die große Tageszeitung „Da Gung Bau“ in Shanghai: „Die Ära, in der wir leben, ist die glorreiche Stalin-Ära. Die Hoffnungen der Völker der Welt konzentrieren sich auf Stalin und sein Werk. Er ist der mächtige Erlöser all des unterdrückten und ausgebeuteten Volkes, das unter Hunger und Kälte und mancherlei Schwierigkeiten leidet. In unsrer Ära können wir kategorisch alle Menschen in zwei Klassen einteilen: in solche, die Stalin mit Enthusiasmus lieben und unterstützen, und in solche, die ihn hassen und sich ihm widersetzen“<sup>16</sup>. In seinem Beileidsschreiben zum Tode

<sup>15</sup> So heißt es in einem Brief an die Befreiungsarmee, der von vier Bonzinnen im Namen von 74 Bonzinnen aus 36 Klöstern unterzeichnet und in der Shanghaier Zeitung „Djä Fang Je Bau“ veröffentlicht wurde unter der fettgedruckten Überschrift: „Sie erkennen den Weg des Buddhismus zur Welterlösung als utopisch! Die Befreiungsarmee ist der lebende Buddha, der die Welt erlöst!“: „Indem wir unsere Augen öffnen, können wir sehen und wissen jetzt, daß unsere frühere Methode falsch war. Jene, die wirklich das Leid des Volkes hinwegnehmen, sind niemand anders als die von der kommunistischen Partei geführte Befreiungsarmee, nämlich Ihr selbst! Überdies, unser utopisches Ideal, andere und die Welt zu erlösen, hat tausend, ja zweitausend Jahre gedauert. Es kann nicht mehr länger verwirklicht werden . . .“ (Mélanges Missionnaires 1950, I. B., 75 f.).

<sup>16</sup> Mélanges Missionnaires 1950, I. B., 101. Der bekannte kommunistische Schriftsteller und Vize-Premier Kuo Muo-juo verfaßte zum 70. Geburtstag Stalins ein Gedicht, das in vielen Zeitungen veröffentlicht wurde. Einige Stellen daraus mögen diese Vergötterung sichtbar werden lassen wie auch die Gegenüberstellung zum Erlöser Jesus:

„Heil Dir, Stalin, lang mögest Du leben!  
Generalissimus Stalin, Erlöser der ganzen Menschheit,  
An diesem Deinen 70. Geburtstag,

Stalins vom 6. März 1953 schreibt Mao Tse-Tung an Präsident Shvernik: „Das unsterbliche Licht des Genossen Stalin wird für immer den Weg erleuchten, auf dem das chinesische Volk vorwärts marschiert“<sup>17</sup>. Und der General Chu Teh sagte am 9. März bei seiner Stalin-Gedenkrede in Peking: „Ewiger Ruhm sei Stalin!“ (Gloria aeterna Stalino!)<sup>18</sup>. Doch ihr Führer Mao Tse Tung wird von den Chinesen noch mehr verehrt und vergöttert. Überall prangt sein Bild auf allen Plätzen, an allen Straßen, in allen Sälen. Zu Beginn jeder Versammlung wird es ehrfurchtsvoll begrüßt. Es gibt keine politische Rede mehr — und im heutigen China müssen alle Reden politisch sein —, in der nicht der Name des großen Führers Mao mit Ehrfurcht und Begeisterung erwähnt wird. In Liedern und Gedichten wird Mao Tse Tung verherrlicht als der Erlöser des Chinesischen Volkes, Heiland der ganzen Menschheit, Rettungsstern, Meeresstern . . .<sup>19</sup>.

Heil Dir, lang mögest Du leben . . .  
 Aber für Dich, Erlöser der Menschheit, ist Dein Leben  
 das Leben all des arbeitenden Volkes der Welt,  
 Das Leben der ganzen Menschheit.  
 In Deinen 70 Jahren wurden zahllose Milliarden erlöst . . .  
 Das Leben des Universums ist Dein Herbst,  
 Das Leben des Universums ist Dein Frühling.  
 Raum kann nicht Deine Mächtigkeit umfassen.  
 Noch die Zeit Deine Langlebigkeit begrenzen . . .  
 Du bist endlos, weil ewig lebend.  
 Eigenartig, Du bist schon so viele Tode gestorben . . .  
 Aber noch immer lebst Du und wirst für immer leben.  
 Der Erlöser der alten Zeit, Jesus,  
 Starb einmal, und soll einmal wieder erstanden sein.  
 Der Erlöser der neuen Zeit, Du  
 bist wie oft gestorben und wie oft wieder erstanden.  
 Jesu Tod war wirklich, aber seine Auferstehung erfunden;  
 Dein Tod aber ist erfunden, doch  
 Deine Auferstehung bleibt für immer wirklich . . .  
 Die Zeit mag entfliehen, Substanz mag sich ändern,  
 Deine Kraft und Energie bleiben unverändert, ewig unverändert . . .  
 Der unsterbliche Marx verbleibt auf immer bei Dir,  
 Und gleich Marx bist Du auf immer unsterblich . . .  
 Der unsterbliche Lenin ist für immer mit Dir,  
 Und gleich Lenin bist Du auf immer unsterblich!  
 Die Macht der Atombombe ist wie Kinderspiel vor Dir,  
 Die Drohung des Bakterienkrieges ist ein Traum für Dich.  
 Deine Lebenskraft wird die Gewässer der Pole in warme Ströme verwandeln,  
 Dein Glanz wird die Wüste Sahara in fruchtbares Feld verwandeln,  
 Deine Weisheit wird der Flüsse Lauf ändern und Berge versetzen.  
 Die Erde wird für immer jugendfrisch gestaltet und  
 Die Menschheit ewig in Bruderliebe leben.“  
 (Mélanges Missionnaires 1949, V.C., 81—84)

<sup>17</sup> People's China, Peking 1953, N. 6 (16. März), S. 8.

<sup>18</sup> Ibid. 11.

<sup>19</sup> So heißt die 1. Strophe im Lied: „Women hua-yüan-di yüan-ding“:  
 Der Gärtner unseres Gartens                    Und in einem andern Liede:  
 Ist der große Mao Tse Tung.                    Er ist wie die im Osten aufgehende  
 Die Inspiration unsres Lebens                    Sonne, noch glänzender, glühender.  
 ist der große Mao Tse Tung.                    Er ist wie das weite, tiefe Meer,  
 Der Träger unsres Glückes                    Noch weiter und tiefer.  
 Ist der große Mao Tse Tung.  
 Der Erlöser unsres Volkes  
 Ist der große Mao Tse Tung.

Im Zusammenhang mit dieser Erlösungslehre und ihrem Erlösungsziel haben die chinesischen Kommunisten auch eine eigene *Eschatologie* herausgebildet. Sie glauben an die Lehre des Marx, daß die Kräfte der Geschichte zwangsläufig den Sieg der von der kommunistischen Partei geführten besitzlosen Klasse herbeiführen werden. Die kommunistische Ideologie ist für sie nichts anderes als das Selbstverständnis des Proletariats, das sich in einer Linie mit dem Fortschritt der Geschichte befindet. Alle andern Denkweisen und Auffassungen, alle andern Weltanschauungen würden schließlich durch das Wachstum der revolutionären Bewegung zerstört werden. Das Endergebnis sei notwendig und unfehlbar die klassenlose glückliche Gesellschaft, der Himmel und das Paradies auf Erden<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> In einem anonymen chinesischen Zirkular, das im November 1949 an verschiedene katholische Institute in Hongkong verteilt wurde, heißt es: „Liebe Freunde! Zunächst kam Jesus, und dann wurde später der Kommunismus geboren aus dem sozialen Geiste Jesu. Man kann daher sagen, daß die Verwirklichung des Kommunismus die Erfüllung der Hoffnungen Jesu ist, ja noch wahrer, die Errichtung des Himmelreiches auf Erden. Dann wird die völlige Armut und Hilflosigkeit der Gesellschaft und aller Leidenden gänzlich befreit werden. Gleichzeitig wird es den Christen und noch mehr den Hirten möglich sein, die schwere Last, zu predigen und mit ganzem Herzen und ganzer Seele nach der Errichtung des Himmelreiches zu streben, niederzulegen. Denn dann wird es nur noch wenig Kranke geben und es wird kein Bedarf mehr sein an so vielen Ärzten. Das soll aber nicht heißen, daß die Liebe und die Lehre Jesu nicht gepredigt werden sollen; aber wenn das Werk Jesu vollendet ist, kann jeder ein wenig ausruhen. Es wird für alle die Zeit der Belohnung sein . . . Es darf behauptet werden, daß zwischen Christus und Kommunismus kein Widerspruch besteht . . . Marx war auch ein Nachkomme der alten Religion, aber er bekehrte sich zur neuen Religion Jesu. Sehr viele Ideen des Marxismus leiten sich von Christus her . . . Ihr Christus-Gläubige, erhebet euch! Laßt uns zusammen eine neue Welt aufrichten! Die alte soziale Ordnung ist verbraucht. Rottet sie mit Wurzel und Zweig aus! Schafft ein neues China! Den Himmel auf Erden errichten, bedeutet das Glück des Volkes!“ (Mél. Missionnaires, 1949, V.C., 63 f.).  
(Schluß folgt.)

MSGR. PROF. DR. K. L. BELLON, NIJMEGEN

## DER SINN DER FRAGE NACH DEM URSPRUNG DER GOTTESIDEE

In der Summa Contra Gentiles III, 38 sagt St. Thomas, daß jeder Mensch, der den Gebrauch seiner Vernunft hat, einen Begriff von Gott hat, wie z. B., daß es einen Schöpfer oder Urheber und Gesetzgeber der Welt und der Menschen gibt. Dieser Begriff ist in manchen Fällen noch trübe und sehr allgemein und sagt nichts aus über Gottes Natur, ob Gott ewig, unendlich ist oder andere weitere Eigenschaften besitzt.

Von diesem Begriff unterscheidet Thomas den wissenschaftlichen und den christlichen Gottesbegriff (39—40), aber nicht so, daß der wissenschaftliche Gottesbegriff wesentlich vom allgemeinen Begriff zu unterscheiden wäre, und daß der christliche Gottesbegriff eine Negation des allgemeinen Begriffs sein sollte. Der christliche Gottesbegriff bedeutet ohne Zweifel nach St. Thomas eine unvergleichbare Vertiefung nicht allein der allgemeinen, sondern auch der wissenschaftlichen Gottesidee, aber der Gott, dessen innere Natur sie uns offenbart, ist derselbe Gott, den wir in der allgemeinen und in der wissenschaftlichen Gottesidee erkennen.

Wenn wir nun im Sinne von St. Thomas die Frage stellen, wie die Gottesidee im Menschen entsteht, dann kann das die Frage sein nach dem Ursprung der christlichen Gottesidee und ist für uns die Antwort gegeben: Sie ist dem Menschen durch Gottes Sohn geoffenbart, und der Mensch empfängt sie in seiner durch Gottes Gnade erleuchteten Seele. Die Religionsgeschichte kann aber untersuchen, in welchen historischen Beziehungen diese Gottesidee steht zur alttestamentlichen und auch zur hellenistischen, iranischen oder zu welchen anderen Gottesideen auch. Die Religionspsychologie kann die Frage stellen, welchen seelischen Bedürfnissen diese christliche Gottesidee entspricht. Aber immer bleibt der Sinn dieser Fragen klar, da der Inhalt dieser Gottesidee scharf und deutlich als eine historische Gegebenheit umrissen ist. Die christliche Gottesidee ist da, und der gläubige wie der ungläubige Religionswissenschaftler weiß, warum er streitet, wenn der eine sie als eine überhistorische, übernatürliche Offenbarung, der andere sie als eine aus historischer Entwicklung entstandene Idee beschreibt. Wenn wir aber die Frage stellen nach dem Ursprung der allgemeinen Gottesidee, dann ist ihr Sinn nicht unmittelbar klar.

Sind wir mit St. Thomas eins, daß jeder Mensch, der den Gebrauch seiner Vernunft hat, einen Begriff von Gott hat, dann können wir auch mit ihm eine — sei es auch trübe und sehr allgemeine — Einheit in diesem Begriff erkennen, und kann die Frage nach seinem Ursprung einen einheitlichen Sinn haben. Die Frage kann dann bedeuten: Wann ist diese Gottesidee in der Menschengeschichte entstanden? oder in mehr psychologischem Sinne: Was ist es im Menschen, daß ihn treibt, diesen Begriff zu bilden?

Eigentlich brauchen diese Fragen dann keine weitere Antwort. Die Gottesidee ist entstanden mit dem Menschen, und es war die natürliche Vernunft, die den Menschen trieb, unter Einfluß der objektiven Welt seinen Gottesbegriff zu bilden.

Aber hat St. Thomas recht mit seiner Behauptung, daß jeder Mensch im Besitz seiner natürlichen Vernunft einen Begriff von Gott hat?

Es ist die Aufgabe der Religionsgeschichte, diese Frage zu beantworten, und es war das große Verdienst Wilhelm Schmidts und seiner Schule, daß sie die zentrale Bedeutung der Gottesvorstellung in der ethnologischen Religionsgeschichte unterstrichen haben. Das wird heute nur von wenigen Religionshistorikern geleugnet.

Welche Gottesidee war es, die Schmidt in seiner sogenannten ur-monotheistischen Theorie herausgestellt hat? War es die allgemeine Gottesidee, wovon St. Thomas spricht, oder die alttestamentliche?

Die Antwort Schmidts ist: Weder die allgemeine noch die alttestamentliche, sondern die Gottesidee, welche ich vorfinde bei den ältesten Naturvölkern. Mit Beziehung zu dieser durch mich aus den ethnologischen Gegebenheiten herausgearbeiteten Idee habe ich in meiner Endsynthese die Frage gestellt nach ihrem Ursprung, und meine Antwort war, daß sie wohl die rational-kausalen sowie die sozialen und sittlichen Bedürfnisse der ersten Menschen befriedigte, aber von diesen Bedürfnissen her allein nicht erklärt werden kann. Das natürliche und finale Denken der ältesten Menschen liefert nicht den Schlüssel, der uns die Pforte in das innerste Heiligtum der ältesten Religion öffnet. Gott allein, d. h. eine göttliche Uoffenbarung entschleiert uns das Geheimnis ihrer Herkunft.

In seinen sehr interessanten Auseinandersetzungen mit der ur-monotheistischen Theorie ist Jensen<sup>1</sup> der Meinung, daß Schmidt mit Recht die Uoffenbarung zur Erklärung der Entstehung der Idee des Höchsten Wesens herangezogen hat, und

<sup>1</sup> *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951, S. 129.

im Hinblick auf die abstrakte Gottesidee schließt er sich auch weitgehend Schmidt's Auffassung an. Die These Schmidt's vom höchsten Alter der Idee des Himmelgottes als des Schöpfers der Welt und des Lenkers der Schicksale erscheint ihm als durchaus möglich. Wenn von ethnologisch sehr altertümlichen Völkern Angaben gemacht werden, die auf das Vorhandensein dieser Gottesidee schließen lassen, so soll nach Jensen die Möglichkeit durchaus zugegeben werden, daß es sich dabei um eine ursprüngliche Vorstellung handelt. Aber die Frage ist nach ihm allzu einseitig gestellt worden, da diese Gottesvorstellung bei den ethnologisch ältesten Völkern niemals allein vorkommt und auch niemals den eigentlichen Kern der religiösen Lebensformen ausmacht. Und Jensen bemüht sich zu zeigen, daß der Hochgott-Glaube nicht die einzige Gottesidee ist. Eine dieser Gottesvorstellungen ist die von ihm nach den Marind-anim von Neu-Guinea genannte Dema-Gottheit. Sie unterscheidet sich von den uns geläufigen Gottes-Vorstellungen durch ihre zeitliche Wirksamkeit. Wir kennen eine allgegenwärtige Gottheit, die das Schicksal der Welt lenkt und zu der sich der Mensch durch Gebet, Opfer und gottesfürchtige Haltung in Beziehung setzen kann. Die Dema-Gottheit hingegen ist nicht auf diese Weise — etwa im Himmel oder auf dem Olymp — gegenwärtig, sondern ihre Gegenwärtigkeit ist von ganz anderer Art. Ihre einzige aktive Wirksamkeit liegt in der längst vergangenen Urzeit — oder besser am Ende der Urzeit. Die Mythen sind darauf gerichtet, alles Bestehende als etwas „Gewordenes“ darzustellen und müssen daher notwendig einen vorhergehenden andersartigen Zustand der Welt voraussetzen. Die beherrschenden Wesen dieser „Urzeit“ sind die Dema, die bald als menschengestaltig, bald als tier- oder pflanzengestaltig beschrieben werden. Unter ihnen sind es die Dema-Gottheiten, die durch ihr schöpferisches Wirken das Seiende und die Seinsordnung hervorrufen und damit gleichzeitlich schließlich die Urzeit beenden. Der schöpferische Prozeß ist ebenfalls grundverschieden von den uns aus dem Bereich der Hoch-Gott-Vorstellung bekannten Vorgängen. Nichts Seiendes wird auf handwerkliche Art „gemacht“ und dann mit Leben beseelt. Unter den verschiedenartigen mythischen Beschreibungen, wie Seiendes entsteht, ist es ein zunächst befremdend anmutendes Mythologem, das uns immer wieder in vielfältigen Abwandlungen entgegen tritt und das als die Grundkonzeption des alt-pflanzerischen Weltbildes überhaupt angesprochen werden muß: Der entscheidende Vorgang, durch den die wichtigen Erscheinungen der Welt entstehen, ist die *Tötung der Dema-Gottheit durch die Dema*. Nach Jensen besteht kein Zweifel daran, daß es sich dabei — wie bei allen großen Mythen — um eine wahre Aussage über das Wesen des Seins und der Seinsordnung handelt und daß das Mythologem von der Tötung der Gottheit eine echt-religiöse, d. h. auf göttlich-schöpferische Wirksamkeit zurückgeführte Beschreibung der Lebens-Situation von Mensch, Tier und Pflanze ist. Mit dem Ende der Urzeit hört das Dema-Dasein auf. An Stelle der Unsterblichkeit tritt sterbliches, irdisches Leben, aber auch die Fortpflanzungsfähigkeit, die Nahrungsbedürftigkeit und die lebenvernichtende Seinsform. Die getötete Dema-Gottheit verwandelt sich selbst in die Nutzpflanzen, aber sie tritt auch die erste Totenreise an und verwandelt sich selbst ins Totenreich, dessen Abbild das Kulthaus auf Erden ist. Daneben kehrt überall die Angabe wieder, daß sie als Mond an den Himmel geht und durch das Vergehen und Wieder-neu-erstehen als ein Symbol des sich immer wieder erneuernden Lebens erscheint. Eine solche Gottheit ist nicht gegenwärtig, und es wäre beispielsweise ganz sinnlos, zu ihr zu beten. Sie lenkt nicht das irdische Schicksal, sondern sie hat das Seiende, dem sich das menschliche Interesse zuwandte, in seiner bestehenden Ordnung hervorgerufen, und in den Grenzen dieser Ordnung läuft das Geschehene ab. Die religiöse Haltung des Menschen

besteht im wesentlichen darin, daß er sich des göttlichen Ursprungs dieser Ordnung bewußt bleiben soll, und das kultische Leben ist deshalb vorwiegend eine dramatische Aufführung der Urzeit-Vorgänge selbst. Als solche sind vor allem die zahlreichen Tötungs-Rituale zu verstehen, die wir von den Völkern dieser Kulturzugehörigkeit kennen, aber auch viele andere Kultformen, die wir erst im Hinblick auf dieses Mythologem verstehen.

Nachdem Jensen auf diese Weise die religiöse Bedeutung der pflanzlichen Dema-Gottheit hervorgehoben hat, will er auch noch die Gestalt eines Herrn der Tiere, der als Schützer des Wildes und als Jagdhelfer der Menschen verehrt wird, herausarbeiten. Er fühlt dieses Bedürfnis, weil er zugeben muß, daß die Dema-Gottheit offensichtlich in kulturgeschichtlich jüngeren Epochen entstanden ist und ihre Blütezeit eigentlich in den altpflanzerischen Kulturen gehabt hat. Der Herr der Tiere soll dann zu einer alten jägerischen Epoche gehören. Der Leser kann selbst in Jensens Buch nachlesen, wie er größere Schwierigkeiten hatte, um den Herrn der Tiere von dem Hochgott scharf zu unterscheiden. Aber das ist hier nicht unsere Sache. Jensen ist überzeugt, daß jede große ethnologische Kultur ihr eigenes Mythologem hat, worin die primitiven Menschen, die diese Kultur geschaffen haben, auf mythische Weise ihre wirklichen Erlebnisse, ihre wirkliche Einsicht im So-Sein der Welt ausgedrückt haben.

Wenn Jensen damit Recht hat, dann wird, wie der Leser leicht begreift, der Sinn der Frage nach dem Ursprung der Gottesidee ein ganz anderer. Wir müssen dann fragen, nicht wie ist die Gottes-Idee in der Menschheit entstanden, sondern wie sind die Gottes-Vorstellungen der verschiedenen Kulturen entstanden?

Folglich gibt es auch keinen Übergang mehr vom Hochgott-Glauben zur Dema-Gottheit — oder zum Herrn der Tiere — und gibt es auch kein Kriterium mehr, um die Wahrheit und den Wert der verschiedenen Gottes-Vorstellungen zu beurteilen. Sie haben alle ihre Wahrheit und ihren Wert in sich selbst. Als mythische Wiedergaben wirklicher Erlebnisse, wirklicher Einsichten in das So-Sein der Welt können wir sie nicht erklären und auch nicht unter rationelle Begriffe bringen. Wir können sie allein verstehen, d. h. sie werten als wahre Produkte des menschlichen Geistes.

Es ist deshalb auch unangebracht, die Dema-Gottheit als eine Verfalls-Erscheinung der Hochgott-Idee zu betrachten. Wie alle kulturellen Gestaltungen hat das auf die Gottesidee der Dema basierte religiöse Weltbild zu Dekadenz-Erscheinungen geführt. Es ist aber in der Auffassung Jensens unmöglich, den Hochgott-Glauben als eine erhabene Religion am Anfang der Menschheitsgeschichte darzustellen und alle spätere Gestaltungen als Verfalls-Erscheinungen abzuwerten. Beide Gottes-Vorstellungen haben vielmehr in den ihnen zugewandten Epochen jeweils ihren erhabenen Ausdruck gefunden und in Zeiten der Kulturverarmung auch Formen der Degenerierung gezeigt.

Fragen wir, ob denn kein einziges gemeinsames Element in diesen „wahren Gottes-Vorstellungen“ übrig bleibt, dann bekommen wir die Antwort, daß alle diese Gottesvorstellungen ihren Ursprung haben im menschlichen Geist, der im schöpferischen Augenblicke intuitiv das So-Sein der Welt erlebt und in echten Mythen zum Ausdruck bringt. Wollen wir also den Ursprung dieser Gottes-Vorstellungen, wie sie uns bei den Naturvölkern begegnen, herausfinden, dann müssen wir das ursprüngliche Mythologem entdecken, dem sie ihr Entstehen zu danken haben. Die ur-monotheistische Theorie kann uns dabei nicht helfen, vielmehr uns nur in die Irre führen. In ihrer Frage nach dem Ursprung der Gottesidee geht sie von der Voraussetzung aus, daß es nur eine wirklich objektive Gottesidee gibt, in Vergleich mit welcher alle die anderen Gottes-Vorstel-

lungen nur degenerierte Abweichungen sind. Sie hat nicht verkannt, daß alle Erkenntnisse, mit denen wir es in der Religionswissenschaft zu tun haben, überhaupt auf das Wesen der Erscheinungen gerichtet sind, und darum hat sie auch einerseits die wahre Antwort nicht gefunden auf die magischen Theorien und andererseits die Aussagen über das So-Sein in der Welt der echten Mythen nicht nach ihrem wahren Sinngehalt gewertet. Wie groß auch das Verdienst der kulturhistorischen Methode sein möge, sie wird niemals die Religionswissenschaft zum Ziel führen, wenn sie sich nicht von kulturhistorischer zur kultur-morphologischen Methode umformt.

So sind wir an den eigentlichen Kernpunkt angelangt, wo Schmidt und Jensen auseinandergehen. Aber ehe wir den tieferen Grund ihrer verschiedenen Lösung der Frage untersuchen, müssen wir noch die Aufmerksamkeit richten auf Eliade<sup>2</sup>. Wie Jensen lehnt auch er die evolutionistische Religionsgeschichte ab. Alle religiösen Stellungnahmen des Menschen sind ihm gegeben vom Anfang seiner Geschichte. Damit will er nicht sagen, daß die Geschichte ohne Bedeutung ist für die religiösen Phänomene, aber er kann die historische Frage außer acht lassen, wenn er die religiösen Erscheinungen um ihrer selbst willen, das heißt als Hierophanie studiert. Er ist überzeugt, dazu das Recht zu haben, da die Dialektik der Hierophanie identisch ist und bleibt die ganze Geschichte der Menschheit hindurch. Darum macht sie die spontane und integrale Entdeckung aller religiösen Werte möglich, welche diese auch sein mögen und auf welcher historischen Höhe die Gemeinschaft oder der Einzelne, der diese Entdeckung macht, auch stehen möge. Diese Dialektik der Hierophanie setzt nicht allein das Heilige dem Profanen gegenüber, sondern hat auch die Tendenz, die profanen Gebiete einzuschränken und endlich ganz aufzulösen.

Sehen wir genauer zu, dann entdecken wir auch in den Hierophanien eine immer wiederkehrende Tendenz, nämlich daß sie immer geneigt sind, zu ihrem Archetypus zurückzukehren. Es ist darum von der allergrößten Bedeutung, daß der Forscher sich immer bemühe, diesen Archetypus zu entdecken. Diese Archetypen können im Lauf der Geschichte manche Abweichungen, Degenerierungen, Symbiosen, Einflüsse, Verdunkelungen usw. erleiden, aber immer kann der Religionsforscher den Archetypus unter allen Komponenten entdecken. Die Frage nach dem Ursprung einer Gottes-Vorstellung bedeutet und kann denn auch nur bedeuten, welcher ihr Archetypus war und ist.

Wie er das versteht, können wir begrifflich machen durch seine Auseinandersetzung mit Beziehung zu den, wie er es ausdrückt, himmlischen Hierophanien. In Kap. I, Paragraph 17, stellt er die Frage nach dem Alter des himmlischen Höchsten Wesens. Er stimmt hierin weitgehend mit Jensen überein, wenn er sagt, daß er Schmidt nicht beipflichten kann, daß die Verehrung des Höchsten Himmelgottes die einzige und erste Religion der Primitiven gewesen sein sollte und alle anderen Formen als spätere und Degenerations-Erscheinungen zu erklären seien. Er ist der Meinung, daß der Mensch vom Augenblick ab, da er sich seiner Existenz in und gegenüber der Welt bewußt war, auch alle wesentlichen Fähigkeiten hatte, die er im Lauf seiner Geschichte gezeigt hat. Daraus folgt nicht, daß der primitive Mensch alle religiösen Formen erlebt und ausgedrückt hat, aber wohl, daß wir gar kein Recht haben zu sagen, daß die Hierophanie des Himmels die einzige primitive Hierophanie gewesen ist. Er gibt aber zu, daß die Analyse Schmidt's von den verschiedenen Schichten der australischen Religionen die zentrale Bedeutung des Himmelgottes für die archaische

<sup>2</sup> Mircea Eliade, *Traité des religions*. Paris, 1953

Religion bewiesen hat. Durch die Einweihungsriten lernt der junge Südwest-Australier die echte Theophanie, die mythische Abstammung seiner Sippe, die sozialen und sittlichen Gesetze, m. a. W. die Situation des Menschen im Kosmos. So ist die Initiation hier nicht allein ein Regenerationsritus, sondern auch ein wirklicher Erkenntnisakt. Er ist aber der Meinung, daß Schmidt zu starken Nachdruck gelegt hat auf den Erkenntnis-Charakter der in der Einweihung gegebenen Mitteilungen. Ohne Zweifel wird der primitive Mensch auch bestimmt durch die Kausalitätsfrage, aber vor allem will die Einweihung dem jungen Neophyten das Verständnis seiner existentiellen Lage im Kosmos beibringen. Die Mitteilungen metaphysischer Natur (Ursprung des Menschen, heilige Geschichte der Gottheit und der Vorfahren, Metamorphosen, Sinn der Symbole, Geheimnamen usw.) haben nicht bloß zum Ziel, das Bedürfnis nach Erkenntnis des Neophyten zu befriedigen, sondern auch und vielmehr sein ganzes Dasein zu bestärken, die Kontinuität seines Lebens zu sichern, ein verbessertes Dasein nach dem Tode zu gewähren usw. Die Anwesenheit in den ältesten Schichten der Australischen Religion der himmlischen Gottheiten im Zusammenhang der Einweihungsriten ist also, so faßt Eliade seine Auseinandersetzung zusammen, von einer besonders großen Bedeutung. Die Einweihung sichert die Wiedergeburt des Eingeweihten und offenbart ihm zugleich metaphysische Geheimnisse. Sie befriedigt zugleich das Leben und das Erkennen. Sie beweist das enge Band zwischen der Theophanie (da die wahre Natur und der wahre Name der Gottheit offenbart wird), der Soteriologie oder Heilslehre (da die Einweihung das Heil des Neophyten gewährt) und der Metaphysik (da das Prinzip und der Ursprung des Universums, des Menschengeschlechts usw. ihm gelehrt werden). Im Zentrum aber der geheimen Einweihungsriten steht der Himmelsgott, die Gottheit, die einst die Welt gemacht, den Mensch geschaffen hat und auf die Erde gekommen ist, um die Kultur und die Einweihungsriten zu bringen.

Aus dieser Eigenschaft der himmlischen Gottheiten, ursprünglich nicht allein allmächtig und schöpferisch, sondern auch allsehend und „weise“ zu sein, erklärt Eliade ihre Umformung in einigen Religionen in abstrakte göttliche Gestalten, in personifizierte Begriffe, die dienen müssen, um das Universum zu erklären oder seine absolute Wirklichkeit auszudrücken. So ist Iho, der Himmelsgott von Neu-Seeland und Tahiti, mehr ein philosophischer Begriff als eine eigentliche Gottheit. Diese Umformung in philosophische Begriffe war möglich, da die himmlische Hierophanie selbst umgeformt werden konnte in eine metaphysische Offenbarung. Die Natur, die Anschauung des Himmels, machte nicht allein die Offenbarung der menschlichen Zufälligkeit und der göttlichen Transzendenz, sondern auch und zugleich die Offenbarung von der Heiligkeit der Erkenntnis, der geistigen „Kraft“ möglich. Nirgends konnte man besser als in der Anschauung des Tageshimmels und des Sternenhimmels den göttlichen Ursprung und die Heiligkeit des Wissens entdecken, die Allmacht von Ihm, der alles weiß, alles gemacht hat und über alles wacht, erkennen. Für uns Moderne, so beschließt Eliade diesen Paragraphen, scheinen solche Gottheiten abstrakte Wesenheiten zu sein und wir sind geneigt, sie mit einem philosophischen Begriff, nicht aber mit einer eigentlichen Gottheit zu verbinden. Vergessen wir nicht, so fährt er fort, daß für den primitiven Menschen, für den Mensch, der diese Gottheiten geschaffen hat, das Wissen und das Erkennen Epiphanien der „Macht“, der „heiligen Kraft“, waren und geblieben sind. Der Allsehende und der Allwissende kann und ist alles. Manchmal werden solche Höchste Wesen von himmlischem Ursprung zu Weltgrund, zu Urheber und Lenker der kosmischen Rhythmen und haben sie die Tendenz zu koinzidieren mit dem meta-

physischen Urgrund, mit der metaphysischen Substanz des Universums oder mit dem Gesetz, mit dem, was ewig und universell ist in den vorübergehenden Phänomenen, mit dem Gesetz, das die Götter selbst nicht aufheben können.

Im folgenden Paragraphen analysiert Eliade die Himmelsgötter der arktischen und zentral-asiatischen Völker. Er öffnet seine Analyse mit einigen allgemeinen Bemerkungen. Wenn wir, so sagt er, von den Religionen der primitiven Völker übergehen zu den sogenannten polytheistischen Religionen, dann entdecken wir große Unterschiede. Diese sind aber ihrer Geschichte zuzuschreiben. Natürlich hat die „Geschichte“ auch die primitiven Theophanien modifiziert. Ihre ursprünglichen „Formen“ haben sich geändert, sei es durch äußere Einflüsse, sei es allein dadurch, daß sie eine menschliche Tradition erlebt haben. In den sogenannten polytheistischen Religionen aber hat die „Geschichte“ mit einer ganz anderen Kraft gewirkt. Die religiösen Begriffe dieser Völker, Schöpfern von Geschichte, sind ausgesetzt gewesen den Einflüssen, Symbiosen, Bekehrungen, Rückgängen usw. Die göttlichen Gestalten wie alle anderen Formen, Schöpfungen einer solchen Kultur verraten in ihrer Struktur unzählbare Komponenten. Zum Glück des Religionsforschers aber wird das religiöse Leben wie auch seine Schöpfungen beherrscht durch die „Tendenz zum Archetypus“. Wie zahlreich und wie verschieden die Komponenten einer göttlichen Form auch sein mögen, ihr Ausdruck hat immer die Tendenz, zum Archetypus zurückzukehren. Darum meint Eliade, daß er die „Geschichte“ dieser göttlichen Formen nicht kennen muß, um ihre Struktur und ihre Schicksale zu verstehen. Jede dieser göttlichen Gestalten, welches auch ihre Geschichte gewesen sei, ist geneigt, ihre ursprüngliche Form zurückzufinden, zu ihrem Archetypus zurückzukehren. Damit aber will er nicht gesagt haben, daß diese himmlischen Gestalten einfach sind oder daß wir den Vereinfachungsprozeß weiterführen können. Allein, daß wir immer den Archetypus unter den geschichtlichen Komponenten entdecken können.

Das erste, neue Element, das Eliade in den Göttern dieser Völker entdeckt, ist die Oberherrschaft. Die Theophanie beschränkt sich hier nicht auf die himmlischen und meteorologischen Realitäten, ihre Macht manifestiert sich nicht allein durch die kosmische Schöpfung. Sie werden zu „Oberherren“, zu universellen Herrschern. Obwohl abgeleitet von den himmlischen Attributen, bedeutet dieses Attribut eine neue religiöse Bewertung der „Macht“ und neigt dazu, die Gestalt der Gottheit stark zu modifizieren. Wir können Eliade hier nicht weiter folgen in seinen Auseinandersetzungen. Wir wollen allein noch die Aufmerksamkeit richten auf die Weise, wie er die anderen religiösen Gestaltungen und Formgebungen beschreibt, nämlich die solarischen, lunarischen, tellurischen, aquarischen, vegetarischen, agrarischen, räumlichen und zeitlichen Hierophanien. Sein Ziel bleibt immer, den ursprünglichen Archetypus zu entdecken und zu zeigen, wie in jedem Menschen, jeder Epoche der Geschichte und in jedem Volke die Fähigkeit gegeben ist, diese religiösen Werte zu erleben und auszudrücken.

Folglich ist die Frage nach dem Ursprung der Gottesidee eine ganz andere als bei Schmidt und auch als bei Jensen. Wie sehr auch Eliade und Jensen in manchen Ideen übereinstimmen, besonders in ihrer Abweisung von Schmidt's Theorie, daß die Hochgott-Idee nicht allein eine zentrale, sondern auch eine einzigartige Bedeutung in den Urkulturen gehabt haben sollte, wie sehr auch der Archetypus Eliades uns an das ursprüngliche Mythologem Jensens erinnert, es ist jedoch so, daß das Interesse Eliades am historischen Ursprung der Hierophanien immer im Hintergrund bleibt. Er verspricht uns wohl einen zweiten Teil, worin er die historische Entwicklung der Hierophanien beschreiben will, aber aus allem, was er bisher in diesem ersten Teil gesagt hat, kommt deutlich

heraus, daß er die Geschichte allein heranzieht, um noch deutlicher den unveränderlichen Charakter der religiösen Dialektik und der Archetypen zu betonen. Seine Ideen noch einmal zusammenfassend, sagt er am Schluß, daß die religiöse Dialektik nichts anderes ist als das unaufhörliche Streben des Menschen, die echte Wirklichkeit zu entdecken.

Die archaische Ontologie identifiziert die Wirklichkeit vor allem mit einer „Macht“, einem „Leben“, einer „Fruchtbarkeit“, einem „Überfluß“, aber auch mit allem, was fremd, eigenartig, auffallend ist, m. a. W. mit allem, was auf volle Weise existiert oder eine außergewöhnliche Existenz manifestiert. Die Heiligkeit verwirklicht sich in dem Grade, wie der Mensch religiös ist, wie er seinserfüllt ist und je mehr er der Irrealität eines Werdens ohne Sinn entrückt ist. Daraus folgt die Tendenz des Menschen, das ganze Leben zu heiligen. Die Hierophanien heiligen den Kosmos, die Riten das Leben. Das Dasein des Menschen realisiert sich also auf zwei parallelen Ebenen: der Ebene des Zeitlichen, des Werdens, der Illusionen und der Ebene des Ewigen, der Substanz, der Wirklichkeit.

Weil aber die religiöse Dialektik die Tendenz hat, die Zonen des Profanen unaufhörlich zu beschränken und endlich ganz aufzuheben, so ruft sie die entgegengesetzte Tendenz auf, den Widerstand gegen das Heilige, Widerstand, der im Herzen selbst der religiösen Erfahrung auftritt. Dieser Widerstand gegen das Heilige heißt in der existentiellen Metaphysik die Flucht aus der Authentizität. So entstehen im Lauf der Menschheitsgeschichte augenscheinlich entgegengesetzte Bewegungen, Identifikationen und Scheidungen, Attraktionen und Widerstände. Aber alle religiösen Stellungnahmen sind dem Mensch gegeben vom Anfang seiner Geschichte. Von einem bestimmten Gesichtspunkt aus gibt es keinen Bruch im Zusammenhang zwischen den Primitiven und dem Christentum. Die hierophanische Dialektik ist dieselbe für ein australisches *Churinga* und für die Fleischwerdung des Logos. In beiden Fällen haben wir es zu tun mit einer Erscheinung des Heiligen in einem Teil des Kosmos. Ohne Zweifel kann die Geschichte neue religiöse Erlebnisse fördern oder parallelisieren, aber niemals kann sie die Notwendigkeit der religiösen Erfahrung aufheben.

Der Leser begreift jetzt, wie in der Perspektive Eliades die Frage nach dem Ursprung der Gottesidee einen ganz anderen Sinn bekommen hat, oder besser wie sie gar keinen Sinn mehr hat.

Die historische Frage ist auf die zweite Stelle zurückgedrängt. Von Anfang an hat der Mensch, der sich seiner existentiellen Lage in der Welt bewußt war, versucht, seine Existenz in der wirklichen Welt zu fundieren und zu sichern. Das hat er in seinen mannigfaltigen Hierophanien getan, mußte er tun, hat er immer getan in der Vergangenheit und wird er tun in der Zukunft. Aber nichts gewährt ihm und kann ihm die Sicherheit gewähren, daß er die wahren, die echten Hierophanien entdeckt hat.

Und hier kommen wir auf den *Grundfehler* von Jensen und von Eliade. Ihre Analysen sind tief und gründlich, aber sie haben nicht tief genug gegraben. Warum erkennt der Mensch seine Lage im Kosmos, warum erkennt er sich als Subjekt in der Welt und setzt er doch die Welt als Objekt sich gegenüber? Die Antwort auf diese Fragen scheidet alle Idealisten und Positivisten und die vom Idealismus oder Positivismus ausgegangenen Phänomenologen und Existentialisten grundsätzlich von allen, die dem Menschen die Fähigkeiten zuschreiben, auf Grund der ersten Seinsprinzipien ihre Abhängigkeit von einem persönlichen Weltgrund zu erkennen.

Das Verdienst Jensens und Eliades wie auch mancher Phänomenologen und Existentialisten ist es ohne Zweifel, daß sie den Menschen gesehen haben nicht

als eine abstrakte Wesenheit und auch nicht als eine arithmetische Addition von individuellen und sozialen Trieben, sondern ihn betrachtet haben als wirklich existierendes Wesen, das Teil hat an der Welt, ein Teil der Welt ist und jedoch sich als Subjekt gegenüber dieser Welt setzen kann, sich seines Teilseins der Welt bewußt ist und sich nicht unbedingt dieser Welt überlassen kann, solange er seine Subjektivität, sein Subjekt-sein nicht preisgeben will. Dieser Mensch ist ein Mensch mit Trieben und Lüsten, aber auch ein Mensch mit Vernunft, mit Pflicht- und Schuldbewußtsein, ein Mensch mit einem Willen, mit Verlangen, Hoffnung und Liebe, mit Streit und Leid, ein voller Mensch, der nicht irgendwo in Abstracto existiert, sondern mitten in der Welt, die er erkennt als seine Welt, womit er wirkliche Beziehungen unterhält, unterhalten muß und unterhalten will und der doch sich von der Welt distanzieren, über sie urteilen und sprechen kann. Wie Van Baal es in seinem schönen Buch *Over wegen en drijfveren der Religie*<sup>3</sup> zutreffend geschrieben hat: wollend und wünschend und arbeitend bahnt der Mensch sich einen Weg durch die Welt. Er ist Subjekt. Er erkennt sich als etwas anderes, als mehr als einen Teil der Welt. Und dieses Wissen von seinem Subjekt-sein kann ihn führen zum Gefühl von Einsamkeit und Verlassenheit mitten in der Welt, zur Entfremdung von der Welt, deren Teil er jedoch ist. In dieser Entfremdung von der Welt stellt der Mensch sich die Frage, „ob die Welt und sein Dasein in der Welt einen Sinn hat“. Sie kennen die Antwort Heideggers auf die Frage. Ausdrücke wie „Angst zum Tode“, „Geworfensein“ und dergleichen sagen genügend, daß er keinen Sinn für das menschliche Dasein gefunden hat<sup>4</sup>.

Auch Satre hat das Dasein sinnlos genannt, und wenn er doch einen Sinn des Daseins andeuten will, dann kann er ihn allein finden im Spiel am Rande des Abgrundes, womit das Subjekt sich selbst überzeugt von seiner Freiheit und seiner Größe<sup>5</sup>.

*Gabriel Marcel* und die christlichen Existentialisten überhaupt haben eine andere Wahl vollzogen. Aber es ist auch nur eine Wahl. Auch für sie kann der Mensch allein wählen zwischen der Welt, worin er sich selbst verliert, und Gott, der allein seiner Welt und seinem Dasein in der Welt einen Sinn geben kann.

Jeder nachdenkende Mensch muß zugeben, daß die Existentialisten tief eingedrungen sind in den wirklichen Menschen. Auch die Geschichte der Religionen zeigt uns auf jeden Schritt und Tritt, wie der Mensch hin und her geschwankt hat zwischen einer völligen Übergabe einerseits an seine Welt und seine Gemeinschaft, die er dann vergötzt, und andererseits an den überweltlichen Gott, Schöpfer und höchstes Gut, Ursprung und Ende der Welt und der Menschen. Aber sie haben nicht tief genug gegraben und sie konnten nicht tief genug graben, da sie vom Idealismus oder vom Positivismus aus zu ihrem Existentialismus gekommen waren. Vom idealistischen Gesichtspunkt aus konnten sie keinen absoluten Seinsgrund finden für die ethischen und kulturellen Werte, und vom positivistischen aus konnten sie allein sinnliche Bedürfnisse und Lusttriebe entdecken. Wollten sie über diese Gesichtspunkte hinausgehen, dann mußte es für sie sonnenklar sein, daß die Welt und ihr Dasein ganz sinnlos war. Wollten sie dies nicht annehmen, dann blieb ihnen allein ein völlig subjektiver Glaube übrig.

<sup>3</sup> Amsterdam, 1947.

<sup>4</sup> Die Lösung bringt Heidegger auch nicht in späteren Büchern wie: *Platons Lehre der Wahrheit* und *Holzwege*.

<sup>5</sup> *L'être et le néant*, Paris, 1947, S. 708.

Der Mensch will aber und kann sich damit nicht begnügen. Warum aber nicht? Das ist und bleibt die Frage, worauf er eine Antwort will. Er ist in der Welt und er setzt sich als Subjekt der Welt gegenüber. Er erkennt, wie Eliade es zutreffend ausdrückt, die Irrealität eines Werdens ohne Sinn, und dieses Erkennen kann ihm allein möglich sein, weil er in sich nicht allein die Fähigkeit, sondern auch die Notwendigkeit trägt, sein Dasein zu verstehen als gehörend zu einer Seinsordnung, die nur möglich und sinnvoll ist, wenn sie wurzelt in einem tieferen, überweltlichen Grund und gerichtet ist auf diesen überweltlichen Grund, Ursprung aller weltlichen und menschlichen Werte, Gott.

Mit anderen Worten, sie haben nicht gesehen, daß die Gottesidee entsteht aus der spontanen Reaktion des Menschen auf die Welt und aus seinem spontanen Nachdenken über seine geistlichen Strebungen; daß sie, wie unvollkommen sie manchmal auch sein mag, ihren tiefsten Grund hat in der metaphysischen Funktion des menschlichen Geistes, die den Mensch dazu treibt und es ihm möglich macht, die sittliche Ordnung und die geistlichen Werte zu verbinden mit dem letzten Grund alles Seienden. Ganz kurz können wir sagen: die Philosophie, d. h. die Metaphysik ist immanent im Menschen; sie gehört zu seinem Wesen; er ist ein Wesen, dessen Sein und Handeln durch die Vernunft bestimmt wird. Das bedeutet aber nicht, daß der einzelne Mensch oder die Gemeinschaft immer sehr vernünftig gedacht und gehandelt hat, mit Bezug auf die Gottesidee, daß er sie immer klar im Bewußtsein trug. Die Religionsgeschichte ist da, um uns zu überzeugen, daß das nicht der Fall ist, und wir erkennen völlig das große Verdienst Jensens, uns gewiesen zu haben auf den eigenen Charakter der Demagogie und Eliades, die Hierophanien in ihrer Mannigfaltigkeit beschrieben zu haben.

Wir wollten allein unterstreichen, daß die Frage nach dem Ursprung der Gottesidee nicht gelöst ist, wenn man gewiesen hat auf die mythischen Einsichten und Ausdrücke wie Jensen oder auf das Realitätsbewußtsein des religiösen Menschen wie Eliade<sup>6</sup>. Immer bleibt die Frage offen, was im Menschen solche mythische Einsichten oder solches Realitätsbewußtsein möglich macht. Und diese Frage löst allein und kann allein die Metaphysik lösen. Darum auch ist in letzter Instanz der Sinn der Frage nach dem Ursprung der Gottesidee ein metaphysischer.

Sollte man nun sagen, daß doch Schmidt in seiner Endsynthese zum Schluß gekommen ist, daß allein eine göttliche Offenbarung die Gottesidee der ältesten uns bekannten menschlichen Kulturen genügend erklärt. Und glauben wir selbst nicht, daß Gott zu den ersten Menschen gesprochen hat und von Sich selbst Zeugnis abgelegt? Wie können wir dennoch behaupten, daß die Gottesidee ihren Ursprung hat in der normalen Wirkung des menschlichen Geistes unter dem Einfluß der objektiven Welt?

Die bekannte Antwort ist, daß die Offenbarung, worin Gott sich der Menschheit bekannt gemacht hat, nicht die Ausschaltung des menschlichen Geistes bedeutet, sondern vielmehr die ganze Struktur der menschlichen Persönlichkeit mit ihren geistlichen Fähigkeiten voraussetzt und damit die Fähigkeit, Gott in und durch seine Geschöpfe zu kennen. Das Geistige im Menschen ist also der wesentliche Grund und die unentbehrliche Bedingung seines Vermögens, Gottes Stimme zu

<sup>6</sup> In: *Images et Symboles*. Paris 1953, p. 235 stellt Eliade diese Frage: „Il reste à savoir si ces ouvertures (die Symbole) sont autant de moyens d'évasion ou si au contraire elles constituent l'unique possibilité d'accéder à la véritable réalité du monde.“ — Siehe auch: *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953. Nach Eliade kann allein der Glaube die Antwort geben.

hören, wenn er ihn ruft zu seiner übernatürlichen Bestimmung. Viel besser als die Modernen, die ein religiöses apriori als eine notwendige Bedingung der religiösen Erfahrung voraussetzen, hat Sankt Thomas diese natürliche Anlage gesehen als die Möglichkeit, Gott zu hören und ihm zu gehorchen, wenn er sie mit dem Namen *potentia oboedientialis* bezeichnete. So sah der Aquinate die Größe des Menschen in seiner Fähigkeit, Gott zu erkennen und sich mit Gefühl und Wille an Gott hinzugeben.

Wie der Mensch aber seine natürlichen Kräfte gebraucht hat, wie die Religion in der Wirklichkeit der Geschichte gewesen ist, in welchen Formen und Riten er sie ausdrückt und erlebt hat, das ist die historische Frage. Wer aber den tieferen metaphysischen Grund der Hierophanien und Gottes Vorstellungen nicht wertet, der kann auch in der Religionswissenschaft und besonders in der Frage nach den Ursprung der Gottesidee nicht vorbeikommen am relativistischen Nihilismus des Historismus, der hat kein Kriterium mehr, um die wahre Gottesidee unter ihren vielen Degenerierungsformen zu entdecken, der kann, wie Jensen, die Dema-Gottheit nicht als Degenerationsform gegenüber der Idee des Höchsten Wesens abschätzen, der kann auch nicht, wie Eliade, einen definitiven religiösen Wert entdecken.

## KLEINE BEITRÄGE

J. FR. SCHUTTE SJ, ROM

### DIE MISSGLÜCKTE RETTUNG DES LOTSSEN DER 'SAN FELIPE'

Dem Lotsen der 'San Felipe'<sup>1</sup> ist unversehens ein neuer Hoffnungsstern erschienen: ein Geschichtsforscher, der in Japan lebt und sich auf dem Gebiet der Kirishitan-Geschichte schätzenswert betätigt, hat versucht, ihn zu retten. In den 'Missionalia Hispanica' veröffentlicht nämlich Luis Alvarez-Talandriz seine *Apuntes a dos artículos más sobre el piloto del 'San Felipe'*<sup>2</sup>. Die beiden Studien, um die es sich handelt, sind die von P. Johannes Laures SJ und unsere eigene.

Soweit im Artikel des A. die Gesamtdarstellung bei Laures angegriffen wird, von der wir ausdrücklich abstrahiert haben, müssen wir es dem Ermessen des Kirishitanforschers der Sophia University in Tokyo überlassen, ihm zu antworten. Wir gehen hier kurz auf die Gegengründe ein, mit denen A. unsere Beweisführung zu entkräften sucht. Es sind vor allem vier Einwände:

1. Wir bringen kein neues Element zur Klärung der Frage.
2. Die japanischen Quellen schweigen vom Lotsenwort.
3. Die Zeugen für die Aussage sind als verdächtig abzulehnen; ihren Zeugnissen sind die in Manila aufgenommenen entgegenzusetzen.
4. Der japanische Beamte konnte an den spanischen Lotsen nicht die verhängnisvollen Fragen richten, auf die der Pilot hereinfel.

#### *I. Die Zeugenverhöre in Nagasaki*

Erstmals haben wir auf die verschollenen Originalakten und die zwei Kopien (alle drei im ARSI) von den Zeugenverhören in Nagasaki die Aufmerksamkeit

<sup>1</sup> Vgl. J. Fr. Schütte SJ, *Der Ausspruch des Lotsen der 'San Felipe' Fabel oder Wirklichkeit?* ZMR 36, 1952, 99—116, und: J. Laures SJ, *Kritische Untersuchung des berühmten Lotsenwortes der 'San Felipe'* in: NZM 7, 1951, 184—203.

<sup>2</sup> *Missionalia Hispanica*, Madrid 1953, Ano X, Num. 28, pp. 175—195.

der modernen Forschung gelenkt. Der 1599 in Madrid erfolgte Druck dieser *Informaciones*, den weder Laures noch Alvarez-Talandriz erwähnen, dürfte heute wohl nicht viel leichter anzutreffen sein als die handschriftlichen Akten. Einige alte Historiker, so namentlich Guzmán und Bartoli, haben ihn gekannt und benutzt: und sie haben sich klar auf den Boden dieser Zeugnisse gestellt! Aber sie geben weder den Text noch die Namen *aller* Zeugen noch den Inhalt des Zeugnisses der Einzelnen, sondern begnügen sich mit dem aus den Akten gewonnenen Gesamteindruck. Von der Art und dem genaueren Inhalt der Akten kann sich aber daraus der moderne Historiker durchaus kein Bild machen. Infolgedessen haben wir uns nicht auf Guzmán und Bartoli, sondern auf die Originalakten gestützt. Dies um so mehr, als Laures, dessen Lösung wir als unbefriedigend zurückwiesen, die Akten gänzlich beiseite ließ, obwohl sich die Missionsobern und Missionare, der Japanbischof und der Oberkapitän und die andern, die in jener Zeit von der Wahrheit des Lotsenwortes überzeugt waren, gerade auf diese Akten stützten.

## II. Das Schweigen der japanischen Quellen

Die Abschnitte aus vier japanischen Chroniken, die A. in spanischer Sprache wiedergibt, sind ein begrüßenswerter Beitrag. Aber Beweiskraft für oder gegen das Lotsenwort dürfte ihr Schweigen kaum beanspruchen können. Denn:

1. Die tägliche Erfahrung der historischen Forschung zeigt, wie unzuverlässig gewöhnlich das 'argumentum ex silentio' ist. Neben die vier 'schweigenden' Chroniken kann rasch eine fünfte treten, die vom Ereignis spricht, und schon stürzt das ganze Kartenhaus des Beweises in sich zusammen.

2. Diese Chroniken sind ohne kritische Voruntersuchung nebeneinandergereiht. Schon ein einfacher Vergleich zeigt, daß bestimmte Reihen von Faktoren in verschiedenen der zitierten Quellen, einige fast wörtlich, wiederkehren, während andere Tatsachen in allen vermißt werden. *Hoan-Taiko-ki* und *Shikoku gunki* stimmen in der Gesamtlinie des Berichtes und in vielen Einzelheiten (in nicht wenigen wörtlich) so sehr überein, daß von zwei unabhängigen Quellen überhaupt nicht die Rede sein kann: sie gehen auf dieselbe Grundquelle zurück. Auffallende Ähnlichkeiten, wenn auch nicht so frappante, gibt es auch in den beiden andern Quellen. Man hätte also zu allererst das Verhältnis dieser Quellen zueinander untersuchen müssen (das Ergebnis wäre sicher überraschend geworden), ferner ihre Glaubwürdigkeit und ihre Tendenzen.

3. Das wesentliche Interesse aller vier Chroniken besteht an dieser Stelle darin zu zeigen, wie den Japanern durch einen glücklichen Zufall ein immenser Reichtum mühelos in den Schoß gefallen ist. Den Ausländern wird ein Minimum von Aufmerksamkeit gewidmet. Ihre Bemühungen um die Rettung der Schiffshabe, die Gesandtschaft an den Hof usw. werden *hier* gänzlich ignoriert<sup>3</sup>: M. a. W. es fehlt die ganze Tatsachenreihe, welche die Spanier der 'San Felipe' zu Trägern der Aktion und des Interesses hat. Deshalb ist auch ihr Schweigen vom Lotsenwort weder auffallend noch irgendwie beweisend.

## III. Abwertung der Zeugen der Nagasaki-Akten?

Im Eifer der Polemik versucht der Artikel von A., den Wert der Aussagen der einzelnen Zeugen einfachhin wegzudisputieren. Was ist davon zu halten?

<sup>3</sup> Da wir den *ganzen* Text der Chroniken bisher nicht zur Hand haben, könnte es sein, daß sie an anderen Stellen davon sprechen: im Zusammenhang der Beschlagnahme der Schiffshabe sind die Angaben über die ausländische Besatzung der 'San Felipe' spärlich, ungenau, teilweise direkt falsch. Was die Chronisten interessierte, war das Schiff und sein reicher Inhalt.

1. Kein Historiker wird leugnen, daß bei der Wertung derartiger Zeugnisse mit der nötigen Vorsicht voranzugehen ist. Aber die 'mala fides' ist bei den Zeugen konkret zu beweisen, nicht aus allgemeinen Gründen anzunehmen: Dies müßte man ebenso als kritiklos ablehnen, wie es wäre, wollte man ihre Aussagen ohne Prüfung als bare Münze hinnehmen. Es ist auch nicht allein die Persönlichkeit der Aussagenden in Rechnung zu ziehen, man muß ebenso den Inhalt ihres Zeugnisses sorgfältig abwägen. Stellt sich dabei heraus, daß die Befragten, ob bona oder mala fide, Dinge aussagen, über die sie nicht hinreichend informiert sein können, oder die mit anderswie erwiesenen Tatsachen in Gegensatz stehen, so wird man selbstverständlich die nötigen Abstriche machen. Ausschließen von der historischen Wertung kann man sie nur, wenn und soweit ihre 'mala fides' oder ihre Urteilsunfähigkeit wirklich dargetan ist.

2. Man muß sich auch über die Folgen eines Vorgehens, wie es A. auf die Zeugen von Nagasaki anwendet, klar sein. Wenn man die Zeugen der einen Seite wegen ihrer nationalen oder religiösen Gegensätze oder wegen der Vor- und Nachteile, die ihnen ihre Aussage allenfalls verursachen kann, ohne weiteres streicht, so ist kein Grund, dasselbe Verfahren nicht auf die andere Seite anzuwenden: so fallen auch die Aussagen von Manila ohne weiteres dahin. Da in ähnlichen geschichtlichen Fragen derartige Rücksichten selten gänzlich ausgeschlossen werden können, begibt sich der Historiker auf diese Weise grundlos eines Großteils des zur Verfügung stehenden geschichtlichen Quellenmaterials.

3. Wenn der Verfasser die Forderung stellt, daß auch die Aussagen, die in Manila gemacht wurden, zu Rate gezogen werden, so ist dagegen nicht nur nichts einzuwenden, im Gegenteil *müssen* diese Dokumente zur Klärung beitragen. Freilich, um gegen das Lotsenwort etwas Stichhaltiges vorzubringen, genügt es nicht zu zeigen, daß man von den Philippinen her den Portugiesen in Japan vorwarf, sie hätten die Spanier am japanischen Hof verdächtigt. Das ist eine Frage, die neben der andern herläuft, aber sie nicht direkt berührt. Auch wenn auf der spanischen Seite der Lotse den verhängnisvollen Ausspruch getan hat, bleibt es theoretisch recht wohl möglich (es wird von den Portugiesen, allen voran vom portugiesischen Japanbischof direkt geleugnet), daß auch von anderer Seite an Hideyoshi ähnliche Informationen gelangt seien. Es ist denkbar, daß eine Gegenüberstellung der in Manila erhobenen Vorwürfe mit den beiden Informationen von Nagasaki, besonders mit der von uns hier nur kurz gestreiften 'Ersten Information', zur Entdeckung der Urheber dieser Anklagen führen kann. Sicher erregt es Verwunderung, daß sich A. über irgendwelche *direkten* Zeugnisse, die in Manila gemacht seien und das 'Lotsenwort' widerlegen, ausschweigt<sup>4</sup>.

4. Im ganzen gewinnt man den Eindruck, daß der Verfasser die Gesamtlage nicht genügend vor Augen hat. Die kirchlichen Stellen auf den Philippinen hatten sich noch im Jahrzehnt zuvor politisch viel zu stark exponiert. Sie hatten versucht, den spanischen König zu einer aggressiven militärischen Politik im Fernen Osten zu veranlassen. Darauf gehen wir nicht näher ein. Aber es zeigt, daß der Ausspruch des Piloten sozusagen 'in der Luft lag', bevor er vom Lotsen der 'San Felipe' in gut gemeinter, aber unvorsichtiger Weise geäußert wurde.

#### IV. Sehr begriffliche Fragen

Die Abwertung der Zeugen ist nicht gelungen. Aber läßt es sich vielleicht a priori zeigen, daß Masuda Nagamori an den Piloten gar nicht die gefährlichen

<sup>4</sup> Von der auffallend unsicheren Ausdrucksweise des Franziskanerbruders Juan Pobre haben wir in unserm Artikel gehandelt.

Fragen richten konnte, die dessen unbedachte Antwort zur Folge hatten?

Wußte nicht Masuda längst vorher von der Ausbreitung des spanischen Weltreiches? War nicht auch der Vorwurf der 'Fünften Kolonne', der aus dem Lotsenwort hergeleitet wird, bereits Jahrzehnte vorher in Japan erhoben? Brauchte es überhaupt für die Beschlagnahme der Schiffshabe einer Rechtfertigung, da sie vollauf dem in Osten geltenden 'Recht' entsprach?

Keine dieser Fragen stellt eine ernste Schwierigkeit gegen das Lotsenwort dar. Ein nach japanischer Auffassung gewaltig großes, ungeheuer reiches, bewaffnetes ausländisches Schiff war an die japanische Küste geworfen worden. Was lag da näher, als daß der mit der Untersuchung und Einziehung betraute Beamte alles tat, um eine möglichst eingehende Kenntnis der Lage zu erhalten! Dies *um so mehr*, als seit Jahren, wie A. hervorhebt, daß Mißtrauen gegen die Fremden als 'Fünfte Kolonne' politischer Machtansprüche in den Japanern nicht zur Ruhe kam. Daß Masuda dabei auch Fragen stellte, auf die er sich selbst die Antwort hätte geben können, hat nichts Auffallendes. Man denke sich einen Offizier, der den Fall einer möglichen Spionage aufzuklären hat, oder einen Untersuchungsrichter, dem es obliegt, ein Verbrechen aufzuhellen: Wieviele scheinbar müßige, oft wiederholte Fragen, um endlich eine Einzelheit herauszubringen, die der Lösung einen Schritt näherführt. Aber Masuda und sein Hintermann Motochika Chosokabe hatten offenbar auch ein Interesse daran, Belastendes gegen die Leute der 'San Felipe' herauszubringen. Dies kann man dem P. Laures gewiß zugeben. Denn Hideyoshi war trotz der Habgier nach dem reichen Schiffsgut irgendwie schwankend: sei es wegen des für die Philippinen ausgestellten Freibriefes, sei es wegen seines Prestiges im Ausland, sei es, daß er andere Komplikationen vermeiden wollte. Sogar als Masuda bereits in Urado daran war, die Schiffshabe einzuziehen, zeigte sich Hideyoshi dem Bischof Dom Pedro Martins gegenüber noch bereit, die 'San Felipe' unter gewissen Bedingungen freizugeben. Infolgedessen kam die unvorsichtige Äußerung des Lotsen dem japanischen Beamten wie gerufen. Sie gab ihm ein weiteres psychologisches Mittel, um seinen Herrn, den japanischen Machthaber, für den die Frage der 'San Felipe' gar nicht nur eine reine Rechtsfrage war, endgültig für die Beschlagnahme zu bestimmen.

Es ist stets ein heikles Unternehmen, gegen konkret beglaubigte Tatsachen aprioristische Gründe ins Feld zu führen. Auch im vorliegenden Fall muß dieser Versuch scheitern: Einmal an der mangelnden Beweiskraft der vorgebrachten Gegengründe, vor allem aber an den konkreten, für das Lotsenwort angeführten Quellen.

HERMANN KÖSTER SVD, MANILA

„UND DESWEGEN WIRKEN DIE KRÄFTE IN IHM.“ — BEITRAG ZUM KRAFTBEGRIFF IM NT UND IN DER ALTCHINESISCHEN ETHIK

Als Herodes Antipas hörte, was man allgemein von Jesus erzählte, suchte er vergeblich — wie nach ihm so viele — eine Erklärung für diese Ereignisse. Den nächstliegenden Weg zu einer Erklärung, nämlich die Worte Jesu unvoreingenommen zu prüfen und an sich selbst zu erproben, wollte Herodes nicht sehen. Jesus ernst nehmen im Sinne von Mt 7, 24; Jo 7, 17; 8, 31 f. usw., das konnte und wollte Antipas nicht. Drum fand er eine Erklärung in dem „Kurzschluß“: „Dieser ist Johannes der Täufer; der ist von den Toten auferstanden, und deshalb wirken die Kräfte in ihm“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Mt 14, 2 und Mk 6, 14.

Gleich hier sei die Frage klar formuliert. Dem Schreiber dieses Aufsatzes erscheint es nämlich der Erörterung wert, welches genauerhin die hier genannten Kräfte, αἱ δυνάμεις, Vulgata: virtutes, sind und worauf sich das persönliche Fürwort ἐν αὐτῷ eigentlich bezieht. Gemeiniglich wird αἱ δυνάμεις mit „Wunderkräfte“ übersetzt, wobei Josef Schmid<sup>2</sup> das „Wunder“ vorsichtig in Klammern setzt. Daß δυνάμεις an vielen Stellen offensichtlich die Krafttaten und Wunderwerke Christi und seiner Jünger bezeichnet, ist über jeden Zweifel erhaben und findet sich häufig. Nur fragt sich, ob an den hier zu erörternden beiden Stellen „die Kräfte“ den Sinn von Wunderkräften hat. Sehr wahrscheinlich wohl nicht. Zunächst sei festgestellt, daß die Kräfte hier nicht die in Erscheinung getretenen Wunderwerke, scholastisch ausgedrückt, die virtutes obiective seu effective sumptae bezeichnen können. Das läge nahe, da im Zusammenhang von den Wundern bei der Aussendung der Jünger usw. die Rede ist. Aber von solchen Werken Christi und der Seinen kann man doch nicht sagen: ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ. Die persönlichen Wunderkräfte, die virtutes subjective sumptae, also die Kraft, Wunder zu wirken, können aber auch nicht unmittelbar gemeint sein. Der Grund dafür ist 1. das deutliche, eigentlich nicht zu überschende διὰ τοῦτο: Weil Johannes der Täufer auferstanden ist, *deswegen* wirken die Kräfte in ihm. Nun ist aber 2. ausdrücklich gesagt, daß Johannes der Täufer solche Kräfte, Wunder zu wirken, nicht gehabt hat<sup>3</sup>. Wenn nun „die Kräfte“ weder die Wunder noch die persönlichen Kräfte, Wunder zu wirken, zunächst und unmittelbar bezeichnen, was ist dann mit den „Kräften“ gemeint? Welche Vorstellung von Kraft liegt diesem Ausspruch des Antipas eigentlich und unmittelbar zugrunde?

Beim Studium der alten chinesischen Philosophie begegnete dem Schreiber dieses Aufsatzes eine Vorstellung, die vielleicht hierher gehört. Es ist die mit dem Laut tê bezeichnete altchinesische Vorstellung, die ihm Licht zu werfen schien auf diese Stelle des Neuen Testaments. Tê, ein Grundbegriff chinesischer Ethik, wird gemeinhin mit Tugend, lateinisch virtus, übersetzt. Nun hat aber u. a. schon Richard Wilhelm, und nach ihm Arthur Waley darauf aufmerksam gemacht, daß tê in den alten chinesischen Texten meistens gar nicht unser Wort Tugend als im Gegensatz zu Laster oder Sünde meint, sondern etwas anderes. Was tê eigentlich besagt, läßt sich kaum mit *einem* deutschen Wort auch nur einigermaßen adäquat wiedergeben. Es wird denn auch tê an verschiedenen Stellen in ganz verschiedener Weise übersetzt. In der Einleitung zu seiner Lao-tzu-Übersetzung<sup>4</sup> nennt Wilhelm denn auch als mögliche Entsprechungen für tê: Geist, Kraft, Wesen, Natur usw. Für seine Lao-tzu-Übertragung wählt Wilhelm selbst das Wort Leben als relativ beste Wiedergabe, was doch wohl abwegig ist, von dem „Anlehnen“ an Jo 1,4 ganz zu schweigen. Der britische Sinologe Arthur Waley bringt seine Erfahrungen mit dem tê-Begriff bei weitem treffender zum Ausdruck in der Einführung zu seiner Übertragung der Gespräche des Konfuzius<sup>5</sup>. Nach Waley ist tê die besondere Qualität, die den Dingen latent innewohnt; in den einzelnen Lebewesen sei tê soviel wie eine Kraft oder Macht, die scharf von physischer Kraft unterschieden ist — und letztere wird auch mit einem eignen, ganz anders lautendem Schriftzeichen geschrieben — also eine Art von Kraft, die oft unserm Wort Charakter sehr nahekommt.

<sup>2</sup> Josef Schmid, Synopse der drei ersten Evangelien. Regensburg 1949, 89.

<sup>3</sup> Vgl. Max Meinertz, Theologie des Neuen Testaments. Bonn I, 22: „drum ist er auch nicht mit der Wunderkraft begabt (Jo 10, 41)“.

<sup>4</sup> Richard Wilhelm, Laotse. Jena (E. Diederichs) 1911, XVI.

<sup>5</sup> Arthur Waley, The Analects of Confucius. London<sup>2</sup> 1949, 38.

Waley will darum *tê* mit sittlicher Kraft, *moral force*, übersetzen, sieht aber gleich, daß auch das keine adäquate Wiedergabe ist, da *tê* ja auch von Dingen und Tieren ausgesagt wird. Wenn von Menschen gebraucht, käme *tê* Bedeutungen wie Prestige, Einfluß, Geltung, Anziehungskraft usw. oft ganz nahe. Wenn *tê* allgemein gebraucht wird, bleibt man am besten wohl bei der allgemeinen Bedeutung von latenter oder immanenter Kraft, verborgener Macht usw. Der Titel der berühmten Schrift von Lao-tzu wäre dann, ähnlich wie Waley es tut in seinem *The Way and its Power*, zu übersetzen mit: Die Bahn des Alls und ihre (d. i. die in ihr ruhende) Kraft. Hier kann natürlich nicht eine Geschichte des Bedeutungswandels dieses klassischen Begriffes konfuzianischer Ethik auch nur angedeutet werden, darüber vielleicht später in einem eigenen Aufsatz. Um aber doch nicht in allgemeinen Andeutungen und groben Zusammenfassungen stecken zu bleiben, sei hier ein konkretes Beispiel von dem Gebrauch des Wortes *tê* gleichsam als Probe gegeben. Im Beginn des 66. Kapitels (ursprüngliche Zählung) der Ritenammlung<sup>6</sup> des älteren Tai<sup>7</sup> heißt es wie folgt: „Die reichliche *tê* der weisen Könige bewirkte, daß das Volk nicht unter Krankheiten und die Haustiere nicht unter Seuchen zu leiden hatten, . . . daß der Mann des gewöhnlichen Volkes ohne Strafen Ordnung hielt und die Barbaren (an den Grenzen) gerne fügsam waren.“

„In alter Zeit prüfte der Kaiser (Himmelsohn) regelmäßig im letzten Wintermonat (seine) *tê*, um zu sehen, ob es Ordnung oder Unordnung, Gewinn oder Verlust gäbe. Denn wo immer die *tê* reichlich ist, da herrscht Ordnung und gibts Gewinn, wo *tê* nicht reichlich ist, da gibts Unordnung und Verluste. Darum prüft der Edle die *tê* und kann so in der Halle seines Ahnentempels sitzend wissen, ob im Lande Ordnung oder Unordnung, Gewinn oder Verlust herrschen wird. Ist das *tê* reichlich, dann hüten und pflegen die Leute die Rechtsordnung<sup>8</sup>, ist aber das *tê* nicht reichlich, dann wird die Politik überbetont. Ein Herrscher, bei dem die rechtliche und die politische Ordnung das *tê* nicht schwächen, der ist ein (wahrer) König“<sup>9</sup>. Man sieht wohl auch, daß solche *tê*-Vorstellung Ähnlichkeiten hat mit der Orenda (Mana, Wakonda usw.)-Vorstellung mancher Primitiven. Waley bringt ja auch die *tê*-Vorstellung der Chinesen in Verbindung mit dem *siddhi* der Inder, als „a power over the outside world undreamt of by those who pit themselves against matter which still in its thralls“<sup>10</sup>. Wenn es in der Natur (Erdbeben, Überschwemmung, Dürre usw.) und in der Menschheit (Epidemien, Revolutionen usw.) drunter und drüber geht, dann fehlt der Führung die nötige *tê*, wodurch sie Kontrolle über diese Dinge gewinnen würde. Und mit dieser Vorstellung des „Kontrolle bekommen über . . .“, des „Herrschaft haben über . . .“ usw. ist doch offenbar die Vor-

<sup>6</sup> Die Geschichte des Textes der heutigen chinesischen Ritenammlung, Li chi genannt, siehe bei Richard Wilhelm, Li Gi. Jena 1930, X ff.

<sup>7</sup> Tai Tê, dies ist der eigentliche Name, lebte etwa z. Zt. Christi und machte aus der im 1. Jahrhundert vor Christus wieder neu zusammengestellten, ca. 130 Kapitel umfassenden Sammlung der Riten einen Auszug von 85 Kapitel. Sein Neffe Tai Sheng, auch der jüngere Tai genannt, machte dann einen noch kürzeren Auszug von nur 46 Kapitel, der allgemein Aufnahme fand.

<sup>8</sup> Chinesisch *fa*; zu diesem Begriff vgl. Karl Büniger, Die Rechtsidee in der chinesischen Geschichte. In: Saeculum 1952, 192 ff.

<sup>9</sup> Chinesisch *wang*, dessen Bedeutung im Gegensatz steht zu Diktator, auf militärische, wirtschaftliche usw. Macht sich stützende Hegemon, Tyrann usw. Zum Ganzen vgl. R. Wilhelm, Li Gi a. a. O. 206 f.

<sup>10</sup> A. Waley, *The Way and its Power*. London<sup>3</sup> 1949, 46; vgl. auch 36 f.

stellung von Kraft gegeben. Diese Vorstellung scheint eine allgemein menschliche zu sein. Auch das lateinische Wort *virtus* hieß ja nicht immer nur Tugend im Sinne des Gegensatzes zu Laster und Sünde. Auch *virtus* meinte ursprünglich etwas Dynamisches, was durchaus nicht rein ethisch war. So spricht nach Georges (s. v.) der Lateiner von der *virtus arboris* und *equi*. Und Waley macht darauf aufmerksam, daß in dem englischen Ausdruck in *virtue of*, das wir mit dem Verhältniswörtchen *kraft* (des Gesetzes z. B.) übersetzen, dieser urtümliche, nicht-ethische Sinn noch durchscheine. Und vom deutschen Wort *Tugend* sagt Titus, daß es genau wie das griechische ἀρετή und lateinische *virtus* ursprünglich die Tauglichkeit oder Tüchtigkeit — also auch eine Vorstellung von Kraft — des Menschen im allgemeinen bezeichnete. Erst durch philosophisch-ethische Reflexion sei es dann auf die Sphäre der sittlichen Tätigkeit eingeschränkt worden<sup>11</sup>.

Gestützt auf diese Vorstellungssreihe könnte man den Gedanken des Antipas vielleicht folgendermaßen umschreiben: Den Johannes habe ich zwar töten lassen, aber seine *tê* ist damit nicht erledigt, die ist wie aus dem Totenreiche zurückgekehrt und deswegen ist diese *tê* des Johannes nun in diesem Jesus tätig. Diese Umschreibung bedarf einer Erklärung. Der biblische Text sagt zwar nur schlicht: Der (d. i. Johannes) ist von den Toten auferstanden. Aber das ist sicher nicht im genauen Sinne einer Wiederherstellung des enthaupteten Leibes und seiner Wiedervereinigung mit der ihm zugehörigen Seele zu verstehen. Karl Staab macht da mit Recht auf folgende zwei Umstände aufmerksam<sup>12</sup>: Antipas hatte doch sicher schon erfahren, daß Jesus schon zu Lebzeiten des Johannes wirkte, er also nicht der wiedererstandene Leib des Johannes sein konnte. Zweitens war Antipas ein „aufgeklärter“ Mann, der, in Rom hellenistisch erzogen, sicher nicht jedem Gerede blind Glauben schenkte. Abwegig ist dann aber wohl die Auffassung von Staab, wenn er sagt: „Vielleicht ist das Wort (nämlich von der Auferstehung) spöttisch gemeint“<sup>13</sup>. Die Tatsache nun, die Staab für solch spöttische Auffassung anführt, daß nämlich Antipas im ersten Verstande dem Fall Jesu hätte „gewiß auch weit größeres Interesse entgegengebracht, als es nach dem Ausweis der Evangelien tatsächlich geschah“<sup>14</sup>, läßt sich leicht anders erklären. Lagrange deutet diesen Sachverhalt psychologisch aus dem Charakter des Antipas, der sich gern aus unnötigen Dingen heraushielt, denn „er war ein kluger Herrscher, der Freund aller Welt, wenn ihn nicht die Leidenschaft für seine Frau fortriß oder der Hang zum Weine“<sup>15</sup>. Beide Triebe gaben den Anlaß zum Vorgehen gegen Johannes den Täufer. Weil sie bei Jesus nicht mitspielten, hielt Antipas sich aus dem Fall Jesu eben „klug“ heraus und ging nicht gegen ihn vor, wenn er auch ihn oder eines seiner Wunderwerke gern mal aus der Nähe gesehen hätte. Daß das schlichte „von

<sup>11</sup> RGG<sup>2</sup> s. v. Leider stehen hier keine ethymologischen Wörterbücher oder andere einschlägige Nachschlagewerke zur Verfügung, um der Frage im einzelnen nachzugehen. In diesem Zusammenhang sei hingewiesen auf die quellenmäßigen und anregenden geschichtlichen Untersuchungen im *Saeculum* über den Bedeutungswandel mancher Wörter wie z. B. *Geschichte*, *saeculum*, *courtoisie* usw. Hoffentlich bringt die Zeitschrift noch häufiger solch aufschlußreiche Arbeiten!

<sup>12</sup> Karl Staab, *Das Evangelium nach Matthäus*. Würzburg 1951, 79.

<sup>13</sup> Ebd. Vielleicht hat Staab sich vom hl. Thomas zu dieser Annahme bewegen lassen, der in seiner *Catena Aurea* zu dieser Stelle, wie auch der eine oder andere aus der Väterzeit, die Worte des Herodes Antipas als ironische Bemerkung hinstellte.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Lagrange-Kuss, *Das Evangelium von Jesus Christus*. Heidelberg 1949, 224.

den Toten auferweckt werden“ des Textes die in obiger Umschreibung zugrunde gelegte vagere Bedeutung haben kann, scheint auch Zorell in seinem Wörterbuch anzudeuten. Bei ἐγείρω erklärt er den vollen Ausdruck ἀπὸ τῶν νεκρῶν bzw. ἐκ νεκρῶν ἐγείρεσθαι hier und an ähnlichen Stellen des Neuen Testaments nicht einfach mit: von den Toten auferstehen im eigentlich und genauen Sinne, sondern als quasi „a numero mortuorum eximor“<sup>16</sup>. Dieses quasi und das vague eximi ist berechtigt, wenn, wie in unserm Falle, der Tote zwar tot bleibt, aber seine *tê* wiederum in andern Personen wirksam wird. Entgegen der landläufigen Exegese, welche „die Kräfte“ als die Wunderkräfte Jesu erklärt, wird hier also vorgeschlagen, unter αἱ δυνάμεις die Geisteskräfte des Johannes zu verstehen. Daß diese vorgetragene Erklärung kein Hineininterpretieren von andersartigen Vorstellungen, noch etwas „Neumodisches“ usw. ist, zeigt die Geschichte des Textes. Immer wieder kam die hier vorgeschlagene Auffassung den Abschreibern mehr oder weniger deutlich zu Bewußtsein. Statt „wirken die Kräfte in ihm“, d. i. in Jesus, würde man als natürlicher erwarten: wirken seine (d. i. des Johannes) Kräfte. Tatsächlich gibt August Merk<sup>17</sup> diese Lesart bei Mk 6, 14 an. Zeugen für solches αὐτῶν statt ἐν αὐτῷ sind der gewichtige Kodex W, und zwar hat er diese Lesart nicht als nachträgliche Verbesserung, sondern im ursprünglichen Manuskript, ferner Kodex 273 s. Übersetzt hieße es dann: „Johannes der Täufer ist (wie) von den Toten auferstanden und deshalb wirken seine (d. i. des Johannes) Kräfte.“ Ähnlich findet die hier vorgeschlagene Erklärung eine gute Stütze in einer bei Mt 14, 2 angemarkten Lesart. Dort wird nach Merk von Z 990 71 1279 16 1574 245 Λ<sup>r</sup> 1295 ss das ἐν ausgelassen und eine Art Dativus (commodi?) gelesen. In dieser Lesart ist mit αὐτῷ sicher wohl Jesus gemeint, aber „die Kräfte“ sind offensichtlich die des Johannes. Übersetzt hieße es nämlich: „Er (d. i. Johannes) wurde von den Toten (wie) auferweckt und deswegen wirken die Kräfte (d. i. des Johannes) für ihn (d. i. Jesus).“ In beiden Übertragungen ist das διὰ τοῦτο des Textes — wie es auch sein muß — voll berücksichtigt.

Nun könnte der Einwand erhoben werden, daß mit dieser Erklärung (und der *tê*-Vorstellung usw.) magische Auffassungen in die Bibel getragen würden. Dem wäre schon rein äußerlich vorzubeugen, indem darauf hingewiesen wird, daß hier nicht die Bibel solche Auffassung lehrt, sondern es sich um einen Ausspruch des Herodes Antipas bzw. der Juden seiner Zeit handelt. Doch ist dieser Einwand noch deutlicher zurückzuweisen. Wenn es heißt: eine altchinesische Auffassung des *tê* liegt in der Richtung des *siddhi* der Inder, hat mit dem *oranda* etc. der magischen Weltauffassung zu tun usw., dann darf man aus Ähnlichkeiten, aus dem „in der Richtung liegen von . . .“, aus „zu tun haben mit . . .“ nicht gleich auf Identität oder Gleichheit schließen. Das sind grobe und ungehörige Verallgemeinerungen. Allem, was oben gesagt wurde, liegt ein und der gleiche Sachverhalt, ein und dieselbe Beobachtung zugrunde, nämlich, daß gewisse Menschen andere Leute, ja ihre ganze Umwelt tief beeinflusst und verändert haben. Die Erklärung dieses Sachverhaltes aber ist dann je nach Einsicht und Zeit verschieden. Auch wir reden heute noch zur Erklärung solcher Sachverhalte von den Geisteskräften des Führer-genies, von der hinreißenden Kraft dieses oder jenes Mannes, von der Anziehungskraft dieser oder jener Persönlichkeit, vom überwältigenden Scharm usw. In dem Worte: „Ich bin ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ will Goethe ja keine magische Weltauffassung vertreten. Auch in dem Worte:

<sup>16</sup> Franz Zorell SJ, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*. Paris 1931, 353.

<sup>17</sup> August Merk SJ, *Novum Testamentum Graece et Latine*. Rom 1938.

„Hab ich die *Kraft*, dich anzuziehen besessen, so hatt' ich dich zu halten keine Kraft“ mag ein Vertreter der magischen Weltauffassung seine orenda-Vorstellung wiederfinden, doch erklären wir uns den Sachverhalt ganz anders. Daß auch die Hl. Schrift als solche eine *ähnliche* Vorstellung Kraft — kennt, das zeigt eine deutliche Parallele zur hier besprochenen „Auferstehung“ des Johannes. In dieser Parallele handelt es sich auch um die δύναμις, die Kraft eines längst nicht mehr unter den Menschen weilenden, die jetzt aber in einem andern wieder wirksam ist, der darum als der wiedererstandene Vergangene angesehen wird. Jesus selbst bestätigt sogar ausdrücklich, daß ein solcher vor Jahrhunderten schon Dahingegangene in dem jetzt lebenden Menschen wieder erschienen ist, ohne auch nur im geringsten zu behaupten, daß der jetzt Lebende numerisch identisch sei mit der früheren Persönlichkeit und ohne auch nur den leisesten Anflug an Magie. Die Parallele ist Lk 1, 17, wo es von Johannes heißt: „Und er wird vor ihm einhergehen mit dem Geist und der Kraft des Elias.“ Zwar steht hier Kraft im Singular, doch ist es dafür mit dem Zusatz „Geist“ erweitert. Johannes war offenbar nicht Elias<sup>18</sup>, hatte aber dessen δύναμις und Geist. Weil die gleichen Geisteskräfte — und das dürfte, wie gesagt, auch die treffendere Wiedergabe von αἱ δυνάμεις in unserm Thema sein — in Elias und in Johannes wirken und in Erscheinung treten, deswegen sagt Jesus glatt heraus, daß Johannes der Täufer „der Elias ist, der kommen soll“ Mt 11, 14<sup>19</sup>. Die Parallele ist somit fast vollkommen: Für Christus ist Johannes der Elias, der kommen sollte, weil Johannes die gleichen Geisteskräfte beseelen wie Elias, aliis verbis, die δύναμις des Elias hat. Herodes sieht in Jesus den Johannes, weil in Jesus die gleichen δυνάμεις wie in Johannes, aliis verbis, die δύναμις des Johannes in Erscheinung treten. Dabei hat Jesu Redeweise mit magischen Vorstellungen soviel zu tun wie unsere Redeweise: er ist der reine Othello, von einem Menschen gesagt, der von ähnlich starkem Geist der Eifersucht wie Othello be-seelt ist.

Aufschlußreich ist auch der δύναμις-Beitrag von Walter Grundmann für das Kittelsche Wörterbuch des Neuen Testaments. Bei Lk 1, 17<sup>20</sup> sieht Grundmann ganz deutlich, daß dort δύναμις nicht „Wunderkraft“, sondern „Wirkenskraft“ ist. Leider grenzt er die beiden Begriffe nicht eindeutig voneinander ab, da man doch gern wissen möchte, was er genauerhin unter Wirkenskraft versteht. Denn Wunderkraft ist doch eben auch die *Kraft*, Wunder zu *wirken*. Für Mk 6, 14 und Mt 14, 2 jedoch schließt Grundmann sich der landläufigen Erklärung an. Ganz am Schluß seiner Arbeit wendet Grundmann sich gegen Pfister, dessen Arbeit hier leider nicht zugänglich und dem Schreiber dieses Aufsatzes unbekannt ist. Pfister soll nach Grundmann die Orenda-Vorstellungen der Primitiven zur Erklärung von δύναμις herangezogen haben. Wenn man berücksichtigt, wie oben gesagt, daß Berührungspunkte keine adäquate Übereinstimmung, Parallelen und Ähnlichkeiten keine Gleichheit und Identität, ein und die gleiche Beobachtung und der gleiche Sachverhalt verschieden (oberflächlich, halb richtig oder falsch usw.) gedeutet werden kann und wird, dann hat Grundmann Recht, wenn er sagt: „Orendistische Vorstellungen sind damit in die unterste Schicht des neutestamentlichen Kraftbegriffes verwiesen“<sup>21</sup>. Walter Bauer scheint in seinem Wörterbuch den Gebrauch des Wortes Kraft

<sup>18</sup> Vgl. Lagrange-Kuss a. a. O. 88 ff. und Max Meinertz a. a. O. 66.

<sup>19</sup> Mk 9, 11—13 und Mt 17, 10—12. Vgl. dazu Lagrange-Kuss 280 ff.

<sup>20</sup> Gerhard Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart 1935 s. v.

<sup>21</sup> Kittel a. a. O. 314.

bei Lk 1, 17 übersehen zu haben. Für Mk 6, 14 und Mt 14, 2 erklärt er δύναμις fast wie Grundmann als die spezielle Kraft, die Wunder tut, kurz „Wunderkraft“<sup>22</sup>. Wie schlecht aber Wunderkräfte als Übersetzung von δύναμις bei Mk 6, 14 und Mt 14, 2 paßt, sieht man an dem Exkurs<sup>23</sup>, den Grundmann zum Gebrauch dieses Wortes an diesen zwei Stellen anbringt. Demgegenüber sei zum Abschluß nochmals festgestellt, daß in Mk 6, 14 und Mt 14, 2 αἱ δυνάμεις wahrscheinlich wohl nicht Wunderkräfte bezeichnen (an die manche Erklärer denken, da der Zusammenhang ja von den Wundern bei der Aussendung der Jünger spricht), sondern Geisteskräfte. Es sind die Geisteskräfte des Johannes, die Herodes Antipas in Jesus und seinem Wirken „wiedererstanden“ sieht.

DR. THEOL. HELGE RUSCHE, MUNSTER

WAS ERWARTEN DIE MISSIONSLÄNDER VON DEN EUROPÄISCHEN CHRISTEN? — Internationale Studententagung Gemen 1954

Die Wasser- und Jugendburg Gemen in Westfalen ist im Laufe der letzten Jahre für viele Christen zu einem Begriff geworden und im deutschen Raume nur noch der Burg Rothenfels an die Seite zu stellen. Seit sieben Jahren kommen dort nach Beendigung des Sommersemesters unter der Schirmherrschaft des Bischofs von Münster regelmäßig ausländische und deutsche Studenten zusammen, um die Fragen der Christenheit, die sich aus der jeweiligen Weltlage ergeben, verantwortlich zu durchdenken. In diesem Jahre waren 22 Nationen vertreten. Das Gesamtthema lautete: „Kirche und Staat, Europa, Welt heute“. Für die Durchführung der Tagung hatte das Gemen-Komitee für Internationale Angelegenheiten unter dem Patronat der Pax Romana sorgfältig Vorbereitungen getroffen. Es war ihm gelungen, aus der ganzen Welt Vortragende zu interessieren, die sich bereitwillig zur Verfügung stellten, nicht nur eine Rede zu halten, sondern auch mit den Studenten einige Tage zusammen zu leben, um einen persönlichen Kontakt und Einzelaussprachen zu ermöglichen.

Prälat Otto Maurer-Wien sprach über „die Verantwortung der Kirche für die Welt“, Lord Pakenham-London über „die Aufgaben des Staates“, Dr. Johannes Pinski-Berlin legte die „christlichen Ansprüche an den Staat“ dar, Freiherr von der Heydte-Würzburg umriß den „Aufbau der europäischen Gemeinschaft“, Prof. Schlichting-Nijmegen hatte zum Thema „die europäische Gemeinschaft in der heutigen Weltordnung“.

Die Themen der letzten drei Tage waren ausgesprochen Missionsthemen. Prof. Jean-Mohammed Abd-El-Jalil (Fez-Paris) sprach über „die Erwartungen der islamischen Völker gegenüber der Kirche und Europa“, Abbé Lic. Fortunato Contiuh (Bangalore-Louvain): „Was die Katholiken Indiens von der Kirche und Europa erhoffen“. Schließlich zeigte Prof. François Houang Kia-Tscheng (Paris-Peking) auf, „was die Katholiken Chinas von der Kirche und Europa erhoffen“. Den Übergang zu diesem letzten Teil der Tagung bildete ein Referat von Prof. Lenz-Medoc, Paris: „Die Kirche und die neue Weltdimension“.

<sup>22</sup> Walter Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament. <sup>4</sup>Berlin o. J., s. v. Der dort zitierte Autor, J. Röhr, Der okkulte Kraftbegriff im Altertum, 1923, ist dem Schreiber dieses Aufsatzes leider nicht zugänglich.

<sup>23</sup> Kittel a. a. O. 304.

Da alle Referate im Druck erscheinen sollen<sup>1</sup>, kann hier nur ein Querschnitt aus den letztgenannten Vorträgen gegeben werden.

Lenz-Medoc beschrieb die neue Weltdimension, in der sich die Kirche in unseren Tagen zurechtzufinden hat. Er ging aus von dem Begriff der *Kirche* und betonte, daß sie kein Verein, keine Organisation ist, sondern eine Setzung Gottes. Als eine „Bruderschaft und Liebesgemeinschaft“ (Augustinus) hat sie „offen“ zu sein, und zwar sowohl in der vertikalen, als auch in der horizontalen Richtung. Sie untersteht dem Anspruch Gottes und hat von Gott das Ohr bekommen, auch auf die Anliegen der Brüder in aller Welt zu hören. Eindrücklich umriß Lenz-Medoc die Situation, in der heute die Menschen in der Welt leben. Er gab Zahlen an. Die Zahlen aber wurden zu erschütternden Bildern: In einer Welt fast unbegrenzter technischer Möglichkeiten und Möglichkeiten gegenseitigen Austauschens von Erfahrungen und Gütern leben in den verschiedenen Kontinenten die Menschen dennoch in krassen Extremen: Ein Drittel der Menschen aller Kontinente lebt im Wohlstand, zwei Drittel in Hunger und Elend. In geistigen Bereichen ist die Achtung vor einander und die Kenntnis von einander nicht entsprechend der technischen Annäherung gewachsen. Wie steht die Kirche in einer solchen Welt? Jetzt erst weiß sie, was ihr Auftrag bedeutet: „Gehet hin in *alle Welt*“. Das „Hingehen“ ist ihr äußerlich möglich geworden. Steht sie aber nicht oft in einem anderen Sinn noch auf dem Standpunkt einer Welt, wie sie zur Zeit des Christoph Kolumbus war? Da sie unter dem Gesetz der Liebe Gottes lebt, müßte sie heute offen sein können für die ganze Welt.

Diesen Gedanken führten die drei letzten Vortragenden aus, jeder auf seine Weise und von seiner Sicht her. Abd-El-Jalil rief bei einer Morgenpredigt seinen Hörern zu: Christus verlangt von uns, daß *durch uns* die Völker zu Ihm kommen, von uns verlangt Er Wort und Beispiel. Denn Er ist nicht allein zu unserem persönlichen Heil in die Welt gekommen, sondern zum Heil der ganzen Welt. In der Taufe nimmt jeder Christ die *Weltverantwortung* auf sich. Katholisch ist es, echte Werte der Welt zu übernehmen, um sie dann in Christi Sinne zu heiligen und zu reinigen. Nur das, was ausdrücklich Irrtum ist und zum Niedergang führt, muß abgelehnt, alles andere aber darf aufgenommen und in Christi Sinn weitergeführt werden.

Wird die Kirche denn allen Völkern, die z. B. unter technischem Minderwertigkeitsgefühl leiden und geneigt sind, Europäisches sich anzueignen, das erlösende Wort sagen, das ihnen erst eigene Würde gibt: „Ihr seid zur Gotteskindschaft berufen?“ Ähnliche Fragen brachten die beiden Priester aus Indien und China vor. Nach einer kurzen Einführung in die Geschichte der Begegnung der Araber, Inder und Chinesen mit dem Christentum, wobei vor allem der Blick auf die Fehlsätze der von Europa ausgehenden Missionierung gelenkt und die zunächst vergeblichen Versuche eines Robert Nobili und Matteo Ricci dargelegt wurden, nachdem also deutlich gemacht wurde, wie falsch es ist, europäisches Christentum einfach zu verpflanzen, anstatt Christus zu Indern, Chinesen und Arabern zu bringen auf eine ihnen gemäße Weise, sprachen die Boten der Europa fremden Länder ihre Erwartungen an die Kirche aus.

Wenn Thomas v. A. zu seiner Zeit es verstand, die heidnische Philosophie eines Aristoteles für die Kirche zu taufen, so müßte es, das meinte Abbé Contiuho, auch möglich sein, mit den indischen Vedas das gleiche zu tun. Leider aber gibt

<sup>1</sup> Die Vorträge von Gemen 1954 werden im Laufe der nächsten Monate in den vom Bonifatius-Verein herausgegebenen Heften „Lebendiges Zeugnis“ für 1,— DM zu haben sein.

es heute viel zu wenig Leute, die das tun könnten, da die Priestererziehung auch in Indien immer noch im Geist europäischer Scholastik geschehe. Wenn die Kirche ihren universalen Anspruch an die Welt verwirklichen will, ergänzte Houang, muß sie zunächst ihr eigenes Gewissen erforschen und z. B. erkennen, daß es nicht angeht, Kirchengeschichten zu schreiben, in der viele hundert Seiten Europa, aber nur drei Seiten Asien berücksichtigen. Es ist gut, so meinte er, Thomas oder den Codex Juris Canonici zu studieren, aber es ist zugleich wichtig zu erkennen, daß China Sünden und Unsittlichkeiten hat, über die sowohl bei Thomas als auch im Codex nichts gesagt wird, auf die aber die Kirche, wenn sie Weltkirche ist, ihr Augenmerk zu richten und für die sie Gesetze bereit halten müßte.

Die Inder erwarten von den Christen Europas aber in erster Linie etwas viel Schlichteres: sie erwarten von ihnen das *heilige Leben*, sie brauchen nicht den europäischen Luxus, sondern Menschen mit einer solchen Lebensweise, wie sie z. B. Ghandi gehabt hat, der gerade durch seine Armut die Menschen von seinen Zielen überzeugte. „Europa sollte sich in seinen Christen geistiger führen“, war auch die Bitte des Arabers.

Die Völker erwarten von Europa Respektierung ihrer Freiheit und Förderung ihrer eigenen Entwicklung, von den Christen aber ein „Lächeln“ bei der menschlichen Begegnung. „Mancher ist zum Kommunismus gekommen, weil er keinem Christen begegnet ist“ (Houang). Sie erwarten von ihnen „die glühende Liebe“, die heute besonders die chinesischen Christen nötig haben. Denn ihr Herz ist zerrissen von der Liebe zu ihrem Vaterland, das die Christen ausschließt, und von der Liebe zu Christus, von dem sie glauben, daß er die einzige Rettung ihres Landes ist. Prof. Houang rief die Christen in Europa auf, sich der Chinesen anzunehmen, die um ihres Glaubens willen in Europa zu Gast sein müssen. Er rief sie auf zur praktischen Hilfe, vor allem aber zum Gebet. Dieses Gebet allein kann den christlichen Chinesen in ihren Versuchungen beistehen. Es sind schwere Versuchungen: die Versuchung, an eine antikommunistische Armee anstatt an den Sieg Christi zu glauben, die Versuchung, im fremden Lande „Hütten zu bauen“, die Versuchung, das Christentum als nationalen Messias für China anzusehen. —

Viele der studentischen Hörer haben in diesem Jahre in Gemen zum ersten Male das „De profundis“ der Missionsländer vernommen und die Sehnsucht nach dem „neuen Lied“, das der *einen* Kirche zu singen aufgegeben ist. Mehr aber als alle Worte und Diskussionen verband die christlichen Vertreter ihrer Länder und Nationen das gemeinsame Gebet. Unvergessen bleiben die abendlichen Stunden in der Burgkapelle, in der das Vaterunser in 22 Sprachen erklang und Marienlieder in ebensovielen Sprachen gesungen wurden.

DR. WINFRIED PETRI, SCHLIERSEE

### EINE NEUE GESCHICHTE DER INDISCHEN PHILOSOPHIE<sup>1</sup>

Für eine Geschichte der indischen Philosophie besteht im deutschen Sprachgebiet ein dringendes Bedürfnis. Außer den kurzen einbändigen Darstellungen von O. Strauß (1925) und H. v. Glasenapp (1949), die zudem mehr deskriptiv als historisch gehalten sind, gibt es nur einzelne monographische Arbeiten, meist aus älterer Zeit (H. Oldenberg!), die weder eine allgemeine Einführung in die indische Geistesgeschichte noch einen alle Epochen umfassenden Überblick zu

<sup>1</sup> Erich Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*. I. Bd. Salzburg 1953. Otto Müller Verlag. XLIX u. 496 Seiten.

geben vermögen. Das an sich bedeutende Werk von *P. Deußen* (1894 ff.) liegt schon Jahrzehnte zurück und ist zu stark dem späteren Vedānta verhaftet, um für die Zeit der frühen Upaniṣaden als unvoreingenommen gelten zu können. Das in englischer Sprache geschriebene vierbändige Werk von *S. Dasgupta* (1922 ff.) ist zwar eine überaus nützliche Materialsammlung und für den tiefer Eindringenden unentbehrliche Fundgrube von Handschriftenzitat und Lehrmeinungen, entbehrt jedoch der straffen systematischen Ordnung und Prägnanz, die dem europäischen Wissenschaftler vertraut ist; außerdem ist es teilweise vergriffen und für Privatleute kaum erschwinglich. Demgegenüber legt der bekannte Wiener Indologe jetzt den I. Band eines Werkes vor, das sich durch Schärfe der historischen und philologischen Methode, Klarheit des Stils und Sachlichkeit des Urteils der besten Tradition deutscher Forschung würdig einreihet, dabei aber so handlich und preisgünstig gestaltet wurde, daß man hoffen darf, es wird die große Verbreitung, die man ihm wünschen muß, auch tatsächlich finden.

Der Vf. hatte ein dreifaches Ziel vor Augen: Er wollte (1) eine Gesamtdarstellung der indischen Philosophie bis auf die Gegenwart geben, dabei (2) wirklich das Wesen und die Entwicklung der einzelnen Systeme schildern und die Ergebnisse seiner dreißigjährigen Forschungsarbeit auf diesem Gebiet (3) möglichst gut lesbar auch einem weiteren Kreis zugänglich machen. Soweit man nach dem I. Bande urteilen kann, hat er dieses Ziel erreicht. Am ehesten ist das Werk Fr.s mit *Hans Lietzmanns* „Geschichte der Alten Kirche“ zu vergleichen. In beiden Fällen kann nur der Fachgenosse ermessen, wieviel Arbeit, Mühe und Scharfsinn sich hinter der schlichten und ansprechenden Darstellung verbergen. Wissenschaftlich ist besonders anzuerkennen: die selbständige Arbeit aus den Quellen heraus (allerdings leider ohne Berücksichtigung von Handschriften) und der ständige Blick auf die Entwicklung und Wechselwirkung der philosophischen Strömungen. Gerade darin unterscheidet sich das vorliegende Werk von manchen Vorgängern und spiegelt auch den allgemeinen Fortschritt der indischen Philologie in den letzten Jahrzehnten wider, die immer mehr von der monographischen und deskriptiven zur enzyklopädischen und historischen Betrachtungsweise übergeht, wie es die Erschließung neuer Quellen und Zusammenhänge mit sich bringt. Ursprünglich hatte Fr. ein umfangreiches Handbuch mit ausführlicher Behandlung aller bisherigen Forschungsergebnisse und weitläufigen Quellen- und Literaturangaben geplant. Die statt dessen gewählte Beschränkung zwang ihn zum Verzicht auf eingehende Rechtfertigung seiner speziellen Auffassungen (siehe dazu aber die Vorbemerkungen in den einzelnen Abschnitten des Literaturverzeichnisses!), auf alle Polemik und auf Behandlung außerindischer Einflüsse. Gerade dieses letzte wird man bedauern, darf aber annehmen, daß das Werk an Lesbarkeit und Übersichtlichkeit dadurch nur gewonnen hat. Der Vf. hat es streng vermieden, europäische Fragestellungen und Formulierungen in die indischen Gedanken hineinzufragen. Pointiert geistreiche Wendungen wird man vergeblich suchen; dafür sind vorzügliche kurze Zusammenfassungen der Ergebnisse am Schluß der einzelnen Abschnitte zu finden. Ebenso geht jedesmal ein Überblick über die äußere Geschichte und die Quellen voraus. Wichtige Textstellen werden im deutschen Wortlaut zitiert. Auch die philosophischen Termini sind grundsätzlich — und zwar sehr gut — übersetzt; in Klammer ist der indische Ausdruck beigefügt. Am Ende des Buches stehen Literaturhinweise und über 200 Anmerkungen. Das zwölfseitige Register ist aufgeteilt in Namen, Sachen und indische Termini (letztere in der Reihenfolge des Sanskrit-Alphabets). Damit ist auch für den Philologen alles getan, was in dem gegebenen Rahmen möglich war.

Der „Geschichte der indischen Philosophie“ ist eine „Einführung in indisches Denken“ aus der Feder von *Leo Gabriel* vorausgeschickt, deren Wortpointen gegenüber dem schlichten Stil Fr.s etwas eigenartig anmuten. Auch wird man nicht jeder Ansicht *Gabriels* ohne weiteres zustimmen. Etwa, daß das nachupanisadische indische Denken eine Abfall- und Deszendenzform dieser ersten Spekulation sei [XXIX], oder daß die Selbsterlösung des Menschen erst vom Buddha verkündet sei [XXXIII]. Die Bedeutung von Atomismus wie insbesondere Theismus kommt gegenüber der „vedischen“ Alleinheitslehre etwas kurz. Und sind Sāmkhya und Buddhismus wirklich nur „Kontrastfiguren“ zu dieser Lehre [XXX]? Immerhin ist das positive Bemühen um eine verdiente Würdigung des indischen Denkens von rein philosophischer Seite her sehr stark anzuerkennen und hebt sich angenehm von der auf Ignoranz und abendländischen Hochmut gegründeten ästhetisierenden Graecomanie mancher Geisteswissenschaftler ab, in die auf sachliche Art eine Bresche zu schlagen sowohl den beiden Autoren als auch dem Referenten gelegen ist.

Nach dem eigenen Vorwort Fr.s kommt dann eine Einleitung über Perioden und Überlieferung der indischen Philosophie. Der Vf. setzt den Durchbruch theistisch-religiöser Strömungen, der schließlich zum modernen Hinduismus führte, in Parallele zu dem Eindringen des Hellenismus in der griechischen Philosophie und unterscheidet drei Perioden: 1. die Philosophie der älteren Zeit, die in den klassischen Systemen gipfelt und bis etwa 1000 n. Chr. reichte, 2. die Philosophie der späteren Zeit, von der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts bis zur Gegenwart — und 3. Ansätze neuen indischen Philosophierens unter dem Einfluß europäischer Vorbilder in den letzten Jahrzehnten. Den großen Vedānta-Lehrer Sankara versetzt er offenbar an den Beginn der 2. Epoche, obwohl er vielleicht doch eher noch der 1. zuzuordnen wäre. Deren Darstellung beginnt in dem vorliegenden Bande mit der „Frühzeit“ (Veda, Epos, Anfänge des Yoga, Buddha, Jina) und bringt dann aus der „Zeit der Systeme“ noch Sāmkhya und klassisches Yoga. Im ganzen darf das Buch für sich selbst sprechen. Nur folgende Bemerkungen seien gestattet.

Die Wasserlehre (49) reicht nach den Studien von *H. Lüders* über Varuṇa, die Fr. nicht mehr benutzt hat, bereits bis in die eigentliche vedische Zeit zurück. Interessant ist der Gedanke, daß die Seelenwanderung in ihrer ältesten Form einen ständig wiederholten Wechsel zwischen diesseitigem und jenseitigem Leben darstellte (50). Sehr beachtlich scheint dem Ref. die Verbindung der Feuerlehre mit dem Brahman-Begriff über agni vaiśvānara (72) und die Vermutung, daß die Lehre, nach der aus dem Atem (prāṇa) die Lebenskräfte und Organe des menschlichen Körpers und aus diesem wieder die Welten hervorgehen, durch dem Mythos vom Urmenschen (puruṣa) angeregt sei (86). In den Ausführungen über die alte Philosophie im Epos, insbesondere den Mokṣadharmā, erkennt man viel fruchtbare Quellenarbeit des Vf. Hier sind wesentliche Fortschritte gegenüber früheren Forschern erzielt worden, die wohl Bestand haben werden. Hervorgehoben sei: die Aufdeckung von Wurzeln der im Jaina- und Vaiśeṣika-System zu findenden naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise in dem Gespräch zwischen Bhṛgu und Bharadvāja (Mbh. 12, 183—187 [124 ff.]), die klare Unterscheidung zwischen tapas (Askese) und Yoga (134) und das tiefe Verständnis für die Auffassung vom psychischen Organismus (107) und die ethische Bedeutung der Verbindung von Sinnesorganen und Objekten (111), woraus sich auch eine Verknüpfung des Buddhismus mit früheren Vorstellungen ergibt.

Die Behandlung des Buddhismus beschränkt sich im vorliegenden Bande auf die Lehre des Buddha selbst. Der Vf. legt überzeugend dar, wie hinter den von ihm als ursprünglich angesehenen Konzeptionen eine starke Persönlichkeit durch-

schimmert, die weder ganz neue philosophische Gedanken noch unfruchtbare Spekulationen wollte, auch kein einheitliches System geschaffen hat, wohl aber in der Erlösungslehre neue Wege gegangen ist, wobei sich mehrere Stufen der inneren Entwicklung im Lebenswerk des Buddha abzeichnen: Am Anfang steht die Verkündung der vier edlen Wahrheiten — und am Ende die ausführliche Darstellung des Erlösungsweges. Die Schwerverständlichkeit der wichtigen Lehre vom abhängigen Entstehen (*pratityasamutpāda*) wird durch die darin erfolgte Verschmelzung von „Durst“ und Nichtwissen als Ursachen des Leides begründet (211). Den landläufigen Auffassungen, der Buddha habe die Existenz von Ich und Seele geradezu geleugnet und das Nirvāṇa sei gleich „Vernichtung“, tritt Fr. mit Recht entgegen, indem er sagt, daß solche Fragen damals als für die praktische Erlösung irrelevant bewußt vermieden wurden (225).

In der Darstellung der Jaina-Lehre lehnt sich der Vf. an *W. Schubring* an und zeigt, wie bei weitgehender äußerlicher Übereinstimmung mit dem Buddhismus doch innerlich die größte Verschiedenheit obwaltet (252; 262). — Am Schluß dieses Kapitels stehen noch kurze Bemerkungen über die deterministische Lehre der Ajīvika-Sekte (271).

Großen Raum beansprucht die Behandlung des Sāṃkhya, die ausschließlich auf die epischen Texte gestützt ist (474). Nach Ansicht von Fr. geht die im Hinduismus später so weit verbreitete Auffassung des göttlichen Geistes als männlich und seiner Schöpferkraft als weiblich auf *Pañcaśikha* zurück, der Seele (*ātman*) und Urmaterie (*prakṛti*) als Mann und Weib einander gegenüberstellte und aus dieser Gegensätzlichkeit ihre Verschiedenartigkeit herleitete (316). Religionsgeschichtlich nicht minder interessant sind die Ausführungen darüber, wie sich in Indien die Psychologie im Anschluß an die Erlösungstheorie entwickelt hat (324) — nicht nur im Sāṃkhya, sondern auch etwa im Buddhismus. Die Lehre von der dreifachen Bindung und Erlösung stammt aus dem *Vaiśeṣika*. Diese Vorstellung, daß die Verstrickung in den Wesenskreislauf durch 3 Ursachen — nämlich Nichtwissen, Leidenschaften und Werke — bewirkt werde, anstatt durch Nichtwissen allein, konnte sich aber im Sāṃkhya nicht halten (339). Ebenso originell wie einleuchtend ist die Vermutung Fr.s, daß die Reinstoffe (*tanmātrāṇi*) nur Lückenbüßer in der späteren Evolutionsreihe seien, die erst unter dem Druck äußerer Angriffe auf die Lehre konzipiert wurden (348).

Sehr beachtlich in philosophischer und theologischer Hinsicht ist die vom Vf. herausgearbeitete Sāṃkhya-Lehre, nach der das Interesse der Seele den Anstoß zum Wirken der Materie gibt (375). „Solange die Seele nicht erlöst ist, hat die Urmaterie ihr gegenüber die Verpflichtung, für sie zu wirken und ihre Erlösung herbeizuführen, und diese Verpflichtung ist es, welche die Welterschöpfung veranlaßt . . .“ (406). Neben dieser Verpflichtung (*adhikāra*) stehen als zweite Ursache des Weltgeschehens die Werke (406). Im übrigen beruht die scheinbare Verstrickung der Seele in das Dasein auf einem Irrtum, den es nur zu beseitigen gilt (379). Das ganze Weltspiel nimmt ein Ende, „sobald sich die Seele die erlösende Erkenntnis angeeignet hat, welche ihr die Materie durch ihr Wirken vermitteln will“ (380). Es wäre eine dankbare Aufgabe, diese Gedanken mit dem Illusionismus des — im Gegensatz zum dualistischen Sāṃkhya — extrem monistischen *Vedānta* zu konfrontieren. Vielleicht wird Fr. in einem späteren Bande darüber selbst etwas sagen.

Das klassische Yoga-System des *Patañjali*, dem der letzte Teil des Schlußkapitels gewidmet ist, war wie der Buddhismus in erster Linie praktisch interessiert. Seine theoretischen Anschauungen decken sich weitgehend mit denen des Sāṃkhya (409). Die wichtigsten neuen Gedanken entstammen, neben einigen Anregungen aus dem *Vaiśeṣika*, dem Buddhismus — insbesondere der Schule

der Sarvāstivādin (412). Neben psychologischen Begriffen ist hier vor allem die Lehre von der Umwandlung (pariṇāma) zu nennen (414), wonach Seiendes nur aus Seiendem entsteht. Theologisch interessant ist das Aufkommen des Gedankens an einen höchsten Gott (īśvara), dessen Wirken durch Mitleid veranlaßt ist und der dem Yogin seine Gnade zuwendet. Solche theistischen Elemente sind dem Yoga aber, wie Fr. sehr richtig betont, ursprünglich fremd und nur äußerlich eingefügt (425). Dies wird die Behandlung der eigentlichen theistischen Systeme in einem späteren Bande deutlich zeigen.

## AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

J. HOFINGER SJ, MANILA

### BAUSTEINE ZU EINER MISSIONSKATECHETIK

*Im Anschluß an Jungmanns „Katechetik“ \**

Immer wieder hört man Klagen, selbst in gut entwickelten Missionsgebieten fehle es noch vielfach an gediegenen katechetischen Handbüchern<sup>1</sup>. Gewiß darf man daraus allein noch nicht auf mangelhafte katechetische Ausbildung des Missionspersonals schließen. Missionare und Missionshelfer erhalten ihre katechetische Ausbildung eben meistens im lebendigen Unterricht. Der kann natürlich auch ohne Textbuch ausgezeichnet sein. Aber selbst dann dürfte es gut sein, den Missionaren und Katechisten für ihre spätere Wirksamkeit eine gute gedruckte Zusammenstellung der Missionskatechetik mitzugeben. Doch wird man kaum übersehen können, daß die katechetische Ausbildung der künftigen Glaubensboten streckenweise noch reichlich zu wünschen übrig läßt. Daß es noch oft genug an der klaren Erkenntnis der leitenden Grundsätze und an einer gediegenen methodischen Einführung fehlt. Überall dort könnte ein gediegenes Lehrbuch der Missionskatechetik besonders wertvolle Dienste leisten im Sinne ernster katechetischer Besinnung, zielklarer Anregung und Wegweisung.

Das alles weiß man selbstverständlich auch in Missionskreisen. Aber von der Erkenntnis des Notstandes ist — gerade auch in der Mission — meist noch ein weiter Weg bis zur wirksamen Behebung. Die Frage ist darum wohl so zu stellen: Auf welche Weise kommen wir für die einzelnen größeren Missionsgebiete am ehesten zu katechetischen Handbüchern, welche ihre wichtige Aufgabe wirklich hinreichend erfüllen? So wurde z. B. auf der letztjährigen Tagung der Missionare in Münster (25.—29. Mai) ernstlich der Gedanke erwogen, ob man nicht versuchen könnte, in planvoller Zusammenarbeit zwischen katechetisch geschulten Missionaren und den Fachleuten in der Heimat zum gewünschten Ziele zu gelangen. Die Antwort der Missionare auf diesen bemerkenswerten Vorschlag war ziemlich einheitlich: Wohl müßten katechetische Handbücher schließlich in der Mission selber ausgearbeitet werden. Das sei gerade die besondere Aufgabe von katechetischen Arbeitsgemeinschaften, die aus katechetisch geschulten Missionaren wenigstens in jedem größeren Missionsgebiet gebildet werden müßten. Dabei sei der einheimische Klerus möglichst heranzuziehen. Doch schließe das

\* J. A. Jungmann, *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*. Herder, Freiburg Br. 1953. X u. 314 S. — Vgl. ZMR 38, 1954, 171 f.

<sup>1</sup> Über das chinesische Missionsgebiet siehe J. Hofinger SJ, *Die katechetische Situation in China vor 1949*, in ZMR, 1952, 94.

in keiner Weise enge und systematische Zusammenarbeit mit den Fachleuten der Heimat aus. Im Gegenteil. Es wäre sehr zu wünschen, daß katechetische Zentren der Missionsländer in enger Fühlung mit einem hochstehenden katechetischen Zentrum der Heimat stehen, und wichtigere Arbeiten mit ihm besprechen. So wird z. B. das Zentrum für missionarische Glaubensverkündigung, das sich zur Zeit in Taipeh (Formosa) bildet und sich vor allem für die missionskatechetischen Probleme des chinesischen Sprachraumes interessiert, mit dem Brüsseler Zentrum (Centre International d'Études de la Formation Religieuse — „Lumen Vitae“) in enger Arbeitsgemeinschaft stehen. Zugleich fühlt es sich der Leitung des Deutschen Katechetenvereines (München) zu großem Dank verpflichtet. Planmäßige Zusammenarbeit dieser Art wird sich um so leichter erreichen lassen, als sich die führenden katechetischen Zentren der Heimat durch großes Interesse für die katechetischen Anliegen der Mission auszeichnen. Davon konnten wir uns zu unserer großen Freude im letzten Jahr anlässlich einer katechetischen Studienreise selber überzeugen.

Schon als Grundlage der für die Mission zu schaffenden Handbücher könnte man ohne weiteres gediegene Arbeiten der Heimat heranziehen. Darüber hinaus wird man sich im Verlauf der Arbeit bei auftauchenden Schwierigkeiten mit großem Nutzen an die katechetischen Freunde in der Heimat wenden, wohl auch die Arbeit vor ihrer Veröffentlichung noch einmal in der Heimat überprüfen lassen.

Einige Monate nach der Tagung in Münster erschien dann Jungmanns Katechetik. Der Verfasser wendet sich zunächst zweifellos an die Katecheten des deutschen Sprachraumes. Er wollte gewiß keine Katechetik mit Weltgeltung vorlegen. Doch bietet das Buch tatsächlich außerordentlich reiche und wertvolle Anregungen für eine zeitgemäße Missionskatechetik. Ja, es dürfte schwer fallen, ein anderes Lehrbuch der Katechetik zu finden, das — alles in allem — in dem Grade wie Jungmanns Buch bei der Ausarbeitung einer Missionskatechetik in etwa als Grundlage dienen könnte. Also Grund genug, auf das Buch etwas näher einzugehen. Wir zeigen zunächst die „vorbildliche“ Grundhaltung des Buches, um dann noch auf eine Reihe bemerkenswerter Anregungen einzugehen, die es zu wichtigen Abschnitten einer Missionskatechetik bietet.

Schon durch die *zielklare Beschränkung auf das Wesentliche* und den dadurch erreichten *mäßigen äußeren Umfang* empfiehlt sich das Buch für eine missionarische Bearbeitung. Man verschone uns in der Mission mit dickleibigen Handbüchern der Katechetik, die mit mehr Fleiß als gesundem Urteil aus den Handbüchern christlicher Länder möglichst reichen Stoff zusammentrügen. Es kommt zunächst gar nicht darauf an, daß der Missionskatechet mit allen katechetischen „Kniffen“ bekannt gemacht werde, die sich irgendwo in Europa oder in Amerika durchaus bewährt haben mögen. Wenn die Missionskatechese mancherorts noch etwas zu wünschen übriglassen sollte, so kommt das gewiß nicht daher, daß sie noch nicht in allen methodischen Feinessen einer hochentwickelten westlichen Schule beschlagen ist, sondern in weitaus erster Linie zweifellos daher, daß sie noch an grundlegenden Mängeln methodischer oder kerygmatischer Natur leidet. Darum müßten gerade die tragenden Prinzipien formaler und materialer Katechetik möglichst lichtvoll dargelegt werden. Gerade weil die katechetische Bewegung in den Missionsländern vielfach noch in ihren Anfängen steht, müßte sich die Aufmerksamkeit vorerst ganz auf die Grundfragen konzentrieren.

Das Streben nach Knappheit dürfte freilich in keiner Weise zu einer Sammlung katechetischer „Kochrezepte“ führen. Gediegene missionarische Glaubensverkündigung verlangt eine außerordentlich große Anpassungsfähigkeit an die so wechselvollen äußeren Umstände. Da ist mit einer Sammlung geschickter kate-

chetischer Verhaltensweisen wenig gedient. Was der Missionar vor allem braucht, ist eine knappe, aber doch durchaus solide *Einführung in die großen letzten Grundgesetze der Missionskatechese*. Er muß ja in der Lage sein, aus seinem Verständnis der Prinzipien materialer und formaler Katechetik sich in der jeweiligen Situation selber zurechtzufinden. Ja selbst bei der Ausbildung der Laienhelfer sollte man sich nicht mit einer bloßen Beschreibung der rechten katechetischen Verhaltensweise und ihrer gründlichen Einübung begnügen, sondern auf wirkliches Verständnis dringen. Wo es am notwendigen Verständnis für die Grundgesetze christlicher Glaubensverkündigung fehlt, endet religiöse Unterweisung nur zu leicht in katechetischem Formalismus. Nun scheint uns aber Jungmanns Stärke gerade im Aufzeigen und Entwickeln der katechetischen Prinzipien zu liegen. Man sehe sich zum Beispiel an, wie Jungmann (120—158) „die“ katechetische Methode, also die textentwickelnde Methode darlegt und verständlich macht, sie durch Hereinnahme des Arbeitsprinzipes und des Erlebnisprinzipes vervollständigt und nach gründlicher Erklärung der Grundgedanken dieser Methode am Schluß noch eigens die „Abwandlung der Methode nach Stoffgebieten“ behandelt. Wir wählten absichtlich gerade dieses Beispiel: Einerseits weil uns der betreffende Abschnitt in Jungmanns Buch wirklich ein Meisterstück moderner Katechetik zu sein scheint, das ohne wesentliche Veränderung wohl auch in eine Missionskatechetik aufgenommen werden könnte, andererseits weil gerade die textentwickelnde Methode in Missionsländern oft besonderer Gefahr ausgesetzt ist. Erfahrene Missionare werden gewiß folgende Tatsache bestätigen können: Wo es am notwendigen Verständnis dieser Methode fehlt, tritt — durch das hervorragende, aber zu wenig in Zucht genommene Erzählertalent so vieler Missionsvölker veranlaßt — an die Stelle der früheren, etwas trockenen Katechismuserklärung, ein unterhaltsames, aber katechetisch minderwertiges „Geschichtchen“-Erzählen.

Das was an Jungmanns Katechetik im Vergleich mit andern Handbüchern dieser Art wohl am meisten auffällt, ist die „Wende zum Inhalt, zum Übergewicht der materialen Katechetik“, die Jungmann mit seiner Katechetik „bewußt vollzogen“ (Vorwort) hat. Natürlich nicht in dem Sinn, daß die methodische Fragestellung zu kurz käme. Durchaus nicht. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die Darstellung der katechetischen Methode dem Autor geradezu meisterhaft gelungen ist. Nur ist sich Jungmann bewußt, daß es neben der Frage nach der rechten Methode religiösen Unterrichtes die noch entscheidendere nach dem katechetischen Inhalt gibt: Was haben wir in der Katechese aus dem reichen Schatz christlicher Offenbarung vor allem zu künden, unter welcher Rücksicht, in welchem Zusammenhang, in welcher Ordnung? Soll christliche Glaubensverkündigung ihre volle religiöse Formkraft entfalten, dann müssen vor allem diese grundlegenden Fragen gründlich behandelt und recht beantwortet werden. Die katechetische Lage der meisten Missionsländer dürfte heute in etwa der katechetischen Lage gleichen, in der sich die christlichen Länder Europas und Amerikas vor dem Wirksamwerden der katechetischen Bewegung befanden. Man fühlt zunächst vor allem die unleugbaren Mängel hinsichtlich der Methode religiöser Unterweisung. Selbstverständlich müssen diese Mängel klar gesehen, eingestanden und behoben werden. In den christlichen Ländern mußte man sich in den ersten Jahrzehnten der katechetischen Bewegung mit einer Reform der Methode zufrieden geben, weil für die kerygmatische Erneuerung noch die nötige Besinnung und die notwendigen grundlegenden Studien fehlten. Unterdessen hat sich die Lage wesentlich geändert. Es ist darum in keiner Weise einzusehen, warum man sich in der missionskatechetischen Reform von heute zunächst auf eine bloße Reform der Methode beschränken oder gar von ihr

alles Heil erwarten sollte. Vielmehr hat da von allem Anfang an kerygmatische und methodische Erneuerung der religiösen Unterweisung Hand in Hand zu gehen. Damit wird man nicht nur Zeit und Kraft sparen, sondern auch jene Mängel vermeiden können, die sich bei einer unnatürlichen Trennung der beiden Aspekte katechetischer Erneuerung notwendig einstellen müßten, und sich in der ersten Phase katechetischer Bewegung in Europa auch überall gezeigt haben. Die Missionskatechetik, wie wir sie brauchen, muß also von der Art von Jungmanns Katechetik sein, muß sowohl das methodische wie das kerygmatische Anliegen der katechetischen Erneuerung voll zu seinem Rechte kommen lassen.

Schließlich möchten wir noch kurz auf Jungmanns *vorbildlich maßvolle Grundhaltung* hinweisen, und das bei voller Aufgeschlossenheit für die Probleme moderner Katechetik und absoluter Grundsatztreue. Man beachte in dieser Hinsicht etwa Jungmanns sieben Einschränkungen gegenüber der textentwickelnden Methode, die er doch so schön darlegt und grundsätzlich empfehlen will (133 ff.), oder Jungmanns Abschnitt über die rechte methodische Struktur des Katechismus (Lernstück-Katechismus, 83), oder den liturgischen Unterricht (65). Ob nicht gerade eine Missionskatechetik von dieser grundsätzlich maßvollen Haltung Jungmanns lernen müßte? Es wird ja nicht ausbleiben, daß man in einer zeitgemäßen Missionskatechetik ohnehin noch ziemlich einige Wünsche und wohl auch Forderungen wird stellen müssen, die von der missionarischen Wirklichkeit von heute doch einigermaßen abweichen. Um so wichtiger wird es sein, das alles in maßvoller Form zu sagen, für die vorhandenen Schwierigkeiten volles Verständnis zu zeigen, Gründe und Gegenstände objektiv abzuwägen, die neuen Forderungen womöglich aus alten schon längst bekannten Grundsätzen zu entwickeln.

Nun zu *einzelnen Abschnitten des Buches*. Wie von Jungmann nicht anders zu erwarten war, bringt das erste Kapitel einen ausgezeichneten Überblick über die *Geschichte der Katechese* (5—38). Jungmann hat die besondere Gabe, die Geschichte immer zur Gegenwart sprechen zu lassen, die Probleme von heute aus der Vergangenheit verständlich zu machen, die Lösungen von heute aus dem Suchen und Irren von damals zu beleuchten. Es ist bekannt, wie viel die neuere katechetische Bewegung soliden geschichtlichen Studien verdankt. Auch die Missionskatechetik wird sich mehr als bisher auf die Geschichte der Missionskatechese besinnen müssen. Obwohl sich die moderne Missionswissenschaft in ihrer ersten Phase mit solchem Eifer auf missionsgeschichtliche Studien verlegt hat, so ist die Geschichte der missionarischen Glaubensverkündigung dabei doch ziemlich stiefmütterlich behandelt worden. Und doch könnte sie so reiche Anregung und wertvolle Einsichten bieten. In einem Leitfaden der Missionskatechetik, wie er uns hier vorschwebt, müßte man sich freilich mit einem ganz kurzen schematischen Überblick zufrieden geben. Es versteht sich von selber, daß dabei vor allem das Zeitalter der altkirchlichen Taufkatechese, sowie Vorgeschichte und Geschichte der neueren katechetischen Bewegung am meisten berücksichtigt werden sollten.

Im Kapitel *über den Katecheten* kommt Jungmann selbstverständlich auch auf die Frage der *Laien Katecheten* zu sprechen, die nun auch in Ländern mit vorwiegend christlichen Schulen immer zahlreicher eingesetzt werden. Trotz grundsätzlich positiver Einstellung zum Institut der Laien Katecheten glaubt Jungmann für die katechetischen Verhältnisse im deutschen Sprachraum doch den Grundsatz vertreten zu sollen: „Die normale Lösung, soweit die Möglichkeiten reichen, muß der Priester Katechet bleiben“ (42). In der Mission ist der Priester mangel so groß, daß der Laien Katechet die normale Lösung wird. Der Laien Katechet gibt nicht bloß auf der Unterstufe, sondern auch der Oberstufe der Volksschule

Religionsunterricht, ja auch für die religiöse Unterweisung der Mittelschüler müssen vielfach noch Laienkatecheten herangezogen werden. Das ist besonders dann zu bedauern, wenn dem Laienkatecheten, wie dies in Missionsländern doch häufig genug der Fall war, die entsprechende fachliche Ausbildung fehlt. Eine wirklichkeitsnahe Missionskatechetik müßte unseres Erachtens in bezug auf die Laienkatecheten vor allem zwei Grundsätze einschärfen:

1. Auch wenn die Schulkatechese, besonders in der Grundschule, zu einem Großteil von Laienkatecheten besorgt werden muß, so soll doch der Missionar auf alle Fälle immer wieder in seinen Missionsschulen auch selber Religionsunterricht erteilen. Wenn er z. B. eine seiner Außenstationen besucht, wird er nicht bloß den Laienkatecheten der dortigen Missionsschule „inspizieren“, sondern selber den Kindern eine Katechese halten. Hält er sich längere Zeit in seiner Zentralstation auf, wird er gern für einige Zeit dem Lehrer den Religionsunterricht abnehmen. Das wird um so wichtiger sein, als sich in der Zentralstation meist eine höher organisierte Schule befindet, in der die Führer der kommenden christlichen Generation herangebildet werden.

2. Gediogene Ausbildung der Laienkatecheten, und zwar nicht bloß in didaktisch-pädagogischer Hinsicht, sondern vor allem auch in bezug auf den Lehrinhalt. Was der Laienkatechet braucht, ist nicht theologisches Spezialwissen, sondern eine gute und gründliche Einführung in die christliche Lehre, die er dann weitergeben soll. Doch muß unbedingt dafür gesorgt werden, daß ihm im Lauf seiner katechetischen Fachausbildung die religiöse Kraft und Schönheit der christlichen Lehre zum Bewußtsein kommt. Er muß nicht bloß in der christlichen Lehre wohl „beschlagen“ sein, und in Fragen der katholischen Religion auch Außenstehenden Rede und Antwort stehen können, sondern auch selber von ihr persönlich erfaßt, apostolisch entflammt werden. Man hat in etwa den Eindruck, bei der Ausbildung von Laienkatecheten sei dies bisher noch nicht überall genügend beachtet worden. Eine wichtige Frage ist auch die entsprechende Fortbildung der Laienkatecheten. In den Missionsländern wird das zu einem Gutteil Aufgabe des Missionars sein. Er muß sich seiner Laienhelfer annehmen, die bereits im Beruf stehen, sie weiter führen. Das setzt natürlich voraus, daß er selber priesterlich, aber auch katechetisch auf der Höhe ist. Da sich Missionskatechese zu einem Gutteil auch an Erwachsene wendet, müßte sich das Kapitel über das „Kind in der Katechese“ notwendig zu einem Kapitel über die verschiedenen Gruppen von Menschen ausweiten, an die sich die Missionskatechese wendet, und in knapper Zusammenfassung wenigstens die wichtigsten *religionspsychologischen Grundlagen* für deren religiöse Unterweisung und Führung bringen. Hier wäre wohl auch der gegebene Ort, wo in etwa auf die rassische Eigenart und die damit gegebenen Möglichkeiten und Hindernisse der Missionskatechese hinreichend und liebevoll einzugehen wäre. Wenn Jungmann schon im Vorwort von einem „Übergewicht der materialen Katechetik“ redet, so ist das durchaus nicht quantitativ zu verstehen. Wohl wird man sagen müssen, daß die Lehraufgabe und der zu vermittelnde Lehrinhalt dem Verfasser immer präsent ist, aber ausdrücklich und etwas ausführlicher ist davon doch nur in einigen Abschnitten die Rede, so besonders im langen Kapitel über den Katechismus (73—101), in dem kurzen, aber sehr beachtenswerten Abschnitt über die katechetische Konzentration (115—119), und schließlich im dreiteiligen Anhang (281—305), der das Apostolische Glaubensbekenntnis, das Kerygma in der Geschichte der kirchlichen Seelsorge, und die Verkündigungstheologie behandelt. Eigentlich erst hier im Anhang zeigt Jungmann durch einen ausgezeichneten geschichtlichen Überblick und die sich anschließenden Überlegungen Aufgabe, Notwendigkeit und Voraussetzung einer

kerygmatischen Erneuerung christlicher Glaubensverkündigung. Fast möchten wir fürchten, daß dieser hochwertige Anhang selbst im deutschen Sprachraum etwas zu wenig beachtet wurde. Zum Teil gerade von jenen, die er am meisten angehe. Für ein Handbuch der Missionskatechetik würden wir jedenfalls dringend wünschen, daß noch vor der Behandlung der Methode religiöser Unterweisung ein oder zwei Kapitel eingeschaltet werden, die sich ausschließlich mit dem katechetischen *Lehrinhalt* befassen. Hier wäre zunächst eine klare, eindringliche Einführung in das kerygmatische Problem der Glaubensverkündigung zu geben, und dann unter dieser Rücksicht ein eindrucksvoller Überblick über die christliche Lehre zu bieten<sup>2</sup>. Wenigstens in der Mission, wo die kerygmatische Fragestellung bisher noch wenig beachtet wurde, scheint uns das notwendig zu sein, wenn wir den Durchschnittsmissonar zum rechten Verständnis dieser grundlegenden Fragen missionarischer Verkündigung bringen wollen.

Daran mag sich dann das Kapitel anschließen, das Jungmann als „Katechetische Aufgabe“ umschreibt. Er behandelt da vor allem die Hauptformen, in denen religiöse Unterweisung geboten wird: *Liturgie* und religiöses Leben, Biblische Geschichte, Katechismus. Hier ist vor allem die klassische Formulierung zu beachten, die der Liturgiker Jungmann für den liturgischen Unterricht geprägt hat: „Nicht viel Liturgik, aber viel Liturgie.“ Bis jetzt hatte sich die Missionskatechese ja wahrhaftig nicht über ein Übermaß weder an Liturgie noch an Liturgik zu beklagen. Doch scheint sich, Gott sei Dank, jetzt endlich ein verheißungsvoller Umschwung anzukündigen. Jedenfalls kann die missionskatechetische Bedeutung einer tiefgreifenden liturgischen Erneuerung in den Missionen nicht leicht übertrieben werden<sup>3</sup>. Nur darf sie nicht falsch verstanden werden, als ob nun der katechetische Unterricht mit möglichst viel liturgischem Wesen beladen werden sollte. Jungmann hat da vollkommen recht gesehen: „Viel praktische Betätigung religiösen Lebens in Haus, Schule und Kirche. Was daran zu erklären ist, kann meist in der Form von Gelegenheitsunterricht geboten werden, in dem vom gegebenen Thema der Stunde aus abschließend oder verbindend ein naheliegender Gegenstand des liturgischen Lebens herangezogen wird“ (65). Weil aber die Liturgie in den Missionsländern bisher katechetisch noch kaum genügend ausgewertet wurde und ziemlich einige Missionare in diesem Punkt noch nicht klar sehen dürften, wäre es zu begrüßen, daß das Handbuch der Missionskatechetik kurz und treffend den unvergleichlichen missionskatechetischen Wert recht gepflegten christlichen Gottesdienstes aufzeige und zugleich die wichtigsten Richtlinien für den rechten Vollzug des Gottesdienstes gebe.

<sup>2</sup> Einen für seine Zeit beachtenswerten Überblick dieser Art bot bereits *Michael Gatterer* SJ, *Katechetik* (4. Aufl. 1931), 486 ff. Ähnlich auch *Simon Wagner* OFM, *Compendium Catecheticae Missionalis* (Peking 1944), 81—103. Vergleiche auch *J. Hofinger* SJ, *Notre Message*, in „Lumen Vitae“, 1950, 277—294 (Deutscher Originaltext in „Christl.-pädagog. Blätter“, 1953, Heft 7 u. 8).

<sup>3</sup> Vergleiche darüber *J. Hofinger* SJ, *Die liturgische Erneuerung in den Missionsländern*, in *Liturgisches Jahrbuch 1954*. Dort haben wir bereits darauf hingewiesen, daß uns der außerordentlich hohe katechetische Wert der Liturgie natürlich nicht dazu verleiten darf, nun in der Liturgie vor allem ein „Mittel“ der Glaubensverkündigung zu sehen. Auch in der Mission pflegen wir den Gottesdienst vor allem um seiner selbst willen, der rechte Gottesdienst ist ja die vorzüglichste Aufgabe des neuen Gottesvolkes.

Es dürfte noch immer eine Reihe von Missionssprengeln geben, in denen mit dem systematischen Religionsunterricht nach der Ordnung des Katechismus zu früh begonnen, und der *biblische Unterricht* noch immer allzu sehr vernachlässigt wird. Um so wichtiger wird es sein, daß das Handbuch der Missionskatechetik die diesbezüglichen Forderungen moderner Religionspädagogik klar entwickle und überzeugend begründe. Auch die Unterweisung Erwachsener (Taufkatechese!) müßte sich unseres Erachtens noch viel mehr als bisher an den biblisch-geschichtlichen Lehrgang halten. Sie liegt den meisten, um nicht zu sagen allen Missionsvölkern viel mehr als der systematische Katechismusunterricht.

Damit wird freilich der *Katechismus* auch in der Mission keineswegs überflüssig. Der systematische Religionsunterricht nach der Ordnung des Katechismus bilde aber mehr den ordnenden, abschließenden Religionsunterricht auf der Oberstufe der Grundschule und in der Erwachsenen-Katechese. Noch immer zeigen zahlreiche Missionssprengel die Tendenz, möglichst früh mit dem eigentlichen Katechismusunterricht anzufangen, ja dem Katechismus von Anfang an den Primat im Religionsunterricht zuzuerkennen. Das kommt wohl vor allem daher, daß man sich in Missionskreisen vielfach ein falsches Bild vom geschichtlich biblischen Unterricht macht, den die neuere Katechetik für die Unterstufe fordert. Es wird die Aufgabe guter Handbücher der Missionskatechetik sein, hier endlich klare Begriffe zu schaffen. Selbstverständlich darf der biblische Unterricht der Unterstufe nicht bloß in zahlreichen frommen Geschichten bestehen, sondern muß mit dem biblischen Stoff auch schon die christliche Lehre bringen, und zwar mit bewußter Annäherung an die Formulierung des Katechismus, wie dies in den vorbildlichen Religionsbüchlein des deutschen Sprachgebietes (Wilhelm Pichler, Karl Raab) ja schon seit Jahrzehnten der Fall ist.

Das *Katechismusproblem* ist in der ganzen Welt ein heikles Problem. Wie viele Jahre arbeitet man nun in Deutschland, dem klassischen Land der katechetischen Bewegung, am neuen Katechismus. Eine zeitgemäße Missionskatechetik wird sich schon die Mühe nehmen müssen, in diese schwierige Frage hinreichend einzuführen. Fast in allen Missionsländern braucht man einen neuen Katechismus, der den Forderungen neuerer Katechetik mehr entspräche. Das Katechismusproblem ist in den Missionsländern noch ein gut Stück verwickelter als in den christlichen Ländern mit gut entwickelten Schulen und einer bereits ausgebildeten christlichen Terminologie; zum kerygmatischen und methodischen Problem des Katechismus kommt in der Mission noch das sprachliche hinzu. Auch die Frage nach der rechten methodischen Struktur läßt sich für die Mission wohl nicht so ohne weiteres im Sinn des modernen Lehrstück-Katechismus beantworten. Jungmann entscheidet sich mit Recht für den *Lehrstück-Katechismus*. Der entscheidende Grund, den er für diese Lösung anführt, scheint uns für die Mission noch mehr zu gelten als für das katechetisch sehr fortgeschrittene deutsche Sprachgebiet: Auf diese Weise würden weniger geschulte und vielleicht auch weniger gewillte Katecheten noch am wirksamsten angehalten, sich an die rechte katechetische Methode zu halten. „Ohne ihn würden bequeme Katecheten immer wieder in eine dürftige Erklärung der Merksätze zurücksinken“ (89). Nichtsdestoweniger wird man zugeben müssen, daß der naturgemäß umfangreiche Lehrstück-Katechismus in den Missionen auch seine Schwierigkeiten hat — nicht bloß finanziell. Man wird überlegen müssen, ob da nicht die Zwischenlösung einer doppelten Fassung vorzuziehen wäre: Für die Oberstufe der Grundschule der Lehrstück-Katechismus. Daneben aber eine kurze Ausgabe, welche bloß die eigentliche Lehre in schöner Zusammenfassung bringt. Da über das Katechismusproblem vom missionarischen Standpunkt aus bis jetzt noch recht wenig gründ-

liche Untersuchungen vorliegen, müssen eine Reihe schwieriger Fragen erst näher geklärt werden. Etwa die Frage nach der rechten Gestalt des Katechismus. Soll der kurze Katechismus, von dem wir soeben gesprochen haben, in Frageform abgefaßt werden, oder nur Merksätze, beziehungsweise einen zusammenhängenden Text bieten? Wir möchten uns, alles in allem, doch eher für die Frageform entscheiden.

Eben weil die Missionskatechese noch vielfach mit etwas primitiven und weniger günstigen Schulverhältnissen zu rechnen hat, wird der Missionskatechet die zur Verfügung stehende Zeit möglichst ausnützen müssen. Diesem Ziel dient unter anderm vor allem auch der *Lehrplan*. Leider fehlt in nicht wenigen Missionssprengeln ein entsprechender, von den Oberrn hinreichend urgierter Lehrplan des katechetischen Unterrichts. Dadurch wird leider viel Kraft unnütz verschleudert.

Das schöne Kapitel, das Jungmann in diesem Zusammenhang über den „*Stammkatechismus*“ bringt, zeigt ihn als den geistigen Erben des großen Praktikers P. Michael Gatterer. Auch missionskatechetisch ist das eine wichtige Sache: Es muß uns doch darum zu tun sein, daß vor allem die christlichen Grundwahrheiten wirklich „sitzen“. Non multa, sed multum. Jungmann hebt hier, wieder ganz im Sinne Gatterers, treffend hervor, es handle sich beim Stammkatechismus nicht bloß um grundlegende Kenntnisse, sondern vor allem auch um „Gessinnungen“, „die jeder besitzen muß, um als Christ leben und sein Heil wirken zu können“ (112). Es genüge nicht, daß der Katechet diese Grundwahrheiten möglichst oft wiederhole, sie müßten auch „mit besonderer Wärme“ behandelt werden (113).

Das folgende Kapitel über die katechetische *Konzentration* ist zweifellos eines der schönsten und wichtigsten im ganzen Buch. Es trifft ein zentrales Anliegen christlicher Glaubensverkündigung in Mission und Heimat. Auf ein paar Seiten hat Jungmann hier das Programm einer kerygmatischen Erneuerung der Katechese entwickelt: Christliche Lehre ist wesentlich Lehre von unserm Weg heim zu Gott, und darum wesentlich „Evangelium“, sie ist durch und durch theozentrisch und christozentrisch, Gott (Vater) ist das Ziel, Christus der Weg.

Hinsichtlich der *katechetischen Methode* haben wir bereits auf Jungmanns muster-gültige Darstellung der textentwickelnden Methode hingewiesen. Seine Darlegung, die betont von „einer“ Methode mit vielen Anwendungen spricht (120), scheint uns durchaus das rechte zu treffen, vor allem auch für die Missionsländer. Im Zusammenhang mit der kraftvoll aufstrebenden katechetischen Bewegung besteht nun mancherorts die Gefahr, daß man in der Begeisterung für die „neuen Methoden“ vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht. Gerade am Anfang haben wir allen Grund, uns vor allem auf das Wesentliche zu besinnen. Zuerst müssen die Grundelemente jeder guten Methode wirklich erfaßt und beherrscht werden; dann wird man von da aus Anwendungen der Grundelemente auf bestimmte Fälle und Typen katechetischer Unterweisung recht beurteilen und sicher handhaben können.

Nach gründlicher Einführung in die allgemeine Methodik bespricht Jungmann „Einzelfragen der katechetischen Methode“ (159—211). Wir heben daraus nur jene hervor, die für die Missionskatechese besonders wichtig sind. Im Abschnitt über die *Anschauungsmittel* betont Jungmann mit Recht vor allem die unmittelbare Anschauung, aus der die Kinder die Kirche und ihr Leben und Wirken, ihre Sakramente und ihren Gottesdienst kennenlernen sollen. Freilich ist auch da wieder von großer Bedeutung, wie ihnen das alles gezeigt und seelisch nahegebracht wird. In den ärmlichen Außenstationen der Mission wird der Missionar seinen seltenen Besuch auch dazu ausnützen, den sehbegierigen Kindern

die liturgischen Geräte und Gewänder, die er zum Gottesdienst mitbringt, liebevoll zu zeigen und zu erklären — eine wertvolle liturgische Katechese.

Unzähligen Schulen der kleinen Außenstationen fehlt noch immer das notwendige Bildmaterial. Und doch ist gerade die Missionskatechese so sehr auf die Hilfe des *katechetischen Bildes* angewiesen. Fast könnte man fürchten, daß da nicht am rechten Platz gespart werde. Eine Missionskatechetik müßte hier auch auf das missionarische Problem des katechetischen Bildes eingehen: seine Anpassung an die Kultur und Umwelt des Missionsvolkes. Die Meinungen sind in diesem Punkt, selbst unter dem einheimischen Klerus der Missionsländer, noch immer geteilt. Auf jeden Fall sind für die Missionskatechese nur solche Bilder brauchbar, die ihren Gegenstand in edeler, schlichter und wahrhaft religiöser Weise darstellen. Bei der Auswahl darf nicht der persönliche Geschmack des europäischen Missionars den Ausschlag geben, sondern das Empfinden und die Aufnahmefähigkeit des Missionsvolkes. Leider ist auf dem Gebiet des religiösen Bildes außerordentlich viel Kitsch aus christlichen Ländern in die Mission eingedrungen, nicht zuletzt auch von Nationen, die an sich über hohe künstlerische Begabung und auserlesenen Geschmack verfügen.

Ein wichtiges kerygmatisches Anliegen berührt der Abschnitt über „*Christliche Lehre und kindliche Fassungskraft*“ (171—177). „Es ist offenkundig, daß Kinder die christliche Lehre nur auf kindliche Weise auffassen können. Dennoch dürfen wir uns in dem, was wir die Kinder lehren, auf keine Verbiegung und auf keine Verfälschung einlassen, dürfen das Große nicht den Kindern zulieb klein und das Feste nicht weich und schwächlich machen. Was wir die Kinder lehren, muß ja der tragfähige Grund sein für den Bau des christlichen Lebens“ (172). Jungmann beleuchtet das an mehreren trefflichen Beispielen (Gott, göttliche Vorsehung, Gebet, Eucharistie, Himmel). Seine Darlegungen gelten voll und ganz auch für die Missionskatechese. Auch da stößt man immer wieder auf schädliche Verniedlichung der herrlichen Glaubensgeheimnisse. Es fehlen eben noch weithin die klaren Begriffe über die rechte kerygmatische Anpassung; ein wichtiges Kapitel für eine moderne Missionskatechetik.

Eine heikle Frage berührt auch das Kapitel über „*Glaube und Glaubensbegründung*“. Jungmann hatte diese schwierige Frage nur für die religiöse Unterweisung der christlichen Jugend, allerdings in der entchristlichten Welt von heute, zu beantworten. Eine Missionskatechetik müßte hier wohl klar scheiden zwischen der Glaubensverkündigung an die Christen und die Außenstehenden. Gerade bei letzterer müßte sie bedeutend mehr als dies in der apologetischen Literatur der Missionsländer üblich war, auf das psychologische Moment der Glaubensanbahnung und Begründung eingehen.

Unter den Gegenständen der folgenden Abschnitte wird eine Missionskatechetik noch besonders „*Gebet und Gebetserziehung*“ und „*Auswendiglernen*“ gut behandeln müssen. In den christlichen Missionsschulen und Konvikten wird bekanntlich viel gebetet. Doch gibt uns das allein noch keine Gewähr, daß sich die christliche Jugend der Missionsländer die Kunst wahrhaft christlichen Gebetes nun auch wirklich angeeignet habe; genau so wenig, wie hervorragende mnemotechnische Leistungen auf katechetischem Gebiet ein wirkliches Verständnis christlicher Lehre garantieren. In beiden Punkten hat man, aufs Ganze gesehen, wohl zu sehr die Quantität betont. Dabei wird sich aber die Missionskatechetik der Eigenart mancher Missionsvölker bewußt bleiben müssen, die ein ziemlich reich bemessenes Quantum geradezu empfiehlt. Nur muß die Hauptsorge in jedem Fall der Qualität gelten.

Im letzten Hauptstück behandelt Jungmann noch „besondere Aufgaben nach den Altersstufen“ (209—280). Missionskatechetisch gesehen sind da das Problem

der *christlichen Familienerziehung*, Zeit und Vorbereitung auf Erstbeicht und Erstkommunion und die Einführung in die heilige Messe besonders wichtig. Aus mehreren Gründen ist man in der Mission leicht dazu geneigt, den Religionsunterricht allzu ausschließlich auf die christliche Schule zu konzentrieren und der christlichen Familie in dieser Hinsicht etwas wenig zuzutrauen. Intensive und planmäßige Pflege und Förderung christlicher Familienerziehung scheint zur Zeit eines der dringendsten missionskatechetischen Anliegen zu sein. Und das auch dort, wo die christliche Mission keiner Bedrohung durch den atheistischen Kommunismus ausgesetzt ist, der es überall auf die Vernichtung der christlichen Schulen abgesehen hat.

Im Sinn der Kirche ist selbstverständlich auch in der Mission frühe Zulassung zu *Beicht* und *Kommunion* zu begrüßen und eifrig zu fördern, wo immer nach dem ersten Empfang für entsprechende religiöse Betreuung und Weiterbildung hinreichend gesorgt ist. Fehlt diese, so führt früher Empfang notwendig zu einem religiösen Mechanismus, der gerade im Missionsland zu bedauern und recht schwer zu heilen ist. Ob wohl das bisher genügend beachtet worden ist? Auch die *Einführung in die heilige Messe* bietet im Missionsland oftmals ganz besondere Schwierigkeiten. Die ohnehin so seltene Meßfeier der kleinen Christengemeinden hat vielfach eine Gestalt, welche Verständnis und innere Teilnahme von seiten der Kinder nicht gerade erleichtert. Eine eigene Kindermesse kommt selbstverständlich nur in den seltensten Fällen in Betracht. Eine Missionskatechetik müßte da wohl Vorschläge wagen, die ganz auf die konkreten Verhältnisse des betreffenden Missionsgebietes abgestimmt sind, und im Bereich des zunächst Erreichbaren eine merkliche Besserung anbahnen können. Vorerst muß vielen Missionaren einmal das Problem ganz aufgehen. Wie müßte wohl die Meßfeier gestaltet werden, damit wir mit Recht hoffen können, dieses Herzstück christlichen Gottesdienstes auch den einfachen Gläubigen innerlich nahezubringen und sie zu einer ganz persönlichen Mitfeier zu erziehen. Für die Kinder wird selbstverständlich auch dann noch eine kaum behebbar restliche Schwierigkeit bleiben, wenn wir der Meßfeier eine den Bedürfnissen und Fähigkeiten der christlichen Gemeinde entsprechende Gestalt geben könnten.

Auf den kerygmatischen Anhang des Buches haben wir bereits hingewiesen. Sein Anliegen richtet sich besonders auch an die Professoren der Missionsseminare. Ohne tiefgreifende *kerygmatische Erneuerung des theologischen Unterrichtes* besteht wenig Hoffnung auf eine nachhaltige kerygmatische Erneuerung der Glaubensverkündigung. Mehr als der Unterricht in der Katechetik bildet der Unterricht in den theologischen Hauptfächern der Dogmatik, Moraltheologie und Exegese den künftigen Glaubensboten. Jungmann berührt hier ein Anliegen von entscheidender Bedeutung für die Glaubensverkündigung in Mission und Heimat. Es ist, wenigstens in der Mission, bisher noch nicht genügend beachtet worden. Jeder, der Jungmanns richtungweisende Ausführung über Wesen und Aufgabe der Verkündigungstheologie überlegt, wird zugeben, daß sich eine Verkündigungstheologie dieser Art mit solider Wissenschaftlichkeit durchaus harmonisch verbinden läßt und auch die übrigen Forderungen unschwer erfüllen kann, welche die Kirche hinsichtlich des theologischen Unterrichtes mit Recht urgirt.

So gibt Jungmanns Buch der Missionskatechetik hin und hin reiche Anregung. Ja, wir möchten glauben, es böte eine gute Grundlage für ein Handbuch der Missionskatechetik. Mit einer bloßen Übersetzung wäre es freilich nicht getan. Immerhin wird Jungmanns Katechetik schon so, wie sie vorliegt, den Missionaren viel bieten können. Hoffentlich kommt auch die französische und englische Übersetzung, an denen schon gearbeitet wird, in die Hände recht

vieler Missionare. Für eine missionskatechetische Bearbeitung haben wir im Verlauf des Aufsatzes schon viele Wünsche geäußert. Wir möchten am Schluß noch zwei anfügen: Es müßte wohl in je einem eigenen Kapitel auf die religiöse Unterweisung an den Mittelschulen und der eigentlichen Missionskatechese (Heidenpredigt, Taufkatechese) eingegangen werden. Auch würde man in einer Missionskatechetik eine reichere Auswahl von Lehrbeispielen begrüßen. Sie müßten selbstverständlich auch die missionarische Situation gut treffen. Sie könnten wie in der Katechetik von Heinrich Mayer (3. Aufl. Freiburg 1939) in einem Anhang gesammelt werden.

## MITTEILUNGEN

VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER (WESTF.)

Zu Ende des Sommersemesters 1954 konnte das *missionswissenschaftliche Diplom* der Kath.-theologischen Fakultät noch dreimal verliehen werden, und zwar an: Hochw. Herrn Pfarrer Jean-Pierre Belche aus Luxemburg, Ehrw. Sr. M. Basildis Leippert C. M. P. aus Limburg, Herrn cand. theol. Heinz-Robert Schlette aus der Diözese Münster.

## BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

*Bibliotheca Missionum*. Begonnen von Robert Streit, fortgeführt von Johannes Dindinger. XVIII. Band: Afrikanische Missionsliteratur 1880—1909 (Nummer 7724—9753). (Veröffentlichungen des Institutes für missionswissenschaftliche Forschung.) Freiburg i. Br. (Herder) 1953. XI u. 1428 S.

Die Kernstücke des monumentalen Bandes betreffen die Tätigkeit des Kardinals Lavigerie und die Sklavenfrage. Aber die Masse des sonstigen Materials ist nicht minder groß: die Erfassung spürt das kleinste Erbauungs-Bühnenstück eines Jünglingsvereins aus XY. auf, daneben genau so päpstliche Breven, ethnologische Untersuchungen usw. Das Buch gibt so auch einen Querschnitt des europäischen Geisteslebens auf den verschiedensten Niveaulagen. Von berühmten Autoren haben sich missiologisch betätigt z. B. Georges Goyau, Maria Theresia Ledóchowska, Kard. Miécislas Ledóchowski, Kard. H. A. Lépicier, José Lerchundi, Enno Littmann, Francisco Javier Simonet, E.-M. de Vogüé. — Der irrtümlich unter S eingeordnete Verweis auf S. E. *le Cardinal Lavigerie* (p. 1301) gehört zu *Lavigerie* (p. 1283), wo er fehlt. — Das Gebet für die Afrikamission der S. C. Indulg. vom 23. 6. 1885 ist (p. 140) verzeichnet mit besonderem Hinweis auf den darin enthaltenen Satz *ut Deus omnipotens tandem aliquando auferat maledictionem Chami a cordibus eorum* (was natürlich nicht als lehramtliche ethnologische Aussage zu werten ist). Vergessen ist der Hinweis auf das Decretum S. C. Indulg. 29 Martii 1889. *Aliquo obstante impedimento, quominus oratio recitetur, sufficit ut ter dicatur Pater, Ave et Gloria* (s. Collectio Precum piorumque operum . . ., Romae 1929, p. 298).

Das kulturhistorische Hauptgewicht liegt in dem Zeitraum auf der weiteste Kreise aufwühlenden Sklavenfrage. Hochpolitische Manifeste, pastorale Maßnahmen wechseln in bunter Reihenfolge ab mit Stücken wie: 'Der Sklavenjäger, dramatische Szenen aus Ostafrika', von Chr. Ney, Paderborn 1889. Ganze Zeitschriften befassen sich berichtend-politisch-propagandistisch mit der Frage: Antislaverei-Monats-Revue, Wien (auf deutsch und französisch), ab 1889; Gott will es, Monatsschrift für alle Förderer und Freunde der Bewegung gegen die afrikanische Slaverei, Münster/Westf. 1889—1915 (mit Illustrationen); Le Mouvement antiesclavagiste, Revue mensuelle internationale, Bruxelles, 1889—1914. So inept manches hiervon heute klingt: das Missionsbewußtsein haben diese Zeitschriften wachgehalten und manche Opferfreude, vielleicht auch manchen Beruf geweckt. Das gilt mehr oder minder auch von den gut gemeinten Bühnenstücken (oft mit Musikeinlagen). Der erste Weltkrieg hat hiermit *Tabula rasa* gemacht.

Münster/Westf.

Heinrich Lausberg

*Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente* Coligida en anotada por António da Silva Rêgo. India. Tom. IX—X, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1953.

Wieder liegen zwei Bände der großen Dokumentensammlung aus den Missionen des portugiesischen Patronates in Indien vor. Sie umfassen die Jahre 1562/65 mit 87 und 1566/68 mit 56 Dokumenten. IX Nr. 82—87 sind Nachträge aus den Jahren 1545—1561. Die Jahre brachten keine großen Entwicklungen mit Ausnahme des 1. Provinzial-Konzils von Goa 1567, dessen Akten im X. Bd. abgedruckt werden. Die übrigen Dokumente sind größtenteils entnommen 2 HS.-Briefsammlungen der Jesuiten: Bibl. Nac. Lisb., Fondo Geral 4534 und Bibl. Acad. das Ciências, Lisb., Cartas do Japão, III, aus welchen die für Indien wichtige Briefe ausgewählt wurden. Es sind nur Kopien, deren Originale nicht zur Verfügung standen, wenn sie vielleicht im Archiv der Jesuiten in Rom noch vorliegen. Die anderen Orden kannten die Art der Berichterstattung der Jesuiten nicht. Von den Franziskanern liegt deshalb kein Brief vor, von den Dominikanern nur einer ihres ersten Generalvikars Frei Diogo Bermudes vom 2. Januar 1563. Dazu kommen eine Reihe von Stücken aus dem Arquivo Histórico do Estado da India (AHEI), darunter eine Reihe von Dokumenten, die Cunha de Rivara bereits im Arq. Portugues Oriental (APO) veröffentlicht hatte. Besonders bedeutsam ist das Livro do Pai dos Christãos. Da Silva Rêgo fand im AHEI einen Codex: Provisões e Alvaras a favor da Cristandade, der mit diesem Buch identisch zu sein scheint. Mehrere Dokumente werden unter verschiedenen Nummern nach dem Druck von Rivara und nach dem MS zum Vergleich abgedruckt. Ein einmaliger Druck mit Angabe der Varianten wäre noch deutlicher gewesen. Ein Dokument wird gar 3mal abgedruckt unter verschiedenen Überschriften, das letzte Mal mit Noten (IX, Nr. 51, 52 und 56, 56 ohne Hinweis auf 51 und 52). Die Benutzung ausländischer Archive, insbesondere des AHEI wird nach dem Bericht in der Vorrede des Bd. IX erleichtert durch die Filmoteca Ultramarina Portuguesa in der Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar zu Lissabon (FILMUPO), die schon viele Kopien enthält und das gesamte Material vereinigen soll.

Von ganz besonderem Interesse sind die in Bd. X abgedruckten Akten des Provinzialkonzils von Goa 1567 (334—413) und die Konstitutionen des Erzbistums Goa von 1568 (481—800). Beide Dokumente wurden bereits verschiedent-

lich gedruckt, das Konzil 1568 von João de Endem (BM IV, n. 923 schreibt Cudem, vgl. Doc. X, p. 334). Da Silva suchte vergebens ein Exemplar des Druckes. Streit setzt den Druck gleich mit dem Druck der Konstitutionen von Goa 1568 n. 924. Gedruckt wurden die Akten von Cunha Rivara im APO IV und im Bull. Patr. Port. I, 1—35. Da Silva hält sich an eine hs. Kopie von Goa und notiert die Varianten von Cunha Rivara. Die 3 Kopien von Lissabon (Bibl. Nac., Fundo Geral 3891, 3492 und 1522) werden nicht berücksichtigt. Die Konstitutionen werden abgedruckt nach dem Druck von 1568 (Bibl. Miss. IV n. 94; die dort erwähnten 3 anderen Ausgaben werden nicht erwähnt, was bei den S. 481—83 erwähnten Mängeln des Druckes wohl gut gewesen wäre). Das Verhältnis der Akten zu den Konstitutionen bleibt unklar. Es wird anscheinend geklärt in dem Prolog der Konstitutionen. Nachdem die ersten Konstitutionen auf Grund dreimaliger Visitation nach dreijährigen Vorarbeiten unter dem Erzbischof Gaspar de Leam Pereira auf dem Konzil 1567 festgestellt worden waren, kamen im selben Jahre die vollständigen Akten des Tridentinum nach Goa und mußte deshalb vieles verändert werden, was unter Mitwirkung der Konzilsväter geschah. Anscheinend wurden die ersten Akten (115 Dekrete in 4 Kapiteln) von dem Nachfolger D. Gaspars, Jorge Themudo O.P. (1568—1570) im Jahre 1568 im Druck veröffentlicht, nach 1570 aber, als D. Gaspar nach dem Tode Themudos die Leitung der Erzdiözese wieder übernommen hatte, annulliert und durch die neuen Konstitutionen ersetzt (190 Konst. in 38 Titeln, vgl. S. 485). Der von Da Silva wiedergegebene Druck, der diese Annullierung ausspricht, kann deshalb nicht von 1568 sein, sondern muß aus den Jahren D. Gaspars 1570—1576 stammen. Jedenfalls sind die Akten wie die Konstitutionen geschichtlich von höchster Bedeutung.

Bd. IX, S. XV—XIX gibt Prof. Panduronga Sinai Pissürlenkar, Direktor des AHEI, wertvolle Berichtigungen, besonders indischer Namen und Worte, zu den Bänden V—VIII.

Walberg.

P. Benno M. Biermann O. P.

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

GARDET, LOUIS: *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*. Paris (1953). Alsatia. 181 Seiten.

Im vorliegenden Werk, das demnächst auch in deutscher Übersetzung erscheinen wird, geht L. G., ein christlicher Philosoph und Spezialist auf dem Gebiet der Islamistik sowie der vergleichenden Philosophie und Theologie, von der Feststellung aus, daß es überall in der Welt Verlangen nach dem Absoluten und nach mystischen Erfahrungen sowie tatsächliche mystische Erfahrungen gibt, daß aber diese Erfahrungen und die Wege zu ihnen je nach den Verhältnissen und Umständen verschieden sind. G. unterscheidet dabei zwei mystische Wege, den Weg zum Selbst und den Weg der Liebe zu Gott. Dem entspricht die Unterscheidung „Mystiker des Selbst“ und „Mystiker Gottes“ (170). Im 1. Teil des Werkes ist dann im Anschluß an Untersuchungen von M. O. Lacombe und J. M. Maritain zunächst von dem ersten Weg die Rede, den die indischen Yogins gehen. Im Yoga handelt es sich um eine Disziplin, eine Technik der Befreiung von allem Kontingenten und um eine Erfahrung des Selbst. Auf der höchsten Stufe dieser Erfahrung, welche die Yogins Samādhi nennen, erfolgt die Vereinigung mit den kosmischen Mächten. Diese Erfahrung ist rein natürlich menschlich zugänglich. Auch der gläubige Monotheist kann diesen Weg gehen,

Wesentlich ausführlicher ist das Kapitel über die monotheistische Mystik, d. h. die des Islâm, des Judentums und des Christentums. Freilich handelt es sich in ihr mehr um die großen Linien und um einen Überblick. Der 2. Teil des Buches befaßt sich mit „einigen privilegierten Beispielen der muhammedanischen Mystik, speziell mit Râbî'a, Bistâmî, Hallâj und Ibn al-Fârîd. Wir möchten das Buch unseren Missionaren empfehlen. Denn es erörtert Fragen, die sie angehen und die in der Mission, etwa bei der Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen und der nichtchristlichen Frömmigkeit berücksichtigt werden müssen, etwa die Frage der Möglichkeit einer natürlichen Mystik, bei deren Untersuchung der Vf. vielleicht auf meine Ausführungen über diesen Punkt (in dem Werk: Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen) hätte Bezug nehmen können. Wir werden die wahrhaft religiösen Menschen nur gewinnen, wenn wir ihnen zeigen, daß unsere heilige Religion gibt, was sie in tiefster Seele ersehnen.

Thomas Ohm

MERKEL, R. F.: *Gebete der Völker*. München o. J. I. u. S. Federmann-Verlag. 192 S. geb. DM 8,40.

Die beste Methode, die Religion der Menschheit zu studieren, ist die Beschäftigung mit ihren Gebeten. Denn im Gebete und dem ihm Entsprechenden, also etwa in der buddhistischen Versenkung, verspürt man den Herzschlag der Religion. Deshalb begrüßen wir diese Sammlung von Gebeten aus allen Religionen, Zeiten und Zonen. Gebete von Mikronesiern und Batak beegnen uns hier ebenso wie solche vom hl. Augustinus und Gebete Nietzsches ebenso wie solche des Psalmisten. Das Büchlein ist offenbar für weitere Kreise gedacht. Trotzdem hätte man bisweilen gern genauere Angaben über die Quellen, aus denen die Gebete genommen sind. Dem Ganzen sind allgemeine Ausführungen über das Gebet vorangestellt, und den Schluß bilden Literaturangaben.

Thomas Ohm

METROPOLIT SERAPHIM: *Die Ostkirche*. Verlag W. Spemann, Stuttgart 1950. 339 Seiten mit 1 farbigen und 12 einfarbigen Tafelbildern. Hlw. DM 10,80, brosch. DM 8,10.

Das von Metropolit Seraphim (dem orthodoxen Erzbischof von Deutschland) gemeinsam mit den Theologen W. Lengenfelder und Professor I. Tschetwerikow verfaßte Werk hat deshalb besonderen Wert, weil es wieder einmal eine Darstellung der Ostkirche von orthodoxer Seite selbst ist. Es ist weithin in verständlichem Ton und mit dem Bemühen nach Objektivität geschrieben, dem ein tiefes Verständnis für die ostkirchlichen Belange zur Seite geht. Der Aufbau des Werkes umfaßt drei Teile: den dogmatischen, den historischen und den aszetisch-mystisch-ethischen (Das christliche Leben in der Orthodoxie). Auch die orientalischen Sonderkirchen werden kurz behandelt. Die Haltung gegenüber dem Filioque ist wohl etwas zu schroff ablehnend, da sich die orthodoxe Kirche selbst gegenüber den Alt-Katholiken in diesem Punkt durchaus entgegenkommend gezeigt hat. S. 21 ist die Beurteilung Bulgakovs, dessen autoritative Bedeutung für die orthodoxe Kirchenlehre bei uns oft überschätzt wird, sehr erfreulich. S. 33 könnte der Ausdruck „Traditionalismus“ in diesem Zusammenhang irreführen. S. 63 sollte der Ausdruck „liturgisieren“ besser durch einen anderen ersetzt werden. Bei der Behandlung der orientalischen Sonderkirchen

müßte die neueste Entwicklung noch etwas berücksichtigt werden (S. 186 ist von einer Unterstellung der Thomaschristen Indiens unter das Moskauer Patriarchat die Rede; davon ist aber nichts bekannt, es könnte sich höchstens um einen kleinen Teil der Thomaschristen handeln). Hier sei noch die besonders geschmackvolle Ausstattung mit Bildern hervorgehoben. — Im großen und ganzen kann man sagen, daß das Buch nicht nur für den zufälligen Interessenten, sondern auch für den Fachmann, der hier — wie schon bemerkt — eine genuin orthodoxe Darstellung findet, viel wertvolles Material enthält.

Münster i. Westf.

DDr. Ernst Hammerschmidt

## VERSCHIEDENES

BENZ, ERNST: *Russische Heiligenlegenden*. Verlag Die Waage, Zürich (1953). 572 SS, 52 Abb. OLn DM 29,75.

Der Heilige in der orthodoxen Kirche — für manchen ein bedrängendes Phänomen — ist in letzter Zeit, vor allem durch das Interesse an der Ikonenmalerei, beachtlich in den Vordergrund gerückt. Letztens noch hat *I. Kologrivov* in seinem „*Essai sur la Sainteté en Russie*“ (Bruges 1953, in deutscher Übersetzung angekündigt bei Manz, München) versucht, dem abendländischen Leser einen Zugang zu ihm zu verschaffen. Jetzt legt *E. Benz*, der bekannte Marburger Ostkirchensforscher, in Zusammenarbeit mit anderen Fachleuten „*Russische Heiligenlegenden*“ vor. Das umfangreiche und vorzüglich illustrierte Buch verdient alle Aufmerksamkeit. Nicht nur, weil hier zum erstenmal eine Reihe russischer Viten in einem Sammelband vereinigt, erläutert und eingeleitet sind. Auch deswegen, weil wieder einmal von nichtkatholischer Seite (wie vor nicht allzu langem von *W. Nigg*) der Heilige eine Wertung findet, die ihm lange genug grundsätzlich versagt blieb. Beide Momente bedürften neben den übrigen Problemen, die sich bieten, einer eingehenden Würdigung.

Hier kann nur auf das eingegangen werden, was von der Missionswissenschaft her interessiert. Der Herausgeber findet in der Einleitung treffliche Worte über die russische Kirche und ihr Wirken auf dem Gebiet der christlichen Mission: „Von den ersten Jahrhunderten der russischen Kirche an (sind) gerade auf missionarischem Gebiet von einzelnen Heiligen die erstaunlichsten Leistungen vollbracht worden, und manche Legenden, wie vor allem die des heiligen Stefan von Perm, sind ganz auf die missionarischen Werke des Heiligen unter den finnischen Stämmen Nordrußlands gestellt“ (26). Leider ist nicht einmal das Leben des Missionars der russischen Kirche in die Sammlung aufgenommen worden, obwohl es als „wichtiger und künstlerisch vielleicht vollkommener“ (294) bewertet wird als die für die Herausgabe gewählte Vita des hl. Sergij von Radonesh. Die als Typus eines missionarischen Lebens gebotene Legende des Heiligen Piotr von der Goldenen Horde ist insofern für die missionarische Leistung der russischen Kirche wenig treffend, als die Mongolenmission eingestandenermaßen nur geringe Erfolge erzielte, Einzelbekehrungen, die für die Gewinnung breiterer Schichten ohne Bedeutung blieben.

Diese Ausstellung an den „*Russischen Heiligenlegenden*“ soll den Wert des Buches nicht im mindesten schmälern. Es ist ein bedeutendes Werk, das Fachkreise und interessierte Leser ansprechen wird. Erstere werden allerdings eine Zusammenstellung der Quellen und der benutzten Literatur vermissen, die in den Einführungen und Anmerkungen mühsam gesucht werden müssen.

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

DITTMER, KUNZ: *Allgemeine Völkerkunde*. Formen und Entwicklung der Kultur. 8 und 314 Seiten. 24 Tafeln mit 87 Abbildungen und 89 Federzeichnungen von Heiner Rothfuchs. Braunschweig 1954. Friedr. Vieweg und Sohn. Preis geb. 16,80 DM.

Eine „Allgemeine Völkerkunde“ scheint ein gewisses Wagnis zu sein im gegenwärtigen Zeitpunkt, in dem viele völkerkundliche Erkenntnisse bis zu einem gewissen Grade problematisch geworden sind und nach neuen Lösungen und namentlich neuen Systematisierungen gesucht wird. Wohl muß zugegeben werden, daß bei dem ständig wachsenden Interesse für völkerkundliche und kulturgeschichtliche Fragen ein Bedürfnis nach einer solchen kurzen zusammenfassenden Darstellung besteht, nachdem die bisher im deutschen Sprachgebiet vorliegenden Darstellungen alle mehr oder weniger überholt sind, vielfach auch eine einheitliche Linie vermissen lassen.

Diese Einheitlichkeit der Linie, verbunden mit einer angenehmen Klarheit der Darstellung und Sprache sind Vorzüge des vorliegenden Buches. Zugleich zeigt es den augenblicklichen Stand der Forschung auf für die kurze Zeit, in der er nicht wieder überholt sein wird.

Im Untertitel: „Formen und Entwicklung der Kultur“ ist bereits die Gliederung der Darstellung angegeben. Nach einer geschichtlichen und methodischen Einführung im 1. Teile und der Beschreibung der gestaltenden Kräfte ethnischen Lebens (Umwelt, Rasse, Sprache, Gesellung und Kultur) im 2. Teile werden im 3. Teile ethnographisch die Formen der Kultur dargestellt auf den Gebieten der Wirtschaft, Gesellung, Glaubenswelt, Kunst und Wissenschaft, und wird schließlich im 4. Teil eine ethnologische Theorie der Kulturentwicklung vorgelegt.

Das Buch wirft naturgemäß ungemein viele Fragen auf. In diesem Zusammenhang können nur ein paar davon angedeutet oder kritisch beleuchtet werden. Methodisch vertritt D. den Standpunkt, der heute immer mehr Anhänger gewinnt, daß bei der Vielgestaltigkeit der Gegenstände und Probleme, mit denen es die Völkerkunde zu tun hat, die einseitige und ausschließliche Anwendung einer einzigen Methode nicht vorteilhaft ist, daß in der Hauptsache funktionale und historische Gesichtspunkte berücksichtigt werden müssen. Auch in Kreisen der Kulturhistoriker wird eine solche Synthese immer mehr befürwortet. Allerdings ist eine organische Verbindung der beiden Gesichtspunkte methodisch zu erarbeiten, eine mechanische Verbindung tut es jedenfalls nicht.

Wo es sich um die Bewertung religionswissenschaftlicher und religionshistorischer Phänomene handelt, da kommt D. vielfach zu Feststellungen und Auffassungen, die mit ersten Gründen bezweifelt oder zurückgewiesen werden müssen. Diese verkehrte Sicht ist beim Vf. die Folge davon, daß er zwei Unterscheidungen entweder nicht anerkennt oder doch nicht berücksichtigt: einmal die Unterscheidung von Kultur und Zivilisation, und dann besonders die Unterscheidung von Religion und Magie. Die zwei letzteren Phänomene faßt er unter dem Oberbegriff „Glaubenswelt“ zu einem Ganzen zusammen, obwohl sie doch tatsächlich eine vollkommen gegensätzliche Haltung zur Welt darstellen und Magie mit einer im Metaphysischen wurzelnden „Glaubenswelt“ im Grunde nichts zu tun hat.

Wenn D. Kultur und Zivilisation auseinanderhielte, dann könnte er nicht zu einer so einseitigen Feststellung kommen wie der folgenden: „Je primitiver und geringer entwickelt eine Zivilisation ist, desto ausschließlicher ist alles Denken und Handeln auf die Gewinnung der Nahrungsmittel gerichtet, desto eindring-

licher prägt die Wirtschaft alle übrigen Zweige des Kulturlebens, erweist sie sich als Grundlage der Kultur“ (S. 36). Diese Zurückführung auch der geistigen, auch der religiösen Kultur auf die Wirtschaft entspricht nicht den Tatsachen. Das Umgekehrte ist eher der Fall. Allerdings sieht man das nur, wenn man Zivilisation und Kultur streng auseinanderhält. Vertritt doch D. selbst die Auffassung, daß z. B. die Wirtschaftsform der Viehzucht auf religiösen Ursprung zurückgehe.

Von seiner einseitigen Haltung aus wählt D. auch als Einteilungsprinzip für seine Kulturkreise das wirtschaftliche, ja er neigt sogar dazu, etwa jede Form der Viehzucht noch als eigenen Kulturkreis aufzustellen. Das würde auf der einen Seite das ganze System der Kulturkreise unnötig komplizieren, auf der anderen Seite aber der Erkenntnis des Wesens und der Geschichte der Kultur als solcher abträglich sein. D.s wirtschaftliche Einseitigkeit kommt auch zum Ausdruck darin, daß er statt des Terminus „Urkultur“ — der hier im Sinne von W. Schmidt gewiß nicht verteidigt werden soll — den Terminus „Wildbeute“ empfiehlt. Damit ist wohl die Wirtschaftsform dieses Kreises gekennzeichnet, aber vom Wesen der Kultur ist damit nichts ausgesagt. Und darum geht es doch bei der Aufstellung von Kulturkreisen, wenn wir Kultur und Kulturkreis nicht verflachen und veräußerlichen wollen.

Es muß anerkannt werden, daß infolge der Neigung des Verfassers zum Wirtschaftlichen die besten Teile des Buches jene sind, in denen von der Wirtschaft die Rede ist. Besonders der Komplex der Viehzüchter ist gut dargestellt. Es werden sehr beachtenswerte Gründe vorgebracht für die Theorie Eduard Hahns vom religiösen Ursprung der Viehzucht, und zwar als erster der Rinderzucht. Trotzdem bleibt das Problem der engen Verbindung zwischen Jägern und Viehzüchtern offen, das bereits Frobenius in Afrika gesehen und in seiner Abgrenzung der hamitischen Kultur zum Ausdruck gebracht hat. Es mag sich hier um eine sekundäre Entwicklung handeln, deren treibende Kräfte noch zu untersuchen wären. Weniger überzeugend als die Ableitung der Rinderzucht aus religiöser Quelle ist die Ableitung des Pfluges aus dem Grabstock, die D. befürwortet. Dagegen scheint mir z. B. — um eben nur ein Beispiel zu nennen, das mir gerade einfällt — die merkwürdige funktionale Nebeneinanderverwendung von steinbeschwertem Grabstock und Pflug bei der Feldbestellung der Galla zu sprechen.

Die schwächsten Teile des Buches sind jene, die von Magie und Religion handeln. Geradezu oberflächlich ist das Verhältnis von Religion und Wissenschaft, von Religion und Kulturfortschritt, ferner die Stellung der Ethik im kulturellen Bilde und Leben aufgefaßt. Man ist darum auch nicht überrascht, daß der Vf. kein Gespür hat für die Idee eines Höchsten Wesens, wie es in ältesten Kulturen nachzuweisen ist. Das hängt nicht nur mit seiner Verkennung des Wesens des Religiösen überhaupt zusammen, sondern auch damit, daß er den zwiespältigen Charakter seiner „Urkultur“ nicht erkennt. Damit steht er allerdings nicht allein.

Wertvoll ist der eindringliche Hinweis D.s auf die Bedeutung der Hochkulturen für die primitiven Kulturen. Diesen Zusammenhängen müßte größere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Dabei führt D. die Entstehung der Hochkulturen ebenfalls auf wirtschaftliche Faktoren zurück. Den bisher vielfach herausgestellten soziologischen Gesichtspunkt einer Überlagerung mütterrechtlicher Hackbauern durch Hirtennomaden bei diesem Prozeß lehnt er ab, von einer möglichen „religiösen“ Entstehung der Hochkulturen wird kaum gesprochen, obwohl eine solche bei den Hochkulturen, auf die D. mit Recht ganz besonders hinweist, bei den Megalithkulturen, nicht ganz auszuschließen sein dürfte.

D.s Buch ist geeignet, das Augenmerk auf eine ganze Anzahl sehr wichtiger Probleme zu lenken und auf die verschiedenen Standpunkte, von denen aus diese gesehen und einer Lösung nähergebracht werden können. Die Lösungen, die D. selbst in ziemlich apodiktischer Form vorlegt, könnten beim nichtfachmännischen Leser — und für diesen ist doch in erster Linie das Buch gedacht — den Eindruck erwecken, als ob in der Ethnologie alles klar und die Ethnologen über alle wesentlichen Fragen einig seien. Das könnte bei der so verbreiteten dilettantischen Beschäftigung mit ethnologischen Fragen üble praktische Folgen zeitigen. Es wäre darum besser, wenn aus wissenschaftlicher Verantwortlichkeit heraus in einer Allgemeinen Völkerkunde, in der die tatsächliche Situation der völkerkundlichen Forschung für ein breites Publikum dargestellt wird, die Problemstellungen klar umrissen, die möglichen und bisher vorgeschlagenen Lösungen behandelt und die Lösung des Vf. mit der nötigen Reserve gegeben würde.

Vorbildlich ist das Buch durch das Abbildungsmaterial, das Schrifttumsverzeichnis und das Register. Nur eine gute Karte vermißt man.

Nijmegen

R. J. Mohr

*Dokumente.* Zeitschrift im Dienst übernationaler Zusammenarbeit. 9. Jg. 1953. Sonderheft: Afrika und Europa. Dokumente-Verlag Offenburg.

Dieses Sonderheft gibt an Hand aktueller Aufsätze zur Politik, Wirtschaft, Kultur und Religion Afrikas und einer kurzen Besprechung entsprechender internationaler Literatur ein eindruckvolles Bild von den verwirklichten Problemen eines Erdteiles, in dem sich heute letzte Kräfte gegen eine endgültige Einschmelzung in den Tiegel amerikanisch-europäischer Ungeistigkeit wehren. Für den, der diese Probleme von religiöser Warte aus sieht, und der sich nicht erwärmen kann für die Ansicht, daß Industrialisierung, Steigerung der Leistung, Hebung des Lebensstandards in jedem Falle Segen bedeuten, ist es ein erschütterndes, beunruhigendes Bild, um so mehr, als keiner von den Aufsätzen einen für Christen begrüßenswerten Weg zu einer Lösung aufzeigt.

Die meisten Arbeiten lassen nur zu deutlich erkennen, daß der Europäer tatsächlich in Afrika nichts anderes will, als unter der Tarnkappe eines Wohltäters den Afrikanern ein neues System von Sklaverei und Kolonialismus zu bringen. Durch Investierung von Kapital, Steigerung der Lebensbedürfnisse und damit verbundene Schaffung von Absatzmärkten für europäische Waren sollen die Afrikaner abhängig gehalten werden von ihren bisherigen kolonialen Herren. In Verband damit wird auch Afrika hineingezogen in die seelentötende Kettenreaktion, die mit der Industrialisierung ausgelöst wurde, durch die in Europa viele Menschen in Lebensangst, Neurose und Perversität gejagt werden. Damit die Maschine herrsche, muß auch in Afrika der Mensch heraus aus Ruhe und Stille; er muß die Unschuld verlieren und begehrlieh werden, um schließlich nur noch ein Rädchen zu sein in der großen Maschine der Zivilisation.

Wie steht Afrika demgegenüber? Was sich da auf kulturell-wirtschaftlichem Gebiete abspielt, haben wir auf politischem Gebiete oft genug in unserer Zeit erlebt: Der Fremde spaltet, wo er eindringen will, mit Hilfe einer „fünften Kolonne“ die Bevölkerung in zwei Parteien, die er gegeneinander hetzt.

Die Afrikaner — bleiben wir einmal bei diesem vermassenden Ausdruck — sind heute in diese zwei Parteien gespalten. Einig sind sie sich nur darin, daß sie die Herrschaft des Europäers ablehnen. Aber die eine Partei hat sich der inneren Haltung Europas verschrieben. Es sind „schwarze Europäer“. Sie denken

und rechnen; sie sind Materialisten wie die Europäer. Diese wollen sie nicht haben, weil sie selbst Profite machen und die Schwächeren beherrschen wollen. Die andere Partei will die Seele Afrikas retten, will leben nach dem Sinne der Väter als ein lebendiger Teil der lebendigen Weltordnung des Schöpfers, der sich der Mensch in Demut einzuordnen hat.

Diese guten Kräfte Afrikas läßt der Afrikaner Leopold-Sedar Senghor in einem der Aufsätze des vorliegenden Heftes vor uns erstehen; sie meinte der alte Negerpastor, als er mit Tränen in den Augen zu Gedat sprach von den schweren Problemen des heutigen Afrika. Sie haben sehr wenig zu tun mit dem, was der Europäer Himmelheber einseitig und irreführend als „die Kultur der Neger“ beschreibt. Diese guten Kräfte Afrikas könnten in der Tat ihrerseits Europa missionieren und ihm wiedergeben, was es verloren hat. Und die erste Gabe der Seele Afrikas an Europa wäre die Liebe, wie das Senghor so schön sagt.

Zwei außerafrikanische Kräfte ringen heute darum, daß Afrikas Seele nicht eine Beute des wahren und eigentlich einzigen Heidentums, des Materialismus, werde: Islam und Christentum. An einem Interview mit Sidi Mohammed ben Jussef, dem früheren Sultan von Marokko, zeigt dieses Heft, wie diese beiden Kräfte im gemeinsamen Kampfe einander heute näher kommen. Beide, ganz besonders aber die christliche Mission, stehen vor der entmutigenden Tatsache, daß die Massenbekehrungen in Afrika an der Oberfläche bleiben, daß die große Masse der Bekehrten, wenn sie nicht mehr an der Schürze des Missionars hängen, sich hilflos, ja willig dem Moloch des Neuheidentums ausliefern. Es ist die ernste Gewissensfrage angebracht, ob in das Christentum, wie es die Missionare nach Afrika bringen, nicht der unchristliche Geist Europas so eingedrungen ist, daß es nicht mehr die Kraft hat, einer großen Versuchung gewachsen zu sein, ob nicht ganz neue Methoden der Missionierung heute angebracht sind in der Richtung etwa, wie sie die *Prêtres ouvriers* in Paris gesucht haben.

Nijmegen

R. J. Mohr

GABRIELE DA MAGGIORCA: *Vocabulario etiopico-italiano-latino ad uso dei principianti*. Scuola Tipografica Francescana. Asmara 1953. 584 S.

Auf den ersten Blick wirkt das Buch wie ein Wunder! Ein Mann der Praxis schreibt für die Praxis ein wissenschaftliches Buch! Diese Tatsache kann nicht deutlich genug hervorgehoben werden. Denn hier zeigt sich wieder einmal, daß ein volles Verstehen der Gegenwart und der Werte, welche in ihr gelten, nur durch liebevolles, wissenschaftliches Eindringen in die Vergangenheit möglich ist. So rät der Vf. allen in Abessinien arbeitenden Missionaren dringendst zum Studium der alten, heiligen Sprache dieses Landes, des sog. Ge'ez, das wir in Deutschland gemeinhin als Äthiopisch bezeichnen.

Da es aber auf diesem Gebiet an geeigneten Wörterbüchern mangelt — das Standardwerk von August Dillmann ist schon seit Jahren vergriffen (der Nachdruck freilich für dieses Jahr zum Preise von 105,— DM angekündigt!) — hat der Vf. sich selbst an die Arbeit gemacht. Es kam ihm dabei nur darauf an, aus dem Bewährten das Bewährteste zusammenzutragen. So ist er allweg ein zuverlässiger Führer. Freilich ist der auf europäischen Hohen Schulen in der Semiotik Geschulte zunächst entsetzt, die einzelnen Stämme ein und desselben Verbum als Eigengrößen nach ihren jeweiligen Anfangsbuchstaben ganz gesondert aufgeführt zu sehen. So folgen sich S. 345—358, also durch 12 Seiten hindurch die verschiedensten Verba in der Bildung des Stammes IV! Indessen kann man bei längerem Nachdenken die Erleichterung, welche diese Anordnung dem Anfänger bietet, nicht verkennen.

Sehr zu begrüßen dagegen ist die Bezeichnung der Schärfung eines Konsonanten, da die gewöhnliche Schrift kein Ausdrucksmittel dafür besitzt. In der gleichen Richtung hätte der Vf. noch einen Schritt weiter gehen können: Bekanntlich stimmt die Aussprache des Äthiopischen — vor allem die Betonung —, wie sie an den europäischen Hohen Schulen gelehrt wird, nicht mit der Art überein, wie die heutigen Abessinier das Ge'ez aussprechen (vgl. Eugen Mittwoch, Die traditionelle Aussprache des Äthiopischen. Berlin und Leipzig 1926). Wenn der Vf. auch aus diesem Bereich seine Erfahrungen dargeboten hätte, wären wir ihm noch dankbarer gewesen.

Aber auch so macht seine gewissenhafte Arbeit das Wörterbuch zu einem brauchbaren Hilfsmittel, selbst für rein wissenschaftliche Zwecke. Freilich wird niemand auf die reichen Belege eines Dillmann verzichten wollen. Aber wie sich neben dem großen Payne Smith, Thesaurus Syriacus der handliche Brun, Dictionarium Syriaco-Latinum einen sehr geachteten Platz zu behaupten gewußt hat, so wird auch unser Lexikon stets fleißige Benutzer finden.

Gerleve

Hieronymus Engberding OSB

HEYER, FRIEDRICH: *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945*. In: Osteuropa und der deutsche Osten. Beiträge aus Forschungsarbeiten und Vorträgen der Hochschulen des Landes Nordrhein-Westfalen. Reihe III: Veröffentlichungen der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. Köln-Braunsfeld 1953, Verlagsgesellschaft Rudolf Müller. 259 Seiten. Mit 5 Karten. Bibliotheksformat, kart. DM 18,60.

Es fällt schwer, im engen Rahmen einer Besprechung der Arbeit Heyers gerecht zu werden. Sein Buch bietet eine bisher nicht vorhandene umfassende Darstellung der kirchlichen Verhältnisse im ukrainischen Raum. Die angeführten Tatsachen werden außer durch Literatur auch durch Gespräche belegt, die Verf. mit orthodoxen Hierarchen und Priestern während der deutschen Besatzungszeit geführt hat; benutzt wurden ferner schriftliche Aufzeichnungen jener Männer. Daraus ergibt sich ein geradezu spannender Bericht, wie die orth. Kirche der Ukraine aus der Zarenzeit zu ihrem in staatlichen Zwangsformen legalisierten Dasein in der heutigen Sowjetunion gekommen ist. Die Zustände von 1917 und 1945 „erscheinen wie die starren Rahmenleisten eines Bildes, auf dem stürmische Bewegungen zu sehen sind“ (33), die „ihren Anfang außerhalb der Kirche als politische Bewegung nahmen ... Die Kirche selbst kam nur als antwortende oder sich verteidigende zum Handeln“ (31).

Mit Recht wird betont, daß nichts so sehr die Entscheidung der Frommen beeinflusst hat wie *der kirchenrechtliche Geist der Orthodoxie*. Es handelte sich „nie allein darum, Stellung zu dieser oder jener Idee zu nehmen, sondern immer zugleich auch darum, die Frage nach ... der kirchenrechtlichen Legitimität der Hierarchen, Priester und Synoden zu stellen, die diese Ideen vertraten ... Vielleicht hat nichts stärker die endgültigen Ergebnisse der Epoche beeinflusst als die kirchenrechtliche Bindung der Frommen“ (33). Treffend wird die *Umformung des orthodoxen Bischofstypus* herausgehoben. Während 1917 der herrscherliche Typus der Bischöfe der Zarenzeit überwog, stehen in den dreißiger Jahren Bischöfe vor uns, „die bei ihrer Inthronisation wissen, daß sie dem Martyrium nicht werden entgehen können. Bei ihnen ist die vom Staate entlehene Herrschermacht wieder gegen die Vollmacht Christi eingetauscht“ (16). „Hier bietet sich ein ergreifender Anblick. Immer wieder fanden sich die Priester, die sich mit dem bischöflichen Amt beladen ließen, damit ihre Kirche durch das fortgesetzte Bischofsamt einen Träger der Weihewalt von

apostolischer Sukzession bei sich habe“ (115). Von besonderer Bedeutung in dieser Zeit der Kämpfe ist die *Haltung des gläubigen Volkes*, das durch die vielfältigen Leiden seiner Sache nur bewußter geworden war.

Zu dieser Kennzeichnung der innerkirchlichen Lage kommt die interessante Darlegung der *Religionspolitik im deutschen Reichskommissariat Ukraine*, die Beleuchtung der praktischen Probleme des Kirchenaufbaus, der gottesdienstlichen Sprache, des Religionsunterrichtes, der jungen Generation, der Erneuerung des Mönchtums, der Organisation der Pfarrgemeinden u. a.

Die Frage der *römischen Union* in der Ukraine wird unter dem Gesichtswinkel der orthodoxen Kirche behandelt. Wenn Verf. auch nicht mit dem römischen Unionsgedanken sympathisiert, so sucht er doch die Lage objektiv zu schildern. Ob er dabei der komplizierten Situation und den darin verwickelten Persönlichkeiten, z. B. dem Lemberger Metropolitan R. A. Graf Szepticki, immer ganz gerecht geworden ist, soll hier nicht entschieden werden. Auffallend ist, daß die *orthodoxe* „Missions“auffassung unbeanstandet bleibt und der historische konfessionelle Zwiespalt der Ukraine durch die „Disunion“ der Lemberger Metropole und der Karpatho-Ukraine für beendet gehalten wird.

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

*Meine dunklen Hände.* Moderne Negerlyrik in Original- und Nachdichtung. Hrsg. und übertragen von Eva Hesse und Paridam v. d. Knesebeck. 92 S. München (1953). Nymphenburger Verlagsbuchhandlung Kart. DM 3,80; Ln 5,50.

Man weiß bei uns von den Spirituals, den religiösen Volksliedern der amerikanischen Neger mit ihrer Innigkeit, Ursprünglichkeit und Glaubenskraft. Desgleichen von ihren Tanzliedern. Aber ihre Lyrik dürfte weniger bekannt sein. So ist es nur zu begrüßen, wenn uns Beispiele dieser Lyrik in der Ursprache und Übersetzung geboten werden. Dies um so mehr, als es sich hier um ausdrucksstarke und formvollendete Schöpfungen handelt, Früchte der Erinnerung an die Zeiten der Sklaverei mit ihrer äußeren und inneren Not und zugleich der Begegnung mit den Welten Amerika und Europa. Hier ist noch Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit und Naivität im besten Sinn des Wortes. Hier fühlt man sich erinnert an Dichtungen des Alten Testaments. Wenn das, was Langsten Hughes und andere aus sich heraus gesungen haben, nur Verheißung und Vorgabe ist, haben wir noch Bedeutsames zu erwarten. Auch religiöse Motive klingen auf, so S. 41 und S. 75 in dem großartigen Gedicht „The creation“. Wie armselig klingen daneben manche gefühlsselligen Lieder, die wir den Negern übermittelt haben.

Thomas Ohm

MOHR, RICHARD: *Die christliche Ethik im Lichte der Moralthologie.* (Handbuch der Moralthologie, hrsg. von Marcel Reding, 4. Band.) München (Max Hueber Verlag) 1954, 190 Seiten brosch. 7,— DM, Leinen 9,— DM.

Im Rahmen eines Handbuches der Moralthologie, das von 14 Autoren bearbeitet wird, legt der Nymweger Professor für Ethnologie diesen Band vor. Er tut dies mit dem ganzen Rüstzeug seines Faches und seiner Schule. Dankenswerterweise bringt er eine Fülle von Belegmaterial für die Ethik der Naturvölker bei. Dieses ist sehr geeignet, das Verständnis fremder Auffassungen zu fördern. M. teilt in 8 Kapitel auf: Ethnologische Einleitung. Die zwei Grundtypen weltanschaulicher Haltung. Die Grundlagen des Ethos. Das Mysterium als Kern des Ethos. Das Gestaltwerden des Ethos im Tabu. Die Hauptbezirke des Ethischen. Die Vergeltung im Jenseits. Sittlichkeit und Sitte. — Diese Auf-

teilung ließe sich natürlich auch anders denken. Nicht voll entspricht das Bild der Moralthologie, das dabei entworfen wird. Das äußerlich Erfafßbare steht zu sehr im Vordergrund. Der Gesinnung als entscheidender Haltung christlicher Sittlichkeit ist zu wenig Rechnung getragen. So wird nur ein Ausschnitt berücksichtigt. — S. 21 ist „Demut“ zu streichen. Sie ist Folge der Ehrfurcht, nicht dieser als Grundlage des Ethos gleichgestellt.

Tübingen

J. Stelzenberger

NASRI RIZCALLAH (unter Mitarbeit von Gille Phabrey): *Der wundertätige Mönch von Anaya Scharbel Machluf*. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer (Rhld.), 1954, 183 Seiten, 16 Abbildungen, 1 Karte, 2 Faksimiles, Gl. 6,60 DM, kart. 5,20 DM.

Das Buch beschäftigt sich mit dem maronitischen Mönch Scharbel Machluf, der als Einsiedler in Anaya (70 km von Beirut) 1898 starb. Sein Körper, der auch bei der zweiten Exhumierung 1950 unversehrt aufgefunden wurde, wird als der Ausgangspunkt zahlreicher wunderbarer Heilungen geschildert. Der Gestalt Machlufs kann man die Bewunderung nicht versagen, aber um so mehr muß man sich gegen Darstellungen wie die vorliegende verwahren. Die pathetische und theologisch oberflächliche Darstellungsform des Buches ist wenig dazu angehtan, Gestalten wie Scharbel Machluf dem Abendland näherzubringen. Die unsystematische Art des Verfassers vermengt seinen eigenen Erlebnisbericht mit dem Lebenslauf des Mönches und macht das Buch zu einer wenig erquicklichen Lektüre. Es sei noch erwähnt, daß S. 38 f. die heute wissenschaftlich unhaltbare Auffassung vertreten wird, die Maroniten seien niemals (wenn vielleicht auch nur verbale) Monotheisten gewesen.

Münster (Westf.)

DDr. Ernst Hammerschmidt

#### EINGESANDTE BÜCHER

M. FARNUM: *Sankt Antonius von Padua. Sein Leben und seine Wunder*. Pattloch-Verlag, Aschaffenburg (1954). 191 S. Ln DM 7,80.

*Die Kirche in der Welt*. Ein Loseblatt-Lexikon. 6. Jahrg. 1953, 2. Lieferung. Aschendorff, Münster. SS 131—258.

E. VAN HEMELDONCK: *Geliebtes Antwerpen leb' wohl!* Roman. Pattloch-Verlag, Aschaffenburg (1954). 397 S. DM 12,80.

Soeur MARIE-ANDRÉ: *La condition humaine en Afrique noire*. Paris (1953). Bernard Grasset. 263 S.

1953 K 5049 ✓



22. MRZ. 1966

19. 4. 66

20. JULI 1978

20. FEB. 1979

20. JAN. 1980

20. JAN. 1980

5.80